



Pallas

Revue d'études antiques

100 | 2016

Cent chouettes pour Athéna

« Pallas étend ses mains sur notre cité ». Réflexion sur le paysage épiclétique autour de l'Athéna « poliade »

'Pallas stretches out her Hands over our City'. Some Reflections on the Cult-Epithets of 'Poliadic' Athena

Stéphanie Paul



Édition électronique

URL : <http://pallas.revues.org/2862>

ISSN : 2272-7639

Éditeur

Presses universitaires du Midi

Édition imprimée

Date de publication : 11 avril 2016

Pagination : 119-138

ISBN : 978-2-8107-0439-2

ISSN : 0031-0387

Ce document vous est offert par Université de Liège



Référence électronique

Stéphanie Paul, « « Pallas étend ses mains sur notre cité ». Réflexion sur le paysage épiclétique autour de l'Athéna « poliade » », *Pallas* [En ligne], 100 | 2016, mis en ligne le 15 avril 2016, consulté le 20 janvier 2017. URL : <http://pallas.revues.org/2862> ; DOI : 10.4000/pallas.2862

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.



Pallas – Revue d'études antiques est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« Pallas étend ses mains sur notre cité ». Réflexion sur le paysage épiclétique autour de l'Athéna « poliade »

Stéphanie PAUL
Université de Liège

« Les cités sont un don d'Athéna, et c'est pourquoi tous les hommes l'appellent aussi *Poliouchos*. Ils lui ont justement réservé leurs acropoles en gage de sa naissance (σύμβολον τῆς γενέσεως) et de la même manière qu'ils ont réservé des enclos (τεμένη) et des terres (χώρους) pour leurs rois et leurs dirigeants, ils ont réservé les endroits les plus importants (τὰ ἐπικαιρότατα) pour la déesse qui a gouverné toute chose. »

Ælius Aristide, *Discours*, XXXVII, 13

Le rôle d'Athéna comme protectrice par excellence des cités est un *topos* de la littérature grecque depuis l'épopée homérique¹. Dans l'*Iliade*, déjà, c'est à Athéna *Erysiptolis* que les Troyennes adressent leurs prières, en vain, dans le temple acropolitain de la déesse². Cette représentation est encore prégnante dans la seconde sophistique, comme le montrent les quelques lignes d'Ælius Aristide citées en épigraphe. Au sein des panthéons locaux, c'est notamment dans la dénomination que se concrétisent ces prérogatives propres à la déesse. En effet, une simple recherche sur le mot-clé « Athéna » dans la *Banque de Données des Épiclèses Grecques*³ permet de circonscrire aisément trois ensembles d'épiclèses qui se taillent la part du lion : elles s'articulent autour de 1) la cité et son organisation politique et sociale ; 2) la notion de protection et de sauvegarde ; 3) la victoire militaire. De plus, on remarque que ces trois « pôles », loin de fonctionner de manière isolée, entrent constamment en interaction.

L'intérêt d'une approche par les épiclèses pour appréhender le polythéisme grec a été bien mis en évidence dans les travaux fondateurs de Pierre Brulé et de Robert Parker, et je

1 Le présent article se fonde sur une recherche menée en partie lors d'un séjour au *Center for Hellenic Studies* et au *Deutsches archäologisches Institut*. J'adresse ma gratitude à ces deux institutions, ainsi qu'à Pierre Brulé et Corinne Bonnet, pour leur invitation à contribuer à ce numéro et pour leurs remarques, toujours justes. Je suis également reconnaissante à Sylvain Lebreton de sa relecture attentive. Les éventuelles erreurs et approximations restent de ma seule responsabilité. Sauf indication contraire, les dates s'entendent avant notre ère.

2 *Iliade* VI, 305-310.

3 <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr>. Voir aussi les remarques de Brulé, Lebreton, 2007.

n'ai pas besoin d'y revenir ici⁴. Toutefois la mise en série d'épiclèses n'est pas sans présenter quelques difficultés méthodologiques qu'il faut souligner d'emblée. D'une part, l'étude sera nécessairement incomplète, puisqu'un certain nombre d'épiclèses, d'étymologie obscure, ne pourront être prises en compte dans l'analyse⁵. D'autre part, la méthode a tendance à mettre sur le même pied des épiclèses attestées de manière très disparate et potentiellement très éloignées dans le temps. De ce point de vue, la mise en contexte est salutaire, mais pas toujours possible, comme c'est particulièrement le cas pour les épiclèses qui nous sont parvenues en nombre par la seule tradition lexicographique. C'est pour tenter de pallier ces difficultés que, dans un second temps, j'envisagerai de manière plus systématique la configuration des cultes d'Athéna dans le contexte du panthéon rhodien.

Avec toutes les précautions qui s'imposent, l'examen du paysage épiclétique⁶ de l'Athéna « poliade », au sens large, devrait néanmoins permettre de préciser quelque peu la position que la déesse occupe au sein des panthéons des cités⁷.

Le lien tout particulier qu'Athéna entretient avec les cités s'exprime le plus clairement par l'épiclèse de *Polias*, adjectif dérivé du nom πόλις. L'épiclèse au féminin, exclusivement associée à cette déesse, est aussi la plus récurrente dans son paysage onomastique. À cet égard, elle constitue la clé de voûte de l'articulation des compétences de la déesse en matière de protection de la cité, de son territoire et de sa communauté. Le nom de *Polias* comporte en outre une référence topographique, puisque l'une des acceptions du nom πόλις désigne plus spécifiquement l'ἀκρόπολις⁸. C'est ainsi qu'Athéna *Polias* occupe de manière privilégiée une position dominante sur l'acropole, comme c'est le cas à Athènes, Rhodes, Pergame, mais également à Priène, Téos, Mégaloполиς, ou encore Argos. À cet endroit, si l'on en croit la glose d'Hésychius, Athéna était aussi surnommée *Akria*, « parce qu'elle réside en hauteur ». Or, les hauteurs sont justement l'apanage de Zeus, aussi honoré en tant que *Polieus* dans de nombreuses cités⁹.

4 Brulé, 1998 ; Parker, 2003. Sur la dénomination divine, voir également l'ouvrage collectif de Belayche *et al.*, 2005. La thèse récente de Lebreton, 2013 qui envisage la place de Zeus dans le panthéon attique à travers ses épiclèses, est une belle illustration de la fécondité de la démarche.

5 C'est le cas par exemple de l'épithète *Alalkomeneis* attestée dans l'*Iliade* IV, 8 ; V, 908, et comme épiclèse sous la forme *Alalkomenè* à Chios. Le plus fréquemment interprétée au sens toponymique, en référence à la ville d'Alalkomenai en Béotie, elle pourrait également dériver du verbe ἀλαλκεῖν, « protéger », ou du nom ἀλκή, « la force, le combat » : Schachter, 1981, p. 111-114 ; Graf, 1985, p. 47.

6 La formule est empruntée à Brulé, 1998, p. 23.

7 J'attribue à l'adjectif « poliade » son sens le plus strict, en référence à l'épiclèse *Polieus/Polias*, et opère par conséquent une distinction avec la notion de divinité « tutélaire ». Si les deux peuvent se confondre dans certains cas – l'exemple d'Athènes en est le plus éclairant –, il n'y a pas de correspondance systématique entre la position de divinité principale d'une cité et une épiclèse particulière, de même que ce rôle n'est pas toujours dévolu à Athéna. Sur ces questions, je me permets de renvoyer à mes travaux antérieurs : Paul, 2013, p. 309-313 ; 2015. Voir en outre Bonnet et Pirenne-Delforge 2013, pour une étude croisée sur la divinité tutélaire entre la Phénicie et la Grèce.

8 Cette signification topographique est originelle, selon Cole, 1995, p. 302-305.

9 Hésychius, *s.v.* Ἀκρία· ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Ἀργεῖ, ἐπὶ τινος ἄκρας ἰδρυμένη, ἀφ' ἧς καὶ Ἀκρίσιος ὀνομάσθη. De même, l'Athéna *Hypata* attestée à Callatis (*IScM* III, 48B) et à Épidaure (*IG* IV² 1, 488) dérive très probablement de Zeus *Hypatos*, plus fréquent. Sur la fonction de Zeus *Polieus* en lien avec les hauteurs, voir Lebreton, 2015.

La situation de l'Athéna *Polias* sur l'acropole, forteresse réelle ou symbolique de la cité, matérialise, du point de vue de la topographie sacrée, les prérogatives de la déesse en matière de protection du territoire, et par extension, de la communauté qui y réside. Une telle fonction est rendue explicite par un récit étiologique de Pausanias à propos du sanctuaire d'Athéna *Poliatis* – variante de *Polias* – à Tégée :

Τεγεάταις δὲ ἐστὶ καὶ ἄλλο ἱερὸν Ἀθηναίης Πολιάτιδος, ἐκάστου δὲ ἅπαξ ἔτους ἱερεὺς ἐς αὐτὸ ἔσεισι-
τοῦτο Ἐρυμα τὸ ἱερὸν ὀνομάζουσι, λέγοντες ὡς Κηφεὶ τῷ Ἀλέου γένοιτο δωρεὰ παρὰ Ἀθηναίης ἀνάλωτον
ἐς τὸν πάντα χρόνον εἶναι Τεγεάν, καὶ αὐτῷ φασιν ἐς φυλακὴν τῆς πόλεως ἀποτεμουῖσαν τὴν θεὸν δοῦναι
τριχῶν τῶν Μεδούσης.

Les Tégéates ont encore un autre sanctuaire d'Athéna, celui d'Athéna *Poliatis*. Le prêtre y pénètre une seule fois par an. Ils nomment ce sanctuaire *Éryma* (le Rempart), car, disent-ils, Képheus, fils d'Aléos, aurait obtenu comme faveur de la part d'Athéna que Tégée restât à jamais imprenable, et ils ajoutent que pour la protection de la ville, la déesse lui aurait donné des cheveux qu'elle avait coupés sur la tête de Méduse¹⁰.

Le Périégète ne donne pas de précision sur la localisation du sanctuaire de cette Athéna *Poliatis*, dont le culte évolue dans l'ombre de l'Athéna *Aléa*¹¹. Alors que le sanctuaire de l'*Aléa* était situé en dehors de la ville, la *Poliatis* ne devait pas nécessairement résider à proximité des murs : l'*Éryma*, « le Rempart », semble pourvu d'une signification davantage symbolique que spatiale, et rappelle l'épithète homérique d'*Erysiptolis*¹². Une situation sur l'acropole aurait donc parfaitement rempli cette fonction. En revanche, d'autres épiclèses renvoient à une position liminale de la déesse, qui joue alors le rôle plus spécifique de gardienne des murs de la cité : l'*Alexandra* de Lycophron cite une Athéna *Pylatis*¹³, épiclèse inattestée par ailleurs, mais qui s'apparente à celles de *Pylaios/Pylaia* ou *Propylaios/Propylaia*. Ces épiclèses qualifient des divinités situées aux portes et qui en protègent l'accès des dangers extérieurs, que ce soit au niveau de l'*oikos* ou de la ville. Une telle position est *a priori* plus familière pour des divinités comme Hermès, Apollon, Artémis ou Hécate, mais n'est pas sans évoquer le cas de l'Athéna *Pronaia* de Delphes dont le sanctuaire en contrebas sert d'avant-poste au sanctuaire d'Apollon. Lorsque les Perses avancèrent contre Delphes en 480, on rapporte qu'une série de prodiges se produisit à l'approche du sanctuaire d'Athéna *Pronaia* : la foudre et des rochers détachés du Parnasse frappèrent les ennemis, tandis qu'un cri de guerre retentissait de l'intérieur du temple de la déesse. Selon Diodore, c'est près de ce dernier que les Delphiens consacrèrent un trophée en gratitude de ces prodiges, tout en attribuant leur origine à Zeus et Apollon¹⁴. Pour s'assurer en toutes circonstances la protection armée de l'Athéna *Pronaia*, représentée selon le type de l'Athéna *Promachos*, les Amphictyons lui offraient de manière régulière une panoplie qui était

10 VIII, 47, 5. Trad. M. Jost [CUF].

11 Selon Jost, 1985, p. 146-147, la mention d'Athéna *Poliatis* à la suite de l'Athéna *Aléa* résulte d'une association d'idées entre les deux déesses, qui rompt l'agencement topographique habituel. Sur le culte d'Athéna *Poliatis*, voir aussi p. 364-368.

12 *Iliade* VI, 305. Cf. aussi *Hymnes homériques à Athéna* I, 3 ; II, 1 ; Callimaque, fr. 626 (Pfeiffer).

13 356. Hornblower, 2014, a mis en évidence la correspondance entre un certain nombre d'épithètes mentionnées dans cette œuvre et les épiclèses cultuelles attestées par la documentation épigraphique.

14 Hérodote VIII, 37 ; Diodore XI, 14. Sur le site du sanctuaire d'Athéna *Pronaia*, voir Bommelaer, 1997.

conservée dans l'hoplôthèque¹⁵. À Thèbes aussi, la déesse occupait la position de *Pronaia* du sanctuaire d'Apollon *Ismenios*¹⁶, et un sanctuaire d'Athéna *Onka* était situé à proximité des portes de la ville, qui furent par la suite renommées *Onkaia*. On a supposé une étymologie d'origine étrangère, égyptienne ou phénicienne, pour expliquer l'épiclèse, mais Albert Schachter suggérerait d'y voir une référence à un cri de guerre¹⁷. Enfin, cette fonction de protection des remparts se manifestait peut-être dans le culte rendu à Athéna *Polias* par les gardes du territoire ou de la citadelle dans plusieurs cités de Thessalie¹⁸.

À côté de la *Polias*, un culte d'Athéna *Poliouchos*, celle qui « détient la cité », est attesté à Sparte, Chios, Naxos, Paros, et dans la colonie parienne de Thasos¹⁹. La documentation ne donne guère d'informations détaillées sur ces cultes, hormis à Sparte, où Pausanias révèle qu'un sanctuaire d'Athéna, nommée *Poliouchos* et *Chalkioikos*, occupait la plus haute colline de la ville, qui faisait office d'acropole²⁰. Si la première épiclèse est attestée dès le v^e siècle dans la documentation épigraphique, c'est la seconde qui revient le plus fréquemment dans la littérature, en particulier dans les récits qui rapportent que le général spartiate Pausanias, après être tombé en disgrâce, s'était réfugié dans le sanctuaire d'Athéna *Chalkioikos* et y avait été emmuré²¹. L'épiclèse renvoie au matériau, le bronze (*χαλκίον*), qui recouvrait le temple et la statue de la déesse²². Dès lors, le double nom *Poliouchos kai Chalkioikos*, avait d'une part une composante fonctionnelle, en rapport avec la protection de la cité, et d'autre part une composante qui, si elle ne peut être qualifiée de « toponymique » à proprement parler, renvoie du moins vers un endroit précis – un temple – dans la ville de Sparte. Mais le bronze évoque aussi l'attirail du

15 Sur la panoplie, voir *Syll.*³ 479, l. 5. Cf. Jacquemin *et al.*, 2012, n° 108, 109 et 110, avec le commentaire.

16 Pausanias (IX, 10, 2) évoque deux statues d'Hermès et d'Athéna appelées *Pronaioi*. Le nom d'Athéna *Pronaia* est en outre inscrit sur un vase en bronze du vi^e s. découvert dans le sanctuaire d'Apollon *Ismenios* : *AD* 3 (1917), 36, 2, [—]ν ἀνέθεκε τὰθάναι ταῖ Πρ[ο]ναῖαι.

17 Schachter, 1981, p. 130-131. Athéna *Onka* est attestée pour la première fois chez Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 164, 487, 501.

18 Comme attesté par les dédicaces des *phrouroi* à Gonnoi : Helly, 1973, n° 147-150; des *archeskopoi* à Halos : *IG* IX 2, 1322; des *poliarchoi* à Phalanna : *IG* IX 2, 1233. Cf. Mili, 2015, p. 106-108.

19 Chios : Hérodote I, 160 (le sanctuaire sert d'asyle) ; Naxos : *IG* XII 5, 41 (borne du iv^e s.) ; Paros : *IG* XII 5, 134 (catalogue de prêtrises) ; Thasos : Pouilloux, 1954, n° 7 (amende offerte à la déesse). Voir aussi en Crète, parmi les divinités invoquées dans un serment, à Knossos : *IC* I ix, 1 ; Gortyne : *IC* IV, 183 ; 171. L'épiclèse est attestée en contexte cultuel pour d'autres divinités qu'Athéna : Poséidon à Trézène (Plutarque, *Vie de Thésée*, 6) ; Zeus à Eleutherna (*SEG* 41, 744) et à Pergè (*I. Perge* 232, impériale) ; Asclépios et Hygie, nommés *Sôteres kai Poliouchoi* à Aigai en Cilicie (*EA* 34 [2002], p. 149-159). Le cas de l'Artémis *Poliouchos* recensé chez Apollonios de Rhodes (I, 312) est incertain, et l'Aphrodite *Poliouchos* d'Alciphron (*Lettres aux parasites*, XXIV, 3) est ainsi nommée à titre ironique. Sur cette épiclèse, voir aussi Brackertz, 1976, p. 203-211.

20 III, 17, 2 : ἐν ταῦθα Ἀθηνᾶς ἱερὸν πεποιήται Πολιούχου καλουμένης καὶ Χαλκιοίκου τῆς αὐτῆς. Les deux épiclèses sont encore attestées ensemble dans une inscription du ii^e-iii^e s. apr. J.-C. (*IG* V 1, 559), au sujet d'une prêtrise qui réunit les cultes de Poséidon *Asphaleios*, Athéna *Chalkioikos*, Athéna *Poliachos* et les dieux « établis avec eux dans le *temenos* » (τῶν συνκαθιδρυμένων ἐν τῷ τεμένει θεῶν).

21 Thucydide I, 134. Il est notable que le sanctuaire d'Athéna *Poliouchos* à Chios a également servi de refuge, selon Hérodote I, 160.

22 Pausanias III, 17, 2 ; *Souda*, s.v.

guerrier et l'épiclèse pourrait bien avoir eu une connotation militaire sous-jacente²³. On sait toute l'importance que prenait la chose martiale à Sparte, une préoccupation qui se manifeste notamment dans l'organisation des cultes ; le sacrifice ancestral offert par les éphores à Athéna *Chalkioikos* était accompagné d'une procession des jeunes gens en armes, et Athéna recevait une offrande aux côtés de Zeus lorsque l'armée franchissait les frontières²⁴.

À Athènes et à Érythrées, *Poliouchos* apparaît surtout comme une alternative poétique à *Polias*, dans des inscriptions métriques. Inversement, dans les quelques cas où Athéna *Poliouchos* intervient en contexte cultuel, l'épiclèse de *Polias* est absente, car redondante. Enfin, quelques dénominations en rapport avec la *polis* relèvent davantage de périphrases destinées à énoncer autrement la fonction de *Polias*, que d'épiclèses cultuelles à proprement parler. C'est le cas d'*ἀρχηγέτις τῆς πόλεως*, « celle qui guide la cité », *Ἀθηνῶν μεδέουσα*, « celle qui protège les Athéniens », à Athènes, ou encore, à Priène, *πρόστατις/προεστῶση/προεστεικεία τῆς πόλεως*, celle qui, littéralement, « se tient devant la cité », soit qui fait barrage de son corps, mais aussi, par extension, qui la dirige²⁵.

1. En deçà de la cité : groupes de sociabilité et institutions politiques

À côté des épiclèses dont l'étymologie dérive du nom *πόλις*, une autre série érige Athéna en tant que patronne des groupes de sociabilité et subdivisions politiques. La documentation épigraphique a livré dans plusieurs endroits du monde grec des ensembles de bornes (*horoi*) destinées à circonscrire des espaces rituels consacrés à ce que l'on nomme communément les *Theoi Patroioi*, « dieux ancestraux ». La formulation de ces inscriptions est composée typiquement de la mention au génitif de la (des) divinité(s), suivie du nom du groupe qui l'honore. Si la nature précise de ces groupes n'est pas toujours aisément identifiable, la finale en *-dai* qui les caractérise suggère qu'il s'agit de groupes infra-politiques structurant la communauté des citoyens, tels que les phratries ou patries²⁶. Dans ce cadre, Athéna apparaît sous les noms de *Patria*, *Patrôia* et *Ph(r)atria* à Athènes, Cos, Thasos, Rhodes, Gonnoi, en Thessalie, et probablement aussi à Anaphè et Syros. C'est à Athènes que le culte de Zeus *Phratrios* et d'Athéna *Phratria* en tant que divinités tutélaires des phratries est le mieux documenté. Dans la mesure où l'appartenance à ces groupes conditionnait le statut de citoyen, ce culte apparaît logiquement comme une spécialisation d'Athéna *Polias* et de Zeus *Polieus*²⁷. Zeus et Athéna sont encore honorés

23 Detienne, Vernant, 1974, p. 170-175. Sur le caractère guerrier des dieux de Sparte, voir Plutarque, *Apophtegmes des Lacédémoniens*, 239a.

24 Xénophon, *République des Lacédémoniens* 13, 2-5. Cf. Richer, 2012, p. 209-211. Sur le sacrifice des éphores, voir Polybe IV, 35.

25 *I. Priene* 46 (= *IGSK* 69, 55), l. 21 ; 112, l. 107 (= *IGSK* 69, 68) ; 118 (= *IGSK* 69, 72), l. 4. Pour les occurrences de ces épiclèses, voir Brackertz, 1976, p. 216-230.

26 Sur les *Theoi Patroioi*, voir Parker, 2008.

27 Sur Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*, voir Lambert, 1993, p. 207-211 ; Sourvinou-Inwood, 1990, p. 316-320.

conjointement comme *Phratrion* à Cos, et *Patrioi* à Anaphè²⁸. Si le culte de Zeus *Patrôios* et d'Athéna *Patrôia* à Thasos a été justement mis en relation avec les patries²⁹, la correspondance entre l'épiclèse et le nom du groupe n'est pas partout systématique. Ainsi, à Lindos, Athéna *Phratría* est honorée par les *Grennadai*, qui sont par ailleurs identifiés comme *patriôtai* dans la documentation épigraphique rhodienne³⁰. À Cos, Zeus *Patrôios* et Zeus *Phatrios* sont pareillement honorés par des groupes de sociabilité, alors que ni les patries, ni les phratries ne sont à ce jour attestées dans la documentation³¹.

Une inscription de la cité thessalienne de Larisa consigne un inventaire de propriétés sacrées, parmi lesquelles figure un sanctuaire d'Athéna *Patria* « en dehors de la *polis* », où plusieurs stèles gisent sur le sol³². Le nom de *polis* est à prendre ici au sens urbain du terme, c'est-à-dire que le sanctuaire devait se trouver en dehors des murs de la ville. Bien qu'aucune autre indication ne soit parvenue sur ce culte, les parallèles commentés jusqu'ici invitent à l'interpréter en rapport avec les groupes de sociabilité³³. Or, les ensembles de bornes dédiées aux *Theoi Patrôioi* évoquées plus haut proviennent également d'espaces retirés, qu'il s'agisse du Thesmophorion de Thasos, identifié sur le promontoire d'Évraïocastro en dehors des murs de l'ancienne ville ou de l'Asclépieion de Cos, situé à quelques kilomètres du centre urbain. De même, la borne des *Grennadai* de Lindos a été mise au jour au lieu-dit *Boukopion*, un espace sacrificiel situé au nord-est de l'acropole. S'il est difficile de définir la relation exacte de ces espaces cultuels avec les sanctuaires qui les accueillait, leur situation systématiquement extra-urbaine est remarquable. Pour autant, les cultes aux *Theoi Patrôioi* ne doivent pas être considérés autrement que comme des cultes « politiques », puisque, selon les termes de Pierre Brulé, les phratries, patries et autres groupes de sociabilité ne sont rien d'autre que des « intermédiaires entre l'*oikos* et la cité »³⁴. C'est ainsi qu'à Athènes, Zeus *Phatrios* et Athéna *Phratría* recevaient un sacrifice lors des *Synoikia*, fêtes commémorant l'unification de l'Attique³⁵. À Athènes toujours, mais aussi à Cos, Rhodes, Larisa et Gonnoi, Athéna est aussi *Polias* ; à Thasos, elle est *Poliouchos*.

Un autre volet des compétences de l'Athéna poliade concerne, de manière plus limitée, le patronage des institutions politiques. Antiphon rapporte que les bouleutes athéniens devaient

28 Cos : *IG* XII 4, 1213. Athéna apparaît seule en *IG* XII 4, 1212 et 1226. Cf. Paul, 2013, p. 316-319. Anaphè : *IG* XII 3, 262. Un oracle de Dodone prescrit des sacrifices ou libations à Zeus *Patrôios*, Héraclès, Érechtheus et Athéna *Patroia* : Lhôte, *Lamelles* 141. À Cameiros, Athéna *Phratría* est honorée aux côtés de Zeus *Sôter*, Zeus *Stoichaios*, Zeus *Mesarkeios*, les Moires et les Euménides : *Tit. Cam.* 127.

29 Sur cet ensemble d'inscriptions, voir Rolley, 1965. Sur la signification du Zeus *Patrôios*, voir Brulé, 2007, 393-398.

30 *I. Lindos* 615 : Ἰπενναδῶν | Ἀθῆνας Φατριάς. Cf. *I. Lindos* 391, 392, 394. Une Athéna *Patrôia* est la destinataire d'une offrande consignée dans la chronique de Lindos (*I. Lindos* 2, C, l. 12-13).

31 *IG* XII 4, 405, 1210, 1213, 1221, 1234, 1236. Sur l'organisation sociale de Cos, encore obscure sur bien des points, on pourra consulter Sherwin-White, 1978, p. 153-174 ; Jones, 1987, p. 236-242.

32 Salviat, Vatin, 1971, 9, 1.

33 Une dédicace à Athéna *Patrôia* émise par un groupe de ce type nous est parvenue de Gonnoi, Thessalie : *SEG* 35, 567 (iv^e s.) : [—]ΙΔΑΙ Ἀθηνᾶν | [Π]ατρώων.

34 Brulé, 2007, 396. Pour une interprétation des groupes infra-politiques athéniens, non pas selon une perspective hiérarchique, mais comme réseau d'associations, voir Ismard, 2010.

35 *ABSA* 97 (2002), 364, fr. 3, l. 44-58. Cf. Parker, 2005b, p. 480-481.

adresser une prière à Zeus *Boulaïos* et à Athéna *Boulaia* à l'entrée du Conseil, où des autels leur avaient été élevés, et une prêtrise commune à ces dieux est connue au moins pour l'époque impériale³⁶. Pausanias rapporte l'existence à Sparte d'un autel de Zeus *Amboulïos*, d'Athéna *Amboulia* et des Dioscures, surnommés également *Amboulïoi*³⁷. L'épiclèse est un *hapax*, mais elle pourrait se comprendre en lien avec le Conseil au même titre que celle de *Boulaïos/Boulaia*. Un peu avant, en parcourant l'agora de Sparte, le Périégète mentionne un sanctuaire consacré à Zeus *Agoraios* et Athéna *Agoraia*³⁸. Bien que l'épiclèse soit le plus souvent attribuée à Hestia ou Artémis, Athéna *Agoraia* est invoquée seule dans une dédicace des archontes à Atrax, en Thessalie³⁹, et peut-être à Prasadaki, en Élide, où a été mis au jour un vase en bronze avec l'inscription Ἀθάναι Ἀγορίοι, que l'éditeur assimile à *Agoraia*⁴⁰. Ces témoignages invitent à s'interroger sur le sens de l'épiclèse : est-elle purement topographique, dans le sens où elle renverrait simplement à un culte d'Athéna situé sur l'agora, ou bien comporte-t-elle en outre une dimension fonctionnelle ? Dans le second cas, l'épiclèse impliquerait une intervention de la déesse dans le patronage des activités commerciales ou politiques exercées sur l'agora, qui sont placées sous la protection respective d'Hermès et de Zeus⁴¹. La dédicace des archontes à Atrax et l'association avec Zeus à Sparte invitent à privilégier une orientation politique du culte, même s'il faut reconnaître que la nature de la documentation ne permet guère de pousser la réflexion plus loin.

Il faut encore dire un mot du couple Zeus *Syllanios* et Athéna *Syllania* évoqué dans la grande Rhètra, le texte fondateur des institutions de Sparte qui nous est transmis notamment par Plutarque⁴² :

Διὸς Συλλανίου καὶ Αθανᾶς Συλλανίας ἱερὸν ἰδρυσάμενον, φυλὰς φυλάξαντα καὶ ὥβας ὠβάξαντα, τριάκοντα γερουσίαν σὺν ἀρχαγέταις καταστήσαντα, ὥρας ἐξ ὥρας ἀπελλάζειν μετὰξὺ Βαβύκας τε καὶ Κνακιῶνος, οὕτως εἰσφέρειν τε καὶ ἀφίστασθαι· δάμω δὲ τὰν κυρίαν ἤμεν καὶ κράτος.

Lorsque tu auras fondé un sanctuaire de Zeus *Syllanios* et d'Athéna *Syllania*, réparti les tribus, divisé les *ôbai*, et constitué une gérusie de trente personnes avec les archégètes, de saison en saison, tiens une assemblée entre Babyka et Knakiôn et, de cette manière, émet des propositions et prends des décisions ; mais c'est le peuple qui aura l'autorité et le pouvoir.

L'épiclèse, un *hapax* d'étymologie obscure, a fait l'objet d'une proposition de correction en *Skyllanios/Skyllania*, sur base d'une glose d'Hésychius, *s.v.* Σκυλλανίς· ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ

36 Antiphon VI, 45. Sur la prêtrise, voir *IG* II², 3543, 3544, 5054.

37 III, 13, 6.

38 III, 11, 9.

39 *SEG* 27, 184. La dédicace aurait été inscrite au cours de la seconde moitié du v^e s., à l'exception de la mention de la divinité en première ligne, qui serait un ajout postérieur remontant à la première moitié du iv^e s. Une dédicace adressée à Thémis *Agoraia* a été découverte au même endroit (*SEG* 27, 183). Sur ces cultes, voir Mili, 2015, p. 128-131.

40 X. Arapoyianni, *Horos* 13 (1999), p. 167-172 (= *SEG* 49, 489), c. 600.

41 Les différentes significations de l'épiclèse *Agoraios* ont été précisées par Rosivach, 1978. Cf. aussi Lebreton, 2013, p. 181, sur la différenciation entre signification topographique et fonctionnelle de l'épiclèse.

42 *Lycurque*, 6, 10.

τοῦ σκυλεύειν⁴³. Le verbe σκυλεύειν signifiant « dépouiller (un ennemi) », le nom de *Skyllania* s'apparenterait alors aux épiclèses d'Athéna en rapport avec le butin de guerre, une catégorie sur laquelle je reviendrai plus loin. La référence militaire s'accorde pourtant mal avec la teneur du texte de la grande Rhètra, qui porte sur la structuration de la communauté citoyenne et sur le fonctionnement des institutions politiques. Même si leur signification exacte reste incertaine, il paraît plus satisfaisant de comprendre ces épiclèses en rapport avec le rôle poliade de Zeus et d'Athéna, à l'instar des autres cultes conjoints de ces divinités à Sparte⁴⁴.

2. Au secours de la cité : *Athéna Sôteira* et *Athéna Nikè*

Si l'épiclèse de *Polias* comporte l'idée de protection de la communauté, la notion de sauvegarde est parfois exprimée de manière plus spécifique par d'autres épiclèses, telles que *Sôteira*, *Hyperdexia* et *Apotropaia*. En raison de sa polysémie, l'épiclèse *Sôter/Sôteira* s'est vue attribuée à une grande variété de puissances divines dans de multiples contextes : conflits armés, dangers liés aux voyages sur mer ou sur terre, santé, famine, etc. Pour autant, cela n'implique pas que l'épiclèse véhiculait une signification unique, indépendamment de la divinité à laquelle elle était associée⁴⁵. En effet, – c'est là encore la preuve de la grande richesse du polythéisme grec – même pourvus de la même épiclese, les dieux ne sont pas totalement interchangeables. De même que Zeus *Agoraios* et Hermès *Agoraios* ne veillaient pas sur le même type d'activités, les anciens Grecs ne faisaient pas appel à Artémis *Sôteira*, Zeus *Sôter* ou Asclépios *Sôter* dans les mêmes circonstances. Le contexte est ici indispensable dans l'élucidation des prérogatives d'une puissance divine. Dans le cas d'Athéna, l'épiclèse *Sôteira* est le plus souvent orientée vers la sauvegarde de la cité, comme à Cos, où des sacrifices sont adressés ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς πόλιος lors des *Pythokleia*, fêtes qui mettent à l'honneur Zeus *Sôter* et Athéna *Sôteira*⁴⁶. La proximité des deux épiclèses est parfois exprimée encore plus clairement, comme à Délos, où les cultes de Zeus *Polieus*, Athéna *Polias*, Zeus *Sôter* et Athéna *Sôteira* sont desservis par une prêtrise unique dès le milieu du II^e siècle, qui sera intitulée, au siècle suivant « de Zeus *Polieus kai Sôter* et d'Athéna *Polias kai Sôteira* »⁴⁷. À Rhodes, une dédicace hellénistique est adressée à Athéna *Sôteira* par un prêtre d'Athéna *Polias* et de Zeus *Polieus*⁴⁸, tandis qu'à Sinope, une dédicace plus tardive

43 La correction est de Meineke. Cf. Richer, 2012, p. 26-27, n. 34. Une autre correction propose de lire *Hellanos/Hellania*, mais implique une intervention beaucoup plus lourde : Chrimes, 1971, p. 484-485. L. Ziehen, « Sparta », *RE* III A (1929), col. 1489 suggère de rapprocher ces épiclèses de la tribu dorienne des *Hylleis*, mais on voit mal pourquoi cette tribu en particulier aurait été mise en évidence.

44 Ainsi, c'est dans la sphère politique que s'inscrivent les quatre binômes Zeus/Athéna attestés à Sparte sous les noms d'*Amboulaios/Amboulia*, *Agoraios/Agoraia*, *Syllanios/Syllania* et *Xenios/Xenia*. Sur ce dernier culte, mis en rapport avec les repas publics des Spartiates, voir Pausanias III, 11, 11.

45 Voir toutefois le cas très particulier où l'épiclèse *Sôteira* est employée seule, démontrant une certaine flexibilité dans la dénomination : Jim, 2015.

46 *IG* XII 4, 350 (II^e s.).

47 *I. Délos* 2605 (158/7), l. 13-14 ; 2607 (I^{er} s.), l. 1-3. Cf. Bruneau, 1970, p. 233-238.

48 *ClRh* 2 (1932), 184, 9 (II^e-I^{er} s.).

invoque Athéna *Polias kai Sôteira*⁴⁹. Enfin, les deux épiclèses coexistent encore en Attique, à Milet et à Lesbos⁵⁰.

Dans certains cas, la documentation laisse entrevoir une orientation plus spécifiquement militaire de l'épiclèse. Si la dimension politique du culte de Zeus *Sôter* et d'Athéna *Sôteira* au Pirée et sur l'agora d'Athènes est bien connue, on ne saurait oublier que ces divinités faisaient aussi l'objet d'honneurs de la part des soldats athéniens stationnés en garnison dans le dème attique de Rhamnonte⁵¹. Dans une dédicace du II^e siècle mise au jour à Ténos, des soldats rhodiens (στρατευσάμενοι), avec le commandant des navires et les triérarques, invoquent, sur recommandation de l'oracle de Delphes, Zeus *Sôter*, Athéna *Sôteira*, Poséidon *Asphaleios*, Artémis *Orthosia*, Nikè, en plus d'une série de divinités qui se trouvent aussi être les garantes du serment des éphèbes athéniens, à savoir Héraclès, Arès, Athéna *Areia*, Enyô et Enyalios⁵². Le caractère militaire de cet ensemble de divinités est évident, même si l'on ne peut exclure que le recours à l'épiclèse *Sôter/Sôteira* visait peut-être à se prémunir des dangers liés à la navigation et aux combats sur mer, à l'instar d'*Asphaleios* et *Orthosia*, qui assurent la stabilité⁵³. Enfin, on peut joindre à ce dossier une dédicace de Mésambria à Athéna *Sôteira* par les stratèges et une autre de Chypre qui invoque Athéna *Sôteira Nikè* et Ptolémée *Sôter*, après la victoire de ce dernier contre Démétrios⁵⁴.

On ne relève guère qu'une occurrence où l'Athéna *Sôteira* semble intervenir dans un cadre moins politique : il s'agit d'une dédicace de Chersonèse érigée au IV^e siècle par un particulier en faveur de son épouse⁵⁵. Bien que les circonstances de l'invocation ne soient pas davantage explicitées, il n'est pas impossible que l'épiclèse de *Sôteira* ait permis d'activer un tout autre pan des prérogatives d'Athéna relatives à la santé et autrement exprimées par les épiclèses *Hygieia* ou *Paiôna*. À cette exception près, l'épiclèse de *Sôteira*, lorsqu'elle est associée à Athéna, semble recouvrir en partie celle de *Polias*, en ce que la première oriente l'invocation plus précisément vers la sauvegarde de la communauté. Deux raisons peuvent expliquer, semble-t-il, cette redondance apparente. De manière générale, l'épiclèse *Sôter/Sôteira* s'est très largement diffusée à partir de la période hellénistique, un phénomène qui a été attribué au contexte d'insécurité permanent caractéristique de l'époque⁵⁶. Si l'on observe la chronologie, on constate que l'Athéna *Sôteira* apparaît surtout aux II^e et I^{er} siècles. Dès lors, l'attribution à Athéna d'une épiclèse, à la fois plus

49 *I. Sinope* 111 (I^{er}-II^e s. apr. J.-C.).

50 Attique : *infra*, n. 51 ; Milet : *Milet* II 3, 401 (I^{er} s.) ; *SPAW* (1905), 547 (hellénistique). Cf. Herrmann, 1971. Lesbos (Mytilène) : *IG* XII 2, 111 ; 484.

51 Sur le culte de Rhamnonte, voir Parker, 1996, p. 239-241 ; Mikalson, 1998, p. 157-158 ; Lebreton, 2013, p. 230-231. Sur l'association Zeus *Sôter*/Athéna *Sôteira*, voir notamment au Pirée : Lycurgue, *Contre Léocrate*, 17 ; à Athènes : *IG* II², 676 (273/2). Cf. Mikalson, 1998, p. 110-113 ; Lebreton, 2013, p. 190-237.

52 *IG* XII 5, 913. Sur le serment éphébique, voir *infra*, n. 70.

53 La parenté de ces épiclèses est manifeste dans une inscription de Délos où est attesté un Poséidon *Asphaleios kai Orthosios* : *I. Délos* 440A, l. 61.

54 Mésambria : *IGBulg* I² 326 (I^{er} s.) ; Chypre : *OGIS* 17.

55 *IosPE* I² 406.

56 Sur les transformations religieuses à la période hellénistique, voir les synthèses de Stewart, 1977, et, plus récemment, de Mikalson, 2006. Parallèlement à *Sôter/Sôteira*, l'épiclèse *Epekoos* a connu un phénomène d'expansion similaire : Stavrianopoulou, à paraître.

large et plus spécifique que celle de *Polias*, doit peut-être s'expliquer par le développement à la période hellénistique d'une idéologie autour de la *sôteria*, qui a été reprise et favorisée dans le discours lié aux cultes des souverains. D'autre part, l'étude des configurations cultuelles démontrent qu'Athéna, dans son rôle de *Sôteira*, est presque toujours associée à Zeus *Sôter*, qui, non seulement tient toujours le premier rôle dans l'association, mais est en outre attesté, seul, beaucoup plus fréquemment⁵⁷.

L'association du père et de la fille est récurrente pour deux autres épiclèses sémantiquement proches de *Sôter/Sôteira*. L'oracle rendu à Mnesiepès au sujet de la fondation du culte d'Archiloque à Paros prescrit d'accomplir des sacrifices à Zeus *Hyperdexios*, Athéna *Hyperdexia*, Poséidon *Asphaleios* et Héraclès, et d'envoyer à Delphes des sacrifices appelés *sôteria*⁵⁸. L'épiclèse *Hyperdexios/Hyperdexia* a été justement interprétée comme définissant des divinités qui étendent leur main droite en guise de protection sur la communauté qui les honore⁵⁹. L'image rappelle inévitablement la métaphore de Solon représentant Athéna étendant ses mains sur la cité d'Athènes, et évoquée dans le titre même de cet article⁶⁰. Si les raisons qui ont présidé à l'instauration de ces sacrifices et à l'accomplissement d'actions de grâce est inconnue, les puissances invoquées ont été reconnues comme divinités principales de la cité de Paros. D'ailleurs un autel consacré à Zeus *Hyperdexios* et Athéna *Hyperdexia* a été mis au jour dans la colonie parienne de Thasos⁶¹. À Rhodes, une dédicace à Athéna *Hyperdexia* a été mise au jour sur l'acropole, où se trouvait un temple d'Athéna *Polias* et Zeus *Polieus*⁶², tandis qu'une Athéna *Apotropaia* recevait des sacrifices aux côtés de Zeus *Apotropaïos* à Lindos⁶³. Enfin, une prêtrise commune de Zeus *Apotropaïos* et d'Athéna *Apotropaia* est connue à Érythrées dès le III^e siècle, tandis qu'Athéna *Polias* y est attestée parallèlement⁶⁴.

À côté de la sauvegarde de la communauté, la fonction guerrière d'Athéna, très présente dans la tradition littéraire dès l'épopée homérique, est mise en évidence par une série d'épiclèses dont le pendant iconographique est le type de l'Athéna *Promachos*. Ce type, représentant la déesse en armes, avec lance et bouclier, est particulièrement illustré sur les amphores panathénaïques, mais désignait également la statue colossale de la déesse sur l'acropole d'Athènes⁶⁵. En tant que telle, l'épiclèse n'est guère attestée que dans le contexte spécifique des concours romains d'Athéna *Promachos*, institués par Gordien III à l'occasion de son départ en campagne contre

57 Ainsi, à Athènes, le culte d'Athéna *Sôteira* est attaché plus tardivement à celui de Zeus *Sôter*, auparavant honoré seul : *supra*, n. 51.

58 *LSCG* 180 (milieu III^e s.). On peut mettre en parallèle les sacrifices à Athéna *Hyperdexia*, [Zeus *Hyperdexios*, Apollon] *Apotropaïos* et [Poséidon] *Asphaleios* en *I. Callatis* 49.

59 Sur la signification de l'épiclèse, voir Robert, 1955, p. 63-66.

60 Solon, fr. 4, 1-4 (West). Voir aussi *infra*.

61 Pouilloux, 1954, n° 124.

62 *IG XII* 1, 22, avec Zeus *Hyperdexios* en restitution.

63 *N. Suppl. Epig. Rodio* 169, 20a-b. Voir aussi *infra*.

64 *I. Erythrai* 201 (300-260). Voir Graf, 1985, p. 199-200.

65 Pausanias I, 28, 2 ; IX, 4, 1. Une épigramme du v^e s. apr. J.-C. (*IG II*², 4225) prévoit l'installation d'une statue d'Herculius, préfet du prétoire, à côté de la statue de Pallas *Kekropiè Promachos*. Sur l'Athéna *Promachos*, voir P. Demargne, « Athéna », *LIMC* II (1984), n° 118-173 ; plus récemment, Palagia, 2013, qui suggère que la statue n'aurait pas été financée par la victoire de Marathon, comme Pausanias le prétend, mais par les *aparchai* des alliés.

les Perses⁶⁶, mais si l'on en croit Pausanias, une Athéna *Promachorma*, dont le sens pourrait se rapprocher de celui de *Promachos*, avait un sanctuaire sur le mont Bouporthmos en Argolide⁶⁷. La distinction entre épithète, épiclèse et type iconographique est moins claire dans une dédicace métrique de Gonnoi, en Thessalie, par laquelle un certain Timon dédie son arc et ses flèches à Pallas *Hoplophoros*, « qui porte les armes ». L'inscription crée ainsi un beau jeu de miroir entre la déesse, le dédicant et l'offrande, mais le nom pourrait également se comprendre en rapport avec un rituel nommé *hoplophoria*, comme cela a été récemment suggéré⁶⁸.

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, le dème attique des Acharniens décrète, sur recommandation d'un oracle, la construction d'autels à Arès et Athéna *Areia*, en prévision de la célébration du sacrifice des *Areia*. La stèle qui conserve le décret porte une scène en relief figurant Athéna avec casque et égide, qui couronne Arès vêtu en hoplite, et les deux dieux tiennent d'une main un bouclier qui repose sur le sol⁶⁹. C'est encore de ce dème que provient la stèle du milieu du IV^e siècle, dédiée par le prêtre d'Arès et d'Athéna *Areia* et qui consigne le serment ancestral des éphèbes athéniens. Ces deux divinités y sont prises à témoin avec un ensemble d'autres puissances à connotation guerrière⁷⁰. L'épiclèse d'*Areia*, forme adjectivale d'Arès, exprime une association étroite avec le dieu, selon le même principe qui préside au Zeus *Heraios* ou *Demetrios*. Elle détermine de manière plus précise le domaine dans lequel la déesse est invoquée en l'occurrence, celui de la guerre, propre à Arès. Athéna *Areia* apparaît toujours aux côtés du dieu – le suit, plus exactement – dans un grand nombre de serments⁷¹. Elle s'en affranchit pourtant à au moins une reprise. Vers 460, la cité de Platées aurait érigé un temple et une statue chryséléphantine d'Athéna *Areia*, financés par le butin qui leur a été attribué à l'issue des guerres médiques⁷². Dès l'épopée homérique, Athéna est la déesse qui ramène le butin après la victoire, une représentation qui se manifeste sous la forme d'épithètes, parfois aussi

66 IG VII, 49; IG II², 3169/70; *IvO* 243. Sur ces concours, voir Robert, 1970, p. 11-17, qui y voit une référence à Athènes. L'interjection d'Alciphron (*Lettres de parasites* XV, 4) « Ô Athéna Promachos, puissé-je vivre et mourir à Athènes » ne peut être considérée comme le témoignage d'un culte, mais Pausanias (IX, 22, 1-2) mentionne un Hermès *Promachos* à Tanagra en Béotie. Sur la distinction entre épiclèses cultuelle et type iconographique, voir Piolot, 2005.

67 II, 34, 8-9. Sur le sens de l'épiclèse, voir *LSJ*, s.v., *contra* la traduction de W.H.S. Jones (Loeb) de « champion of the anchorage », supposant, semble-t-il, une étymologie en rapport avec ὄρμος, mais qui paraît peu claire.

68 SEG 28, 518. Cf. Mili, 2015, p. 106. Voir à ce sujet la dédicace I. Délos 1897 à Zeus *Kynthios* et Athéna *Kynthia* de la part d'un certain Dionysios « qui a porté les armes » (ὀπλοφόρησας).

69 SEG 21, 519; Lawton, 1995, n° 143 et pl. 76.

70 Robin, Osborne, *GHI* 88.

71 Sur ce type de dénomination qui associe deux divinités, je renverrai aux remarques de Parker, 2005a et de Georgoudi, 2013, part. p. 36-39 sur l'Athéna *Areia*. Sur les divinités invoquées par les serments, voir Brulé, 2005.

72 Pausanias IX, 4, 1; Plutarque, *Aristide*, 20, 1-3. Sur le programme de commémoration de Platées, voir l'étude récente de Yates, 2013.

attestées comme épiclèses en contexte cultuel : *Agelaia*, *Laistarra*, *Leitis*, formées sur λῆϊς⁷³, ou encore *Laphria*, dérivée de λάφυρα selon un scholiaste⁷⁴. Par ailleurs, une Athéna *Stratia*, « des armées », est évoquée à deux reprises dans les sources littéraires, mais ne semble pas attestée en contexte cultuel⁷⁵. Quant aux épiclèses *Alkimachè*, « forte au combat » et *Phobestratos*, « qui met l'ennemi en déroute », elles ne sont connues que par les compilations lexicographiques⁷⁶.

Une autre manifestation de la fonction guerrière d'Athéna s'exprime par le rapprochement avec Nikè, personnification de la victoire, qui est également employée comme épiclèse de la déesse. Encore une fois, c'est à Athènes que le culte est le mieux connu. Attestée dans la documentation épigraphique dès le VI^e siècle, Athéna *Nikè* occupait un petit temple qui fut érigé sur un bastion au sud-ouest de l'Acropole dans la seconde moitié du V^e siècle. Lors des Panathénées, la déesse ainsi épiclésée recevait l'une des vaches, « parmi les plus belles », choisies pour Athéna *Polias*⁷⁷. En dehors d'Athènes, Athéna *Nikè* était notamment honorée aux côtés de Zeus *Sôter* : à Priène, ils recevaient conjointement des sacrifices lors des *Sôtèria*, célébrations instaurées dans les premières années du III^e siècle pour commémorer l'expulsion du tyran Hiéron et la liberté retrouvée. Une dédicace de Rhodes, datée du IV^e ou III^e siècle, associe Halios, Athéna *Nikè* et Zeus *Sôter*⁷⁸, tandis que les deux notions de sauvegarde et de victoire militaire sont réunies à Chypre dans la double dénomination d'Athéna *Sôteira Nikè*⁷⁹. À Pergame, un culte d'Athéna *Niképhoros*, variante de *Nikè*, est instauré en 223 par Attale I après sa victoire contre les Galates, et deviendra, avec Zeus *Sôter*, le centre de la propagande religieuse des Attalides. La déesse est célébrée lors des *Nikephoria* et un *temenos* lui est consacré à l'extérieur des murs de la ville, qui sera le pendant du sanctuaire acropolitain d'Athéna *Polias*⁸⁰. Cette position d'avant-poste n'est pas sans rappeler les Athéna « aux portes » évoquées plus haut. Alors que la *Niképhoros* apparaît exclusivement associée à la victoire militaire, l'Athéna *Nikè* intervient occasionnellement en lien

73 *Agelaia* : *Iliade* VI, 269 ; Hésiode, *Aspis*, 197. *Agelaa* est attesté dans le calendrier des Salamiens : *Agora* XIX, L4, l. 90. Selon Higbie, 2001, p. 105-106, le sens de l'épiclèse est ambigu et pourrait dériver aussi bien de λαός, désignant alors « celle qui conduit le peuple ». *Laistarra* : Salviat, Vatin, 1971, 9, 1. *Leitis* : *Iliade* X, 460 ; Pausanias V, 14, 6 (sacrifice à Athéna *Leitis* à Olympie).

74 Lycophron, *Alexandra*, 356, 985, 1416 et scholie au vers 356.

75 Plutarque, *Préceptes politiques*, 5, en rapport avec les qualités des rois homériques ; Lucien, *Dialogue des courtisanes* IX, 1, où Zeus *Xenios* et Athéna *Stratia* sont invoqués en gratitude d'un retour sain et sauf de la guerre. Le culte de Zeus *Stratios* en Carie est bien connu : Hérodote V, 199. Artémis *Stratia* est attestée à Atrax : *AD* 44 (1989) *Chron.* 238, n° 15 ; Hécate *Stratia* à Cos : *IG* XII 4, 358, l. 20.

76 *Souda*, s.v. *Alkimachè* ; *Et. Magn.*, s.v. *Phobestratos*.

77 *IG* I³, 596 ; *LSCG* 33. Cf. Mark, 1993. Sur les origines du culte, voir Parker, 1996, p. 90.

78 *I. Priene* 11 (= *IGSK* 69, 6) ; *ClRh* 2 (1932), p. 185, n° 11. Athéna *Nikè* est encore attestée à Érythrées (*I. Erythrai* 201), à Milet (*Chiron* 28, 1998, p. 26-27) et à Mégare (Pausanias I, 42, 4).

79 *Supra*, n. 54.

80 Sur l'Athéna *Niképhoros*, voir le plus récemment Müller, 2003, 433-445 ; Agelidis, 2014, avec la bibliographie antérieure. Le sanctuaire n'a pu être identifié par les fouilles archéologiques. Sur les cultes de Zeus et d'Athéna en lien avec les Attalides, voir Hansen, 1971, p. 440-443 ; 447-450. En Thrace : *OGIS* 301, dédicace à Zeus *Sôter*, Athéna *Niképhoros* et Apollon *Pythios* pour le roi Eumène II, ses frères, et la reine Stratonice ; Sayar 1999, n° 4 : dédicace à Zeus *Sôter* et Athéna *Niképhoros* pour le roi Attale et la reine Stratonice. Voir aussi la dédicace de Chypre à Zeus *Sôter* et Athéna *Niképhoros* pour Ptolémée IX *Sôter* et ses enfants (*I. Kition* 2003).

avec la victoire agonistique, illustrant ainsi une autre facette de la déesse personnifiée, Nikè. C'est ainsi que l'on doit interpréter le petit autel familial de Cos qui invoque sur une même face Zeus *Nemeios*, Poséidon *Isthmios* et Athéna *Nikè*, sans doute pour commémorer la victoire d'un membre de la famille à ces deux concours⁸¹.

3. L'Athéna *Polias* en contexte rhodien : du particulier au général

L'étude menée jusqu'ici a tenté de mettre en évidence les différentes facettes de l'Athéna « poliade », qui touchent autant à l'organisation sociale et politique de la cité, qu'à la protection du territoire et de sa communauté, une protection qui passe notamment par la victoire au combat. Ces prérogatives peuvent être activées de manière plus spécifique par l'attribution d'une épiclèse particulière, mais l'appellation de *Polias* est susceptible de toutes les englober. Il en résulte le caractère intrinsèquement polysémique de l'épiclèse, qu'il est nécessaire de replacer dans le contexte de son panthéon local afin d'en circonscrire les différentes applications. Seule l'analyse approfondie des données culturelles permettra d'affiner toujours davantage les représentations panthéoniques. Aussi ai-je tenté de montrer dans une récente étude que les figures de Zeus *Polieus* et d'Athéna *Polias* à Cos étaient au cœur d'un réseau d'associations divines déterminées par plusieurs épiclèses. Zeus et Athéna y apparaissent sous l'épiclèse topographique d'*Alseios/Alseia*, qui renvoie *a priori* à un lieu de culte abrité par un *alsos*. Or, l'examen attentif des documents révèle que ces divinités étaient honorées en lien étroit avec le gymnase, un culte qui ne prend tout son sens que lorsqu'il est replacé dans le cadre plus général des associations de Zeus et d'Athéna dans l'île. C'est en effet en tant que garants de l'éducation des futurs citoyens que le couple poliade est invoqué par cette épiclèse particulière. Une telle fonction s'inscrit donc parfaitement dans les préoccupations qui touchent à la *polis*, au sens de communauté de citoyens⁸².

La présence quasi constante de Zeus dans le sillage de l'Athéna « poliade » est une autre constatation qui ressort du parcours épiclétique de la déesse. Si, dans le rôle du *Polieus*, il apparaît souvent en retrait – à l'exception notable de Cos où son importance est tout à fait remarquable –, c'est lui qui occupe incontestablement le premier rôle dans la protection des groupes de sociabilité et institutions politiques, et dans la sauvegarde de la cité. Les prérogatives d'Athéna en ces matières semblent donc essentiellement dériver de celles de son père. Seule la victoire militaire reste l'apanage de la fille, et si Zeus intervient dans ces configurations, c'est essentiellement dans son rôle de *Sôter*. Par conséquent, l'association avec Zeus apparaît fondamentale dans la définition des prérogatives d'Athéna en matière de protection de la cité, dans la mesure où il opère comme le garant de la puissance de sa fille⁸³. Mais là encore, cette association fonctionne selon des modalités qui diffèrent selon les lieux et les époques, et dont l'analyse approfondie sortirait du cadre de cette étude. Attardons-nous néanmoins sur le cas de Rhodes, qui offre de ce point de vue un bel exemple de la manière dont pouvaient interagir les divinités poliades.

81 IG XII 4, 406. C'est peut-être aussi dans ce cadre que doit être interprétée une dédicace de Lindos à Athéna *Nikè* par le nacre et le sous-nacre des *neoi*: I. Lindos 301.

82 Paul, 2013, p. 313-326.

83 Le fait est particulièrement évident dans le cas du Zeus *Polieus* athénien, comme l'a bien montré Lebreton, 2015.

L'ancienneté du culte rhodien d'Athéna est bien ancrée dans l'imaginaire grec. Parmi les récits relatifs au passé mythique de l'île, Pindare et Diodore racontent que, à la naissance d'Athéna, Halios enjoignit ses fils les Héliadaï, premiers habitants de Rhodes, à être les premiers à offrir un sacrifice à la nouvelle déesse. Toutefois, dans leur précipitation, ils omirent d'apporter du feu pour l'autel afin de brûler les parts de viande, tandis que Cécrops, le roi d'Athènes, accomplit un sacrifice, certes plus tardif, mais conforme aux usages⁸⁴. L'interprétation de cette tradition mythique fait appel à plusieurs éléments. Premièrement, elle fournit une étymologie à une pratique sacrificielle inhabituelle, celle des *ἄπυρα ιερά*, « sacrifices sans feu ». Deuxièmement, elle renforce la position centrale d'Halios dans les mythes fondateurs de Rhodes, qui fournira l'arrière-plan nécessaire à l'introduction de son culte au moment du synécisme de l'île. Enfin, elle présume une haute antiquité du culte rhodien d'Athéna, tout en soulignant une rivalité avec Athènes qui doit peut-être se comprendre en réaction à l'impérialisme athénien⁸⁵.

Parmi les cultes locaux d'Athéna dans l'île, le plus connu et le plus important est celui d'Athéna *Lindia*. La tradition littéraire attribue la fondation de son sanctuaire, situé sur l'acropole de Lindos, à Danaos ou à ses filles⁸⁶. La *Chronique de Lindos*, catalogue des offrandes fictives ou réelles conservées dans le sanctuaire, inscrit en l'an 99, a été conçue telle un monument du prestige et de l'antiquité du sanctuaire⁸⁷. L'inscription consigne, parmi les premiers dédicants, le héros éponyme Lindos et les Telchines, en référence au passé mythique de l'île, ainsi que certains héros homériques, en vue d'inscrire l'histoire du sanctuaire dans un cadre panhellénique plus général. La *Chronique* comprend en outre le récit d'au moins trois épiphanies d'Athéna venue au secours de la cité en temps de crise, manifestant ainsi l'étendue de la puissance de la déesse et de la bienveillance qu'elle témoigne à la communauté qui l'honore. L'ancienneté du culte est en partie confirmée par le matériel votif, qui atteste une activité cultuelle remontant à la période géométrique, tandis que le nom d'Athéna apparaît dans la documentation épigraphique pour la première fois au VI^e siècle. C'est à cette période que remonterait le premier temple, dont la construction est attribuée au tyran Cléobule par les sources littéraires, et qui sera remplacé au cours d'une phase de réfection du sanctuaire datée de la fin du IV^e à la première moitié du III^e siècle⁸⁸. Athéna était en outre honorée sur les acroïdes des deux autres cités rhodiennes, Cameiros et Ialysos, avec une temporalité très similaire à celle de Lindos : dans les deux cas, le matériel votif remonte au VIII^e siècle et les vestiges d'un temple hellénistique recouvrent un temple plus ancien datant de la période archaïque⁸⁹.

En 408/7, Diodore rapporte que « les habitants de l'île de Rhodes, autrefois de Ialysos, Lindos et Cameiros, s'installèrent en une seule cité (μετωκίσθησαν εἰς μίαν πόλιν) ». Le métécisme

84 Pindare, *Olympique* VII, 58-94; Diodore XV, 56.

85 Voir à ce sujet les réflexions de Sfyröeras, 1993; Kowalzig, 2007, p. 227-238.

86 Hérodote II, 182; Diodore V, 58, 1; Strabon XIV, 2, 11; Apollodore II, 1, 4; Diogène Laërce I, 89; Callimaque, *Aitia* fr. 100 (Pfeiffer).

87 1. *Lindos* 2. L'objectif de l'inscription est explicitée dans l'introduction : « attendu que le sanctuaire d'Athéna *Lindia*, le plus ancien et le plus vénérable, a été orné de beaucoup de belles offrandes depuis les temps les plus anciens, en raison de la présence manifeste de la déesse. »

88 Sur le sanctuaire de Lindos, voir Dyggve, 1960; Lippolis, 1988. Sur le matériel votif, Blinkenberg, 1931.

89 Cameiros : Calìo, 2001; Bernardini, 2006. Ialysos : Livadiotti, Rocco, 1999; Martelli, 1988.

dont Diodore rend compte serait en fait le résultat d'un processus d'unification *politique*, qui se serait développé tout au long des ^{vi}^e et ^v^e siècles. Pour autant, le synécisme n'est pas total, dans le sens où les anciennes cités gardent une certaine autonomie et continuent à opérer, jusqu'à un certain point, comme entités politiques⁹⁰. Un nouveau centre urbain, du nom de Rhodes, est fondé sur la pointe nord de l'île et un temple dédié à Athéna *Polias* et Zeus *Polieus* est érigé sur l'acropole⁹¹. De toute évidence, l'installation d'un culte poliade à cet endroit visait à refléter, au sein de la nouvelle cité, les configurations cultuelles des anciennes cités de Lindos, Cameiros et Ialysos. À l'inverse, il semble que le culte de Zeus *Polieus* ait été associé tardivement aux Athéna locales, sans doute en miroir du culte rhodien : à Lindos, le culte de Zeus *Polieus* est intégré dans la prêtrise d'Athéna *Lindia* au plus tard dans les dernières années du ^{iv}^e siècle, et les deux divinités sont invoquées ensemble comme destinataires de dédicaces tout au long de la période hellénistique, même si Athéna y apparaît parfois seule⁹². À Cameiros, une prêtrise d'Athéna *Polias* et de Zeus *Polieus* est attestée à partir de 273 parmi les plus hautes fonctions locales⁹³. La documentation épigraphique de Ialysos n'a pas laissé de trace d'une configuration similaire pour la période hellénistique, mais une inscription de l'époque impériale offre une belle illustration des interactions entre cultes poliades et spécificités locales : elle mentionne les prêtrises d'Athéna *Lindia* et Zeus *Polieus*, d'Athéna *Cameiras* et Zeus *Polieus* et d'Athéna *Ialysia Polias* et Zeus *Polieus*⁹⁴. L'utilisation d'épiclèses toponymiques démontre un profond ancrage local de ces déesses, sans pour autant dissimuler leur caractère intrinsèquement poliade, ce qu'explicite le double nom de l'Athéna *Ialysia Polias*. L'équivalence entre les épiclèses toponymiques d'Athéna et celle de *Polias* s'observe ailleurs, comme à Ilion, où Athéna *Ilias* reçoit des sacrifices aux côtés de Zeus *Polieus* lors des *Ilieia*⁹⁵. Au-delà de la dénomination, c'est par l'adjonction de Zeus *Polieus* que les Athéna lindienne, cameirienne et ialysienne transcendent leur appartenance strictement locale pour acquérir une dimension plus large en référence à la *polis* unifiée. Zeus est l'élément fédérateur qui crée des liens entre les cultes locaux et le culte poliade de Rhodes, de la même manière qu'à un autre niveau, il rassemble les subdivisions politiques qui forment la cité⁹⁶.

À Rhodes, comme ailleurs, les fonctions poliades se déclinent. Athéna est attestée sous les noms de *Nikè*, *Sôteira*, *Patrôia* et *Ph(r)atria*. Athéna *Nikè* est invoquée aux côtés de Zeus *Sôter* et d'Halios dans une dédicace d'un particulier à Rhodes, associant ainsi le couple poliade dans

90 Diodore XIII, 75. Sur le synécisme de Rhodes, voir la mise au point récente de Gabrielsen, 2000, avec la bibliographie antérieure.

91 Sur les vestiges de l'acropole de Rhodes, voir Maiuri, 1928, p. 46-48 ; Livadiotti, Rocco, 1996, p. 12-26. Le culte est desservi par une prêtrise conjointe : *I. Lindos* 134, datée de c. 185 par Badoud, 2015, p. 169 ; 229.

92 *I. Lindos* 56 (c. 310-290) ; 83 (c. 282-262) pour les premières occurrences. Sur la date des inscriptions, voir Badoud, 2015, p. 45-46, qui suggère que l'introduction du culte de Zeus *Polieus* à Lindos et Cameiros pourrait remonter au synécisme (p. 98). Voir *I. Lindos* (index) pour les dédicaces à Athéna *Lindia* et Zeus *Polieus*.

93 *Tit. Cam.* 15 (c. 273). La prêtrise est attestée tout au long des ⁱⁱⁱ^e et ⁱⁱ^e siècles.

94 *IG XII* 1, 786.

95 *I. Ilion* 52 (ⁱⁱ^e s.). Brackertz, 1976, p. 191, souligne que la formation même de l'épiclèse *Polias* est similaire à celle des ethniques.

96 L'aspect fédérateur du culte de Zeus est particulièrement évident dans l'île de Cos : Paul, 2013, p. 266-273.

leurs fonctions de sauveurs et garants de la victoire militaire avec Halios, divinité emblématique de l'île de Rhodes unifiée⁹⁷. Une autre dédicace découverte sur l'acropole est adressée à Athéna *Hyperdexia*, avec Zeus *Hyperdexios* en restitution⁹⁸. Enfin, une petite stèle mise au jour à Lindos comporte deux règlements sacrificiels, le premier daté du IV^e siècle et le second du II^e siècle⁹⁹ :

vacat

[Ἀθήνα] Ἰ Αποτροπαία[ι]

δῖς· θυέτω ἀρχιερο-

θύτας· τὰ θυθέντα

αὐτεῖ καταχρῆσθαι.

γυναιξὶ οὐχ ὅσια vacat

Σμινθίου τρίται ἐπὶ δέκα·

Ζηνὶ Αποτροπαίῳ κριός,

Ἀθάναι Αποτροπαίῳ δῖς·

θύει ἀρχιεροθύτας· τὰ θυ-

θέντα αὐτεῖ καταχρεῖσθαι[ι].

Γυναιξὶν οὐκ ὅσια vacat

À [Athéna] *Apotropaia*, un mouton. Que sacrifie l'archiérothyte. Les viandes sacrifiées sont consommées sur place. La présence des femmes n'est pas permise.

Le treize Sminthios : à Zeus *Apotropaïos*, un bélier, à Athéna *Apotropaia*, un mouton. L'archiérothyte sacrifie. Les viandes sacrifiées sont consommées sur place. La présence des femmes n'est pas permise.

La seconde inscription semble être le résultat d'un remaniement qui visait à inclure Zeus *Apotropaïos* dans un sacrifice préexistant destiné à Athéna *Apotropaia*. Un tel cas de figure s'inscrirait parfaitement dans la dynamique plus large des configurations cultuelles du couple poliade dans l'île de Rhodes, et de l'association tardive de Zeus *Polieus* aux cultes locaux d'Athéna.

Les qualités qui font de l'Athéna poliade la protectrice par excellence des cités, telles qu'elles se manifestent dans le paysage épyclétique de la déesse, entrent en parfaite résonance avec l'élégie de Solon, à laquelle cet article a emprunté son titre :

Ημετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποτ' ὀλείται

αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·

τοίῃ γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη

Παλλὰς Αθηναίῃ χεῖρας ὑπερθεῖν ἔχει.

Les épithètes aux accents homériques, sélectionnées avec soin par le poète, façonnent une image de la déesse qui l'érige en tant que guerrière (μεγάλθυμος), gardienne (ἐπίσκοπος), et fille de Zeus (ὀβριμοπάτρη). C'est à ce titre qu'elle a véritablement le pouvoir « d'étendre ses mains sur la cité »¹⁰⁰.

97 Voir *supra*, n. 78. Les interactions entre Halios, Athéna et Zeus à Rhodes ont été explorées de manière plus systématique dans une étude précédente (Paul, 2015).

98 Voir *supra*, n. 62.

99 N. *Suppl. Epig. Rodio*, 169, 20a-b.

100 Solon, fr. 4, 1-4 (West). Pour un commentaire de ce passage, voir Noussia-Fantuzzi, 2010, p. 223-225.

Bibliographie

- AGELIDIS, S., 2014, Vom Palladion zur Nikephoros. Der Kult der Athena im Kontext der Herrschaftslegitimation im spätklassischen und hellenistischen Pergamon, *MDAI (I)*, 64, p. 75-128.
- BADOUD, N., 2015, *Le Temps de Rhodes. Une chronologie des inscriptions de la cité fondée sur l'étude de ses institutions*, München (*Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte*, 63).
- BELAYCHE, N. et al. (éd.), 2005, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout (*Recherches sur les rhétoriques religieuses*, 5).
- BERNARDINI, C., 2006, *I bronzi della stipe di Kamiros*, Atene (*Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 18).
- BLINKENBERG, C., 1931, *Lindos. Fouilles de l'Acropole, 1902-1914. I. Les petits objets*, Berlin/Copenhague.
- BOMMELAER, J.-F., 1997, *Marmaria, le sanctuaire d'Athéna à Delphes*, Paris (*Sites et monuments*, 16).
- BONNET, C. et PIRENNE-DELFORGE, V., 2013, Les dieux et la cité. Représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie, dans N. Zenzen, T. Hölscher et K. Trampedach (éd.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von « Ost » und « West » in der griechischen Antike*, Heidelberg, p. 201-228.
- BRACKERTZ, U., 1976, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte*, thèse de doctorat, FUBerlin.
- BRULÉ, P., 1998, Le langage des épicles dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines), *Kernos*, 11, p. 13-34.
- BRULÉ, P., 2005, Le polythéisme en transformation : les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e-II^e siècle avant J.-C.), dans N. Belayche et al., 2005, p. 143-173.
- BRULÉ, P., 2007, La sainte maison commune des Klytides de Chios, dans *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes (*Collection « Histoire »*), p. 385-403.
- BRULÉ, P. et LEBRETON, S., 2007, La Banque de données sur les épicles divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie, *Kernos*, 20, p. 217-228.
- BRUNEAU, P., 1970, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 217).
- CALIÒ, L.M., 2001, Il santuario di Camiro. Analisi delle strutture e ipotesi di ricostruzione della grande stoà dorica, *Orizzonti*, 2, p. 85-107.
- CHRIMES, K.M.T., 1971, *Ancient Sparta: A Re-examination of the Evidence*, Westport/Londres.
- COLE, S.G., 1995, Civic Cult and Civic Identity, dans M.H. Hansen (éd.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Symposium August, 24-27 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 2*, Copenhagen (*Historisk-filosofiske Meddelelser*, 72), p. 292-325.
- DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris.
- DYGGVE, E., 1960, *Lindos III. Le sanctuaire d'Athana Lindia et l'architecture lindienne*, Berlin/Copenhague.
- GABRIELSEN, V., 2000, The Synoikized Polis of Rhodes, dans P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen et L. Rubinstein (éd.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History*, Copenhagen, p. 177-205.
- GEORGOUDI, St., 2013, L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques, *EuGeStA*, 3, p. 25-42.

- GRAF, F., 1985, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 21).
- HANSEN, E.V., 1971, *The Attalids of Pergamon*, 2^e éd., Ithaca/Londres.
- HELLY, B., 1973, *Gonnoi II: Les inscriptions*, Amsterdam.
- HERRMANN, P., 1971, Athena Polias in Milet, *Chiron*, 1, p. 291-298.
- HIGBIE, C., 2001, Homeric Athena in the Chronicle of Lindos, dans S. Deacy et A. Villing (éd.), *Athena in the Classical World*, Leiden/Boston/Cologne, p. 105-125.
- HORNBLOWER, S., 2014, Lykophron and Epigraphy: the Value and Function of Cult Epithets in the Alexandra, *CQ*, 64, 1, p. 91-120.
- ISMARD, I., 2010, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations – V^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris (*Histoire ancienne et médiévale*, 105).
- JACQUEMIN, A., MULLIEZ, D. et ROUGEMONT, G., 2012, *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*, Athènes (*Études épigraphiques*, 5).
- JIM, T.S.F., 2015, Can Soteira Be Named? The Problem of the Bare Trans-Divine Epithet, *ZPE* 195, p. 63-74.
- JONES, N.F., 1987, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, Philadelphia (*Memoirs of the American Philosophical Society*, 176).
- JOST, M., 1985, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris (*Études péloponnésiennes*, 9).
- KOWALZIG, B., 2007, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford/New York (*Oxford Classical Monographs*).
- LAMBERT, S.D., 1993, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor.
- LAWTON, C.L., 1995, *Attic Document Reliefs: Art and Politics in Ancient Athens*, Oxford (*Oxford Monographs on Classical Archaeology*).
- LEBRETON, S., 2013, *Surnommer Zeus. Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*, thèse de doctorat, Université Rennes 2, 2013.
- LEBRETON, S., 2015, Zeus Polieus à Athènes: les Bouphonies et au-delà, *Kernos*, 28, à paraître.
- LIPPOLIS, E., 1988, Il santuario di Athana a Lindo, *ASAA*, 50, p. 97-157.
- LIVADIOTTI, M. et ROCCO, G., 1996, *La presenza italiana nel Dodecaneso tra il 1912 e il 1948. La ricerca archeologica. La conservazione. Le scelte progettuali*, Catania.
- LIVADIOTTI, M. et ROCCO, G., 1999, Il tempio di Athana Polias a Ialiso: un contributo alla conoscenza dell'architettura rodia, dans *Ρόδος 2.400 χρόνια. Η πόλη της Ρόδου από την ίδρυση της μέχρι την κατάληψη από τους Τούρκους (1532)*, Πρακτικά, Τόμος Α, Athènes.
- MAIURI, A., 1928, Tempio di Athena Ialisia, *CIRh*, 1, p. 74-76.
- MARK, I.S., 1993, *The Sanctuary of Athena Nike in Athens: Architectural Stages and Chronology*, Princeton (*Hesperia*, suppl. 26).
- MARTELLI, M., 1988, La stipe votive dell'Athenaion di Ialysos. Un primo bilancio, dans S. Dietz et I. Papachristodoulou (éd.), *Archaeology in the Dodecanese*, Copenhagen, p. 104-120.
- MIKALSON, J.-D., 1998, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley/Los Angeles/Londres.
- MIKALSON, J.-D., 2006, Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic Period, dans G.R. Bugh (éd.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, p. 208-222.
- MILI, M., 2015, *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford (*Oxford Classical Monographs*).
- MÜLLER, H., 2003, Pergamenische Parerga, *Chiron* 33, p. 419-445.

- NOUSSIA-FANTUZZI, M., 2010, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden/Boston (*Mnemosyne*, suppl. 326).
- PALAGIA, O., 2013, Not from the spoils of Marathon : Pheidias' Bronze Athena on the Acropolis, dans K. Buraselis et E. Koulakiotis (éd.), *Marathon : The Day After. Symposium Proceedings, Delphi, 2-4 July 2010*, Athens, p. 117-137.
- PARKER, R., 1996, *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- PARKER, R., 2003, The Problem of the Greek Cult Epithet, *OAth*, 28, p. 173-182.
- PARKER, R., 2005a, Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse, dans N. Belayche *et al.*, p. 219-226.
- PARKER, R., 2005b, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PARKER, R., 2008, *πατρώοι θεοί*: The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World, dans A.H. Rasmussen et S.W. Rasmussen (éd.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002-2005*, Rome, p. 201-214.
- PAUL, St., 2013, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège (*Kernos*, suppl. 28).
- PAUL, St., 2015, Local Pantheons in Motion : Synoecism and Patron Deities in Hellenistic Rhodes, *CHS Research Bulletin* 3, n° 2 < http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:PaulS.Local_Pantheons_in_Motion.2015 >.
- PIOLOT L., 2005, Nom d'une Artémis ! À propos de l'Artémis *Phôosphoros* de Messène (Pausanias, IV, 31, 10), *Kernos*, 18, p. 113-140.
- POUILLOUX, J., 1954, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.*, Paris (*Études thasiennes*, 3).
- RICHER, N., 2012, *La religion des Spartiates : croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris (*Histoire*, 113).
- ROBERT, L., 1955, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques X*, Paris.
- ROBERT, L., 1970, Deux concours grecs à Rome, *CRAI*, 114, p. 6-27.
- ROLLEY, Cl., 1965, Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos, *BCH*, 89, p. 441-483.
- ROSIVACH, V.J., 1978, The Altar of Zeus Agoraios in the 'Heracleidae', *PP*, 33, p. 32-47.
- SALVIAT, F., VATIN, C., 1971, *Inscriptions de Grèce centrale*, Paris.
- SCHACHTER, A., 1981, *Cults of Boiotia*, London (*Bulletin of the Institute of Classical Studies*, suppl. 38).
- SFYROERAS, P., 1993, Fireless Sacrifices: Pindar's *Olympian* 7 and the Panathenaic Festival, *AJPh*, 114, p. 126.
- SHERWIN-WHITE, S.M., 1978, *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen (*Hypomnemata. Untersuchungen zur antike und zu ihrem Nachleben*, 51).
- SOURVINOU-INWOOD, C., 1990, What is Polis Religion ?, dans O. Murray et S. Price (éd.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, p. 295-322.
- STAVRIANOPOULOU, E., à paraître, From the God who Listened to the God who Replied : Transformations in the Concept of Epekoos, dans C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et G. Pironti (éd.), *Dieux des Grecs, Dieux des Romains : panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Rome (*Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes*).

- STEWART, Z., 1977, La religione, dans R. Bianchi Bandinelli (éd.), *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano (*Storia e Civiltà dei Greci*), p. 503-616.
- YATES, D., 2013, The Persian War as Civil War in Plataea's Temple of Athena Areia, *Klio*, 95, p. 369-390.