



Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité

Cultes et sanctuaires de l'île de Paros

Une première approche du panthéon

Travail de fin d'études présenté par Elie PIETTE

En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Lecteurs : Jan-Mathieu CARBON et Étienne FAMERIE

Année académique 2016-2017



Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité

Cultes et sanctuaires de l'île de Paros

Une première approche du panthéon

Travail de fin d'études présenté par Elie PIETTE

En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Lecteurs : Jan-Mathieu CARBON et Étienne FAMERIE

Année académique 2016-2017

Table des matières

Introduction	5
I. Le culte de Déméter et de Korè	13
Introduction	13
A. La localisation du/des sanctuaires	13
1. Le Thesmophorion	13
2. Un sanctuaire de Korè en ville ?	17
B. Les prêtrises	22
1. Les <i>melissai</i>	23
2. Les <i>kabarnoi</i>	27
C. Des mystères locaux... ou de simples Thesmophories ?	31
D. Les inscriptions dédicatoires	33
E. Une divinité tutélaire ?	42
II. Les terrasses au sud de la ville : le complexe de l'Asklépieion.....	46
A. L'identification des sanctuaires.....	46
1. Le « Pythion » de la terrasse médiane	46
2. Les fouilles du sanctuaire d'Asklépios	48
3. Une unité culturelle	48
B. Le fonctionnement du sanctuaire.....	50
1. Le personnel du culte	50
2. Le déroulement du rituel.....	51
C. Les dédicaces à Asklépios et à Hygie.....	54
1. Observations générales	54
2. Les bases de statues	55
3. Les dédicaces anatomiques.....	56
4. Les dédicaces pour des garçons	57
5. Une offrande singulière : la consécration de chevelure	59
6. Les magistrats dans les dédicaces.....	63
Conclusion	64
III. Le mont Kounados.....	65
A. Le culte d'Ilithyie	65
1. Le sanctuaire d'Ilithyie	65
2. Les inscriptions dédicatoires.....	66
Les plaques	68
Les bases	69

3. Le champ d'action de la déesse	71
B. Le culte d'Aphrodite	74
1. Localisation et sources : certitudes et inconnues	74
2. L'Aphrodite civique.....	75
La dédicace de stratèges	75
Aphrodite <i>Timouchos</i>	78
Aphrodite <i>Pandémos</i>	80
3. Autres dédicaces	80
4. Des proximités significatives ?	82
Conclusion	83
C. (Zeus) <i>Hypatos</i>	84
Le mont Kounados : conclusion.....	88
IV. Épiclèses et champs d'action du Zeus parien	89
Introduction	89
A. Zeus et les mouvements météorologiques.....	91
B. Zeus des sommets.....	92
C. Zeus souverain.....	94
D. Zeus politique.....	96
E. Zeus des relations sociales.....	100
Synthèse	107
Conclusion.....	110
Bibliographie.....	115
Abréviations	115
Éditions des sources littéraires	116
Références bibliographiques	117

Introduction

Le monde des cités est caractérisé par une pluralité d'États autonomes et de tailles variables. Chacune dispose d'un panthéon marqué par des singularités, bien que foncièrement comparable à celui des autres cités grecques. Cette donnée justifie l'existence de monographies régionales, dont l'objectif est d'étudier le fonctionnement du polythéisme dans une région ou une cité déterminées¹. Malgré les dangers inhérents à une telle analyse², l'étude du panthéon d'une cité a l'avantage de prendre en compte les contingences locales et d'analyser les interactions entre les divinités honorées. Elle permet ainsi d'« expérimenter dans le champ des polythéismes », pour reprendre l'expression de M. Detienne, c'est-à-dire de cerner les différences entre des puissances divines qui interviennent dans un domaine selon des modalités contrastées³. Le présent travail est ainsi appréhendé dans une approche structuraliste, dans laquelle le panthéon est défini comme un réseau, un ensemble cohérent qui tire son sens de la relation entre ses composantes et non de leur simple juxtaposition⁴.

Le choix s'est porté sur une île des Cyclades nommée Paros. Située au sud de Délos, l'île comportait une unique cité du même nom, dont le centre urbain était situé sur le rivage au nord-ouest, où se trouve l'actuelle Paroikia⁵. Des enquêtes historiques existent, de même que des études consacrées à tel ou tel sanctuaire, mais aucune n'a encore recensé l'ensemble de la documentation relative aux cultes pariens dans une approche panthéonique⁶. Interpréter un panthéon local requiert en effet de comparer l'ensemble des sources à disposition, qu'elles soient archéologiques, iconographiques ou écrites. Dans le cas de Paros toutefois, l'analyse se fonde principalement sur les sources écrites, étant donné que les découvertes iconographiques sont relativement peu nombreuses. Au sein des sources écrites, une distinction doit être opérée entre textes littéraires et documents épigraphiques. Les notices délivrées par les lexicographes et les scholies fournissent des informations essentielles, mais sujettes à caution et parfois difficiles à exploiter en raison de leur caractère laconique et tardif. La

¹ Ces monographies sont les suivantes : BRUNEAU (1970) pour Délos, JOST (1985) sur les cités d'Arcadie, SAVO (2004b) sur quelques îles des Cyclades, PARKER (2005a) sur Athènes, POLINSKAYA (2013) pour Égine et PAUL (2013) sur les cultes et les sanctuaires de l'île de Cos. Le titre du présent travail est fondé sur ce dernier.

² Une étude régionale crée ses propres distorsions, à l'instar d'une monographie consacrée à une figure divine. Cf. PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2015), p. 41.

³ DETIENNE (1997), p. 62.

⁴ PIRENNE-DELFORGE (2005a), p. 271. L'approche est résumée et commentée par PARKER (2011), p. 88-98. Pour une mise au point récente, cf. PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2015), p. 39-42.

⁵ Sur l'unification autour du centre urbain, cf. SCHILARDI (2002), p. 229-249.

⁶ Le versant historique a bénéficié d'une analyse en profondeur de BERRANGER-AUSERVE (1992) pour l'époque archaïque, BERRANGER-AUSERVE (2000), pour les périodes ultérieures. En ce qui concerne les études partielles, cf. par exemple la monographie de RUBENSOHN (1962) consacrée au Délion.

documentation épigraphique procure des informations directes sur le culte et son importance n'est amoindrie que par la mauvaise conservation des pierres, voire leur disparition. Il est en outre malaisé de déterminer le sanctuaire duquel elles proviennent, dans la mesure où les inscriptions découvertes *in situ* sont minoritaires. Ce matériau de remploi dans des bâtiments de Paroikia empêche toute localisation, même approximative, pour la majorité des cultes attestés⁷.

Dans cette optique, la réflexion est en partie orientée vers le fonctionnement des épiclèses. Une épiclèse est une épithète – ou autre – formant avec le théonyme un nom double désignant une entité divine recevant un culte⁸. Ce système de nomination à deux déterminants est une manière de désigner la fonction appropriée d'un dieu en un sanctuaire déterminé⁹. Sans être excessivement riche, la documentation parienne fournit un matériau intéressant sur cet aspect, puisque certaines divinités portent plusieurs épiclèses.

Un outil incontournable dans l'étude d'un polythéisme local est l'analogie avec d'autres cités. Employée avec les précautions requises¹⁰, elle permet de réduire les immenses lacunes de la documentation et s'avère primordiale dans l'étude des épiclèses. Trois cités proches de Paros sont privilégiées. La première est Thasos, colonie de Paros, avec laquelle la cité-mère entretient des liens étroits longtemps après la fondation au début du VII^e s. av. J.-C.¹¹. Les deux cités présentent de nombreuses similitudes au niveau de la structure administrative et de la disposition des infrastructures, mais aussi dans plusieurs aspects du culte. La cité d'Athènes fait également l'objet de comparaisons pour deux raisons : la documentation athénienne est de loin la plus riche et les relations avec le monde ionien, et plus particulièrement avec les Cyclades dont fait partie Paros, sont incontestables¹². Il reste toutefois à éviter l'écueil de l'athénocentrisme, un danger omniprésent dans toute étude extérieure à Athènes. Enfin, la

⁷ Cette donnée explique également l'absence de constructions identifiées avec certitude. Seuls des documents écrits permettent en effet une identification assurée, tandis que la fonction et la signification des bâtiments et des artefacts demeurent souvent obscures en leur absence. Sur ces précautions méthodologiques, cf. JOST (1985), p. 6. BRUNEAU (1970), p. 4 souligne également l'absence préjudiciable de Pausanias pour l'étude des îles.

⁸ BRULÉ, LEBRETON (2007), p. 225. Sur le choix de l'appellation « épiclèse », cf. BRULÉ, LEBRETON (2007), p. 219. Elle correspond à ce que PARKER (2003), p. 173 appelle « cultic double name ».

⁹ Cf. BRULÉ (1998a), p. 17 ; PARKER (2003), p. 175-176.

¹⁰ Comparer comporte le danger d'une normalisation, d'une assimilation qui annihile toute spécificité. Les résultats obtenus demeurent en outre hypothétiques. Sur les dangers de l'analogie, cf. JOST (1985), p. 7 ; PARKER (2011), p. 226 ; POLINSKAYA (2013), p. 115 ; LEBRETON (2013), p. 6.

¹¹ Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 307-312. Paros arbitre un peu après 407 une réconciliation entre Thasos et Néapolis aux côtés de Delphes. Cf. POUILLOUX (1954), p. 178-192.

¹² Du moins au V^e s. av. J.-C. Paros est opposée à Athènes jusqu'à la fin des guerres médiques, lors desquelles elle se range du côté perse. Sur les relations entre Paros et Athènes à l'époque classique, cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 87-89, 92-95.

situation parienne au sein des Cyclades implique des liens avec Délos¹³. Cet ensemble d'îles présente en outre des particularités absentes du continent qui témoignent d'une expérience sensiblement différente sur certains aspects¹⁴.



Étudier le panthéon d'une cité requiert une prise en compte du temps et de l'espace. L'histoire de Paros n'est connue que par bribes, de plus en plus rares au fur et à mesure du temps. L'époque la plus glorieuse de l'île est sans conteste l'époque archaïque¹⁵. Paros est alors une oligarchie engagée dans une série de conflits, notamment avec sa voisine Naxos, et elle participe au mouvement colonial¹⁶. Au début du v^e s. av. J.-C., la cité envoie une trirème à Marathon du côté perse¹⁷. En raison de ce soutien a lieu en 489 la célèbre expédition de Miltiade, qui échoue devant les remparts et se blesse au Thesmophorion¹⁸. La participation parienne à la deuxième guerre médique du côté perse se solde par une nouvelle expédition, menée cette fois par Thémistocle, qui épargne la cité en échange d'une somme conséquente¹⁹. Les Pariens rejoignent alors la ligue de Délos et l'influence d'Athènes sur l'île est importante. Au début du siècle suivant, Paros intègre la seconde ligue de Délos après une courte période en dehors de l'orbite athénienne²⁰. Le régime politique est sans doute marqué par des allers-retours entre oligarchie et démocratie²¹.

Les informations se raréfient ensuite, mais les sources pariennes montrent des signes de prospérité²². La cité entreprend de grandes constructions tout en contractant de nombreux emprunts²³. À l'époque hellénistique, Paros se détache de l'influence athénienne mais perd son indépendance politique. L'histoire politique hellénistique se résume du reste à quelques hypothèses. Peut-être est-elle entrée dans la confédération des Nésiotes en 314/313, mais sa

¹³ Outre la présence d'un culte d'Apollon *Délios* à Paros, on constate plusieurs similitudes dans les cultes ainsi qu'une présence parienne soutenue sur l'île d'Apollon. Cf. BRUNEAU (1970), p. 344-345. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 21 souligne également les concordances onomastiques entre les deux îles.

¹⁴ Cf. SAVO (2004b), p. ix. Sur le concept d'insularité, cf. CONSTANTAKOPOULOU (2007), p. 1-10. Le projet « Sanctuaires et cultes dans les Cyclades » vise ainsi à rassembler les données concernant les sanctuaires des îles des Cyclades. Le site reprend notamment les données archéologiques relatives à Paros. Cf. <http://cs.ha.uth.gr/index.php> (consulté le 7 avril 2017).

¹⁵ Cette période est synonyme de prospérité pour le monde insulaire. Cf. BRUN (1996), p. 17.

¹⁶ Sur les différentes colonies de Paros, cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 162-184.

¹⁷ Hérodote V, 28-29.

¹⁸ Hérodote VI, 134-136. Cf. p. 13.

¹⁹ Hérodote VIII, 112.

²⁰ Cf. *JG* II², 43, A, l. 89 ; 1634, l. 13. Sur Paros à cette époque, cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 101-111.

²¹ HANSEN, NIELSEN (2004), p. 765.

²² Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 155 ; LE DINAHET (2004), p. 131. Pour un tableau des événements principaux de l'île, cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 197-200.

²³ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 111.

présence dans la confédération au II^e s av. J.-C. est très incertaine²⁴. Son histoire s'assimile plus largement à celle des autres îles de l'archipel cycladique. Avec l'arrivée romaine, elle entre dans la province d'Asie vers 130 av. J.-C., sans que ce changement ne semble fortement affecter ses institutions. Les mentions de la cité sont dorénavant minimales. On peut citer le passage du futur empereur Tibère sur l'île en 6 av. J.-C., lors duquel il emporte la statue d'Hestia qu'il place dans le temple de la Concorde, à Rome²⁵.

Paros a été régulièrement visitée par des voyageurs dont on a conservé les récits²⁶. Île de taille moyenne (212 km²), elle est renommée pour son marbre d'une blancheur éclatante, exporté durant toute l'Antiquité²⁷. Les collines constituent l'élément majeur du paysage, de même que dans le reste des Cyclades. Les seuls espaces où ont pu se développer des agglomérations sont par conséquent situés le long des côtes. Ces dernières, découpées, ont permis l'installation de ports dans plusieurs baies²⁸. La première est celle de l'actuelle ville de Paroikia, au nord-ouest de l'île, qui correspond au centre urbain antique²⁹. Plusieurs temples y ont été retrouvés, mais leur localisation exacte est généralement inconnue et leurs destinataires demeurent incertains³⁰. Un bâtiment à souligner est l'église de la Katapoliani, construite sur une église paléochrétienne du IV^e s. ap. J.-C., dans laquelle on a découvert un nombre considérable d'inscriptions³¹.

La baie est entourée par une série de collines : au sud s'élèvent trois terrasses, sur lesquelles se trouvaient au moins l'Asklépieion et un sanctuaire d'Apollon, au nord se dressent les caps Hagios Phocas et Krio ainsi que la colline du Délion, aujourd'hui appelée Kastro ou Vigla³². Deux monts, Mikro Vouno et le Kounados sur lequel plusieurs sanctuaires

²⁴ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 116-117, 122.

²⁵ Dion Cassius LV, 9, 6.

²⁶ Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 16-54 pour une analyse. Le corpus de textes des récits de voyageurs est rassemblé par BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 345-425. Une figure particulièrement importante est Cyriaque d'Ancône, qui a reproduit lors de ses voyages un certain nombre d'inscriptions pariennes, dont plusieurs sont présumées perdues. L'île fait en outre l'objet de fouilles, depuis la fin du XIX^e siècle avec Rubensohn jusqu'à aujourd'hui, même si les recherches se concentrent à présent sur l'îlot de Despotiko au sud-ouest.

²⁷ Le marbre de Paros était le plus réputé de l'Antiquité pour la finesse de son grain et l'éclat de sa blancheur. Cf. BRUN (1996), p. 121. Paros ne cessera d'ailleurs de produire durant toute son histoire des artistes de renom. Cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 199-200. Sur les ressources naturelles de l'île, cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 16-18.

²⁸ BRUN (1996), p. 139.

²⁹ Cf. les cartes en annexe (II).

³⁰ Le temple A, situé sur l'acropole, pourrait appartenir à Athéna *Poliouchos*, ce dont doute BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 71-73. Sur le temple A, cf. GRUBEN (1982b), p. 197-229. Sur les temples B et C, dont l'identification et la localisation sont discutées, cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 76-77, 239-241. Sur les constructions conservées à Paroikia, cf. KONTOLEON (1976), p. 678, qui procède toutefois à des identifications discutables.

³¹ Sur cette église, cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 65-67. L'église est également appelée Hekatontapyliani en raison de ses cent portes.

³² KONTOLEON (1976), p. 678.

sont attestés, ferment la plaine à l'est. L'ensemble forme donc une couronne de sanctuaires élevés qui entoure la ville³³. En continuant vers l'est en direction de Naoussa, un certain nombre de matériaux et d'inscriptions ont été retrouvés dans la région dite Elitas. L'Archilocheion, le sanctuaire du poète parien Archiloque, était peut-être situé à cet endroit³⁴. Il faut également citer, toujours sur la route qui mène à Naoussa, la région dite Leibadia, d'où proviennent plusieurs inscriptions.

La région de Naoussa semble avoir eu une place importante à une époque plus reculée³⁵. La baie comportait un port ainsi que plusieurs sites fortifiés. Un sanctuaire d'époque archaïque attribué à Athéna a été mis au jour sur le site de l'acropole à Koukounaries, et une structure s'apparentant à un temple absidal a été découverte sur l'îlot d'Oikonomos, de l'autre côté de la baie³⁶. À la pointe nord-est de l'île a été mise au jour une structure que Rubensohn a identifiée comme un sanctuaire de Poséidon³⁷. À l'est de l'île se trouve une autre baie, celle de Marmara, où ont été découverts trois temples non-identifiés³⁸. Quelques traces de culte apparaissent également dans le sud de l'île à Trios, où un sanctuaire était vraisemblablement consacré à Artémis, ainsi que sur la côte ouest à Benetia, d'où provient la plus ancienne inscription de l'île, qui mentionne peut-être Aphrodite³⁹. Il faut enfin souligner les fouilles actuelles sur l'îlot de Despotiko, au sud-ouest de Paros. Un important sanctuaire d'Apollon ainsi qu'un autel d'Hestia *Isthmia* ont été découverts sur le site de Mandra⁴⁰.



Des cultes sont attestés aux quatre coins de l'île et à toutes les époques. Tenter de comprendre le fonctionnement du polythéisme parien dans son intégralité dépasserait par conséquent le cadre de ce travail. Des choix dans la documentation ont donc dû être opérés, afin de s'en tenir à quelques éléments-clés permettant de mieux appréhender le panthéon. Un critère de sélection aurait pu être d'ordre chronologique. Au vu de la prospérité parienne à l'époque archaïque, opter pour une étude des cultes et des sanctuaires de Paros durant cette période semblerait à première vue logique. Toutefois, une telle orientation néglige les

³³ Cette disposition est comparable à celle de Thasos. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 80.

³⁴ Une autre possibilité est le site de Treis Ekklesieis. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 110-112 ; HANSEN, NIELSEN (2004), p. 767.

³⁵ SCHILARDI (2002), p. 237.

³⁶ Sur le sanctuaire d'Athéna à Koukounaries, cf. SCHILARDI (1988), p. 41-48. Sur Oikonomos, cf. SCHILARDI (1975), p. 90.

³⁷ RUBENSOHN (1901), p. 164. Le site se nomme Kargadousa.

³⁸ Cf. SCHNIERINGER (1982), p. 265-270 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 126.

³⁹ Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 129-135. Cf. note 443.

⁴⁰ Cf. KOURAYIOS (2012), p. 93-174. Appelé Prepesinthos dans l'Antiquité, l'îlot de Despotiko était inclus dans la cité parienne, de même qu'Oliaros, l'actuelle Antiparos. Cf. CONSTANTAKOPOULOU (2007), p. 221.

évolutions du culte et omet une partie des informations disponibles sur chacune des divinités. En outre, elle requiert un tri arbitraire dans la mesure où une part conséquente de la documentation ne peut être datée, notamment les récits étiologiques situant la divinité dans un temps indéterminé.

Le premier choix est de nature géographique. Deux lieux appartenant à la couronne de sanctuaires qui entoure la ville ont été sélectionnés : les terrasses au sud du rempart et le mont Kounados au nord-est. Une étude des sanctuaires urbains est de fait impossible, puisqu'ils ne sont pas localisés et qu'un grand nombre de pierres découvertes à Paroikia ont été remployées. Le Délion, situé sur la colline au nord-ouest de Paroikia, a déjà fait l'objet d'une monographie détaillée de Rubensohn⁴¹. Le premier découpage comprend donc d'une part les sanctuaires d'Asklépios et d'Apollon, d'autre part ceux d'Ilithyie, d'Aphrodite et de (Zeus) *Hypatos*. L'objectif est d'étudier ces divinités en tenant compte de leur situation et d'appréhender les éventuelles relations qu'elles entretiennent.

Outre ces restrictions géographiques, deux choix ont été réalisés en raison de la nature des sources. La documentation relative à Déméter est de loin la plus riche et la plus variée, et les rapports entre la déesse et l'île sont attestés en dehors de l'île. En raison du nombre impressionnant d'épiclèses que Zeus porte à Paros, il a semblé également intéressant de consacrer un chapitre à cette figure divine. Dans la mesure où la localisation des sanctuaires de l'une et l'autre divinité est incertaine, le choix est de nature thématique. Le présent travail s'articule donc de la manière suivante : le premier chapitre est consacré au culte de Déméter et de Korè, le deuxième étudie la documentation archéologique et épigraphique relative aux cultes d'Apollon et d'Asklépios sur les terrasses au sud de Paroikia. Le troisième chapitre concerne les trois figures attestées sur le mont Kounados, Ilithyie, Aphrodite et (Zeus) *Hypatos*, et le dernier analyse le fonctionnement épiclétique de Zeus à Paros. Afin de conserver une vue d'ensemble et de réduire autant que possible les lacunes inhérentes à une étude partielle du panthéon, un tableau reprenant l'ensemble de la documentation relative au panthéon parien est fourni en annexe (V).



⁴¹ RUBENSOHN (1962). Certains aspects, discutables, sont abordés au cours du travail. Le temple d'Artémis a été également étudié par SCHULLER (1991).

Les signes critiques épigraphiques et papyrologiques employés dans le travail sont les suivants.

$\alpha\beta$	texte sûr
$\alpha\beta$	lettres en partie effacées dont la lecture peut être inférée du contexte
$[\alpha\beta]$	restitution
$\{\alpha\beta\}$	suppression
$\langle\alpha\beta\rangle$	ajout ou correction
$(\alpha\beta)$	résolution d'abréviation
$[- - -]$	lacune de longueur incertaine, sans restitution
$[-c.4-]$	lacune de longueur estimée, sans restitution
$[...]$	lacune de longueur établie, sans restitution
	saut de ligne

En raison du nombre conséquent d'inscriptions étudiées, le lemme n'est fourni qu'en cas de problème d'établissement du texte. L'unité de mesure est le mètre et l'ordre des unités est $H \times L \times \acute{E}$. Nous n'avons pas considéré dans l'apparat les différences d'édition qui s'expliquent par une régularisation de l'alphabet, afin de ne pas l'alourdir.

Les renvois aux annexes sont en gras, composés de la section en chiffres romains et du numéro de la figure en chiffres arabes. Sauf indication contraire, les traductions sont personnelles. Dans les références, les notes de bas de page sont indiquées par n., les pages par p. et les numéros d'inscriptions par le chiffre seul. Les abréviations ainsi que les références aux ouvrages modernes sont rassemblées dans la bibliographie à la fin du travail. Les abréviations de périodiques sont celles de l'*Année Philologique*.



Je ne peux clôturer cette introduction sans remercier les personnes qui ont contribué à l'aboutissement de ce travail. Ces quelques mots sont infimes en comparaison de l'aide qu'ils m'ont apportée.

Mes remerciements les plus chaleureux et empreints d'admiration vont à Mme Vinciane Pirenne-Delforge, pour son temps et surtout pour toute la confiance qu'elle m'a témoignée dès le début du travail. Ses conseils et ses ouvrages m'ont guidé à travers ce terrain si riche que constitue la religion grecque. Je remercie en outre M. Étienne Famerie pour m'avoir transmis la passion des pierres et pour m'avoir appris, une fois encore, que « L'épigraphie, c'est la vie ». Je le remercie également pour son acharnement dans la recherche, grâce auquel les annexes de ce travail ont été agrémentées de quelques illustrations supplémentaires. Je témoigne enfin toute ma gratitude à M. Koen Vanhaegendoren, pour ses avis enrichissants sur la langue grecque et ses subtilités, et à M. Jan-Mathieu Carbon pour la lecture de ce travail ainsi que pour ses remarques qui seront judicieuses, à n'en point douter.

Mes remerciements vont aussi à Violeta Gomis, pour ses échanges encourageants et ses suggestions judicieuses dont j'ai pu bénéficier par mail, ainsi qu'à Erica Angliker, pour sa disponibilité et ses envois d'articles sans lesquels cette étude n'aurait pas pu être finalisée. Je remercie également mes amies de Master, Camille Marchetti et Olivia Otte qui m'ont accompagné depuis cinq ans, et Marie Ramirez, dont la relecture attentive a été indispensable.

Merci encore à ma famille, mes parents, mon frère et ma sœur qui m'ont soutenu durant ces années. Merci enfin, et surtout, à Amandine, qui m'a accompagné sur cette île fascinante nommée Paros, qui est présente dans les meilleurs moments ainsi que dans les pires, et sans laquelle je ne serais pas où j'en suis aujourd'hui.

I. Le culte de Déméter et de Korè

Introduction

Le culte de Déméter et de Korè est celui pour lequel les sources sont les plus variées. Un certain nombre d'inscriptions, notamment des dédicaces, permettent d'assurer la présence de Déméter, tantôt seule, tantôt accompagnée de sa fille, portant parfois une épiclèse (*Thesmophoros*, *Karpophoros*), parfois non. Ce culte est également le mieux attesté par des sources littéraires. Outre les mentions du poète Archiloque, natif de l'île, un certain nombre d'auteurs et de scholiastes évoquent ses prêtrises particulières et dévoilent l'importance du culte de Déméter à Paros. Les attestations s'étendent sur une période très longue, depuis la période archaïque avec la mention de l'île dans l'*Hymne homérique à Déméter* jusqu'à l'époque romaine, où un haut dignitaire romain occupe la fonction de *kabarnos*, prêtre de Déméter⁴². Avant d'analyser les données du culte parien, il est nécessaire de clarifier le problème épineux de l'emplacement du ou des sanctuaires dédiés aux déesses.

A. La localisation du/des sanctuaires

1. Le Thesmophorion

Contrairement à d'autres édifices comme le Délion ou l'Asklépieion, le Thesmophorion n'a pas été retrouvé. Étant donné que les sanctuaires de Déméter pouvaient se trouver aussi bien en milieu urbain qu'à l'extérieur des murs, voire aux confins du territoire de la cité⁴³, les emplacements éventuels sont innombrables. Un témoignage d'Hérodote permet cependant de réduire le nombre de sites potentiels⁴⁴.

(134) Jusqu'à ce point, le récit est celui que font tous les Grecs ; les Pariens en question racontent comme je vais le dire la suite des événements. Comme Miltiade était dans l'embarras, une femme captive, parienne de naissance, nommée Timô, serait venue lui

⁴² *Hymne homérique à Déméter*, 491 ; *IG XII 5*, 292.

⁴³ COLE (1994), p. 210.

⁴⁴ Hérodote VI, 134 (trad. LEGRAND, modifiée) : (134) Ἐς μὲν δὴ τοσοῦτο τοῦ λόγου οἱ πάντες Ἕλληνας λέγουσι, τὸ ἐνθεῦτεν δὲ αὐτοὶ Πάριοι γενέσθαι ὧδε λέγουσι· Μιλτιάδῃ ἀπορέοντι ἐλθεῖν ἐς λόγους αἰχμάλωτον γυναῖκα, ἐοῦσαν μὲν Παρίην γένος, οὖνομα δὲ οἱ εἶναι Τιμοῦν, εἶναι δὲ ὑποζάκορον τῶν χθονίων θεῶν. Ταύτην ἐλθοῦσαν ἐς ὄψιν Μιλτιάδεω συμβουλευῆσαι, εἰ περὶ πολλοῦ ποιέεται Πάρον ελεῖν, τὰ ἂν αὐτῇ ὑποθῆται, ταῦτα ποιέειν. Μετὰ δὲ τὴν μὲν ὑποθέσθαι, τὸν δὲ διερχόμενον ... ἐπὶ τὸν κολωνὸν τὸν πρὸ τῆς πόλιος ἐόντα (τὸ) ἔρκος θεσμοφόρου Δήμητρος ὑπερθορεῖν, οὐ δυνάμενον τὰς θύρας ἀνοῖξαι, ὑπερθορόντα δὲ ἰέναι ἐπὶ τὸ μέγαρον ὃ τι δὴ ποιήσοντα ἐντός, εἴτε κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὃ τι δὴ κοτε πρήξοντα· πρὸς τῆσι θύρησι τε γενέσθαι καὶ πρόκατε φρίκης αὐτὸν ὑπελθούσης ὀπίσω τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἴεσθαι, καταθρόσκοντα δὲ τὴν αἵμασιπὴν τὸν μηρὸν σπασθῆναι· οἱ δὲ αὐτὸν τὸ γόνυ προσπταῖσαι λέγουσι.

parler ; c'était une sous-sacristine des Déeses chthoniennes. Cette femme se serait présentée à Miltiade et lui aurait conseillé, s'il tenait vraiment à prendre Paros, de suivre les avis qu'elle donnerait. Après quoi, suivant le conseil donné par elle, il aurait, à travers...⁴⁵ ; arrivé sur la colline qui est en face de la ville, il aurait sauté par-dessus la clôture de Déméter *Thesmophoros*, dont il ne pouvait ouvrir la porte, et se serait dirigé vers le *megaron* pour faire à l'intérieur on ne sait quoi, mettre la main sur l'un des objets auxquels il est interdit de toucher, ou une autre action quelconque. Comme il était près des portes, tout à coup l'épouvante l'aurait saisi ; il serait retourné par le même chemin, et, en sautant le mur de pierres sèches, se serait démis la cuisse ; d'autres disent : se serait froissé le genou.

La discussion ne porte pas sur les motifs à l'origine de l'expédition, ni sur les fameux ἀκίνητα qui seront abordés avec les autres éléments du culte. L'objectif présent est d'identifier les éléments permettant de localiser le sanctuaire de Déméter *Thesmophoros*.

Que dit Hérodote ? Le sanctuaire se trouve sur une hauteur (κολωνός) devant la ville⁴⁶. Il possède une clôture (ἔρκος) dont la composition est précisée ensuite par le terme αἰμασιή, à savoir un mur de pierres sèches⁴⁷. Le passage ne décrit pas un temple mais seulement un μέγαρον⁴⁸. Néanmoins, Hérodote n'est pas le seul à avoir fait écho à cet épisode, connu également par trois scholies à Aelius Aristide⁴⁹. On y apprend que l'autel de Déméter est proche du rempart (ἦν γὰρ πλησίον τοῦ τείχους βωμὸς αὐτῆς) et que Miltiade, saisi d'effroi devant le sanctuaire, dut battre en retraite (τὸ ἱερόν φοβηθεὶς ἀνεχώρησε). La troisième scholie indique qu'il s'enfuit par crainte de Déméter car le temple de la déesse était proche (ἦν γὰρ πλησίον νεὼς τῆς θεοῦ). On peut par conséquent décrire le Thesmophorion parien comme un sanctuaire entouré d'un mur d'enceinte, à l'intérieur duquel se trouve un temple ainsi qu'un autel, et qui est situé *extra muros* sur une hauteur à proximité de la ville.

Malgré les doutes légitimes formulables à l'encontre de l'épisode de Miltiade⁵⁰, la description topographique d'Hérodote semble fiable et est corroborée par les scholies à Aelius

⁴⁵ Dans sa traduction, LEGRAND (1963), p. 123 estime qu'il y a une lacune dans le texte. Hérodote y indiquerait que Miltiade avait traversé le *proasteion* pour atteindre la colline.

⁴⁶ Colone, Éleusis et Thasos, la colonie de Paros, fournissent des emplacements comparables. Il s'agit d'un emplacement habituel pour les sanctuaires de Déméter qui servent de transition entre l'ἄστυ et la χώρα. Cf. COLE (1994), p. 205. L'éloignement du centre s'explique aussi par le caractère secret des cérémonies réservées aux femmes. Cf. BRUNEAU (1970), p. 279 ; COLE (1994), p. 213.

⁴⁷ PICARD (1950), p. 124, estime toutefois que le terme signifie simplement « mur de clôture », « enclos ».

⁴⁸ *LSJ*, s.v. « μέγαρον » : « sanctuary, shrine, freq. in Hdt. ». Pour une réflexion sur la signification du terme en contexte démétrique, cf. ROLLEY (1965), p. 477, n. 8 ; SFAMENI GASPARRO (1986), p. 268-271.

⁴⁹ Scholies à Aelius Aristide, *ὑπὲρ τῶν τεττάρων*, 177, 2 ; 232, 2 ; 244, 3.

⁵⁰ Hérodote transmet selon ses propres mots la version parienne et reconnaît donc l'existence de variantes. La version d'Éphore, conservée chez Stéphane de Byzance, s.v. Πάρος et dont s'inspire Cornélius Népos, *Vie de Miltiade* 7, dresse un tableau favorable à Miltiade. Pour un tableau comparatif des différentes versions, cf. ORNAGHI (2009), p. 212.

Aristide. Malheureusement, ses informations sont insuffisantes pour établir avec certitude l'emplacement du Thesmophorion. Il est toutefois indispensable de partir du texte d'Hérodote, car un grand nombre d'hypothèses ont été proposées sans même tenir compte du passage en question.

Une première proposition, formulée par Rubensohn, a été la chapelle d'Hagios Démétrios, au sud-est de l'actuelle Paroikia⁵¹. Néanmoins, le lien étymologique réalisé entre Déméter et Démétrios semble être une tradition moderne et la chapelle n'est pas située sur une hauteur⁵². Une autre hypothèse de Rubensohn, le site de la Katapoliani, ne correspond pas non plus à la description hérodotéenne, puisque l'église se trouve à l'intérieur des remparts antiques⁵³. Une possibilité était la colline d'Hagia Anna au sud de la ville, mais les fouilles ont démontré que cette dernière était également comprise dans les remparts⁵⁴. Une lecture attentive du passage d'Hérodote permet ainsi de rejeter bon nombre d'hypothèses⁵⁵.

Même en supprimant les propositions qui ne correspondent pas aux sources littéraires, le nombre d'emplacements susceptibles d'accueillir le sanctuaire reste élevé. On peut citer tout d'abord les deux caps de la baie de Paroikia, Hagios Phocas et Krio. Les deux promontoires se trouvent à l'extérieur du mur antique, non loin de la ville, et sont situés en hauteur. Ils correspondent donc à la description d'Hérodote⁵⁶.

Outre ces caps, une série de collines susceptibles d'avoir abrité le sanctuaire se situent autour de la ville. Trois emplacements ont été proposés antérieurement. Le premier se trouve sur l'actuelle colline de Mikro Vouno au nord-est de Paroikia, voisine du mont Kounados⁵⁷. On y a découvert, dans l'église d'Hagios Georgios, l'une des deux inscriptions pariennes qui mentionnent Déméter *Thesmophoros*⁵⁸, un chapiteau votif archaïque et un petit relief, mais les

⁵¹ RUBENSOHN (1901), p. 209. Cf. carte **II. 1-3** pour la localisation des emplacements potentiels.

⁵² Cependant, à proximité de cette chapelle se trouve une colline sur laquelle Ross a découvert des ruines ainsi que l'inscription *IG XII 5, 226* mentionnant Déméter *Karpophoros*. Cette colline correspondrait à la description d'Hérodote mais ni l'emplacement exact ni l'inscription n'ont été retrouvés. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 49, 88. Pour le récit de voyage de Ross et sa description du site, cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 406.

⁵³ RUBENSOHN (1949), col. 1844. Aucune inscription relative au culte de Déméter n'y a en outre été trouvée. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 66, 88. L'église du IV^e s. ap. J.-C. a été construite sur des bâtiments d'époque romaine. Cf. DAUX (1964), p. 819.

⁵⁴ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 64, 90.

⁵⁵ De même, il est inutile de revenir sur la proposition de PHOTIOS (1973), p. 1-14, qui situe le Thesmophorion à Oikonomos, dans la baie de Naoussa, et dont l'hypothèse est rejetée par SCHILARDI (1975), p. 93-94.

⁵⁶ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 89 formule puis rejette ces hypothèses en estimant que la prise d'un tel endroit ne peut être considérée comme décisive pour s'emparer de la cité. Or, comme elle l'admet, l'importance de la prise pourrait être comprise sur les plans autant symbolique que stratégique. Cf. p. 43. Dans ce cas, l'éloignement des remparts ne suffirait pas à repousser l'hypothèse des deux caps.

⁵⁷ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 89. Cf. photo en **III. 6**. Sur le mont Kounados, cf. p. 65.

⁵⁸ *IG XII 5, 227*. Cf. p. 36. La seconde attestation épigraphique de l'épiclèse se trouve dans le catalogue *IG XII 5, 134*, qui énumère des sanctuaires de la cité. Cf. p. 18.

fouilles entreprises après cette découverte ont été infructueuses⁵⁹. L'identification la plus récente concerne l'emplacement Hagios Panteleimon au nord du rempart, où les fouilles ont permis de mettre au jour un grand bâtiment ainsi que des os d'animaux et des cendres⁶⁰. Outre ces structures, l'argument principal pour une identification du Thesmophorion est la découverte à cet endroit d'un relief représentant une femme. Selon les auteurs, la morphologie du territoire a changé et ce lieu, aujourd'hui à hauteur de la mer, constituait une élévation dans l'Antiquité⁶¹. Il correspondrait ainsi à la description d'un sanctuaire en hauteur devant la cité, mais il est impossible d'asseoir cette identification sans fouilles supplémentaires.

Enfin, l'hypothèse la plus couramment adoptée est celle de la terrasse qui surplombe le sanctuaire d'Apollon, au sud-ouest de Paroikia⁶². Situé à 400 mètres du rempart et à 44 mètres au dessus du niveau de la mer, l'emplacement abrite actuellement les ruines d'un moulin⁶³. Deux fragments d'une inscription relative à Déméter ont été retrouvés sur le site, le premier en 1971, le second en 1978⁶⁴. La stèle pourrait certes avoir été déplacée, mais le transport d'une pierre en marbre vers le sommet d'une colline située en dehors de la ville est moins plausible que son déplacement en milieu urbain⁶⁵. La terrasse avait donc probablement un rapport avec Déméter. Ont été également découverts sur le site de la céramique archaïque et classique, des tessons ainsi qu'un fragment de triglyphe provenant d'un temple dorique⁶⁶. Étant donné que cet élément d'architecture ne correspond pas aux édifices des terrasses inférieures, il confirme l'existence d'un troisième bâtiment, différent de ceux du sanctuaire d'Apollon et de l'Asklépieion. L'emplacement en hauteur, situé près de la mer et aux abords de la cité, est dès lors tout à fait adéquat. Thasos, colonie de Paros, fournit à cet égard une comparaison intéressante, puisque le site d'Evraïokastro, qui abrite le Thesmophorion, se trouve sur une élévation à proximité de la mer⁶⁷. Peut-être les Pariens, à leur arrivée à Thasos, ont-ils cherché un emplacement similaire à celui du Thesmophorion de la métropole. Ce dernier argument permettrait d'opter pour la terrasse du moulin, proche du littoral, plutôt que

⁵⁹ AUPERT (1978), p. 739 ; TOUCHAIS (1979), p. 601-602 ; DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 244.

⁶⁰ DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 245-246.

⁶¹ DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 245.

⁶² Elle est soutenue par GRUBEN (1982c), p. 688-689 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 90-92 ; ORNAGHI (2009), p. 85. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 342 reconnaît toutefois que cette localisation est seulement plausible.

⁶³ Cf. photo en **III. 1, 5**.

⁶⁴ GRUBEN (1972), p. 379 ; GRUBEN (1982c), p. 688. Malheureusement, l'inscription n'a pas été éditée. L'unique reproduction de la stèle est celle de l'article de Gruben, reproduite en **I. 1**.

⁶⁵ Le même raisonnement s'applique à propos des inscriptions découvertes sur le mont Kounados. Cf. p. 82.

⁶⁶ TOUCHAIS (1979), p. 601-602.

⁶⁷ GRANDJEAN, SALVIAT (2000), p. 102-105. Le rapprochement est effectué par BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 92, 188-189 et DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 245.

pour Mikro Vouno ou Hagios Panteleimon à l'intérieur des terres⁶⁸. Le choix de l'emplacement par analogie demeure tout de même hypothétique, d'autant plus que les fouilles n'ont pas permis de mettre au jour d'autres objets caractéristiques du culte de Déméter et de Korè, que ce soient des *kernoi*, des torches ou encore des reliefs représentant des suidés⁶⁹. Une fois encore, seules des fouilles supplémentaires permettraient de situer avec certitude le Thesmophorion sur la terrasse.

En conclusion, la prudence s'impose. Les éléments archéologiques permettent rarement d'établir avec certitude la localisation précise d'un sanctuaire sans attestation écrite⁷⁰. Dans le cas d'un Thesmophorion, l'identification se fait généralement en fonction des offrandes, mais seule une inscription mentionnant explicitement Déméter *Thesmophoros* ou le Thesmophorion permet d'en être assuré. Or, nous n'avons ni l'un ni l'autre à Paros⁷¹. Par conséquent, dans l'état actuel des fouilles, plusieurs sites pourraient correspondre : les deux caps, Mikro Vouno, Hagios Panteleimon et la terrasse du moulin. Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable, mais elle n'est pas davantage assurée que les autres. Sans de nouvelles découvertes archéologiques ou épigraphiques, il est donc préférable de continuer à considérer comme incertain l'emplacement du Thesmophorion de Paros⁷².

2. Un sanctuaire de Korè en ville ?

Les renseignements d'Hérodote et des scholies à Aelius Aristide se sont avérés insuffisants pour situer avec certitude le Thesmophorion. Ledit sanctuaire de « Korè en ville », fondé sur des sources épigraphiques, est tout aussi incertain. Cette hypothèse, présentée comme un fait établi chez bon nombre d'auteurs, est fondée sur deux inscriptions du corpus parien dont les restitutions sont douteuses.

La première est un catalogue de la première moitié du IV^e s. av. J.-C. qui contient une série de sommes et d'offrandes recensées pour des sanctuaires de l'île⁷³.

⁶⁸ Cette localisation proche de la mer et d'une source d'eau correspond en outre à la topographie d'un grand nombre de sanctuaires de Déméter. Cf. COLE (1994), p. 204 ; BURKERT (2011), p. 127.

⁶⁹ Cf. BRUNEAU (1970), p. 283 ; COLE (1994), p. 203.

⁷⁰ Cf. note 7.

⁷¹ Déméter *Thesmophoros* est certes attestée dans deux inscriptions, mais leur provenance est inconnue. La situation parienne est d'autant plus compliquée en raison du emploi massif de blocs de marbre dans le centre urbain. Cf. p. 6.

⁷² Les hypothèses qui se fondent sur l'emplacement de la terrasse du moulin, comme celles d'ORNAGHI (2009), p. 99, doivent par conséquent être regardées avec beaucoup de prudence. De telles précautions sont d'autant plus nécessaires en ce qui concerne le « Pythion » de la terrasse en-dessous de celle du moulin. Cf. p. 46-47.

⁷³ Il n'y a aucune raison d'estimer, comme BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 95, que tous les cultes de la cité y étaient mentionnés.

Paros, pierre présumée perdue.

Fragment de marbre découvert à Paroikia et copié par Pischon et Papadopoulos à une date inconnue et par Koumanidis en 1849. Dim. et h.l. inconnues.

Éd. Pischon, Papadopoulos [RANGABÉ (1855), 896 ; RUBENSOHN (1901), p. 213-215 ; *IG XII* 5, 134] ; Koumanidis [*SGDI* 5435 ; *IG XII* 5, 134 add.].

Reprod. RANGABÉ (1855), 896 (= *IG XII* 5, 134 ; **I. 4**) (fac.-sim.).

Trad. RANGABÉ (1855), 896.

Bibl. BECHTEL (1887), 64 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 72, 95, 102, 241 ; DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 244.

[- - -]
[- - -] Ἀπόλλ]ωνος Συμμά]χου [- - -]
[- - -] ΕΝ Π^ΑΔΔΗΗΠΙϞ· Διὸς Βα[σιλέως [- - -]
[- - -] Ἀπόλλωνος Λ]υκείου Π^ΑΗΗΗϞ· Ἀφροδίτη[ς [- - -] .
5 [- - -] Τά]δε Μεγακλῆς παρέλα[βε [- - -]
[- - -] παρ]ὰ Σωσίλεω· Ἀπόλλωνο[ς [- - -]
[- - -] σταθμ]ὸν ΗΗΗΠΙϞ· Ἀπόλλων[ος [- - -]
[- - -] Ἀ]πόλλωνος Πυθίου τὸ [- - -]
[- - -] ΗΗΗΠ· Διονύσο Χορέω[ς (?) [- - -]
10 [- - -] ΤΩΝ ΠΙϞ· Κόρης τῆς Ε[- - -]
[- - -] Ἀθηναίης χρυσίον [- - -]
[- - -] στα]θμὸν Γ^ΑΠΙ. Θεσμοφόρου [- - -]
[- - -] κ]άμπαι ΠΙ. Ἄπυρα [- - -]
[- - -] κεφάλαιον τοῦ]των ἀπάντων [- - -]
15 [- - -] σ]τάχυες ἀργυρ[οῖ [- - -]
[- - -] ῥόδιον [- - -]
[- - -] Ἀθηναί]ης Πολιόχο[- - -]
[- - -] ἀργ]ύριον ΑΣ[- - -] .

[- - -] d'Apollon *Symma[chos* [- - -] 73 drachmes, 2 oboles 1/2 ; de Zeus *Ba[sileus* [- - -] ; d'Apollon *L]ykeios* 9 drachmes, 1/2 obole ; d'Aphrodite [- - -] (5) [- - -] Mégaklès a reçu cela [- - -] de la part] de Sôsileos : d'Apollon [- - -] un poids de] 4 drachmes, 2 oboles 1/2 ; d'Apollon [- - -] d'Apollon *Pythios* [- - -] [- - -] 3 drachmes, 2 oboles ; de Dionysos *Choreus* (?) [- - -] (10) [- - -], 2 oboles 1/2 ; de Korè [- - -] d'Athéna, de l'or [- - -] un] poids de 5 drachmes, 3 oboles. De *Thesmophoros* [- - -] des chenilles, 3 oboles. De l'argent non-fondu [- - -] total de] tout cela [- - -] (15) [- - -] des épis en argent [- - -] une rosace [- - -] d'Athén]a *Poliouchos* [- - -] de l'argent [- - -] .

2 Ἀπόλλ]ωνος Συμμά]χου *IG* add. : Ἀπόλλ]ωνος Συμμά]χου *SGDI* ; [- - -] -ινος συμμ- [- - -] *IG* ; ΙΝΟΣ σύμμ[ικτον ἀργύριον Rangabé, Rubensohn || 3 ΕΝ Π^Α *SGDI* ; Ν Π^Α *IG* add. ; ενι Rangabé, *IG* ; [φιάλη μόλυβδον ἔχουσα ἐν

τῷ πυθμ]ένι aut [δακτύλιοι χρυσοῖ, χρυσίον ἄπυρον πρόσεστιν πρὸς] ἐνὶ Rubensohn || 4 Ἀπόλλωνος Λ]υκείου Rubensohn, *IG, SGDI* : Διὸς Λ]υκείου Rangabé || 6 παρ]ὰ Rangabé, *SGDI* : [παρὰ] *IG* ; α Rubensohn, *IG* add. || Ἀπόλλωνο[ς *SGDI* : Ἀπόλλων[ος Rangabé, *IG* ; Ἀπόλλων- Rubensohn ; ΑΓΟΛΛΩΝΟ *IG* add. || 7 σταθμ]ὸν ΗΗΗΗΙΙ· Ἀπόλλων[ος *IG, SGDI* : λον ΗΗΗΗΙΙ· Ἀπόλλων[ος Rubensohn ; ..λον ΗΗΗΗΙΙ· Ἀπόλλων[ος Λυκείου Rangabé || 8 Πυθίου τὸ *IG* add. : Πυθίου τοῦ *SGDI* ; ΧΘ τοῦτο Rubensohn ; Χ[ορε]υτῶ *IG* ; χ[ρ ?] Rangabé || 9 Διονύσο Χορέω[ς (?) *IG* : Διονύσο Χορέω[ς Rubensohn ; Διονύσο Χορέ[ο] *IG* add. ; Διονύσου Χορέ(ου) *SGDI* ; Διονύσου χορε[υτοῦ] Rangabé || 10 [- - -]ΤΩΝ : - - των *SGDI* ; [- -]ων Rangabé, Rubensohn, *IG* ; [Χαρί]των *IG* add. || Ε [- - -] : ε - - *IG* ; ἐ[v - -] Rangabé ; ἐμ πόλει aut ἐν ἄστει Rubensohn ; ἐ[v ἄστει] *SGDI* || 11 χρυσίον Rangabé, Rubensohn, *IG, SGDI* : ΧΡΥΣΟΝ *IG* add. || 15 ἀργυρ[οῖ] Rangabé, Rubensohn : ἀργυρ[αῖ] *IG* ; ἀργυρ[εῖαι] *SGDI* || 17 Ἀθηναί]ης Bechtel, Rubensohn, *IG, SGDI* : Ἀθηναί]ης (?) Rangabé ; ΗΣ Berranger-Auserve ||.

Il comporte à la ligne 10 la mention d'une Κόρης τῆς ε[- - -] et à la ligne 12 celle d'une Θεσμοφόρου [- - -]. Comme les deux déesses sont séparées par Athéna à la ligne 11, on peut conclure qu'il s'agit de sanctuaires différents. Korè bénéficiait donc également d'un culte à un autre endroit que le Thesmophorion *extra muros*, mais où était-il exactement ? Rubensohn, restituant à la ligne 10 de cette inscription ἐ[v ἄστει], estime qu'il s'agit d'une « Korè en ville », en se fondant sur une autre inscription, datée du deuxième tiers du v^e s. av. J.-C.

Paros, Musée archéologique de Paroikia.

Tambour de colonne en marbre blanc, découvert près de l'église d'Hagios Nikolaos dans les environs de Paroikia. Dim. 1,35 × 0,50 ; h.l. : 0,035-0,05.

Éd. DE RIDDER (1897), 1 [RUBENSOHN (1901), p. 212] ; *IG* XII 5, 225 [*SGDI* 5427 ; *LGS* 106 ; HERZOG (1906), p. 630-636 ; ELTER (1911), 1 ; HILLER (1916), col. 796-797 ; *DGE* 773 ; *LSCG* 110 ; HAINSWORTH (1972), 78 ; BUTZ (1996), p. 82].

Reprod. *IG* XII 5, 225 ; ROEHL (1907), p. 61 (**I. 3**) ; JEFFERY (1990), pl. 56 (fac.-sim.) ; BUTZ (1996), p. 83 (**I. 2**) (pierre).

Trad. /

Bibl. HOMOLLE (1897), p. 148-149 ; BANNIER (1916), col. 648 ; *Syll.*³ 981, n. 2 ; RUBENSOHN (1949), col. 1945 ; JEFFERY (1990), p. 296 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 93-95 ; *NGSL* p. 19 ; FUNKE (2006), p. 4 ; ORNAGHI (2009), p. 87.

[- - -] Χσένοι Δοριῆι ωὐ θέμι[ς ε̅ ̅]

[- - -] ωὔτε δ[ε̅ ̅]οια Κώρηι ἀστῶι ε[.]

[- - -] À l'étranger dorien, il n'est pas religieusement permis [- - -] ni [- - -]
à Korè au citadin [- - -].

1 θέμι[ς ε̅ ̅] : θέμι[ς - -] *IG, SGDI, LGS, Butz* ; θέμι[ς - - -] de Ridder, Rubensohn ; θέμι[ς] Herzog ; θέμι[ς . ωὔτε (ferias aliquas) κοροῖ] aut θέμι[ς .. ωὔτε (ferias) deae alicui] Wilamowitz ; θέμις ωὔτε [- - - -] *LSCG* ; θέμι[ς δρᾶν ωὐδὲ γυναικί] *IG* add. ; θέμι[ς θ|ἠῆσθαι] Hiller, *DGE* ; θέμι[ς θ|ἠῆσθαι ?] Hainsworth ; θέμι[ς θύειν] Elter ; θέμι[ς ἐσορᾶν] *IG* suppl. || 2 ωὔτε : ωὔτε de Ridder, Rubensohn, *IG, LGS, Herzog, IG* suppl.

LSCG, Butz ; ωῶ[τ]ε *SGDI* ; ωὸ[δ]ἔ Elter ; ωὸδὲ *IG* add., Hiller, *DGE*, Hainsworth || δ[ε̇]οῖα Κώρηι : δ..οῖα Κώρηι Rubensohn, *IG*, *SGDI*, *LSCG*, Butz ; δ..οῖα κώρηι *LGS* ; Δ[.]ῶια κώρηι aut Δ[.]ῶια Κώρηι Wilamowitz ; δ'ῶπ]οῖα Κώρηι de Ridder ; δ[ὠλ]οῖ, ἁ Κώρηι *IG* add., Elter, Hiller, *DGE*, *IG* suppl., Hainsworth ; δ[ὠλ]οῖ-ἁκώρηι Herzog || ε[.] *IG*, *LGS*, Butz : ε - - *SGDI* ; ἐ. . . de Ridder ; ἐ[- - - -] *LSCG* ; ἔ[στυ] Elter ; ἔ[στυ]. Herzog, *IG* add. ; ἔ[ρδεται] *IG* suppl. ; ἔ[ρδεται] Hiller, *DGE*, Hainsworth ; - - Rubensohn ||.

La pierre contient un règlement interdisant l'accès d'un sanctuaire à une catégorie de personnes. Comme l'apparat le montre, les restitutions sont nombreuses et les interprétations diverses. Les lacunes au sein des deux lignes sont importantes, mais les avis divergent aussi sur l'interprétation à donner aux termes présents sur la pierre. La possibilité qu'il s'agisse d'un fragment d'un ensemble plus large constitue une autre difficulté⁷⁴. C'est pourquoi, avant de pouvoir tirer d'éventuelles conclusions sur certains aspects du culte, il est primordial de distinguer les certitudes des simples hypothèses.

De Ridder, le premier éditeur, fournit une interprétation dont il souligne lui-même le caractère hypothétique⁷⁵. Le règlement interdirait aux étrangers de faire ce que les citoyens font pour Korè lors des Thesmophories. Outre les difficultés de l'hypothèse⁷⁶, son interprétation des lettres ο et ω est étrange, puisqu'il considère ἄστῶι comme le nominatif masculin pluriel sujet d'un verbe situé dans la lacune⁷⁷.

Dans l'article de la *RE*, Rubensohn considère l'inscription comme un règlement provenant du sanctuaire de Korè *Astos* qui interdit son culte aux étrangers doriens et aux esclaves⁷⁸. Cette interprétation lui permet de restituer ἐ[ν ἄστει] ou ἐ[ν πόλει] à la ligne 10 du catalogue⁷⁹. La description de Rubensohn a été majoritairement suivie, et ses hypothèses sont devenues des certitudes⁸⁰. Certains identifiaient même le temple de l'acropole avec *adyton*, dit temple B, comme celui de cette « Korè en ville »⁸¹.

Si l'interprétation d'une « Korè en ville » a été fréquemment reprise, la restitution de la lacune qui la précède a été largement discutée. Nous avons vu que l'interprétation de de Ridder et sa restitution de δ'ῶπ]οῖα ont été contestées. Certains imaginent plutôt une fête en

⁷⁴ Hypothèse formulée par Sokolowski, *LSCG* 110.

⁷⁵ DE RIDDER (1897), p. 16. Son hypothèse est déjà réfutée par RUBENSOHN (1901), p. 212-213.

⁷⁶ Les Thesmophories sont réservées aux femmes de citoyens. Par conséquent, on ne voit pas l'intérêt d'une interdiction faite à des étrangers doriens.

⁷⁷ L'inscription est écrite en alphabet parien dont les particularités sont : XΣ = ξ ; Ω = ο, ου ; Ο = ω ; ΩΥ = ου ; C = β ; Η peut marquer l'esprit rude. Cf. GUARDUCCI (1967), p. 158-159 ; JEFFERY (1990), p. 294-296. Cet alphabet n'est pas toujours d'application au V^e s. av. J.-C. et les deux systèmes peuvent se côtoyer au sein d'une même inscription. Cf. note 528 à propos d'*IG* XII 5, 183.

⁷⁸ RUBENSOHN (1949), col. 1845. Il reprend l'hypothèse de HERZOG (1906), p. 634-636 qui restitue δ[ὠλ]οῖ à la ligne 2. ωῶτε lierait ainsi deux groupes concernés par l'interdiction.

⁷⁹ La différence de formulation entre Korè *en astei* et Korè *Astos* n'est pas commentée.

⁸⁰ Cf. les addenda et le supplément à *IG* XII 5, 225. Sokolowski, *LSCG* 110, ne conserve pas la restitution de la ligne 2 qui intègre les esclaves, mais il reprend l'hypothèse d'une « Korè en ville ».

⁸¹ AUPERT (1978), p. 737 ; GRUBEN (1982a), p. 174-179 ; LAVECCHIA (1996), p. 505 ; LE DINAHET (2004), p. 134, n. 140. Sur le temple B, cf. note 30.

rapport avec Déméter⁸², tandis que D. Berranger-Auserve mentionne deux possibilités qu'elle rejette aussitôt⁸³. Il faut donc se résigner à ignorer l'objet de l'interdiction.

Cependant, le fondement même de l'interprétation de Rubensohn, à savoir que cet interdit concerne le culte de Korè *Astos*, est contestable. La critique principale concerne le terme ἄστος. Dans les dictionnaires, ἄστος, -οῦ est uniquement considéré comme un nom masculin de la deuxième déclinaison, non pas comme un adjectif qui signifierait citadin, de la ville⁸⁴. De plus, comme le féminin ἄσθη est attesté notamment chez Hérodote, l'existence d'un adjectif à deux terminaisons (-ός pour le masculin et le féminin et -όν pour le neutre) serait surprenante⁸⁵. L'absence de parallèle, non seulement comme épiclèse⁸⁶, mais également comme féminin en -ος, jette le doute sur la théorie de Rubensohn. De plus, ἄστος s'emploie régulièrement en opposition à ξένος qui se trouve à la première ligne de l'inscription⁸⁷. On pourrait donc interpréter cette dernière comme une double interdiction reliée par ὄυτε qui s'adresserait à l'étranger dorien et au citadin parien⁸⁸. Si cette hypothèse est tout aussi incertaine que celle de Rubensohn, elle a le mérite de rappeler le caractère hypothétique de la « Korè en ville ». L'identification du temple B comme celui de Korè est donc audacieuse, puisque rien n'indique que le sanctuaire se trouvait dans la cité. De même, la restitution ἐ[ν ἄσθει] dans le catalogue *IG XII 5, 134* n'a plus de raison d'être. On peut même considérer que l'interdiction provient du Thesmophorion⁸⁹, mais il est tout aussi probable, en se fondant sur le catalogue, qu'elle provienne d'un autre sanctuaire où Korè bénéficiait d'un culte⁹⁰, probablement avec sa mère⁹¹.

⁸² Sokolowski, *LSCG* 110 propose, en se fondant sur Wilamowitz, Δ[αμ]ιοῖα, une fête de Déméter dans le Péloponnèse. Hiller rejette dans l'édition des *IG* une hypothèse précédente, [Αλ]ῖα, une fête semblable aux Thesmophories mais sur un ton licencieux.

⁸³ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 94-95 : [Αλ]ῖα, de ἀλώϊος, -ος, -ον, « qui concerne le grain, les moissons et les granges », mais qui pourrait aussi venir de Ἀλῶα, -ῶων, la fête en l'honneur de Déméter citée par Hiller. Elle propose également [Ολ]ῖα, de ὀλο(ι)ός, -ή, -όν, « qui concerne ce qui est funeste », mais la rejette, faute de parallèle.

⁸⁴ Bailly, s.v. « ἄστος ». Le *LSJ*, s.v. « ἄστος » indique qu'Ἀστός est le féminin en tant qu'épithète de Κόρη, mais la seule référence est cette inscription.

⁸⁵ Cette critique était déjà adressée par BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 94.

⁸⁶ Dans la *BDEG*, l'épiclèse Ἀστός n'est mentionnée que dans ce cas-ci.

⁸⁷ *LSJ*, s.v. « ἄστος ». Sur les implications du ξένος dans les inscriptions marquant une interdiction, cf. BUTZ (1996), p. 75-95.

⁸⁸ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 94.

⁸⁹ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 164 ; ORNAGHI (2009), p. 87, n. 34.

⁹⁰ *LGS* 106 ; DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 244. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 190 admet qu'« un autre sanctuaire [que le Thesmophorion] était sans doute dédié au moins à Korè ».

⁹¹ Korè est généralement accompagnée de Déméter. Cf. ROLLEY (1965), p. 469 : « à part quelques sanctuaires de Koré et Hadès, liés au culte des morts, la présence de Koré dans un sanctuaire implique celle de Déméter ».

Une dernière possibilité est d'interpréter κώρη comme le nom commun signifiant la jeune fille, la vierge⁹². L'argument se fonde notamment sur la comparaison avec une autre inscription parienne qui comprend une interdiction à l'égard des femmes⁹³. Néanmoins, cette interprétation a le même inconvénient que celle de Rubensohn : ἀστῶι est analysé comme un adjectif à deux terminaisons sans parallèle. La présence de la fille de Déméter dans cette inscription est donc probable

De même que pour la localisation du Thesmophorion, les doutes sont légitimes envers cette « Korè en ville ». Dans l'état actuel des documents à notre disposition, il est préférable de renoncer à l'hypothèse d'une épiclèse Ἀστός, à la localisation d'un sanctuaire de Korè *intra muros* ainsi qu'à l'identification du temple B de l'acropole avec ledit sanctuaire. La seule certitude est l'interdiction à l'égard des étrangers doriens⁹⁴. Le volet archéologique du culte de Déméter et de Korè à Paros est donc maigre et fondé uniquement sur des hypothèses. D'autres sources fournissent cependant davantage d'informations sur le fonctionnement du culte.

B. Les prêtresses

À Paros, l'aspect du culte des deux déesses pour lequel la documentation est la plus fournie concerne les prêtresses. Une prêtresse (ἱερῆ) du Thesmophorion nommée Erasippè est attestée dans une dédicace⁹⁵. Hérodote mentionne également l'existence d'une ὑποζάκορος τῶν χθονίων θεῶν, une sous-sacristine des déesses chthoniennes nommée Timô⁹⁶. À côté de ces quelques témoignages assez communs, deux « sacerdoces » transmis par des inscriptions, des scholiastes et des lexicographes constituent l'une des particularités les plus remarquables du culte démétrique à Paros : les *melissai* et les *kabarnoi*. Une conclusion hâtive consisterait à affirmer que le personnel du culte masculin est représenté par les *kabarnoi*, le personnel féminin par les *melissai*. La documentation encourage toutefois une vision moins catégorique.

⁹² Avertissement formulé par Wilamowitz, dont les propos sont repris par Hiller dans l'édition des *IG*. Cf. aussi *SGDI* 5427 ; *LGS* 106. On pourrait ainsi imaginer κώρη opposée à un κῶροι perdu dans la ligne supérieure.

⁹³ *IG* XII 5, 183, cf. p. 84. Cette comparaison a conduit Hiller à restituer à la première ligne γυναικί. Cf. apparat.

⁹⁴ Sur l'explication de cet interdit spécifique aux Doriens, HOMOLLE (1897), p. 148 rapproche l'inscription d'Hérodote V, 72 où Cléomène, roi de Sparte, entre dans le sanctuaire d'Athéna sur l'Acropole d'Athènes, interdit aux Doriens. Sokolowski, *LSCG* 110 indique que les raisons de l'exclusion étaient le plus souvent politiques. Cette interdiction s'explique dès lors soit par une opposition très ancienne entre un culte ionien et les envahisseurs doriens, soit par une raison historique contemporaine de l'inscription.

⁹⁵ *IG* XII 5, 227. Cf. p. 36. Une autre femme, du nom de Kléoboia, apparaît chez Pausanias X, 28, 3. La jeune fille aurait transporté les ὄργια de Déméter en compagnie de Tellis, l'*oikistès*.

⁹⁶ Sur les ζάκοροι, cf. GEORGUDI (2005), p. 58-60. Pour une synthèse sur l'opposition controversée entre rituels olympiens et chthoniens, cf. PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 181-182.

1. Les *melissai*

La première dénomination, μέλισσα, est réservée à la gent féminine et signifie littéralement « abeille ». Ces insectes sont cités à plusieurs reprises en lien avec Déméter et/ou Korè, notamment chez Callimaque et chez un imitateur du poète alexandrin, conservé sur un papyrus du III^e s. av. J.-C.⁹⁷. Néanmoins, la complexité des œuvres alexandrines et le caractère hermétique de l'allusion à Déméter ne permettent pas de certifier qu'il s'agit de mentions d'une prêtresse de Déméter, et non de l'animal⁹⁸. L'identification est en revanche assurée dans une scholie aux *Pythiques* de Pindare, où les *melissai* sont dites prêtresses, principalement de Déméter⁹⁹. Une série de textes confirment d'ailleurs cet emploi de μέλισσα pour désigner des femmes liées au culte de la déesse¹⁰⁰.

Le lien entre ces *melissai* et l'île de Paros apparaît dans un glossaire alphabétique conservé sur papyrus. Le fragment 3, dans lequel apparaît l'entrée μέλισσαι, contient un récit attribué à Apollodore d'Athènes¹⁰¹.

Melissai : les prêtresses de Déméter [- - -] Apoll[odore], dans le premier livre, (dit que Déméter), [apportant] la corbeille aux nymphes avec la toile tissée et les œuvres de Perséphone, arriva d'abord à Paros et, accueillie en hôte chez le roi Mélissos, accorda comme faveur à ses filles, qui étaient soixante, la toile tissée de Perséphone et qu'elle révéla à celles-ci les premières ses souffrances ainsi que ses mystères. C'est pourquoi on appela désormais *melissai* les femmes qui célèbrent les Thesmophories.

⁹⁷ Callimaque, *Hymne à Apollon* 110-112 ; *P. Berol.* inv. 11793 (Mertens-Pack³ 1943) qui contient un hymne à Déméter.

⁹⁸ BODSON (1975), p. 27-28. Plusieurs éditeurs traduisent cependant μέλισσαι par « prêtresses ». Cf. CAHEN (1948), p. 230 pour Callimaque ; PAGE (1942), p. 409 pour le poète anonyme. SFAMENI GASPARRO (1986), p. 203 estime que ces deux textes indiquent déjà une action rituelle.

⁹⁹ Scholie à Pindare, *Pythiques* IV, 106c : Μελίσσας· δὲ τὰς ἱερείας, κυρίως μὲν τὰς τῆς Δήμητρος, καταχρηστικῶς δὲ καὶ τὰς πάσας, διὰ τὸ τοῦ ζῴου καθαρὸν (*Melissai* : les prêtresses, principalement celles de Déméter, par extension toutes, en raison du caractère pur de l'animal). La référence à des prêtresses est incertaine au 106a-b, le sujet n'étant pas exprimé. Cf. BODSON (1975), p. 26, n. 115.

¹⁰⁰ Porphyre, *L'antre des nymphes*, 18 : Καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτὴν τε τὴν Κόρην Μελιτώδη (Les anciens appelaient également *melissai* les prêtresses de Déméter en tant qu'initiales de la déesse chthonienne ainsi que Korè semblable au miel) ; Hésychios, s.v. μέλισσαι· αἱ τῆς Δήμητρος μύστιδες ; Scholie à Théocrite, XV 94/95a : Μελιτώδη δὲ τὴν Περσεφόνην φησὶ κατ' ἀντίφρασιν ὡς καὶ Κόρην (ἢ) διὰ τὸ τὰς ἱερείας αὐτῆς καὶ τῆς Δήμητρος μελίσσας λέγεσθαι (Il dit que Perséphone est semblable au miel selon une antiphrase, comme (on dit) aussi Korè, (ou) en raison du fait que les prêtresses de celle-ci et de Déméter sont dites *melissai*).

¹⁰¹ *P. Oxy* XV 1802, fr. 3, col. 2, (Mertens-Pack³ 2127), s.v. [μ]έ.[λι]σσαι· αἱ τῆς Δήμητ[ρο]ς ἱέρει[αι] Η ΑΥΤ[- - -] Ἀπολλ[ε]· 4]ΕΝ τῆι ᾧ ΕΠΙ[ε]· 3]ΣΑΝ δὲ τὸν κάλαθον ταῖς Νύμφαις σὺν τῶ(ι) ἰστῶ(ι) καὶ τοῖς ἔργοις τῆς Πε[ρ]σεφόνης ᾧ μὲν παραγενέσθαι εἰς Πάρον καὶ ξενιστεῖσιν παρὰ τῶ(ι) βασιλεῖ Μελίσσω(ι) χαρίσασθαι ταῖς τούτου θυγατράσιν οὐσαις ἐξήκοντα τὸν τῆς Φερσεφόνης ἰστὸν, καὶ πρώταις αὐταῖς ἀναδοῦναι τὰ περὶ αὐτὴν πάθη τε καὶ μυστήρια ὅθεν καὶ μελίσσας ἔκτοτε κληθῆναι τὰς θεσμοφοραζούσας {κληθῆναι} γυναικας. La référence à l'auteur du II^e s. av. J.-C. au début de l'entrée est probable, de même que l'attribution à son ouvrage περὶ θεῶν. Cf. ORNAGHI (2010), p. 63-64, 70-71.

Outre les informations qu'il transmet sur le culte parien de Déméter¹⁰², ce passage a pour intérêt majeur de lier pour la première fois Paros et les *melissai* et d'expliquer l'origine de cette appellation. On ne peut néanmoins affirmer que les *melissai* étaient prêtresses de Déméter uniquement à Paros, puisque les autres sources ne mentionnent pas l'île¹⁰³. Même si Paros est la seule attestation géographiquement déterminée des *melissai* prêtresses de Déméter, cette image de l'abeille devait donc appartenir plus largement au monde grec¹⁰⁴. À cette imprécision géographique s'ajoute l'absence de repères temporels, puisque désigner l'époque à laquelle ce sens de μέλισσα s'est répandu dans le monde grec est « une entreprise irréalisable et vaine »¹⁰⁵. Si on considère que les passages de Callimaque et de son imitateur concernent bien des femmes au service de Déméter, la plus haute attestation remonterait au III^e s. av. J.-C. Il est donc impossible de confirmer le caractère archaïque de l'appellation¹⁰⁶.

Les *melissai* ne sont ni propres à Paros ni localisées dans le temps, mais qui désignent-elles plus précisément ? Des prêtresses ? Des initiées à des mystères de Déméter ? Sont-elles chargées d'une tâche spécifique, à l'image des *antletriai* athéniennes qui remontent les restes décomposés de porcelets aux Thesmophories¹⁰⁷ ? Les sources présentent des variations.

Source	Définition		Lieu ?
	Texte grec	Traduction	
Porphyre	ιερείας, μύστιδες	prêtresses, initiées	?
Hésychios	μύστιδας	initiées	
Scholie à Théocrite	ιερείας	prêtresses	
Scholie à Pindare	ιερείας	prêtresses	
<i>P. Oxy XV 1802</i>	[ιέρει]αι ; θεσμοφοριαζούσας γυναϊκας	Prêtresses (glossaire) ; femmes participant aux Thesmophories (Apollodore)	Paros

¹⁰² Cf. p. 32.

¹⁰³ Le scholiaste de Théocrite suppose que l'auteur syracusain a qualifié Korè de μελιτώδης car ses prêtresses sont appelées *melissai*. Porphyre indique uniquement que les auteurs de cette appellation sont les anciens (οἱ παλαιοί). Des formulations aussi généralisées ne semblent pas se référer au seul contexte parien.

¹⁰⁴ BODSON (1975), p. 34. Le récit étymologique d'Apollodore ne permet pas non plus d'assurer une origine parienne, puisque d'autres traditions qui mentionnent des prêtresses *melissai* n'ont pas de lien direct avec l'île. Un autre récit étymologique, relatif également à des prêtresses appelées *melissai*, mais cette fois de la Grande Mère, se passe en effet en Crète. Cf. Lactance, *Institutions divines* I, 22, 19-20. Pind., *Pythiques* IV, 106, mentionne en outre une μέλισσα Δελφίδος, qui ne réfère donc pas à une prêtresse de Déméter. L'image de l'abeille semble dès lors commune. Cf. BODSON (1975), p. 36-37.

¹⁰⁵ BODSON (1975), p. 36.

¹⁰⁶ LAVECCHIA (1996), p. 504-506 rapproche la scholie à Pindare d'un passage du poète lyrique conservé sur le *P. Oxy III*, 408, 34-39, le fr. 140a (éd. MAEHLER). Un tel lien permettrait, selon ORNAGHI (2010), p. 66, de confirmer l'existence de *melissai* dès l'époque archaïque, mais ce rapprochement, fondé sur l'emploi du mot ὄργια et sur une comparaison de la métrique, est tout à fait hypothétique. Cf. note 156.

¹⁰⁷ STALLSMITH (2008), p. 126.

Ce tableau dévoile deux aspects principaux : les *melissai* sont des prêtresses, mais aussi des initiées. Qu'entend-on exactement par μύστιδες ? Apollodore fournit peut-être un élément de réponse. Déjà singulier par sa mention de Paros, il diffère également des autres par sa définition des *melissai*. Le terme sert, indique-t-il, à nommer les *thesmophoriazousai*, les femmes qui participent aux Thesmophories. Or, les accointances entre cette célébration et les mystères sont nombreuses, également à Paros¹⁰⁸. Ainsi, ces μύστιδες dont il est question étaient peut-être plus précisément les « initiées » des Thesmophories. En outre, lors de cette fête qui réunissait les femmes de citoyens, certaines présidaient certes la cérémonie, mais les *thesmophoriazousai* formaient un ensemble homogène où « elles étaient toutes, pour l'occasion, les prêtresses (ἱέρειαι), les initiées (μύστιδες), les préposées (*antistites*) de Déméter »¹⁰⁹. Le contexte thesmophorique pourrait dans ce cas expliquer les divergences dans la définition de la *melissa*, définie tantôt comme une prêtresse, tantôt comme une initiée.

Les *melissai* pariennes présentent donc les particularités suivantes : elles englobent l'ensemble des participantes et s'inscrivent dans le cadre précis des Thesmophories. Reste à savoir si tel était le cas en dehors de Paros, puisque le lien explicite entre Thesmophories et *melissai* n'est attesté que dans le passage d'Apollodore. L'absence de référence aux Pariennes dans la dernière phrase de ce récit étiologique encouragerait peut-être une interprétation générale. Dans tel cas, nous pourrions affirmer que « les fidèles de Déméter Thesmophore portent le nom rituel de *Mélistai* »¹¹⁰ également en dehors de Paros. L'hypothèse d'une particularité parienne ne peut toutefois être omise.

Malgré ces développements sémantiques et géographiques, une donnée demeure : la femme est comparée à l'abeille¹¹¹. Cet animal est mis en relation avec Korè μελιτώδης, « semblable au miel », dans la scholie à Théocrite¹¹². Une explication est du reste donnée dans la scholie à Pindare : les prêtresses sont appelées *melissai* en raison du caractère pur de l'animal. Un parallèle s'effectue dès lors entre les abeilles et les femmes de citoyens qui participent aux Thesmophories. L'abeille est louée pour son organisation de la ruche, la femme pour son organisation du foyer. Toutes deux ont pour mission de transmettre la vie et

¹⁰⁸ Hézychios, s.v. Θεσμοφóρια, les définit comme les μυστήρια de Déméter. À Paros, Apollodore mentionne dans le même passage les μυστήρια de Déméter. Sur d'hypothétiques mystères démétriques à Paros, cf. p. 31-33.

¹⁰⁹ BODSON (1975), p. 34-35.

¹¹⁰ DETIENNE (1979), p. 211.

¹¹¹ Apollodore, dans son récit étiologique qui place les *melissai* en contexte thesmophorique, explique néanmoins leur nom sans se référer à l'animal : les filles sont dites *melissai* car elles étaient les filles du roi Mélissos.

¹¹² Porphyre, *L'ancre des nymphes*, 18 mentionne également cette épithète de Korè, mais sans la mettre en relation directe avec les *melissai*.

d'assurer la survie de la communauté¹¹³. « Symbole animal de certaines vertus féminines »¹¹⁴, il n'est pas étonnant que l'abeille ait servi à désigner plus largement des femmes ou des prêtresses. La *melissa* est donc un nom polysémique, qui a bénéficié d'une extension géographique et sémantique, et qui désigne à Paros les femmes qui célèbrent les Thesmophories.

Bien que cette corrélation entre abeilles et femmes de citoyens soit évidente, les attestations de la fonction dans des textes littéraires et épigraphiques sont assez maigres et douteuses. Ce « silence », inhabituel pour des qualifications provenant de noms d'animaux, a mené L. Bodson à la conclusion que la *melissa* n'était pas un titre officiel mais un nom officieux donné à des prêtresses¹¹⁵. Trois inscriptions contenant la mention d'une *melissa* pourraient être reliées au dossier¹¹⁶, mais Μέλισσα, -ης est également un prénom attesté dans le monde grec et doit certainement être interprété comme tel¹¹⁷.

L'étude de cette première fonction parienne en relation avec Déméter a permis plusieurs constats. Le rapport à l'abeille devait être évident pour un Grec, en raison des propriétés de pureté, de soin et d'organisation qui étaient généralement prêtées à l'animal. Cette image répandue de l'abeille explique la diffusion de l'appellation dans le monde grec. D'un point de vue sémantique, la *melissa* n'est pas uniquement une prêtresse. Le caractère officiel du titre est même douteux, au vu de l'absence d'autres mentions dans les sources et du caractère polysémique du mot. Ainsi, la *melissa* pourrait être un mot du langage courant pour désigner les femmes qui participent aux Thesmophories et qui, par cet acte, présentent les mêmes qualités et le même rôle que l'abeille au sein de sa ruche.

¹¹³ BODSON (1975), p. 36.

¹¹⁴ DETIENNE (1971), p. 14.

¹¹⁵ BODSON (1975), p. 35. Cette hypothèse est renforcée à Paros par le fait que, selon Apollodore, le terme désignait plus largement les femmes qui participent aux Thesmophories.

¹¹⁶ IG XII 5, 325 (fin du II^e-I^{er} s. av. J.-C., découverte dans une église au sud de Paroikia) : Εὐφοροσύνη ἢ μαῖα| Μελίσση| ἠρώισση. IG XII s. 222 (IV^e s. av. J.-C., origine inconnue) : Μελίσσης. IG IV² 1, 264 (IV^e s. av. J.-C., Asklepion d'Épidaure) : Δημοκράτης καὶ Ψαμμὼ Πάριοι| Μέλισσαν Ἀσκληπιῶι.

¹¹⁷ Cf. par exemple IG IV² 1, 259 (II^e s. av. J.-C., Asklepion d'Épidaure), une dédicace d'une mère venant d'Hermione : Ἀριστῶ Ἄνδρω| νος Ἑρμιονικῶ| τὰν θυγατέρα| Μέλισσαν εὐξα| μένα Ἀσκληπιῶι.

2. Les *kabarnoi*

Le statut des *kabarnoi*, une autre fonction relative au culte de Déméter, présente des particularités bien différentes. Ils trouvent leur origine dans un récit étologique transmis par Stéphane de Byzance¹¹⁸ :

Nicanor, dans ses *Metonomasiai*, dit qu'elle a été appelée Paktia, Démétrias, Zacynthos, Hyria, Hylèssa, Minôa et Kabarnis, d'après Kabarnos qui révéla à Déméter le rapt de sa fille.

Le groupe des *kabarnoi* n'est pas mentionné par Stéphane de Byzance, mais ce dernier fournit l'origine de leur dénomination. Kabarnos est l'un de ces héros locaux qui reçoivent Déméter lors de son errance à la recherche de Korè et qui l'informent de l'enlèvement de sa fille par Hadès¹¹⁹. La tradition parienne relative aux pérégrinations de la déesse est donc riche, puisque ce Kabarnos vient s'ajouter au roi Mélissos, hôte de la déesse¹²⁰.

Les *kabarnoi* sont attestés dans une inscription datée de la tétrarchie de 293-305 dont la provenance est inconnue¹²¹. Dans celle-ci, une femme nommée Aurélia Leitè est honorée pour la rénovation du gymnase. Son mari, Marcus Aurélius Faustus, occupe une position de premier plan : premier de la cité, il est à la fois archiprêtre du culte impérial, gymnasiarque et *kabarnos*¹²². On constate dès lors le prestige de la fonction : un Romain cumulant les principales fonctions attestées à Paros possède ce titre qui, comme l'indique Stéphane de Byzance, servit autrefois à nommer l'île. Contrairement aux *melissai*, le caractère officiel du titre est donc assuré.

La fonction de *kabarnos* est officielle, mais en quoi consiste-t-elle ? Outre l'inscription, le terme est attesté chez le poète classique Antimaque de Colophon ainsi que chez le

¹¹⁸ Stéphan., s.v. Πάρος: (...) Νικάνωρ δὲ ἐν ταῖς Μετονομασίαις κεκλησθαί φησιν αὐτὴν Πακτίαν Δημητριάδα Ζάκυνθον Υἱάριαν Υἱλήεσσαν καὶ Μίνωαν καὶ Κάβαρνιν, ἀπὸ Καβάρνου τοῦ μινύσαντος τὴν ἀρπαγὴν τῆς Δήμητρι τῆς θυγατρὸς.

¹¹⁹ Des récits locaux analogues sont conservés chez Pausanias à propos d'Argos. Dans le premier (Paus. II, 35, 4), Mysios accueille Déméter. Dans le second (Paus. I, 14, 2), Pelasgos reçoit chez lui la déesse tandis que Chrysanthis révèle à la déesse le rapt de Korè.

¹²⁰ Cf. p. 23. Les Pariens possédaient leurs propres mythes, de même que les Argiens. Ces différentes versions entrent donc en concurrence avec la tradition éleusinienne. Sur la rivalité entre Athènes et Argos décrite par Pausanias, cf. PIÉRART (2000), p. 371-381. Pour une réflexion sur les variantes régionales, cf. PARKER (2011), p. 30.

¹²¹ IG XII 5, 292. La date est évaluée à l'aide de la ligne 2 de l'inscription (τῶν Σεββ(αστῶν) καὶ Καισάρων). Cf. EVANS GRUBBS (2002), p. 77. La pierre, découverte à Constantinople, se trouvait à Paroikia à l'époque de Cyriaque d'Ancône.

¹²² Cf. l. 1-3 : τοῦ πρώτου τῆς πόλεως Μ. Αὐρ. Φαύστου ἀρχιερέως ἐκ προγόνων διὰ βίου τῶν Σεββ(αστῶν) καὶ Καισάρων, καὶ Καβάρνου καὶ γυμνασιάρχου.

lexicographe tardif Hésychios¹²³. Bien que l'interprétation du vers d'Antimaque soit malaisée¹²⁴, il ne fait aucun doute qu'il conçoit les *kabarnoi* comme des ὄργεῶνες. Que signifie ce terme ? Hésychios compare ὄργεῶνες notamment à des *hierophantai* et les rapproche ainsi d'une notion régulièrement associée à Déméter et à ses mystères, les ὄργια¹²⁵. Les *kabarnoi* seraient dans ce cas des mystagogues, à l'image des hommes « sacrés » d'Andania ou des prêtres d'Éleusis¹²⁶. Ces acceptations du terme en contexte mystérique résultent néanmoins d'un emploi tardif. De fait, les orgéons ne sont jamais liés à la notion d'ὄργια dans les textes¹²⁷.

Les dictionnaires définissent plutôt les orgéons comme des membres d'associations célébrant un culte, sans les rapprocher des ὄργια¹²⁸. Le terme est attesté dans ce sens dès l'époque de Solon, presque exclusivement en Attique¹²⁹. Ces orgéons se rassemblaient pour sacrifier principalement à des héros ou à des dieux étrangers¹³⁰. Par analogie, les *kabarnoi* pourraient être définis comme une confrérie qui se rassemblait pour sacrifier à Déméter. Le modèle attique se distingue toutefois des données pariennes par le type de divinité destinataire. De plus, nous disposons de trop peu d'informations sur l'organisation sociale de Paros pour être en mesure d'établir un parallèle assuré avec ces orgéons d'Attique¹³¹.

Une autre interprétation du terme ὄργεῶνες est proposée par Photios et la *Souda*, qui introduisent le fragment d'Antimaque de la manière suivante¹³² :

Orgéons : (...) en l'employant déjà métaphoriquement, ils appellent aussi les prêtres de cette manière : Antimaque assurément dans la *Lyde*.

¹²³ Antimaque de Colophon, fr. 78 (éd. MATTHEWS) : ἐνθα Καβάρνουθ θῆκεν ἀβακλέας ὄργειῶνας (là où il/elle (?) fit des *kabarnoi* de nobles orgéons). Hésychios, s.v. κάβαρνοι· οἱ τῆς Δήμητρος ἱερεῖς, ὡς Πάριοι.

¹²⁴ Le vers commence par † γενεᾷ †, qui doit être rejeté pour des raisons métriques. MATTHEWS (1996), p. 230 énonce les différentes conjectures proposées et estime que ἐνθα est probablement la meilleure. Le sens à accorder à l'adjectif ἀβακλέας pose également problème. Il pourrait être un synonyme de λαμπρός.

¹²⁵ Hésychios, s.v. ὄργεῶνες· μύσται, ἱεροφάνται, ἱερεῖς. Sur cette interprétation, cf. HEINZE (2007), col. 202. Sur les ὄργια, cf. p. 31.

¹²⁶ Sur Andania, cf. LSCG 65. ORNAGHI (2009), p. 102 estime que les *kabarnoi* devaient former une famille sacerdotale, à l'instar des Eumolpides et des Kérykes à Éleusis. Cf. note 145.

¹²⁷ FERGUSON, NOCK (1944), p. 131. L'étymologie d'ὄργεῶν est du reste obscure. Cf. USTINOVA (1996), p. 228. Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre ces *kabarnoi* présentés et de potentiels mystères. Cf. p. 31.

¹²⁸ Baily, s.v. « ὄργεῶν » ; LSJ, s.v. « ὄργεῶν ».

¹²⁹ USTINOVA (1996), p. 228.

¹³⁰ FERGUSON, NOCK (1944), p. 63 ; USTINOVA (1996), p. 227. Selon USTINOVA (1996), p. 238-239, les orgéons étaient plus précisément des descendants d'immigrés. Intégrés dans des phratries mais exclus des célébrations réservées aux γένη, ils se rassemblaient pour honorer un dieu ou un héros particuliers.

¹³¹ Les citoyens pariens étaient regroupés en *patrai*. Cf. p. 104. Des dieux *patrôioi* étaient honorés dans le Thesmophorion thasien, mais il est impossible de dire si les *kabarnoi* « orgéons » ont un lien quelconque avec les autels des dieux *patrôioi*, hormis celui de la présence commune de Déméter.

¹³² Photios, s.v. ὄργεῶνες = *Souda*, s.v. ὄργεῶνες· (...) ἤδη δὲ μεταφέροντες καὶ τοὺς ἱερέας οὕτω καλοῦσιν· ὁ γοῦν Ἀντίμαχος ἐν τῇ Λύδῃ.

Le terme ὀργεῶνες servirait à désigner simplement des ἱερεῖς, des prêtres chez les poètes¹³³. Cette interprétation correspondrait à la définition d'Hésychios, pour qui les *kabarnoi* sont les prêtres pariens de Déméter¹³⁴. Le *kabarnos* est-il membre d'une association religieuse ou prêtre officiel de Déméter ? La documentation fragmentaire n'offre aucune certitude. Néanmoins, si l'emploi d'ὀργεῶνες chez Antimaque est purement poétique comme l'indiquent les lexicographes, les *kabarnoi* sont simplement des ἱερεῖς de Déméter à Paros.

L'hypothèse d'un sacerdoce masculin a pu poser des difficultés dans la mesure où le seul sanctuaire de Déméter attesté est un Thesmophorion. Or, il paraît difficile qu'un prêtre masculin s'occupe du sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* dans lequel avaient lieu les Thesmophories, des fêtes réservées aux femmes de citoyens¹³⁵. Avaient-ils un rôle de gestion, d'intendance du sanctuaire¹³⁶ ? Occupaient-ils le rôle du *mageiros*¹³⁷ ? L'une ou l'autre hypothèse ne rendraient pas honneur à cette prêtrise qui paraissait suffisamment prestigieuse pour donner à l'île l'un de ses noms.

Plusieurs remarques s'imposent dès lors. La première concerne la déesse en question. Contrairement aux *melissai* qui, en tant que *thesmophoriazousai*, entretiennent un lien avec Déméter *Thesmophoros* et les Thesmophories, ni l'épiclèse, ni la fête, ni le sanctuaire ne sont liés aux *kabarnoi*. Ces derniers honorent Déméter, mais pas forcément Déméter *Thesmophoros*¹³⁸. Or, Déméter *Karpophoros* apparaît à deux reprises dans le corpus épigraphique parien¹³⁹. Si certains aspects des cultes de Déméter étaient féminins par tradition, les hommes pouvaient toutefois participer à celui de Déméter *Karpophoros*, pourvoyeuse de fruits¹⁴⁰. Étant donné que l'existence d'un autre sanctuaire de Déméter et de Korè est vraisemblable, les *kabarnoi* pourraient avoir honoré Déméter sous une autre de ses

¹³³ Ce sens poétique apparaît également dans la *Souda*, s.v. Ὀργεῶνας. Photios, s.v. ὀργεῶνες cite également Eschyle, fr. 144 (éd. RADT). FERGUSON, NOCK (1944), p. 132 proposent deux autres occurrences. Ils précisent toutefois, comme USTINOVA (1996), p. 227, n. 2, qu'il n'existe aucune attestation dans les textes d'une prêtrise appelée ὀργεῶν.

¹³⁴ Hésychios, s.v. κάβαρνοι· οἱ τῆς Δήμητρος ἱερεῖς, ὡς Πάριοι. Cependant, ces définitions tardives ne reflètent peut-être pas le sens du nom à des époques plus anciennes.

¹³⁵ KOZLOWSKI (2009), p. 252.

¹³⁶ Les rituels étaient souvent administrés par des corps législatifs faits d'hommes. Cf. COLE (2008), p. 59.

¹³⁷ Des hommes occupant la fonction de *mageiroi* sont prévus lors des Thesmophories à Délos. Selon DETIENNE (1979), p. 206, ce rôle de boucher-sacrificateur est exclusivement réservé aux hommes.

¹³⁸ Contrairement à ce qu'affirme BURKERT (2011), p. 329, avec une référence erronée pour Antimaque.

¹³⁹ La première inscription, *IG XII 5, 226* (datation inconnue), aujourd'hui perdue, aurait été découverte par Ross dans la chapelle de saint Démétrios : Δήμητρος| Καρποφόρου. La seconde, *SEG 27, 530* (I^{er} s. ap. J.-C.), a été retrouvée au sud de Naoussa : Δήμητρι Καρπο|φόρω ἰδρύσαντο| Πάρων Σωχάρμου| καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ| [Υ]πάτη Σελεύκου| [κα]ὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ| [- - -]ουσα καὶ Σ[- - -]. Καρποφόρου apparaît dans une autre inscription (*IG XII 5, 384*) mais il s'agit sans doute d'un prénom masculin ou féminin : [Εὐνομ]ία(?)| Καρποφόρου| χρηστή χαῖρε.

¹⁴⁰ KOZLOWSKI (2009), p. 251. Un homme apparaît d'ailleurs avec sa femme et ses enfants dans l'inscription parienne *SEG 27, 530*. La répartition des prêtresses pour les déesses et des prêtres pour les dieux ne constitue nullement une règle absolue mais uniquement une tendance. Cf. BURKERT (2011), p. 142.

facettes, dans un autre sanctuaire¹⁴¹. Cette hypothèse d'un sanctuaire distinct du Thesmophorion n'est cependant pas incontournable, et les *kabarnoi* pourraient être malgré tout liés au Thesmophorion, le plus célèbre sanctuaire de l'île et l'unique lieu de culte attesté pour Déméter. De fait, d'autres célébrations que les Thesmophories avaient lieu dans un Thesmophorion au cours de l'année, notamment en rapport avec le cycle agraire¹⁴². On peut ainsi supposer que d'autres rites en l'honneur de Déméter étaient pratiqués dans le Thesmophorion de Paros, au cours desquels le *kabarnos* aurait eu un rôle défini. L'hypothèse d'un lien avec Déméter *Karpophoros* ne disparaît pas pour autant, puisque la déesse était parfois honorée sous ces deux épicleses dans le même sanctuaire¹⁴³.

En conclusion, ce titre de *kabarnos* demeure obscur. Son rôle ainsi que le sanctuaire de Déméter dans lequel il intervient sont incertains. En admettant qu'il s'agisse d'une prêtrise, était-elle viagère ? Plusieurs *kabarnoi* officiaient-ils en même temps¹⁴⁴ ? Formaient-ils une famille sacerdotale qui aurait regroupé les descendants du personnage mythique Kabarnos qui révéla à Déméter le rapt de Korè¹⁴⁵ ? Les quelques sources suscitent au final davantage de questions que de réponses. L'étude de ce dossier permet néanmoins plusieurs certitudes. Les *kabarnoi* sont tout d'abord localisés sans difficulté sur l'île de Paros, à l'aide d'une inscription parienne et de la définition d'Hésychios¹⁴⁶. Une autre différence concerne la datation. Tandis que la chronologie des *melissai* demeure assez vague, les *kabarnoi* semblent s'inscrire dans des limites chronologiques qui témoignent de la longévité de leur fonction¹⁴⁷. Le fragment d'Antimaque de Colophon fournit une attestation dès la période classique¹⁴⁸ tandis que l'inscription honorifique atteste leur présence sur l'île au III^e s. ap. J.-C. Les cadres temporel, étendu sur une longue période, et spatial, restreint à la cité parienne, sont ainsi établis. Enfin, le prestige de la fonction et le caractère officiel de l'appellation sont confirmés

¹⁴¹ Cf. p. 21.

¹⁴² STALLSMITH (2008), p. 128 ; KOZLOWSKI (2009), p. 248. Le Thesmophorion du Pirée, par exemple, accueillait les *Thesmophoria*, les *Plerosia*, les *Kalamaia* et les *Skira*. Cf. *LSCG* 36.

¹⁴³ Cf. KOZLOWSKI (2009), p. 251 à propos du sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* et *Karpophoros* à Éphèse. Malheureusement, il est impossible, dans l'état actuel des sources, de définir les relations entre Déméter *Karpophoros* et Déméter *Thesmophoros* et de déterminer si Déméter *Karpophoros* était honorée au Thesmophorion. Cf. ORNAGHI (2009), p. 173.

¹⁴⁴ Le pluriel employé chez Antimaque de Colophon pourrait constituer un argument en faveur de cette hypothèse, mais l'absence de contexte ne permet pas de s'en assurer.

¹⁴⁵ ORNAGHI (2009), p. 106-113 soutient que le poète Archiloque appartenait à la famille sacerdotale des *kabarnoi*. Aucune indication ne permet toutefois d'affirmer que les *kabarnoi* provenaient tous de la même famille parienne, ni que cette dernière était celle du poète.

¹⁴⁶ La différence dans les définitions des *melissai* et des *kabarnoi* est significative. Cf. Hésychios, s.v. μέλισσαι αἱ τῆς Δήμητρος μύστιδες ; s.v. κάβαρνοι: οἱ τῆς Δήμητρος ἱερεῖς, ὡς Πάριοι.

¹⁴⁷ Du moins si on suppose une continuité entre ces deux terminus.

¹⁴⁸ Les *kabarnoi* ne sont certes pas reliés directement à Paros dans ce fragment, mais MATTHEWS (1996), p. 231 estime que le passage se référait à l'établissement des *kabarnoi* par Déméter à Paros après l'épisode mentionné chez Stéphane de Byzance.

par l'inscription parienne d'époque impériale et par l'ancien nom de l'île. Le *kabarnos* est ainsi un titre démétrique prestigieux pour les Pariens, mystérieux pour les modernes.

C. Des mystères locaux... ou de simples Thesmophories ?

L'étude des *kabarnoi* a posé la question des célébrations pratiquées au sein du Thesmophorion. L'existence de Thesmophories n'est pas étonnante, tant cette fête réservée aux femmes de citoyens est répandue dans le monde grec. Néanmoins, la présence d'hommes suggère que d'autres célébrations devaient concerner Déméter, dans le Thesmophorion ou dans un autre sanctuaire¹⁴⁹. L'une des hypothèses proposées concerne des mystères démétriques, puisqu'une série de termes appartenant au vocabulaire mystérique ont été conservés dans les textes littéraires¹⁵⁰. Avant d'affirmer la tenue de mystères locaux, il est toutefois nécessaire de reprendre ces mentions dans leur contexte. Le premier, ὄργια, apparaît chez Pausanias¹⁵¹.

Ceux qui ont embarqué sur le bateau ne sont pas du tout faciles à distinguer par ceux qui s'approchent. Tellis paraît avoir l'âge d'un éphèbe tandis que Kléoboia, encore une jeune fille, tient sur ses genoux un coffret comme on a l'habitude d'en faire pour Déméter. Tout ce que j'ai entendu concernant Tellis, c'est que le poète Archiloque était son descendant à la troisième génération, tandis que pour Kléoboia, ils disent qu'elle apporta pour la première fois de Paros les *orgia* de Déméter.

Dans ce passage de Pausanias, Kléoboia, qui tient sur ses genoux un coffret (κιβωτός), est décrite comme la première à avoir transporté à Thasos les ὄργια de Déméter venant de Paros. Étymologiquement, les ὄργια dérivent d'ἔρδω et signifient « les choses faites », « les actes sacrés »¹⁵². Désignant parfois par extension de simples rites¹⁵³, ils se réfèrent plus particulièrement aux cultes à mystères, principalement en l'honneur de Déméter¹⁵⁴. L'épisode narré par Pausanias ne démontre pas pour autant l'existence de mystères pariens, puisque le

¹⁴⁹ Archiloque, fr. 296 (éd. LASSERRE) mentionne d'ailleurs une fête solennelle (πανήγυριν) des deux déesses.

¹⁵⁰ PICARD (1950), p. 125 ; ORNAGHI (2009), p. 88-91.

¹⁵¹ Paus. X, 28, 3 : Οἱ δὲ ἐπιβεβηκόταες τῆς νεῶς οὐκ ἐπιφανεῖς ἐς ἅπαν εἰσὶν οἷς προσήκουσι. Τέλλις μὲν ἡλικίαν ἐφήβου γεγωνῶς φαίνεται, Κλεόβοια δὲ ἐτι παρθένος, ἔχει δὲ ἐν τοῖς γόνασι κιβωτὸν ὁποίας ποιεῖσθαι νομίζουσι Δήμητρι. Ἐς μὲν δὴ τὸν Τέλλιν τοσοῦτον ἤκουσα ὡς ὁ ποιητὴς Αρχίλοχος ἀπόγονος εἶη τρίτος Τέλλιδος, Κλεόβοιαν δὲ ἐς Θάσον τὰ ὄργια τῆς Δήμητρος ἐνεγκεῖν πρώτην ἐκ Πάρου φασίν.

¹⁵² DELG, s.v. « ὄργια ». Cette étymologie est cependant insatisfaisante. Cf. MOTTE, PIRENNE-DELFORGE (1992), p. 137-138.

¹⁵³ Ce sens général est souvent discutable. Cf. MOTTE, PIRENNE-DELFORGE (1992), p. 133-134.

¹⁵⁴ Bailly, s.v. « ὄργιον » : « d'ord. au pl. ὄργια : cérémonies religieuses avec mystères, orgies (...) p. ext. : toute cérémonie religieuse, même sans mystères ». LSJ, s.v. « ὄργια » : « secret rites, secret worship (...) generally, rites, sacrifices ».

passage représente le transport des Thesmophories à Thasos¹⁵⁵. Les *orgia* en question pourraient ainsi référer aux objets que les femmes manipulaient durant la cérémonie¹⁵⁶.

L'interprétation thesmophorique doit être également privilégiée dans le passage d'Apollodore d'Athènes à propos des *melissai*¹⁵⁷. Déméter est décrite avec une série d'objets domestiques qui possèdent également une valeur rituelle, à l'image du κιβωτός que tenait Kléoboa¹⁵⁸. Certains voient dans ces mentions des traces d'influences diverses¹⁵⁹, mais il est préférable d'interpréter cette description dans une optique thesmophorique¹⁶⁰. La suite du passage est à première vue plus explicite, puisque Déméter révèle aux filles de Mélissos τὰ περὶ αὐτὴν πάθη τε καὶ μυστήρια¹⁶¹. Apollodore mentionne ainsi les « mystères » de Déméter, un terme proche d'ὄργια¹⁶². Néanmoins, le passage est, une fois encore, ancré dans un contexte thesmophorique, puisque ces *melissai* deviennent des *thesmophoriazousai*, des femmes qui participent aux Thesmophories¹⁶³. Les πάθη τε καὶ μυστήρια précisent ainsi plus précisément le contenu de ce rite réservé aux femmes et lié aux épisodes évoqués dans l'*Hymne homérique à Déméter*. Le vocabulaire mystérieux apparaît donc toujours en contexte thesmophorique à Paros, et n'implique nullement de reconnaître la tenue de mystères¹⁶⁴.

¹⁵⁵ SFAMENI GASPARRO (1986), p. 212. Le terme ὄργια peut également concerner les Thesmophories, comme le montre sa présence dans l'*Hymne homérique à Déméter*, 273, 476 associé non seulement aux mystères d'Éleusis, mais aussi aux Thesmophories. Cf. PIRENNE-DELFORGE (2005b), p. 131. Le Thesmophorion de Thasos entretient des liens étroits avec les origines de la cité et avec ce mythe de fondation, puisque les autels des dieux *patrôioi* étaient compris dans son enceinte. Cf. ROLLEY (1965), p. 483.

¹⁵⁶ Bien que les modernes interprètent souvent les ὄργια dans le sens de « célébration », la compréhension concrète du substantif est parfois préférable. Cf. MOTTE, PIRENNE-DELFORGE (1992), p. 123-127. Des *orgia* apparaissent encore chez Pind., fr. 140a (éd. MAEHLER), sans être liés expressément à Déméter. LAVECCHIA (1996), p. 504-506 estime que la fin du passage réfère à des rites en l'honneur de Déméter, et lie pour cette raison ce fragment à un autre vers pindarique conservé dans la scholie aux *Pythiques* IV, 106c, qui concerne les *melissai*. Il reconnaît toutefois qu'il ne s'agit que d'une hypothèse.

¹⁵⁷ *P. Oxy* XV 1802, fr. 3, col. 2, s.v. μέλισσαι (Mertens-Pack³ 2127). Cette version locale reprend le schéma classique de l'errance de Déméter, du bon accueil qu'elle reçoit et de la récompense qu'elle octroie à ses hôtes pour les remercier. Cf. le texte p. 23.

¹⁵⁸ BODSON (1975), p. 31-32.

¹⁵⁹ SFAMENI GASPARRO (1986), p. 205 et ORNAGHI (2009), p. 92-94 reconnaissent des influences orphiques et pythagoriciennes dans cette description de l'équipement.

¹⁶⁰ Déméter porte la corbeille (κάλαθον), la toile tissée (ιστώι) et les travaux (ἔργοις) de Perséphone. Parmi tous ces éléments destinés aux nymphes, elle offre finalement la toile tissée (ιστόν) aux filles de Mélissos. DETIENNE (1971), p. 14 distingue ainsi deux stades féminins : les filles de Mélissos, en recevant la toile tissée, représentent l'état de nymphes, de jeunes filles prêtes à se marier, avant d'être décrites comme les femmes mariées qui participent aux Thesmophories.

¹⁶¹ Le premier syntagme, τὰ περὶ αὐτὴν πάθη, a été interprété de différentes façons. Cf. ORNAGHI (2009), p. 89-90 qui reprend les interprétations de SFAMENI GASPARRO (1986), p. 203 et de SCARPI (2002), p. 59 et propose une troisième : les περὶ αὐτὴν πάθη représenteraient les « sensations » qu'éprouve l'initié des mystères.

¹⁶² Cf. Hésychios, s.v. ὄργια: τὰ ἱερά. Οἱ δὲ τὰ μυστήρια.

¹⁶³ Cf. SCARPI (2002), p. 471.

¹⁶⁴ Il en est de même dans le récit d'Hérodote. L'objectif de Miltiade était de toucher l'un des objets auxquels il est interdit de toucher, ou une autre action quelconque (εἴτε κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὃ τι δὴ κοτε πρήξοντα). Hérodote VI, 135 précise ensuite que l'interdiction était étendue à tous les hommes (τὰ ἐς ἔρσενα γόνον ἄρρητα ἰρὰ ἐκφύνασαν Μιλτιάδη). Au sein d'un Thesmophorion, un tel interdit concerne selon toute

Cette ambiguïté entre mystères et Thesmophories n'est pas surprenante, puisque la fête emprunte fréquemment des termes au vocabulaire mystérique¹⁶⁵. Cet emprunt s'explique aisément par le caractère secret d'une célébration réservée à la gent féminine¹⁶⁶. Le célèbre Thesmophorion de Paros mentionné par Hérodote accueillait ces cérémonies réservées aux femmes de citoyens, mais le contenu de la célébration nous échappe en raison de son caractère ineffable. Les Thesmophories pariennes devaient revêtir une grande importance puisque, selon la version transmise par Apollodore, les *melissai* auraient été les premières à bénéficier des *mysteria* de la déesse.

Les Thesmophories constituent l'unique célébration démétrique attestée à Paros, tandis que l'existence de mystères demeure tout à fait hypothétique. D'autres pratiques cultuelles devaient avoir lieu au Thesmophorion ou dans un autre sanctuaire des déesses, lors desquelles intervenait notamment le *kabarnos*. Les sources littéraires sont muettes sur ce culte auquel devait avoir accès tout Parien, à côté des cérémonies réservées aux femmes de citoyens. Des inscriptions dédicatoires fournissent néanmoins des indications sur la fréquentation du sanctuaire, sur les épiclèses de Déméter ainsi que sur les autres divinités honorées à ses côtés.

D. Les inscriptions dédicatoires

Déméter est la seule divinité du panthéon parien pour laquelle la documentation littéraire est si riche et diversifiée. Quelques inscriptions permettent toutefois de cerner la dimension votive de son culte. On découvre la déesse avec ou sans épiclèse, en association avec d'autres dieux ou seule, honorée par des individus, hommes ou femmes, citoyens ou étrangers.

Une inscription de l'époque romaine mentionne tout d'abord une Déméter *Paria*¹⁶⁷.

Ceux qui ont fait la guerre sur le *dikroton* dont le nom est « Déméter », Agathodôros fils d'Agathodôros étant navarque, Hippomédon fils de Polysthènes étant triérarque, [- - -] fils de Kallidikos étant décadarchonte, à Déméter *Paria*.

D'abord éditée par A. Orlandos parmi les découvertes de la Katapoliani, elle fut rééditée huit ans plus tard par A.-M. Vérilhac, qui proposa une lecture améliorée par la technique du

vraisemblance des objets relatifs aux Thesmophories, sans que l'hypothèse de mystères démétriques ne soit nécessaire.

¹⁶⁵ Les Thesmophories peuvent être décrites comme les « mystères » de Déméter. Cf. Hésychios, s.v. Θεσμοφόρια· τὰ μυστήρια τῆς Δήμητρος. En contexte parien, il suffit de penser aux *melissai*, les femmes qui participent aux Thesmophories, qui sont définies à plusieurs reprises comme des *mystides*. Cf. le tableau p. 24.

¹⁶⁶ SFAMENI GASPARRO (1986), p. 282 ; BURKERT (2011), p. 324.

¹⁶⁷ SEG 33, 684 (I. 5) : Οἱ στρατεύσαμενοι ἐν τῷ δ[ι]κρότῳ ὧ ἐπιγραφὴ Δη[μή]τηρ, ναυαρχοῦντος Ἀγαθο[δ]ώρου τοῦ Ἀγαθοδώρου, [τρι]η[ρ]αρχοῦντος Ἰππομέδοντος [το]ῦ Πολυσθένου, δεκαδαρχοῦν[τος] ..ο[.] δ[ο] τοῦ Καλλιδικο[υ] Δημητρι Παρία.

charbonnage¹⁶⁸. Sa provenance est inconnue puisqu'elle a été remployée dans l'église paléochrétienne. Elle devait cependant se trouver non loin du port, étant donné que la dédicace est réalisée par des marins qui font escale à Paros¹⁶⁹. Quelle est donc cette Déméter *Paria*, inconnue par ailleurs, qui reçoit la dédicace des marins ? Doit-on considérer *Paria* comme une troisième épiclèse après *Thesmophoros* et *Karpophoros* ? La comparaison avec Délos, centre du culte d'Apollon « Délion », est intéressante, puisque certains inventaires de l'île mentionnent Apollon *Délios* et Artémis *Délia*¹⁷⁰. Ces inscriptions pourraient être comparées à celles du Délion parien, où les Léoïdes étaient honorés, mais comportent une différence majeure : là où les inscriptions pariennes émanent naturellement d'habitants de l'île, celles de Délos sont l'œuvre d'étrangers¹⁷¹. Ainsi, l'épiclèse mentionnant une cité sert d'épithète culturelle en dehors et en référence à celle-ci. Par conséquent, *Paria* n'est pas une épiclèse de Déméter à Paros mais un adjectif avec une simple valeur géographique. Ces étrangers profitèrent de leur escale pour faire une dédicace à la déesse éponyme de leur navire qui, à Paros, était naturellement Déméter « des Pariens ».

D'autres dédicaces sont consacrées à Déméter *Karpophoros*, mais l'emplacement et le fonctionnement de celles-ci sont incertains¹⁷². Deux inscriptions associent Déméter à d'autres divinités et fournissent davantage de renseignements. La première est une dédicace de provenance inconnue, datée du IV^e s. av. J.-C.¹⁷³.

Paros, pierre présumée perdue.

Base en marbre découverte en 1445 par Cyriaque d'Ancône et décrite dans le manuscrit 996 de la bibliothèque Riccardienne à Florence. Dim. et h.l. inconnues.

Éd. Cyriaque d'Ancône, Riccardianus 996 [RIEMANN (1877), 54 ; RUBENSOHN (1901), p. 210 ; *IG XII 5*, 228 ; KERN (1911), p. 303].

Reprod. /

Trad. /

Bibl. BLOCH (1894), col. 1303 ; KERN (1901), col. 2723 ; *SGDI* 5441 ; WIDE (1907), p. 264 ; RUBENSOHN (1949), col. 1942 ; CORSO (1984), p. 100 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 57, 66, 75, 81 ; BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 199, n. 18 ; ORNAGHI (2009), p. 217, n. 60.

¹⁶⁸ ORLANDOS (1975), 60 ; VÉRILHAC (1983), IV.

¹⁶⁹ Ce statut d'escale est attesté dans l'Antiquité. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 341.

¹⁷⁰ BRUNEAU (1970), p. 170.

¹⁷¹ BRUNEAU (1970), p. 169-170, 202.

¹⁷² *SEG* 27, 530 ; *IG XII 5*, 226. Cf. note 139. Comme une seule inscription est datée, nous pouvons uniquement affirmer que le culte existait à l'époque romaine.

¹⁷³ Cf. l'index prosopographique de BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 57, 66, avec des doutes p. 75, 81.

Ἡραις Δήμητρι καὶ Κούρηι Πολυκλείδης Μάσω Τλησιάδης Τιμω[- -]

Hérais à Déméter et à Korè, Polykleidès, Maso, Tlèsiadès, Timô[- -]

¹ Ἡραις Riccardianus : Ἡραις [sic] Riemann ; Ἡραῖς (*sic*) IG, Kern ; Ἡρ(η καὶ) Rubensohn ; Ἡραι κα(ι) aut Ἡρη κα(ι) ? IG || Πολυκλείδης Μάσω Τλησιάδης Τιμω [- -] : Πολυκλείδης Μάσω Τλησιάδης Τιμω - IG ; Πολυκλείδης Μάσω Τλησιάδης Τιμω Riccardianus ; Πολυκλείδης Μάσω[νος ?] Τλησιάδης Τιμω Riemann, Rubensohn ; Πολυκλείδης [Ι]ασώ, Τλησιάδης Τιμώ Wilamowitz ; | Πολυκλείδης Μάσω Τλησιάδης Τιμω Kern ||.

Conservée grâce au témoignage de Cyriaque d'Ancône, l'inscription pose deux problèmes majeurs. Le premier concerne l'identité des dédicants. Pour certains, il s'agit de deux hommes nommés avec leur patronyme¹⁷⁴, d'autres distinguent deux couples¹⁷⁵. L'absence de coordination autorise les deux hypothèses¹⁷⁶. Le second problème touche au groupe de divinités ici honoré : doit-on lire le prénom Ἡραις ou la déesse Ἡραι ? Comme la pierre est présumée perdue, le témoignage le plus proche du texte est celui du Riccardianus 996 qui contient Ἡραις¹⁷⁷. Bien que le prénom soit attesté¹⁷⁸, plusieurs éditeurs ont suivi la conjecture d'Hiller Ἡραι κα(ι)¹⁷⁹ et ont ainsi estimé qu'il s'agissait d'Héra, honorée avec Déméter et Korè¹⁸⁰. Leur principal argument concerne la position : comment expliquer la présence d'un nom féminin qui précède les déesses quand ces dernières sont elles-mêmes suivies des dédicants¹⁸¹ ? Dans cette optique, il est nécessaire de considérer une faute dans le manuscrit pour Ἡραι κα(ι) et de reconnaître l'association des trois déesses. Néanmoins, la possibilité d'une contamination entre deux inscriptions dans la copie de Cyriaque doit être prise en compte¹⁸². Peut-être faut-il ainsi séparer une première dédicace à Déméter et à Korè de la part d'une femme nommée Hérais d'une seconde dont nous avons conservé les dédicants, ou du moins une partie d'entre eux. Sans l'inscription, la possibilité d'une erreur de manuscrit ne peut être exclue. Les incertitudes paraissent donc trop importantes pour affirmer

¹⁷⁴ RIEMANN (1877), 54 ; RUBENSOHN (1901), p. 210 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 57, 66, 75, 81.

¹⁷⁵ Wilamowitz, dont le développement est repris par Hiller dans l'édition des IG ; BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 199, n. 18.

¹⁷⁶ Une attestation du nom féminin Τιμώ dans une inscription funéraire originaire d'Attique (IG II², 10043, III^e s. av. J.-C.) plaide en faveur des deux couples : Τιμώ Παρία. Une Timô apparaît en outre chez Hérodote VI, 134. ORNAGHI (2009), p. 217, n. 60 souligne cependant que Τιμω- n'était peut-être que le début du nom.

¹⁷⁷ RUBENSOHN (1901), p. 210.

¹⁷⁸ Cf. DOBRUSKY (1897), p. 126.

¹⁷⁹ Ou Ἡρη κα(ι), puisque la forme ionienne Κούρηι se trouve dans la même inscription.

¹⁸⁰ KERN (1901), col. 2723 ; RUBENSOHN (1901), p. 210, mais RUBENSOHN (1949), col. 1842 considère en revanche Ἡραῖς comme un prénom dans son article de la RE ; SGDI 5441 ; CORSO (1984), p. 100. WIDE (1907), p. 264 l'interprète comme une épiclèse de Déméter, hypothèse que rejette RUBENSOHN (1901), p. 211, n. 1 ; KERN (1901), col. 2723 ; KERN (1911), p. 303.

¹⁸¹ Problème exprimé par Hiller dans l'édition des IG.

¹⁸² Hypothèse émise par KERN (1911), p. 303 ; supplément à IG XII 5, 228.

comme A. Corso qu'il s'agit d'une dédicace d'époux à une Héra protectrice des noces¹⁸³, ni même pour étudier les possibles liens entre Déméter et Héra sur l'île.

L'hypothèse d'un culte commun à ces trois déesses se présente également dans l'inscription suivante, dédiée à Déméter *Thesmophoros* ainsi qu'à une série de figures divines qui s'inscrivent dans un cadre thesmophorique.

Paros, église d'Hagios Georgios à Elitas.

Architrave en marbre blanc en trois parties, ornée d'une cimaise, remployée au dessus de la porte de l'église d'Hagios Georgios dans la région Elitas. Dim. 0,16 × 1,16 × 0,29 ; h.l. : 0,015-0,022.

Éd. OLYMPIOS (1876), 5 [BECHTEL (1887), 64 ; KERN (1891), p. 6 ; RUBENSOHN (1901), p. 210-212] ; *IG XII 5*, 227 [*SGDI* 5441 ; KERN (1911), p. 300-303 ; ORNAGHI (2009), p. 83].

Reprod. RUBENSOHN (1901), p. 211 (**I. 6**) (fac.-sim.).

Trad. /

Bibl. FOUCART (1883), p. 402 ; FOUCART (1895), p. 78 ; WILHELM (1898), p. 432 ; WIDE (1907), p. 264-265 ; *SGDI IV*, p. 892 ; RUBENSOHN (1949), col. 1839, 1844-1845 ; CORSO (1984), p. 100 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 43 ; BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 199 ; *NGSL*, p. 165.

Ἐρασίππη Θράσωνος ἡ ἱρῆ
Δήμητρι Θεσμοφόρῳ καὶ Κό-
ρηι καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ καὶ Βαυβοῖ.

La prêtresse Erasippè, fille de Thrasôn, à Déméter *Thesmophoros*, Korè, Zeus *Eubouleus* et Baubo.

1 Θράσωνος Rubensohn, *IG, SGDI, IG add.*, Kern 2, Ornaghi : Πράσωνος Olympios, Bechtel, Kern 1 || ἡ ἱρῆ *IG add.*, Kern 2, Rubensohn (1949), Ornaghi : Ἡρῆ Olympios, Bechtel, Kern 1, Rubensohn ; Ἡ{ι}ρη{ι} *IG, SGDI* || 3 Βαυβοῖ Rubensohn, *IG, SGDI, IG add.*, Ornaghi : ΒΑΥΒΟΙ fac.-sim. ; Βαβοῖ Olympios, Bechtel, Kern 1 ||.

Certains ont voulu voir dans cette inscription du I^{er} s. av. J.-C. une attestation du culte d'Héra et ont ainsi corrigé HIPH en Ἡ{ι}ρη¹⁸⁴. Par conséquent, cette inscription a été fréquemment reprise comme une attestation parienne d'une dédicace à Héra, Déméter *Thesmophoros*, Korè et Zeus *Eubouleus*¹⁸⁵. Une autre interprétation, qui ne nécessite aucune

¹⁸³ CORSO (1984), p. 100. Un sanctuaire d'Héra est attesté dans une épigramme. Cf. V. 16. La déesse apparaît également dans le fragment 332 d'Archiloque (éd. LASSERRE).

¹⁸⁴ Cf. apparat.

¹⁸⁵ CORSO (1984), p. 100 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 43 ; *NGSL*, p. 165.

correction, est toutefois préférable. HIPH peut correspondre à ἡ ἱρή, contraction de ἡ ἱρέη qui équivaut à ἱέρεια, la prêtresse¹⁸⁶. Plusieurs arguments favorisent cette lecture d'une prêtresse, outre le fait qu'elle ne requiert aucune correction¹⁸⁷. La présence d'Héra dans un groupe thesmophorique attesté à plusieurs reprises dans le monde cycladique serait du reste surprenante. Par conséquent, là où des doutes demeurent pour l'inscription précédente en raison de la disparition de la pierre, l'interprétation d'une prêtresse s'impose dans cette inscription¹⁸⁸.

La prêtresse dédie à un groupe de divinités composé de Déméter *Thesmophoros*, Korè, Zeus *Eubouleus* et Baubo. Loin d'être propre à Paros, la figure de Zeus *Eubouleus* possède plusieurs parallèles dans le monde égéen et même plus particulièrement cycladique¹⁸⁹. Cette concentration dans les îles est d'autant plus remarquable qu'elle contraste avec l'absence de Zeus *Eubouleus* en Attique¹⁹⁰. Quelle est donc cette figure et d'où vient-elle ? En contexte démétrique, et plus précisément thesmophorique, une première hypothèse suggère l'identification avec le porcher Eubouleus, dont les porcs furent engloutis en même temps que Korè¹⁹¹. Un dénommé Eubouleus apparaît également dans la version orphique du mythe, où il est le fils des paysans éleusiniens Dysaulès et Baubo¹⁹². Néanmoins, le rapport au fils de Baubo ou au porcher, que rien ne relie à Zeus dans le mythe, est incertain¹⁹³. Peut-être l'épiclèse du père de Korè s'explique-t-elle plutôt par l'étymologie : Εὐβουλεύς est le « bon

¹⁸⁶ LSJ, s.v. « ἱρέα, ἱρέη, ἱρεία, ἱρηῆ » : « v. ἱέρεια ». Cette hypothèse de Crönert est indiquée dans *SGDIIV*, p. 892. Elle fut par ailleurs admise par Hiller, Kern et Rubensohn qui revinrent sur leur hypothèse d'une Héra. Cf. *IG XII 5*, 227, add. ; KERN (1911), p. 301 ; RUBENSOHN (1949), col. 1839.

¹⁸⁷ KERN (1911), p. 301. Tout d'abord, un ι souscrit à Ἥρη est peu probable puisqu'un ι adscrit se trouve dans la même inscription (Κόρη). De plus, la coordination est ici décisive, contrairement à l'inscription précédente : comment justifier l'absence de καὶ entre Héra et Déméter, alors qu'une même conjonction relie les autres divinités dans l'inscription ?

¹⁸⁸ Une prêtresse de Zeus *Eubouleus* est attestée à Thasos. Cf. SALVIAT (1959), l. 30-31.

¹⁸⁹ Naxos : *IG XII s.* 196 ; *SEG* 16, 478 (avec Baubo). Arkésinè d'Amorgos : *IG XII 7*, 76 ; 77 (Eubouleus seul). Délos : *ID* 290, l. 88, 91 ; 291, l. 24 (restitué) ; 316 A, l. 122 ; 338, l. 59 ; 372, l. 104-105 ; 416, l. 3 ; 440, l. 37. Thasos : SALVIAT (1959), l. 30-31. La présence de Zeus *Eubouleus* à Thasos n'est guère surprenante, au vu des liens entre Paros et sa colonie et du transport du culte de Déméter mentionné par Paus. X, 28, 3. En dehors des Cyclades, Zeus *Eubouleus* apparaît encore à Argos [*BCH* 80 (1956), p. 399], à Cyrène (Hésychios, s.v. Εὐβουλεύς) et peut-être à Mantinée (*IG V 2*, 289). Un Zeus *Bouleus* est attesté à Mykonos (*LSCG* 96, l. 16-17) et à Corinthe (*SEG* 11, 188). Il ne s'agit donc pas d'une particularité parienne du culte de Déméter comme l'étaient les *kabarnoi*. Aucun récit étimologique ne relie d'ailleurs Baubo, Eubouleus ou Zeus *Eubouleus* à Paros.

¹⁹⁰ SAVO (2004b), p. 103. Un certain Eubouleus est honoré à Éleusis, mais ce n'est pas une épiclèse de Zeus. Cf. GUTHRIE (1952), p. 179.

¹⁹¹ Cet épisode, qui sert d'*aition* à la pratique du *μεγαρίζειν*, typique des Thesmophories, situe en effet clairement la figure en contexte thesmophorique. Cf. SFAMENI-GASPARRO (1986), p. 174.

¹⁹² GUTHRIE (1952), p. 135. La sphère démétrique fut un terrain privilégié pour le courant orphique. Cf. SFAMENI GASPARRO (1986), p. 103. La Chronique de Paros, ou *Marmor Parium*, mentionne un poème d'Orphée ayant pour thème l'enlèvement de Korè et les épisodes qui en résultèrent. Cf. *IG XII 5*, 444, l. 25b-26.

¹⁹³ SAVO (2004b), p. 104-105.

conseiller »¹⁹⁴, à l'image de Zeus qui convainc finalement Hadès par l'intermédiaire d'Hermès de laisser Perséphone rejoindre sa mère, pour éviter que ne meure de faim la race tout entière des hommes¹⁹⁵. Toutefois, les commentateurs antiques assimilent plutôt Eubouleus à Pluton/Hadès, lié à l'abondance, à la richesse du sol¹⁹⁶. Zeus *Eubouleus* permettrait ainsi de former une triade avec les deux déesses, comparable à celle d'Éleusis composée de Déméter, Korè et Pluton¹⁹⁷. Même si l'origine de l'épiclèse demeure obscure, le rôle qu'occupe Zeus s'inscrit dans un contexte thesmophorique et, par conséquent, dans la sphère de la fertilité¹⁹⁸.

Outre cette divinité énigmatique, la dédicace comporte un autre personnage présent dans le mythe : Baubo. Celle-ci apparaît dans la version orphique conservée chez Clément d'Alexandrie¹⁹⁹. Mariée à Dysaules et mère de Triptolème et d'Eubouleus, l'Éleusinienne accueille Déméter et, après un dévoilement obscène, parvient à arracher un rire à la déesse qui refusait de boire le cycéon²⁰⁰. Ses attestations sont plutôt rares, et son insertion dans un tel groupe de divinités semble être une particularité cycladique²⁰¹. Avec Zeus *Eubouleus* et Baubo, cette dédicace fournit donc des informations sur le Thesmophorion de Paros rendu célèbre par l'épisode de Miltiade. Dans ce sanctuaire aux multiples inconnues étaient honorés, à côté des deux déesses, un personnage secondaire du récit démétrique ainsi qu'un Zeus *Eubouleus* lié, semble-t-il, à la figure masculine de Pluton qui incarne les richesses du sol.

La dernière inscription du corpus parien nous emmène au IV^e s. ap. J.-C. La restauration d'un temple est en effet l'occasion pour le poète Nikiadès de proposer un hymne sur pierre.

¹⁹⁴ Bailly, s.v. « Ευβουλεύς ». Cette interprétation étrangère au personnage d'Eubouleus expliquerait du reste la variante Zeus *Bouleus* attestée à Mykonos et à Corinthe.

¹⁹⁵ *Hymne homérique à Déméter*, 310-341.

¹⁹⁶ Cf. Hésychios, s.v. Ευβουλεύς· ὁ Πλούτων παρὰ [δὲ] τοῖς πολλοῖς, ὁ (δὲ) Ζεὺς ἐν Κυρήνῃ. Apollodore d'Athènes, 244 F 102 f (éd. JACOBY) précise qu'*Eubouleus* marque l'attachement bienveillant d'Hadès à l'égard des hommes dont il apaise les inquiétudes. Le scholiaste à Nicandre, *Alexipharmques* 14c (éd. GEYMONAT), estime qu'il s'agit plutôt d'un euphémisme. Dans les documents épigraphiques, l'épiclèse *Eubouleus* n'est attestée que pour Zeus et une fois pour Dionysos dans l'inscription SEG 46, 2224.

¹⁹⁷ SFAMENI GASPARRO (1986), p. 93 indique que le personnage masculin peut revêtir plusieurs noms : Pluton, Zeus *Eubouleus*, *Klymenos*, Hadès. Dans certains hymnes orphiques, Eubouleus est également présenté comme le fils de Zeus et de Perséphone, et est par conséquent assimilé à Dionysos. Cf. *Hymnes orphiques* 29, l. 8 ; 30, l. 6 ; 52, l. 4 (éd. FAYANT) ; Plutarque, *Propos de table*, VII, 9 (*Mor.*, 714c). Sur les ressemblances entre Eubouleus et Dionysos, cf. GUTHRIE (1952), p. 179.

¹⁹⁸ SFAMENI-GASPARRO (1986), p. 109. Pour une étude épiclétique de Zeus, cf. p. 89-109.

¹⁹⁹ Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 20-21. Son insertion dans le mythe est datée au IV^e s. av. J.-C. au plus tard. Cf. SFAMENI GASPARRO (1986), p. 165-166 ; SAVO (2004b), p. 125-126 ; ORNAGHI (2009), p. 92.

²⁰⁰ Cette figure est comparable à celle d'Iambè dans l'hymne homérique. Cf. GRAF (2003), col. 562-563.

²⁰¹ Outre l'inscription de Paros, elle apparaît notamment à Naxos avec les mêmes divinités. Cf. SEG 16, 478. Les représentations littéraires, épigraphiques et artistiques ont été rassemblées par GUTHRIE (1952), p. 135-137.

Paros, pierre présumée perdue.

Inscription en vers découverte par Fourmont à un coin du fort de Paroikia, au bas de la rue.
Dim. et h.l. inconnues.

Éd. Fourmont, BnF, Suppl. gr. 855, fol. 235 [JACOBS (1817), p. 968 (v. 11-14) ; *CIG* II, 2388 ; KAIBEL (1878), 818 ; COUGNY (1890) 1, 327, p. 90 ; *IG* XII 5, 229] ; BnF, Suppl. gr. 855, fol. 233 [*IG* XII 5, 229 add.].

Reprod. Fourmont, copie 1 (**I. 7**) ; *CIG* II, 2388 ; LE BAS (1888), 2068 ; *IG* XII 5, 229 ; copie 2 (**I. 8-9**).

Trad. COUGNY (1890) 1, 327, p. 90 (latine) ; QUEYREL (1981), p. 104 (l. 15-16).

Bibl. GEFFCKEN (1929), p. 144 ; RUBENSOHN (1949), col. 1830, 1845 ; QUEYREL (1981), p. 103-104 ; KNIBBE, IPLIKÇIOĞLU (1984), p. 128 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 163-164 ; LE DINAHET (2004), p. 134.

- l. 1 Σοὶ τό(δ)᾽ ἄγαλμα, θεά, Π[ε̣]MI[.]INIAΨ[- - -]
[- - -]NNHI[- - - N]-
- l. 2 ικίης οὔ πατρὸς ὄμ[ώ]νυμος ἠδὲ σύν[ευνος]
[- - -]N[- - -]
- l. 3 v. 5 Σεῖο δὲ καὶ νηῖο θύρας τεύξαντο <φ>αεινάς
[.]Λ[.]K[ε̣]INI[.]Δ[- - -]ΚΛ[- - -]Ο[- - -]
- l. 4 Οἱ δ᾽ <α>ὐτοὶ δάπεδον πυκνοῖς στορέσαν(τ)ο <λί>θοῖσιν
καὶ βωμοὺς ἰε[ροῦ]ς τεῦξ[α]ν [ε̣]ἀπάναις·
- l. 5 καὶ νηοῦ δ᾽ ἐπὶ κρατὶ μετήορ᾽ ἀγάλματα θῆκαν
- v. 10 τρισσά· δύω Νίκας, {ε} μέσσα <δὲ> Π[- - -]XHN[- - -].
- l. 6 Χαῖρε, θεά, τοῖσδεσσι, [κ]αὶ [εἰ]λήκοις Παρίοι[σ]ιν,
[δο]ιὰς ἐν παλάμαις ἀραμένη δαΐδας·
- l. 7 καὶ τοῖς μὲν φιλέουσι Πά(ρ)ον γλυκερὸν φέρε φέγγος,
τοῖς δ᾽ ἐθέλ(ο)υσ᾽ ἀδικεῖν πυ[ρ]σὸν ἀναπτε [κ]ακῶν.
- l. 8 v. 15 Μᾶλλον δ᾽ ὦ Πωλοῖ καὶ τοῖς κακοεργέσι θείης, [.]
μή τι κακὸν ῥέζειν, ἐσθλὰ δὲ πάντα, πόλιν ☉.
- l. 9 <Εἴ>λαθι πᾶσι, μάκαιρα, πολ(υ)λίστη δὲ πόλῃ
κούραις <τοῖς> τε κό{υ}ροις το(ῖ)ς καὶ <ἐπ>εσσομένοις·
- l. 10 ἔξοχα δ᾽ εἰλήκοις καὶ σφι[v] μάλα χάρματα δοίης

- v. 20 Νικί[α] ἡδ' ἀλόγω παισί τε τῶνδ' ἐραταῖς,
 1. 11 καὶ παισὶν παίδων, τοί [κεν] μετόπισθε γέ(ν)ωνται·
 εἴλαθι· τοῦνεκα σεῦ νηὸν ἔ[θεντο γονεῖς].
 1. 12 [Τό]νδε σοι, ᾧ δαδοῦχε Δ[ιό]ς τέκος, ὕμνον ἔτευξεν
 Νικιάδης ὃς σεῦ ἴ(λ)ατο ———. |

Cette statue pour toi, déesse, Π[- - -] Nikiées, dont le père a le même nom, et son [épouse - - -] ont fait des portes brillantes pour toi et ton temple, [- - -] Ceux-là ont eux-mêmes étendu un plancher avec de petites pierres serrées, ont fait des autels [sacrés] à [leurs propres] frais| (5) et ils ont dressé à l'extrémité du temple trois statues qui s'élèvent dans les airs : deux Nikè, au milieu P[- - -]. Salut, déesse, puisses-tu être favorable à ceux-ci ainsi qu'aux Pariens, soulevant [d]eux torches dans tes mains ;| et apporte une douce lumière à ceux qui aiment Paros, tandis qu'à ceux qui désirent lui nuire, allume le feu en faisant du mal.| Mieux encore, ô Pôlô, puisses-tu empêcher les malfaiteurs d'accomplir quelque mal, mais toutes des choses honnêtes envers la cité.| Sois bienveillante envers tous, bienheureuse, invoquée par de nombreuses prières, envers la cité, les jeunes filles et les jeunes garçons, ceux-ci et ceux qui viendront,| (10) puisses-tu être grandement favorable, et donner beaucoup de joies à Nikiées, à son épouse et à leurs enfants chéris| ainsi qu'aux enfants des enfants qui pourraient naître après ; sois bienveillante, raison pour laquelle [les parents ont fondé] ton temple.| C'est pour toi, fille de Z[eu]s porteuse de torches, que Nikiadès a réalisé cet hymne, lui qui est bienveillant [- - -].

1 ἄγαλμα Cougny, *IG* add. : ΑΓΑΛΜΑ Fourmont 2 ; ΑΓΑΜΑ Fourmont 1 ; ἄγα(λ)μα *CIG*, Kaibel, *IG* || 2 σύν[ευνος] Cougny : ΣΥΝ Fourmont 2, *IG* add. ; ΣΥ Fourmont 1 ; σύ[νευνος] *CIG*, Kaibel, *IG* || 4 πυκνοῖς στορέσαν(τ)ο (λί)θοῖσιν : πυ[κ]νοῖς στο[ρ]έσαν(τ)ο [λί]θοῖσιν *IG* add ; ΠΥΠΝΟΙΣΣΤΟΙΕΣΑΝΟΥΟΟΙΣΙΝ Fourmont 2 ; ΠΥΠΝΟΙΣΣΤΟΙΕΑΝΟΥΟΟΙΣΙΝ Fourmont 1 ; πυκνοῖς στο[ρ]έ(σ)αν(τ')ο]ῦ[δ]οῖσιν *CIG*, Kaibel, *IG* ; πυκνοῖς στορέσαντο θύοισιν aut θυέεσσιν Cougny ; στορέσαν λιθάδεσσιν Knibbe || δ]απάναις : ΑΠΑΝΑΙΣ Fourmont ; δα]π[ά]ναις *CIG*, Kaibel, *IG* ; δαπάναις Cougny || 5 Π[- - -]XHN Fourmont : Π[ερσεφόνη]ν *CIG*, Kaibel, Cougny, *IG* || 6 [δο]ιάς *IG* add : ΙΑΣ Fourmont 2 ; ΑΣ Fourmont 1 ; [δισσά]ς *CIG*, Kaibel, Cougny, *IG* ; δισσὰς Jacobs || 7 ἐθέλ(ο)υσ' : ΕΘΕΛΕΥΣ Fourmont ; ἐθέλευσ' Kaibel ; ἐθέλ[ο]υσ' *CIG*, *IG* ; ἐθέλουσ' Jacobs, Cougny || ἄναπτε [κ]ακῶν : ΑΝΑΠΙΕ[.]ΑΚ^{ΩΝ} Fourmont 2 ; ΑΝΠΕΑΚ^{ΩΝ} Fourmont 1 ; ἀνάπ[τ]ε [κ]ακῶν *IG* add. ; ἄν[α]π[τ]ε [κ]ακῶν *CIG*, Kaibel ; ἀν(ά)π(τ)ε (κ)ακῶν *IG* ; ἄναπτε κακῶν Jacobs, Cougny || 8 ᾧ Πωλοῖ Queyrel : ΩΠΩΛΟΙ Fourmont ; [ἐμ]π[ό]δι[ο]ν *CIG*, *IG* ; ἐμπόδιον Cougny ; [ἄμ]π[αυ]σο[ν] Kaibel ; [τ]ῷ [δῆ]λο[ν] Keil || κακοεργέσι Cougny : ΚΑΚΟΕΡΓΕΣΙ Fourmont 2, *IG* add. ; ΚΑΤΟΕΡΓΕΣΙ Fourmont 1 ; κα[κ]οεργέσι *CIG*, Kaibel, *IG* || πόλιν ☞ Fourmont : πόλιν *CIG*, Kaibel, Cougny, *IG* || 9 πολ(υ)λίστη δὲ πόληϊ : ΠΟΛΕΙΑΙΣΤΗΔΕΠΟΛΕΙ Fourmont 1 ; ΠΟΛΕΙΑΣΤΗΔΕΠΟΛΕΙ Fourmont 2 ; πολ[υ]λίστη δὲ πόληϊ *CIG* ; πολ[υ]λίστη δὲ πόληϊ *IG* ; πολυλίστη δὲ πόληϊ Cougny ; πολ[ί]ταις τῆ[σ]δε πόλη[ος] Kaibel || 11 ἔ[θεντο γονεῖς] : Ε Fourmont ; [ἔ]θεντο γονεῖς Kaibel, *IG* ; ἔ[θη]κε γονεὺς ? *CIG*, Cougny || 12 ὃς σεῦ ἴ(λ)ατο ——— *IG* : ΟΣΣΕΥΙΑΤΟΑ^ΟΛ Fourmont ; ὃς σεῦ ἴ[λ]ατο [δ]ᾶ[δα φέρων ?] *CIG* ; ὃς σεῦ Kaibel ; ὃς σεῦ ἴλατο δᾶ[δα φέρων.] Cougny ; ὄ[ν] σ(οι) εὔ[ξ]ατο ἄθ[λον ἐλών] aut εὔ[ξ]ατ' ἄ(ε)θ[λον ἐλών] Diels ||.

Le texte a été conservé par deux copies de Fourmont²⁰². Cette inscription métrique de douze lignes et de vingt-quatre vers contenait une apostrophe à la divinité, malheureusement lacunaire, une liste des aménagements effectués dans le temple et finalement une demande de protection. Parmi les nouveautés figurent des autels sacrés ainsi que trois statues. Celles-ci représentent deux Nikès et, au milieu, une déesse dont le nom a été restitué : Π[ερσεφόνη]^v²⁰³. La déesse est ensuite décrite comme soulevant deux torches dans les mains ([δο]ιάς ἐν παλάμαις ἀραμένη δαΐδας) et, à la fin, comme fille de Zeus porteuse de torches (ὤ δαδοῦχε Δ[ιὸς τέκος). En suivant cette description, les éditeurs ont donc identifié Perséphone, la fille de Déméter²⁰⁴. Pour Rubensohn, l'inscription provient dudit sanctuaire de Korè en ville²⁰⁵ tandis que D. Berranger-Auserve classe au contraire cette inscription parmi celles originaires du Thesmophorion²⁰⁶.

D'autres divinités que Perséphone ont néanmoins été identifiées²⁰⁷. Une candidate a été proposée par F. Queyrel en se fondant sur la huitième ligne de l'inscription²⁰⁸. Les copies de Fourmont contiennent la séquence ΩΠΩΛΟΙ que tous les éditeurs ont corrigée de façons diverses. Pourtant, en se fiant au texte des copies, un nouveau vocatif apparaît, ὤ Πωλοῖ, du féminin πωλώ se rattachant à πῶλος²⁰⁹. À quelle divinité renvoie donc cette pouliche, cette jeune fille²¹⁰ ? La découverte à Thasos de deux dédicaces permet de répondre : *Pólō* est une épiclèse d'Artémis²¹¹. Au vu des liens, notamment sur le plan cultuel, entre les deux îles, la comparaison est intéressante, d'autant plus qu'Hiller publia au sein du même supplément des *IG* une inscription parienne dans laquelle apparaît Artémis *Pólō*²¹². Les multiples conjectures, compréhensibles avant la publication de ces inscriptions, n'ont plus de raison d'être. La description de la statue ne s'oppose nullement à l'identification, puisqu'Artémis est

²⁰² Les corrections d'Hiller dans les addenda des *IG* proviennent de sa lecture personnelle de la seconde copie.

²⁰³ Cf. apparat. La première lettre du nom de la déesse, Π, serait également conservée à la première ligne.

²⁰⁴ Le nom de l'épouse d'Hadès est également restitué dans deux inscriptions funéraires pariennes : *IG* XII 5, 304 ; 309 (c. 100 av. J.-C.).

²⁰⁵ RUBENSOHN (1949), col. 1845. À propos de ce sanctuaire de « Korè en ville », cf. p. 17-22.

²⁰⁶ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 95 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 164. LE DINAHET (2004), p. 134 se fonde sur cette inscription pour affirmer que le Thesmophorion de Paros fait l'objet d'une restauration au IV^e s. av. J.-C.

²⁰⁷ Pour GEFFCKEN (1929), p. 144, la δαδοῦχος Δ[ιὸς τέκος correspondrait à Athéna. Son avis est suivi par RUBENSOHN (1949), col. 1830 dans l'article de la *RE*, qui classe toutefois l'inscription parmi celles du sanctuaire de Korè *en astei* à la colonne 1845 de ce même article.

²⁰⁸ QUEYREL (1981), p. 103-104.

²⁰⁹ *DELG* s.v. « πῶλος ». Le terme désigne un poulain ou une pouliche, un jeune garçon ou une jeune fille. Cf. *Bailly*, s.v. « πῶλος ».

²¹⁰ L'épiclèse n'est pas attestée dans la *BDEG*.

²¹¹ *IG* XII s. 382 (II^e-I^{er} s. av. J.-C.) ; 383 (I^{er} s. av. J.-C.).

²¹² *IG* XII s. 202 (datation inconnue) : [- - - Ἀρτέμι]δι Πωλοῖ καὶ τῶι δῆ[μωι - - -]. La restitution d'Artémis, par analogie avec l'inscription provenant de la colonie de Thasos, est tout à fait pertinente.

fréquemment représentée avec la torche pour attribut²¹³. La destinataire de l'hymne n'est donc pas Perséphone, mais une autre fille dadophore de Zeus, Artémis *Pôlô*, attestée à Paros et à Thasos. Par conséquent, cette inscription tardive n'appartient pas au dossier démétrique et le sanctuaire qui bénéficia d'une restauration à une époque tardive n'est sans doute pas le Thesmophorion, ou un quelconque sanctuaire de Korè.

Hormis cette dernière inscription dont l'attribution à Korè-Perséphone est erronée, l'analyse des différentes dédicaces a mis en lumière la présence des deux déesses à Paros. Les inscriptions ont permis d'intégrer dans la réflexion sur le culte une seconde épiclèse, *Karpophoros*, et d'en apprendre davantage sur le groupe de divinités honorées au Thesmophorion. Si on ajoute les autres inscriptions qui mentionnent le culte de Déméter et de Korè²¹⁴, les documents épigraphiques semblent valider cette présence importante des deux déesses sur l'île. Additionnés aux sources littéraires qui relient Déméter et l'île, ils posent la question de la divinité tutélaire de Paros.

E. Une divinité tutélaire ?

En raison de toutes les particularités de son culte et des légendes locales qui la concernent²¹⁵, Déméter est généralement considérée comme la déesse principale de Paros²¹⁶. Si l'importance de la déesse est incontestable dès l'époque archaïque, peut-on pour autant en faire la divinité tutélaire de l'île²¹⁷ ?

Avant de s'intéresser au cas parien, il est nécessaire de clarifier cette notion de tutélaire. Il s'agit de la divinité « principale », celle qui protège la cité et avec laquelle celle-ci entretient une relation privilégiée²¹⁸. Cette notion est souvent confondue, à cause de l'influence du cas athénien, avec celle de « poliade », qui résulte aussi d'une

²¹³ KAHIL (1984), p. 654-660. À Paros, un relief représente d'ailleurs Hermès et Artémis portant des torches. Cf. III. 10.

²¹⁴ *IG XII 5*, 134 (400-350 av. J.-C., cf. p. 18) qui mentionne le culte de [Déméter] *Thesmophoros* et de Korè parmi ceux de la cité ; *IG XII 5*, 292 qui montre le prestige de la fonction de *kabarnos* au III^e s. ap. J.-C. ; *IG XII 5*, 225 (deuxième tiers du v^e s. av. J.-C., cf. p. 19) qui contient une interdiction fragmentaire ; en dehors de Paros, Déméter est attestée par la lettre des Allariotes aux Pariens *IC II*, 1, 2 (II^e s. av. J.-C.), dans laquelle son sanctuaire est mentionné comme lieu d'exposition de la stèle.

²¹⁵ L'association d'une divinité à l'histoire locale permet de souligner son importance dans le panthéon d'une cité. Cf. JOST (1992), p. 27.

²¹⁶ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 86 ; BRUN (1996), p. 75, n. 50 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 160 ; SAVO (2004b), p. 405-406, n. 88 ; DETORATOU, KOURAYIOS (2006), p. 243 ; ORNAGHI (2009), p. 74, 113. CORSO (1984), p. 100 estime cependant que le culte le plus important de l'île était celui d'Héra tandis que selon MORETTI (1987), p. 163, Zeus « semble avoir été le dieu le plus important de Paros à l'époque archaïque ».

²¹⁷ Déméter occupe rarement cette position au sein du panthéon d'une cité. Cf. COLE (1994), p. 201.

²¹⁸ BONNET, PIRENNE-DELFORGE (2014), p. 202.

approximation²¹⁹. La distinction est nécessaire à Paros, car bien qu'Athéna soit qualifiée de *Poliouchos*, une variante de *Polias*, elle ne répond en aucune façon aux exigences d'une divinité tutélaire²²⁰.

Le concept demeure néanmoins assez vague. C'est pourquoi U. Brackertz a proposé une série de critères auxquels la divinité dite « tutélaire » doit correspondre²²¹. En comparant le cas spécifique de Déméter à Paros avec cette grille d'analyse, un certain nombre de points communs apparaissent. La possession de l'île par la déesse et sa fille est ainsi attestée dans l'*Hymne homérique*²²². L'épisode de Miltiade à Paros, narré par Hérodote, permet également de supposer que Déméter garantit la sécurité de sa cité²²³. Selon l'historien, une sous-sacristine aurait trahi Paros, en apparence du moins, en donnant à l'Athénien des conseils pour prendre la cité. Or, après l'échec du stratège, l'oracle de Delphes indiqua aux Pariens d'épargner la femme, car c'était une image, et non la servante en question, qui était apparue à Miltiade pour le pousser à pénétrer dans le sanctuaire et à provoquer ainsi son malheur²²⁴. C'est en réalité la déesse du Thesmophorion, Déméter, qui intervint pour sauver les Pariens du siège. Le critère de protection de la cité correspond donc à la situation parienne.

L'implication de Déméter dans l'unité politique et dans les succès de la cité est moins claire²²⁵. Une fois encore, le passage d'Hérodote fournit peut-être des indications : si Miltiade tenait tant au Thesmophorion, cela pourrait signifier que ce dernier avait une importance politique forte, comme un lieu représentatif de l'identité politique des Pariens²²⁶. L'argument le plus marquant se trouve du côté de Thasos. Déméter occupe une position centrale dans le mythe de fondation brièvement relaté par Pausanias, dans lequel une jeune femme

²¹⁹ Le terme « poliade » vient de *Polieus/Polias*. Or, cette épiclèse ne détermine pas toujours la divinité qui semble recouvrir une position centrale dans le panthéon. Cf. PAUL (2013), p. 309.

²²⁰ Athéna *Poliouchos* est attestée dans *IG XII 5*, 134 et, peut-être, *IG XII 5*, 1029. HANSEN, NIELSEN (2004), p. 766 et SAVO (2004a), p. 174 la décrivent comme la divinité protectrice de la cité et de ses citoyens.

²²¹ BRACKERTZ (1976), p. 155. Les principales caractéristiques sont reprises par PAUL (2013), p. 310 et BONNET, PIRENNE-DELFORGE (2014), p. 203 : le culte est le fondement de l'unité de la cité, la divinité garantit la sécurité et représente la cité dont elle détient la propriété. Elle assure en outre le succès politique et se manifeste notamment par des épiphanies.

²²² *Hymne homérique à Déméter*, 490-491 : Ἀλλ' ἄγ' Ἐλευσίνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσαι καὶ Πάρον ἀμφιρύτην Ἄντρονά τε πετρήεντα (trad. HUMBERT : Hé bien ! vous qui possédez la terre odorante d'Éleusis, et Paros ceint par les flots, et la rocheuse Antrôn). Paros fut même nommée Démétrias et Kabarnis selon Stéphanos, s.v. Πάρος.

²²³ Hérodote VI, 134. Cf. le texte p. 13.

²²⁴ Hérodote VI, 135. Une version alternative, conservée dans deux scholies à Aelius Aristide, *ὕπερ τῶν τεττάρων*, 177, 2 ; 244, 3, est encore plus claire, puisque Miltiade s'enfuit par crainte de la déesse.

²²⁵ ORNAGHI (2009), p. 95-100 soutient cependant l'hypothèse d'un aspect politique fort dans son culte. Cette affirmation s'inscrit dans son hypothèse d'un lien étroit entre la famille d'Archiloque et le culte de Déméter, grâce auquel les Tellides auraient dominé la politique parienne.

²²⁶ ORNAGHI (2009), p. 100. Un autre argument développé par ORNAGHI (2009), p. 98-99 provient d'un fragment d'Archiloque, fr. 296 (éd. LASSERRE) : Δήμητρος ἀγνῆς καὶ Κόρης τὴν πανήγυριν σέβων. Selon M. Ornaghi, le terme *πανήγυρις* indiquerait une célébration religieuse avec de forts accents politiques. Toutefois, le terme n'est pas nécessairement plus politique qu'ἐορτή et ne prouve nullement que la déesse avait un rôle prépondérant dans l'unité politique et dans les succès de Paros.

transportant ses ὄργια apparaît aux côtés de Tellis²²⁷. La divinité patronnait ainsi la fondation de la colonie, ce qui démontre une importance politique de la déesse à Paros, du moins à cette époque²²⁸. Après l'époque archaïque en revanche, les quelques documents publics conservés ne permettent pas de confirmer ou d'infirmer une importance politique du culte de Déméter²²⁹.

Le dernier critère abordé est celui du choix de la divinité pour représenter la cité. De ce point de vue, la numismatique constitue un témoin privilégié de la représentation de la cité vis-à-vis du monde extérieur. Après la bataille de Chéronée, Paros recommence à battre monnaie²³⁰. Sur ces pièces figurent des boucs, comme à l'époque archaïque, mais également des épis de blé et des représentations de Déméter ou de Korè²³¹. Ces dernières ne sont cependant pas les seules divinités représentées, puisque l'on distingue sur d'autres pièces les figures de Dionysos ou d'Artémis²³². Même si la représentation de Déméter reste majoritaire, elle n'est pas la seule à répondre au critère de la numismatique²³³.

J.-C. Moretti a avancé un autre candidat susceptible de représenter Paros auprès des cités grecques : Zeus²³⁴. Il se fonde sur un relief représentant, selon lui, Zeus, Apollon, Héraklès et Parthénos. Ce relief figure au dessus d'un traité à Delphes, dont un autre exemplaire a été retrouvé à Paros²³⁵. Parmi les quatre divinités du relief, J.-C. Moretti estime que Zeus représente Paros, une hypothèse qui ne convainc pas pour plusieurs raisons²³⁶. Le choix de

²²⁷ Paus. X, 28, 3. Cf. le texte p. 31. Sur la fonction exacte de Tellis, cf. ROLLEY (1965), p. 483, n. 1.

²²⁸ Cette importance aux origines de Thasos est confirmée par une particularité du Thesmophorion thasien, qui accueillait les autels des dieux *patrôioi*. La figure divine de Déméter était donc clairement mise en relation à Thasos avec les dieux *patrôioi* et, par conséquent, avec la cité-mère de Paros. Sur les dieux *patrôioi*, cf. p. 103.

²²⁹ Le choix d'un sanctuaire de Déméter pour afficher les traités dans l'inscription crétoise IC II, 1, 2 pourrait constituer un argument, mais ce rôle d'affichage des sanctuaires était assez commun et attesté ailleurs à Paros. Cf. p. 47.

²³⁰ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 109-110.

²³¹ Sur les pièces de l'époque archaïque, cf. BABELON (1907), col. 1310-1312, pl. LXII, 1-3. Sur celles de l'époque hellénistique, cf. BABELON (1914), col. 842-844.

²³² BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 117, 123.

²³³ La dédicace par des étrangers à une Déméter *Paria* dans SEG 33, 684 pourrait être également comprise comme une représentation de la cité, à l'instar d'Apollon *Délios* à Délos. Néanmoins, le choix de la divinité par les marins s'explique plus directement par le nom de leur navire, « Déméter ». Cf. p. 33.

²³⁴ MORETTI (1987), p. 157-166.

²³⁵ IG XII 5, 109. Il s'agit d'une convention réglant un contentieux entre Thasos et Néapolis, sous l'autorité morale du dieu de Delphes et avec la médiation et la garantie de Paros, métropole de Thasos. Des exemplaires devaient se trouver à Delphes, à Paros, à Thasos et à Néapolis. Cf. note 11.

²³⁶ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 186 émettait déjà des doutes sur l'identification de ce Zeus parien. Pourquoi tout d'abord chaque dieu devrait-il représenter une cité en particulier ? Ce postulat est d'autant moins nécessaire que ces divinités étaient honorées dans les différentes cités, et que le culte d'Apollon par exemple avait également une grande importance à Paros. La présence de Zeus est en outre aisément justifiable dans une vignette de traité. Fréquemment qualifié d'*Horkios*, il garantit le respect du serment et est le dieu qui se place toujours au-dessus de la mêlée. Cf. BURKERT (2011), p. 185, 335.

Zeus pour représenter Paros ne s'appuie d'ailleurs sur aucune source écrite²³⁷. Un aspect tutélaire de Zeus à Paros n'est donc ni nécessaire ni probable.

Au contraire de Zeus, Déméter correspond par de nombreux aspects à ce qu'on appelle une divinité « tutélaire ». Même si elle ne remplit pas toutes les exigences de la grille d'U. Brackertz, les sources littéraires tendent effectivement à en faire la divinité la plus importante de Paros. Néanmoins, doit-on procéder, dans l'étude d'un panthéon local, à une hiérarchisation ? Le polythéisme grec constitue un réseau qui relie différents profils divins²³⁸. Ces dieux possèdent des compétences qui leur sont propres et qui permettent au Parien, de même qu'à tout Grec, d'identifier la figure divine à honorer. Ainsi, le concept même de divinité « tutélaire » appliqué au polythéisme grec pose question²³⁹, et le choix d'une divinité particulière est toujours relatif en fonction du point de vue adopté²⁴⁰. Si Déméter semble la plus à même de représenter Paros auprès des autres cités grecques, les documents à notre disposition ne permettent pas de lui attribuer avec certitude un rôle majeur dans le fonctionnement interne de la cité, du moins après l'époque archaïque²⁴¹.

La question de la divinité tutélaire, dans le cas où elle demeure pertinente, est toutefois secondaire, et n'est peut-être pas la clé de lecture la plus appropriée pour étudier les panthéons locaux. Tout ce que nous pouvons finalement affirmer est que, selon les connaissances actuelles, Déméter est une divinité essentielle aux yeux des Pariens, même s'il faut faire attention à une possible déformation induite par le prisme documentaire. Elle entretient avec la cité une relation privilégiée, comme l'indiquent une série d'indices, mais demeure une divinité parmi d'autres. C'est pourquoi il est nécessaire de s'intéresser aux autres figures divines qui composent le panthéon parien, en commençant par le dieu de la médecine et fils d'Apollon, Asklépios.

²³⁷ Zeus *Eleutherios* et *Hyperdexios* est présent dans le domaine politique, mais ces épicleses n'impliquent pas une interprétation tutélaire. Cf. p. 96-99.

²³⁸ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2015), p. 40.

²³⁹ Ces doutes sont exprimés par PAUL (2013), p. 309 ; POLINSKAYA (2013), p. 368-370 ; BONNET, PIRENNE-DELFORGE (2014), p. 203-204.

²⁴⁰ BONNET, PIRENNE-DELFORGE (2014), p. 224.

²⁴¹ Pour cette période, la mise en évidence de la déesse dans le mythe de fondation de Thasos par les Pariens ainsi que la localisation des dieux *patrôioi* dans le Thesmophorion thasien démontrent l'importance politique de Déméter. D'autres divinités interviennent plus tard dans le domaine politique. Cf. p. 110.

II. Les terrasses au sud de la ville : le complexe de l'Asklépieion

A. L'identification des sanctuaires

1. Le « Pythion » de la terrasse médiane

La terrasse surplombant l'Asklépieion fait partie des lieux occupés à l'époque archaïque, même si le bâtiment qui s'apparente à un temple ne fut construite que des siècles plus tard²⁴². L'existence de ce temple fut du reste assez courte, puisqu'il fut détruit dès la période hellénistique²⁴³. Quelques éléments d'architecture ont été retrouvés, tels que le mur de soutènement et le péribole (20 × 12,5 m), auxquels ont été ajoutés plusieurs fragments originaires de la terrasse inférieure²⁴⁴. Outre ces découvertes archéologiques, plusieurs inscriptions fragmentaires mises au jour sur le site ou en dehors de celui-ci ont joué un rôle essentiel dans son identification par Rubensohn²⁴⁵. Les deux premières, datées respectivement de la seconde moitié du VI^e s. et de la première moitié du V^e s. av. J.-C., livrent des indications sur la divinité honorée : *Phoibos* et *Hekèbo[los]* renvoient à Apollon, peut-être également à Artémis²⁴⁶. D'autres inscriptions d'époque archaïque attribuées au même sanctuaire ne contiennent aucun élément probant²⁴⁷.

Le dieu était ainsi identifié, mais Rubensohn précisa aussi de quelle facette d'Apollon il s'agissait. Ce dernier était effectivement honoré sous diverses épicleses à Paros, parmi lesquelles *Pythios*²⁴⁸. Le sanctuaire d'Apollon *Pythios* est attesté dans un décret de proxénie, découvert à Paroikia, qui ordonne la publication de la stèle dans le sanctuaire²⁴⁹. Or, deux décrets honorifiques ont été mis au jour sur la terrasse de l'Asklépieion et aux alentours²⁵⁰. Ceux-ci ne mentionnent pas le Pythion, mais Rubensohn les rattacha au décret découvert à

²⁴² BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 243-244 date la construction du IV^e s. av. J.-C. et estime qu'un petit temple archaïque a dû précéder le temple dorique classique, mais cette hypothèse n'est nullement nécessaire. La datation est discutée par MELFI (2007), p. 445. Cf. p. 49. Cf. **III. 2** pour une photo de la terrasse.

²⁴³ SCHULLER (1982), p. 264 lie sa destruction à l'expédition entreprise par Philippe V dans les Cyclades en 203/202 av. J.-C.

²⁴⁴ SCHULLER (1982), p. 246-254 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 97.

²⁴⁵ RUBENSOHN (1902), p. 193-199.

²⁴⁶ *IG XII 5*, 147 ; 148. La première a été retrouvée sur la terrasse de l'Asklépieion, la seconde sur cette terrasse médiane. Cf. RUBENSOHN (1902), p. 194-197. *Hekèbolos* est une épiclese d'Apollon, mais aussi d'Artémis.

²⁴⁷ *IG XII 5*, 149 ; 150 ; 152. Les deux dernières suggèrent, selon MELFI (2002), p. 347, le déroulement d'une activité culturelle dans la zone, mais les lacunes sont trop importantes pour pouvoir l'affirmer.

²⁴⁸ Cf. le tableau récapitulatif des attestations en **V. 3**.

²⁴⁹ *IG XII 5*, 110-111 (400-350 av. J.-C.). Une autre inscription, *SEG 33*, 679 (milieu du II^e s. av. J.-C.), confirme cette fonction d'affichage des décrets.

²⁵⁰ *IG XII 5*, 113 (341-340 av. J.-C.) ; 114 (340-338 av. J.-C.). Deux autres fragments de décrets ont été mis au jour : *IG XII 5*, 117 ; 118 (350-330 av. J.-C.).

Paroikia et en conclut que le Pythion devait se situer dans les environs²⁵¹. Le sanctuaire d'Apollon *Pythios* était ainsi prétendument identifié et le site devint « le complexe du Pythion-Asklépieion » dans la majorité des travaux postérieurs²⁵².

Si l'identification d'Apollon paraît assurée aux époques archaïque et classique, celle de l'épiclèse est plus discutable. Ni le nom « Pythion » ni l'épiclèse *Pythios* n'apparaissent sur la terrasse ou aux alentours. L'hypothèse repose sur une origine commune des décrets du site et de celui de Paroikia qui mentionne le Pythion. Or, la pratique de placer des décrets dans des sanctuaires est très répandue²⁵³. De plus, les deux décrets n'ont pas été retrouvés sur la terrasse médiane, mais sur celle de l'Asklépieion. Supposer un déplacement depuis la terrasse médiane n'est pas indispensable, puisqu'ils pourraient avoir été affichés dans le sanctuaire d'Asklépios²⁵⁴. La dernière pierre d'achoppement concerne la chronologie. Une inscription, publiée en 1983 et originaire de la Katapoliani, mentionne le Pythion comme lieu d'archivage au milieu du II^e s. av. J.-C.²⁵⁵. À cette époque, le temple d'Apollon sur la terrasse médiane a disparu et il n'y a plus aucune attestation du dieu sur le site²⁵⁶. Le Pythion de Paros devait donc se trouver ailleurs que sur cette colline, sans doute en ville²⁵⁷.

Une fois de plus, il faut revenir sur l'identification d'un sanctuaire à Paros. Comme dans le cas de « Korè en ville », l'hypothèse du Pythion sur la terrasse surplombant l'Asklépieion a acquis le rang de certitude. Sur l'île, aujourd'hui, les pancartes indiquant le « complexe du Pythion-Asklépieion » sont monnaie courante. Il faut pourtant abandonner une fois pour toutes cette appellation de « Pythion » pour s'en tenir à un sanctuaire d'Apollon indéterminé. Le dieu y était honoré, peut-être en compagnie de sa sœur Artémis, jusqu'au V^e s. av. J.-C.²⁵⁸. Les informations sur ce culte archaïque sont en revanche inexistantes. Qu'en est-il des pratiques postérieures sur cette même terrasse ? Avant de s'y intéresser, il est nécessaire de rassembler les données archéologiques de l'Asklépieion sur la terrasse inférieure.

²⁵¹ RUBENSOHN (1902), p. 197-199.

²⁵² L'hypothèse de Rubensohn, reproduite dans l'article de la *RE*, RUBENSOHN (1949), col. 1850, fut suivie par Hiller dans l'édition des *IG* ; KONTOLEON (1976), p. 678 ; SCHULLER (1982), p. 231 ; avec des doutes : ORNAGHI (2009), p. 99.

²⁵³ MELFI (2007), p. 441. À Paros, plusieurs sanctuaires remplissent d'ailleurs cette fonction, notamment celui de Déméter. Cf. note 214. Le choix du sanctuaire dépend de la teneur des décisions à afficher et de leurs destinataires. Cf. note 369 à propos des décrets de l'Asklépieion.

²⁵⁴ MELFI (2002), p. 347.

²⁵⁵ *SEG* 33, 679.

²⁵⁶ MELFI (2002), p. 329-330.

²⁵⁷ À Thasos, le Pythion servait également à la publication des décrets et était situé sur l'acropole. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 100.

²⁵⁸ MELFI (2007), p. 441 estime que le déclin du sanctuaire à cette époque est lié à la monumentalisation du Délion vers 490-480.

2. Les fouilles du sanctuaire d'Asklépios

L'Asklépieion est l'unique sanctuaire de la colline dont l'identification soit assurée. Autant les infrastructures que les inscriptions confirment de manière indiscutable l'attribution du sanctuaire, décrit à de multiples reprises depuis le xv^e siècle²⁵⁹. Facile d'accès, il a été pillé depuis l'Antiquité jusqu'au xx^e siècle, après les fouilles de Rubensohn en 1898-1899 dont une partie des résultats ont disparu²⁶⁰.

Le sanctuaire, qui occupait presque toute la terrasse inférieure (70 × 40 m), a connu deux phases²⁶¹. Parmi les constructions de la première, peu conservées, figurent un bassin (Q²) et des structures liées au passage de l'eau²⁶². M. Melfi identifie les murs le long de la paroi rocheuse comme les restes d'un portique qu'elle interprète comme un *abaton*²⁶³. L'Asklépieion subit ensuite une restructuration complète lors de la deuxième phase. La structure est dorénavant formée de deux ailes de dimensions identiques et d'une cour fermée (23,5 × 17 m)²⁶⁴. Au centre de cette dernière se trouve un grand autel. Un deuxième bassin (Q¹) apparaît dans l'axe de ce dernier, mais l'ancien bassin (Q²) ne disparaît pas pour autant²⁶⁵. L'Asklépieion a dès lors une structure parfaitement rectangulaire et on distingue, après cette monumentalisation, un véritable « parcours de l'eau »²⁶⁶. La datation de ces deux phases est imprécise. M. Melfi situe sans certitude la première au iv^e s. av. J.-C.²⁶⁷. La seconde daterait de la seconde moitié ou de la fin du même siècle, période qui correspond à la monumentalisation des Asklépieia dans le monde grec²⁶⁸. Les deux phases étaient donc proches dans le temps.

3. Une unité cultuelle

La mise en commun des données relatives aux deux terrasses donne lieu à la situation suivante : sur la terrasse médiane, un sanctuaire d'Apollon est attesté jusqu'à la première moitié du v^e s. av. J.-C. Sur la même terrasse est ensuite construit un temple, fonctionnant, selon M. Schuller, du iv^e s. jusqu'à la fin du iii^e s. av. J.-C. Deux phases se succèdent sur la

²⁵⁹ Cyriaque d'Ancône, Buondelmonti, Vidua et Ross ont tous visité l'Asklépieion. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 29-30, 47-48.

²⁶⁰ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 96-97. Cf. photos de la terrasse inférieure en III. 3-4.

²⁶¹ MELFI (2002), p. 336.

²⁶² RUBENSOHN (1902), p. 201. Cf. le schéma de Rubensohn en IV. 1.

²⁶³ MELFI (2002), p. 340.

²⁶⁴ RUBENSOHN (1902), p. 213.

²⁶⁵ RUBENSOHN (1902), p. 206.

²⁶⁶ MELFI (2002), p. 341. Les implications sur le fonctionnement du culte sont abordées p. 53. L'accès au sanctuaire devait se situer à l'est, côté plus accessible et tourné vers la cité. Cf. MELFI (2007), p. 438.

²⁶⁷ MELFI (2002), p. 340.

²⁶⁸ RUBENSOHN (1902), p. 219 ; MELFI (2002), p. 345.

terrasse inférieure portant l'Asklépieion. La première est datée du IV^e s. av. J.-C. et la seconde de la fin du même siècle. Qu'en conclure ? Une première hypothèse est celle d'un temple d'Apollon élevé au IV^e s. av. J.-C., que ce dernier soit *Pythios* ou non²⁶⁹. Cependant, les seules attestations d'Apollon sont antérieures d'un siècle. Les documents archéologiques et épigraphiques ne sont donc pas concomitants, le temple étant plus récent que les attestations épigraphiques d'Apollon.

Une explication pertinente consiste dès lors à relier cette construction non pas à Apollon, mais à son fils Asklépios. Des dédicaces à Asklépios ont en effet été retrouvées sur un bloc mural attribué auparavant à la terrasse inférieure, mais lié à cet édifice selon M. Melfi²⁷⁰. Si on considère en outre que les attestations épigraphiques d'Asklépios succèdent clairement à celles d'Apollon, l'hypothèse d'un changement de destinataire est particulièrement intéressante : Asklépios, honoré sur la terrasse inférieure, aurait remplacé sur la terrasse médiane son père, dont le culte déclina durant le V^e s. av. J.-C.²⁷¹. L'Asklépieion de Paros n'était donc pas limité à une unique terrasse, mais il en comprenait une deuxième à laquelle les fidèles devaient accéder par une rampe et qui comportait un édifice orné de dédicaces²⁷². Il reste à dater cet ensemble. La documentation archéologique et épigraphique suggère que la fondation de l'Asklépieion se produisit durant la première moitié du IV^e s. av. J.-C.²⁷³. Les deux phases de la structure de la terrasse inférieure datent toutes deux du même siècle. Après un nouveau traitement des données archéologiques qui avaient permis à M. Schuller de reconstruire un Pythion au IV^e s. av. J.-C., M. Melfi conclut à la construction d'un temple d'Asklépios au III^e s. av. J.-C., voire plus tard, dans un contexte de prospérité²⁷⁴. L'édifice serait dans ce cas postérieur aux infrastructures de la terrasse inférieure.

La situation est bien différente d'un ensemble « Pythion-Asklépieion ». Après la disparition du sanctuaire archaïque et classique d'Apollon sur la terrasse médiane, un véritable complexe dédié intégralement à Asklépios et à Hygie fut installé sur les deux terrasses. L'ampleur de ce sanctuaire correspond au succès qu'Asklépios rencontra à Paros et aux attentes variées dont il fit l'objet.

²⁶⁹ SCHULLER (1982), p. 262-264 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 100.

²⁷⁰ MELFI (2002), p. 331-333. Il s'agit du mur sur lequel ont été placées les six dédicaces de l'inscription *IG XII 5, 173*. Cf. **I. 13-16** pour les reproductions. Une inscription mentionnant Asklépios a été en outre retrouvée sur la terrasse supérieure : *IG XII s. 204* (IV^e s. av. J.-C.).

²⁷¹ Ce phénomène de substitution est attesté à l'Asklépieion d'Épidaure ainsi qu'à celui de Corinthe. Cf. MELFI (2002), p. 330.

²⁷² MELFI (2002), p. 341. L'agencement d'un Asklépieion en plusieurs terrasses de niveaux différents est attesté notamment à Cos. Cf. PAUL (2013), p. 168-169.

²⁷³ MELFI (2002), p. 346.

²⁷⁴ MELFI (2007), p. 445. Cf. p. 7.

B. Le fonctionnement du sanctuaire

À Paros, Asklépios bénéficiait d'un culte extra-urbain en compagnie de sa fille Hygie, personnification de la santé. Contrairement à Déméter et à Korè, ce couple de divinités n'est mentionné dans aucune source littéraire. L'analyse se fonde donc sur l'archéologie et l'épigraphie, du reste féconde²⁷⁵. L'une et l'autre fournissent des précisions sur le déroulement du rituel ainsi que sur le champ d'action du dieu guérisseur²⁷⁶.

Comme on l'a vu, le sanctuaire semble avoir été en activité à partir du IV^e s. av. J.-C. Les inscriptions de cette époque sont cependant difficiles à interpréter²⁷⁷. La documentation épigraphique ne s'accroît sensiblement qu'avec l'arrivée romaine au II^e s. av. J.-C., avant de se diversifier tout particulièrement à l'époque impériale. Les dernières attestations du culte datent du III^e s. ap. J.-C., pour lesquels on dispose d'un véritable corpus d'inscriptions²⁷⁸.

1. Le personnel du culte

Contrairement aux sacerdoces démétriques pour lesquels la documentation est importante et singulière, aucun prêtre d'Asklépios n'est attesté. Deux agents au service du temple apparaissent de manière succincte dans les inscriptions : le néocore et le *nappos*. Le premier est partiellement restitué dans un règlement religieux du II^e s. av. J.-C., où il se charge des amendes²⁷⁹. Le néocore est étymologiquement un concierge, un gardien du temple²⁸⁰. Son rôle varie néanmoins d'un sanctuaire à l'autre et est régulièrement plus important que celui d'un simple subalterne²⁸¹. Il est ainsi une figure typique des sanctuaires d'Asklépios, dans lesquels il s'occupe de la gestion des incubations et des rites de guérison²⁸².

²⁷⁵ L'Asklépieion fournit le plus grand nombre de témoignages épigraphiques (quarante-quatre inscriptions dont un certain nombre ne sont que des fragments), devant les vingt-sept inscriptions relatives à Ilithyie. Cf. V. 7.

²⁷⁶ Les documents épigraphiques permettent d'appréhender la religion votive, mais l'aspect public du culte demeure en grande partie inconnu. Cf. p. 63.

²⁷⁷ Plusieurs inscriptions du IV^e s. av. J.-C. ont été conservées, mais il ne s'agit que de fragments ou de décrets placés dans le sanctuaire. Cf. V. 7. Le nombre d'attestations du III^e s. av. J.-C. est presque nul. MELFI (2002), p. 347 explique cette diminution soit par une lacune dans nos sources, soit par une décadence du culte, peut-être liée à l'émergence de l'Asklépieion voisin de Délos. La reprise au II^e s. av. J.-C. s'expliquerait par l'intérêt accru pour le dieu guérisseur après l'épidémie qui toucha les Cyclades à cette époque. Sur la répartition chronologique des inscriptions, cf. la ligne du temps en IV. 5.

²⁷⁸ Trente-deux des trente-sept dédicaces sont datées de l'époque impériale, dix-huit plus précisément du III^e s. ap. J.-C. Cette proportion est plus élevée que dans les autres Asklépieia. Cf. MELFI (2007), p. 516-518.

²⁷⁹ *IG XII 5*, 126, l. 7 (cf. lemme p. 52). Un $\nu|[\epsilon\omega\kappa]\acute{\omicron}\rho\omicron\nu$ est également attesté dans un autre règlement religieux parien, *IG XII 5*, 108 (V^e s. av. J.-C.), mais le sanctuaire dont il est question est inconnu. Il doit dénoncer aux théores celui qui aura coupé des arbres du sanctuaire.

²⁸⁰ Le substantif est formé sur νεός, « le temple », et κοπέω, « nettoyer en balayant, en lavant ». Cf. Bailly, s.v. « κοπέω ».

²⁸¹ L'opposition entre un « néocore primitif » de statut subalterne et un autre, plus tardif et plus important, est invalidée par les sources littéraires et épigraphiques. Cf. GEORGOUDI (2005), p. 57.

²⁸² MELFI (2002), p. 348. Cf. p. 53.

Le *napoos/neopoios*, terme également formé sur le nom grec désignant le temple, n'est attesté à Paros que plusieurs siècles plus tard, dans deux dédicaces du III^e s. ap. J.-C.²⁸³. Chargé de la construction des temples, il s'occupe plus généralement de l'administration des finances et de l'intendance des bâtiments²⁸⁴. Trois *napooi* différents apparaissent dans ces dédicaces en compagnie de lampadarques et d'archontes, mais la raison de leur présence est inconnue²⁸⁵. Les dédicaces se révèlent donc muettes sur les tâches que le *napoos* de l'Asklépieion devait accomplir. L'hypothèse de M. Melfi, selon laquelle le *napoos* aurait peut-être remplacé le néocore antérieur de quelques siècles, ne peut être ni confirmée ni infirmée²⁸⁶. Le rôle des deux agents demeure par conséquent obscur en raison du caractère polysémique de leur nom.

2. Le déroulement du rituel

Le déroulement du rituel et les célébrations qui avaient lieu au sanctuaire sont aussi en grande partie inconnus. Les sources ne donnent aucune information précise sur de potentielles fêtes en l'honneur du dieu, sur le financement du sanctuaire²⁸⁷ ou encore sur les sacrifices réalisés sur le grand autel de la cour centrale. Les infrastructures découvertes sur la terrasse correspondent néanmoins à celles des autres Asklépieia, dans lesquels se déroulait un rituel précis²⁸⁸. La pratique de l'incubation, généralisée dans les sanctuaires d'Asklépios²⁸⁹, fait partie de ces pratiques dont l'existence est probable, mais non attestée. Les infrastructures mises en place lors de la seconde phase concordent avec cette hypothèse, puisque l'une des deux ailes pouvait potentiellement remplir cette fonction d'*abaton*²⁹⁰. Selon M. Melfi, une inscription originaires de l'Asklépieion permet non seulement de confirmer l'incubation, mais aussi de préciser l'endroit où elle avait lieu²⁹¹.

²⁸³ IG XII 5, 173 II ; 176 II.

²⁸⁴ GEORGOUDI (2005), p. 56.

²⁸⁵ RUBENSOHN (1949), col. 1838 les considère comme des officiels éponymes. Un *neopoiès* remplit ce même rôle à Halicarnasse, dans le règlement de vente de prêtrise LSAM 73 au III^e s. av. J.-C. Cf. GEORGOUDI (2005), p. 56. MELFI (2002), p. 350 le perçoit comme la contrepartie religieuse de l'archonte, qui est pourtant absent de la dédicace en question. Sur la présence de magistrats dans les dédicaces à Asklépios et Hygie, cf. p. 63.

²⁸⁶ MELFI (2002), p. 350.

²⁸⁷ Quelques sommes apparaissent dans l'inventaire IG XII 5, 123, mais l'inscription est fragmentaire. Cf. p. 54.

²⁸⁸ MELFI (2007), p. 526-527. JOST (1992), p. 231 indique que « le mode de consultation d'Asklépios ne semble pas avoir été très différent d'un *asklépieion* à l'autre ».

²⁸⁹ BRUNEAU (1970), p. 372. NISSEN (2009), p. 229 indique que « l'incubation est ainsi devenue la méthode de consultation par excellence de la divination médicale », mais souligne également qu'« elle présente diverses variantes selon les régions ou même selon les sanctuaires ».

²⁹⁰ Cf. p. 48. IG XII 5, 255, une pierre contenant pour unique mot Ἀβατον, a été retrouvée à Myrsiné, au sud de Paroikia, mais sa provenance est inconnue. Elle pourrait être liée à un autre sanctuaire. Cf. p. 87.

²⁹¹ MELFI (2002), p. 343.

Paros, Musée archéologique de Paroikia.

Pierre oblongue en marbre blanc, brisée à droite et en bas, découverte dans un mur sur la terrasse de l'Asklépieion par Rubensohn en 1899. Dim. 0,12 × 0,51 × 0,37 ; h.l. : 0,006 (o)-0,01.

Éd. *IG XII 5*, 126 [RUBENSOHN (1902), p. 223-224 ; *LGS* 108 ; *LSCG* 112].

Reprod. *IG XII 5*, 126 (I. 10) (fac.-sim.).

Trad. LE GUEN-POLLET (1991), 21 ; *NGSL*, p. 25, n. 108 (l. 6).

Bibl. DELAMARE (1903), p. 160, n. 2 ; ZINGERLE (1939), p. 153-154 ; MELFI (2002), p. 343, 348, 356 ; MELFI (2007), p. 444, 447, 454.

[- - -]

[- - -] οὐς ἐπιμέλ[ε]ιάν τινα ἐμφ[ανῆ] ΚΑΤ[- - - ἐν τῷ οἰκῆ]-

[ματι τῷ] ζεφυρίῳ μὴ κάειν πῦρ μηδ[ἐ π]ρὸς τ[- - -]

[- - - ἄνθρ]ακας ὀψοποῖας ἔνεκεν, μηδ' ἐν τῷ ρ[- - -]

5 [- - -] λειούτων, μηδὲ πῦρ καόντων, μηδ[ἐ - - - ὄ]-

[πῶς μὴ τὸ ἰε]ρ[ὸν] κινδυνεύει, μηδὲ τὰ ἀναθήματα βλ[ἀπτηται· ἐὰν δέ τις]

[τῶν - - -] ΣΤΩΝ ποῆι παρ[ὰ τὰ γεγραμ]μένα, ὁ μὲν νεοκ[όρος] ζημιούτω αὐ]-

[τὸν - - -] ΟΗΙΥΣ[- - -]

[- - -]

[- - -] un soin mani[feste] conformément à [- - - dans le bâti|ment] ouest, de ne pas allumer de feu ni vers [- - -] du charbon pour la cuisine ni dans le [- - -(5) - - -] ni de ceux qui allument un feu ni [- - -] afin que le sanctuaire ne] coure pas de risque et que les offrandes ne soient pas [endommagées ; si quelqu'un] parmi les - - -] agit contrairement [à ce qui est écrit], que le néoc[ore le frappe d'une amende | - - -] - -] .

2 [- - -] οὐς *IG*, *LGS*, *LSCG* ; [θε]φορὸς Rubensohn, *IG* add. || [- - - ἐν τῷ οἰκῆ]ματι τῷ *IG*, *LGS* : [- - -] Rubensohn ; [- - - ἀμα πνεύ]ματι Zingerle ; [ὰ τὰ κάλλιστα πρὸς τῷ] τοίχῳ τῷ *LSCG* || 3 τ[- - -] *IG*, Rubensohn, *LGS* : [- - - πυρ]πολεῖν *LSCG* || 4 ρ[- - -] : ρ[- - -] *LGS* ; [- - -] Rubensohn ; [ρέυματι - - -] *IG* ; π[ρὸς - - -] *LSCG* || 5 [- - -] λειούτων *LGS*, *LSCG* : [ἰχθύας ἀ]λειούτων *IG* ; [- - - ἰπ]νεούτων Rubensohn, *IG* add. || 7 [τῶν - - -] ΣΤΩΝ : [τῶν]στων *LSCG* ; τῶν ἀρρώ]στων *IG*, Rubensohn ; τῶν ἰδ]ιωτῶν *LGS* || 8 [τὸν - - -] ΟΗΙΥΣ[- - -] : τὸν δραχμαῖς - - -] οἰησ[- - -] *LGS* ; [τὸν δραχμαῖς - - - π]οῆι(?) ὕσ[τερον - *IG* ; [- - -] ηἰ ὕσ[τερον Rubensohn ; [αὐτον - - -] *LSCG* || .

Il s'agit d'un règlement religieux du II^e s. av. J.-C. interdisant d'allumer du feu afin que le sanctuaire et les offrandes demeurent intacts. Il fixe également les amendes que le néocore doit percevoir de la part des contrevenants. Le début de la pierre contenait deux lieux

introduits par une préposition, mais ces derniers ont disparu dans la lacune²⁹². La seule indication restante est l'adjectif ζεφυρίωι, du Zéphyr, c'est-à-dire de l'ouest²⁹³. Le règlement prescrirait ainsi, selon M. Melfi qui suit la restitution d'Hiller, un soin particulier de la part du néocore à l'égard de l'aile occidentale. Elle précise ensuite que le néocore s'occupe généralement de la gestion des incubations et des rites de guérison et que, par conséquent, le soin particulier pourrait concerner plus précisément l'endroit où avait lieu l'incubation²⁹⁴. L'hypothèse est audacieuse au vu du caractère lacunaire de l'inscription. Dans l'état actuel des sources, il est donc préférable de considérer l'incubation à Paros comme une pratique probable, mais non attestée.

L'utilisation de l'eau est en revanche un aspect indiscutable et même essentiel du culte parien. Situé non loin de la mer et à proximité d'une source, l'Asklépieion dispose d'un bassin et d'infrastructures liées à l'eau dès la première phase de construction au IV^e s. av. J.-C.²⁹⁵. La monumentalisation qui survient à la fin de ce même siècle confirme l'importance de l'eau, avec un second bassin situé en position centrale²⁹⁶. Cette deuxième phase aboutit à un véritable « parcours de l'eau »²⁹⁷ qui commençait à l'est, avec des purifications vraisemblablement effectuées près de l'ancien bassin. Le fidèle se dirigeait ensuite vers le bassin central où avaient lieu des ablutions, des bains ou d'autres pratiques en relation avec l'eau. Il accédait à la cour centrale où avaient lieu les sacrifices avant de rejoindre l'*abaton*, peut-être situé dans l'une des deux ailes. La dernière étape de ce parcours aurait emmené le dédicant sur la terrasse supérieure, afin d'y remercier Asklépios et Hygie²⁹⁸. Cette reconstitution du rituel, fondée presque exclusivement sur des données archéologiques, demeure hypothétique. La seule certitude concernant le rituel est le caractère primordial de l'eau, omniprésente dans le sanctuaire. Si le déroulement demeure en grande partie inconnu, l'identité des fidèles ainsi que leurs attentes peuvent être appréhendées par le biais des nombreuses dédicaces conservées. Ces offrandes sont porteuses d'informations importantes sur les prérogatives d'Asklépios et d'Hygie.

²⁹² RUBENSOHN (1902), p. 223.

²⁹³ Hiller, dans l'édition des *IG*, l'interprète comme un « bâtiment ouest », de même que Ziehen, *LGS* 108, et Sokolowski, *LSCG* 112. RUBENSOHN (1902), p. 223 estime que le sens n'est pas clair et ZINGERLE (1939), p. 153 interprète ζεφυρίωι dans son sens premier de « vent Zéphyr », en comparaison d'Homère, *Iliade* XIX, 415.

²⁹⁴ MELFI (2002), p. 342-343. Ziehen, *LGS* 108, rapproche également ce passage de l'incubation.

²⁹⁵ Cf. p. 48. La présence d'une source est assez fréquente dans les sanctuaires d'Asklépios. Cf. COLE (1988), p. 163.

²⁹⁶ La présence simultanée de deux bassins est singulière, la majorité des Asklépieia étant dotés d'un seul. Cf. MELFI (2002), p. 343.

²⁹⁷ MELFI (2002), p. 341.

²⁹⁸ MELFI (2002), p. 343.

C. Les dédicaces à Asklépios et à Hygie

1. Observations générales

Si l'ampleur des infrastructures retrouvées au sanctuaire d'Asklépios est indéniable, le nombre de dédicaces conservées est tout aussi remarquable et témoigne du succès de ce sanctuaire local²⁹⁹. La majorité des documents conservés proviennent de l'époque impériale, mais une inscription de la première moitié du IV^e s. av. J.-C. montre déjà un sanctuaire en plein fonctionnement³⁰⁰. Même si des offrandes sans texte devaient se trouver dans le sanctuaire, l'écrasante majorité de la documentation conservée est de nature épigraphique³⁰¹.

Le corpus étudié est composé de trente-sept dédicaces, comprises dans un total de vingt-huit inscriptions, dont vingt-trois sont datées de l'époque impériale. Hormis les sept dédicaces fragmentaires qui ne donnent aucune information sur le dédicant ou le bénéficiaire, la documentation peut être classée comme suit : deux consécration de statues d'Asklépios par ou pour la cité de Paros, cinq dédicaces anatomiques, dix-neuf dédicaces pour des garçons, une dédicace de lampadarque et trois autres mentionnant uniquement des magistrats au génitif³⁰². Avant d'analyser ces différentes catégories en détail, quelques remarques préliminaires s'imposent.

Un certain nombre de ces inscriptions ont été retrouvées en dehors du site, généralement à Paroikia. Le cas échéant, soit le matériau remployé contient une mention d'Asklépios ou d'Hygie et la provenance est alors assurée, soit son appartenance à l'Asklépieion est hypothétique et la prise en compte de l'inscription dans l'analyse nécessite des précautions³⁰³. De plus, un tiers du corpus épigraphique n'est plus accessible aujourd'hui. L'inscription est alors connue uniquement par une copie de voyageur, la plupart du temps Cyriaque

²⁹⁹ Les dépôts votifs constituent un indicateur sûr de la fréquentation d'un sanctuaire. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1999), p. 124. La plupart des Asklépieia devaient avoir une fonction locale, au contraire des centres internationaux tels qu'Épidaure et Cos. L'Asklépieion de Paros était donc vraisemblablement fréquenté par des Pariens. Cf. JOST (1992), p. 229. Des Pariens se sont en outre rendus dans le grand sanctuaire d'Asklépios à Épidaure. Cf. *IG IV²* 1, 264 (IV^e s. av. J.-C., cf. le texte note 116).

³⁰⁰ *IG XII 5*, 123. Il s'agit d'un inventaire dont il ne reste que quelques sommes et d'autres unités de mesure. Ce dernier est précédé d'un décret, tout aussi fragmentaire, qui prescrivait peut-être une *kathairesis*, une pratique tout à fait courante dans un Asklépieion. Cf. MELFI (2007), p. 446.

³⁰¹ Seuls quelques reliefs anatomiques dépourvus de texte apparaissent aux côtés des inscriptions qui mentionnent au minimum les deux divinités. Cf. p. 56.

³⁰² Dedicaces fragmentaires : *IG XII 5*, 159 ; 161 II ; 169 ; 173 I ; 173 VI ; 174 ; 175. Consécration de statues : *IG XII 5*, 154-155. Dedicaces anatomiques : *IG XII 5*, 156-158 ; *SEG 41*, 691-692. Dedicaces pour des garçons : *IG XII 5*, 160 ; 161 I ; 162-168 ; 170-172 ; 173 III-V ; 176 I ; 1021 ; PAPADOPOULOS (2013), p. 22. Dedicace de lampadarque : 176 II. Présence unique de magistrats : 173 II ; s. 203 I-II.

³⁰³ Inscriptions retrouvées en dehors du site mais dont l'identification est assurée : *IG XII 5*, 155-156 ; 158-159 ; 161-162 ; 164 ; 168-170 ; 176 ; 1021 ; s. 203 ; PAPADOPOULOS (2013), p. 22. Inscriptions sans mention d'Asklépios ou d'Hygie : *SEG 41*, 691-692.

d'Ancône³⁰⁴. L'analyse de ces inscriptions doit rester extrêmement prudente, puisqu'il est impossible non seulement de confronter la copie avec le texte original, mais aussi de vérifier le support³⁰⁵. Ce dernier fournit d'ailleurs des indications intéressantes sur les pratiques à l'Asklépieion de Paros. Outre les pierres présumées perdues, le corpus comprend une base de statue, cinq plaques de marbre où sont représentés des membres supérieurs et inférieurs et, finalement, dix blocs muraux sur lesquels chaque dédicace est entourée d'une corniche en relief³⁰⁶. La pratique d'inscrire des dédicaces sur les parois du temple était donc répandue à Paros.

La majorité des dédicaces concernent des garçons, presque tous décrits comme *vioí*. Cependant, même si ces dernières constituent le profil-type de la dédicace parienne, peut-on affirmer qu'Asklépios et Hygie étaient des divinités presque exclusivement *kourotrophoi*³⁰⁷ ? Déterminer les prérogatives d'Asklépios et de sa fille nécessite de reprendre en détail les différents types de dédicaces conservées.

2. Les bases de statues

Parmi les inscriptions de l'Asklépieion figurent deux bases de statues d'Asklépios³⁰⁸. Toutes deux datent de l'époque impériale³⁰⁹. La première est offerte par un dénommé Claudius Agésilochos pour la cité des Pariens. Selon Cyriaque d'Ancône, la base supportait une statue colossale d'Asklépios³¹⁰. Les Pariens sont les auteurs de la seconde dédicace, conformément à la prescription d'un oracle, vraisemblablement celui de Delphes.

Ces deux inscriptions ont comme particularité la présence de l'épiclèse *Sôter*, avant ou après le nom du dieu. Il s'agit des deux seules attestations de l'épiclèse pour Asklépios à Paros. Cette épiclèse, courante dans le monde grec pour un grand nombre de divinités, est

³⁰⁴ Inscriptions décrites par Cyriaque : *IG XII 5*, 154 ; 160 ; 163 ; 165-167 ; 171-172. Une neuvième, *IG XII 5*, 1021, retrouvée à Constantinople, est également connue par les dessins de deux voyageurs, Covel et Lucas.

³⁰⁵ Cyriaque décrit toutes ces inscriptions comme des bases. Cf. RIEMANN (1877), p. 134-135 ; RUBENSOHN (1900), p. 353-354. MELFI (2002), p. 350, 356-357 préfère les interpréter comme des blocs muraux, à l'exception d'*IG XII 5*, 154 ; 166. Une inscription uniquement conservée par une copie de Cyriaque a été analysée p. 34.

³⁰⁶ MELFI (2002), p. 350 appelle ces dédicaces des *tabulae ansatae*. Base : *IG XII 5*, 155. Plaques de marbre : *IG XII 5*, 156-158 ; *SEG 41*, 691-692. *Tabulae ansatae* : *IG XII 5*, 161 ; 164 ; 168-170 ; 173-175, 176 ; PAPADOPOULOS (2013), p. 22. Le type de support des inscriptions suivantes est incertain : *IG XII 5*, 159 ; 162 ; s. 203.

³⁰⁷ Affirmation de MELFI (2002), p. 353.

³⁰⁸ *IG XII 5*, 154 : τὸν σωτήρα Ἀσκληπιὸν| Κλαύ. Ἀγησίλοχος| τῆι Παρίων πόλει. *IG XII 5*, 155 : [οἱ Πά]ριοι| [Ἀσκληπιὸ]ν σωτήρα| [κατὰ χρη]σμὸν τοῦ| [Πυθίου(?) θεοῦ. Σωτήρος β' [v]έου. Le nom au génitif a été rajouté postérieurement. Les autres pierres décrites par Cyriaque ne sont pas prises en compte puisque leur identification comme base est sujette à caution. Seule *IG XII 5*, 154 bénéficie d'une description suffisamment développée pour ne pas douter du support.

³⁰⁹ *IG XII 5*, 154 est datée du I^{er}-II^e s. ap. J.-C., *IG XII 5*, 155 du III^e s. ap. J.-C., du moins en ce qui concerne l'ajout Σωτήρος Β' [v]έου, également présent en seconde main dans *IG XII 5*, 173 II.

³¹⁰ Cf. Hiller dans l'édition des *IG* ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 35.

parfois liée à la protection de la cité³¹¹. Dans le cas d'Asklépios, intégrer cette épiclèse aux compétences thérapeutiques du dieu est pertinent : Asklépios guérit, préserve, sauve. Son mode d'action intervient donc aisément dans le champ de la *sôteria*³¹². Ces deux consécration de statues d'Asklépios montrent dès lors l'importance du dieu guérisseur et de ses capacités salvatrices aux yeux de la cité tout entière.

3. Les dédicaces anatomiques

Même si aucune stèle racontant une guérison miraculeuse n'a été découverte à Paros, d'autres documents épigraphiques typiques des Asklepieia mettent également en avant la fonction guérisseuse du dieu³¹³. Les fouilles sur l'île ont ainsi permis de mettre au jour des reliefs représentant des parties du corps. Ces derniers étaient dédiés à différentes divinités, parmi lesquelles Asklépios et Hygie³¹⁴. L'individu dédiait la représentation de la partie du corps malade ou blessé aux dieux guérisseurs et indiquait son nom³¹⁵. Il pouvait également préciser s'il s'agissait d'un remerciement (εὐχαριστήριον) ou d'un vœu (εὐχήν)³¹⁶. La documentation parienne est composée de cinq inscriptions dédicatoires d'époque impériale, auxquelles il faut ajouter quatre reliefs sans inscription³¹⁷. Le dédicant, connu dans deux inscriptions, est tantôt un homme, tantôt une femme.

L'attribution à l'Asklepieion n'est assurée que pour trois reliefs grâce à la mention d'Asklépios³¹⁸. Les autres sont attribués au même sanctuaire en raison de leur typologie : tous représentent des membres supérieurs et inférieurs³¹⁹. Doit-on conclure à une spécialisation du dieu dans la guérison de pieds et de mains, ou cette homogénéité est-elle due au hasard des découvertes ? Les parties du corps susceptibles d'être représentées sur des reliefs dans les

³¹¹ Cf. PAUL (2013), p. 310, avec l'exemple de Zeus *Sôter* et d'Athéna *Sôteira* à Cos. Cette interprétation justifierait que la première destinataire soit réalisée pour la cité et la seconde par cette même cité.

³¹² PAUL (2013), p. 292. Il s'agit donc d'une protection de la cité et de ses habitants du point de vue spécifique de la santé.

³¹³ Sur ces objets typiques des cultes guérisseurs, cf. GORRINI, MELFI (2002), p. 255.

³¹⁴ Pour les représentations de seins dédiées à Ilithyie sur le mont Kounados et aux nymphes, cf. p. 68.

³¹⁵ VAN STRATEN (1981), p. 105. Ce type d'inscription dédicatoire est par conséquent lié à un support déterminé. À Paros, les cinq dédicaces anatomiques correspondent aux cinq plaques de marbre.

³¹⁶ Cf. *IG XII 5*, 156 pour le premier cas, *IG XII 5*, 157 et *SEG 41*, 691 pour le second.

³¹⁷ Inscriptions : *IG XII 5*, 156-158 ; *SEG 41*, 691-692. Reliefs sans inscription : FORSÉN, SIRONEN (1991), 2 ; 10 ; FORSÉN (1996), 32.3 (une main), **III. 9** (deux mains).

³¹⁸ *IG XII 5*, 156 (**I. 11**) : [- - -]ικος Ἀριστο[- - -] Ἀσκληπιῶ Ἰπα[ταίω κ]αὶ Ὑγείαι εὐχα[ριστήρι]ον. *IG XII 5*, 157 : Ἀϋωνία Ζωσίμη| Ἀσκληπιῶ| εὐχήν. *IG XII 5*, 158 : [- - -]| Ἰσμηνίου Ἀσκληπιῶ| καὶ Ὑγεία. Les trois reliefs ont été retrouvés à Paroikia.

³¹⁹ Représentations de pieds : *IG XII 5*, 156 ; 157 (gauche) ; *SEG 41*, 691 (droit) ; 692 (gauche). Représentations de mains : *IG XII 5* 158 ; **III. 9** (deux) ; FORSÉN, SIRONEN (1991), 2 (gauche) ; 10 (gauche) ; FORSÉN (1996), 32.3 (gauche). Cependant, FORSÉN (1996), p. 100-102 n'attribue pas à l'Asklepieion les reliefs anatomiques sans mention du dieu et considère que leur origine est inconnue.

Asklépieia sont nombreuses³²⁰. Des différences existent certes selon les sanctuaires d'Asklépios, mais les quelques dédicaces anatomiques conservées ne forment pas pour autant une sélection représentative³²¹. Que cette homogénéité soit accidentelle ou effective, nous ne pouvons affirmer que l'Asklépios de Paros guérissait uniquement ces parties du corps que sont les pieds et les mains.

Quoi qu'il en soit de cette spécialisation potentielle, ces dédicaces anatomiques témoignent plus largement des guérisons qui avaient lieu à l'Asklépieion. Asklépios et Hygie étaient consultés par des Pariens pour des raisons de santé qui ne diffèrent pas de celles dans les autres Asklépieia. Le champ d'action du couple divin est moins clairement défini dans la catégorie d'inscriptions suivante.

4. Les dédicaces pour des garçons

Les dédicaces analysées jusqu'à présent montraient une relation bilatérale entre un dédicant et une divinité. Avec cette catégorie apparaît un bénéficiaire distinct du dédicant et introduit par la préposition ὑπέρ. Ces inscriptions, attestées depuis le II^e s. av. J.-C. jusqu'au III^e s. ap. J.-C., ont pour support des *tabulae ansatae*, hormis les pierres de Cyriaque d'Ancône dont l'identification comme bases est incertaine³²². Asklépios est toujours accompagné de sa fille Hygie, à l'exception d'une inscription dans laquelle il est qualifié d'*Hypateos*³²³.

Les dédicants sont majoritairement des couples mais certains hommes, et même peut-être une femme, apparaissent seuls³²⁴. Une inscription publiée en 2013 témoigne de la diversité

³²⁰ Cf. VAN STRATEN (1981), p. 109 pour la liste des parties du corps retrouvées dans l'Asklépieion sur les pentes de l'Acropole athénienne. Hormis à Épidaure où les deux dédicaces conservées comportent uniquement des oreilles, les reliefs anatomiques dans les sanctuaires d'Asklépios représentent des membres différents. Cf. FORSÉN (1996), p. 31, 77, 83, 93, 95, 102 pour la liste des documents dans chaque Asklépieion.

³²¹ VAN STRATEN (1981), p. 150.

³²² Cf. p. 54. Bases connues par des copies de Cyriaque : IG XII 5, 160 ; 163 ; 165-167 ; 171-172. *Tabulae ansatae* : IG XII 5, 161 ; 164 ; 168 ; 170 ; 173 ; 176 ; PAPADOPOULOS (2013), p. 22. Le support de deux autres dédicaces pour des garçons est également incertain : IG XII 5, 162 ; 1021.

³²³ IG XII 5, 162 : [Δ]ημή[τρ]ιος Λατ[ί]μο(υ) ὑπέρ τοῦ πε[δ]ί[ου] Δημυνᾶ Ασκλη[π]ιῶ Ὑπατέω[] [εὐ]χίην. *Hypateos* correspond à *Hypataios*. Cf. OLYMPIOS (1876), p. 34-35. Asklépios *Hypa[taios]* reçoit également une dédicace anatomique comme action de grâces (εὐχα[ριστήρ]ιον) de la part d'un homme en compagnie d'Hygie (IG XII 5, 156, I^{er} s. av. J.-C.-I^{er} s. ap. J.-C.). Cf. le texte note 318. L'épiclèse est attestée pour Apollon à Épidaure (IG IV², 451, III^e s. ap. J.-C.) ainsi qu'à Théra pour les θεῶν μεγάλων ἐπηκόων Ασκληπιῶν Ὑπαταίων (IG XII 3, 1330, II^e s. ap. J.-C.). JESSEN (1914a), col. 241 pense qu'il s'agit d'un développement de l'épiclèse *Hypatos*, mais RUBENSOHN (1902), p. 237 rapproche l'épiclèse *Hypataios* d'Hypata en Thessalie, estimant qu'Apollon et Asklépios y disposaient d'un lieu de culte célèbre.

³²⁴ Douze couples dédicants : IG XII 5, 160-161 ; 164-168 ; 170 ; 171 I ; 172 ; 176 I ; 1021. La formulation est différente dans IG XII 5, 173 V (I. 15) où une femme offre la chevelure de son/ses fils μετὰ τοῦ πατρός. Quatre hommes seuls : IG XII 5, 162-163 ; 171 II ; 173 IV. Le sexe du dédicant dans IG XII 5, 173 III est incertain, cf. note 340.

que devaient comporter les dédicaces³²⁵. Découverte à Antiparos, elle comprend une dédicace pour un garçon à Asklépios et à Hygie de la part de trois individus. Si le sexe des deux premiers est incontestablement masculin, celui de Kallipolis pose question³²⁶. La relation entre les protagonistes est par conséquent incertaine : Kallipolis est-elle la mère du fils Diomédès, accompagnée de son mari et du grand-père de l'enfant³²⁷ ? Mnaséas est-il un autre fils du couple ou le frère de l'un des conjoints³²⁸ ? Cette inscription démontre que, malgré l'homogénéité des dédicaces, Asklépios et Hygie étaient invoqués dans différentes situations.

Il en est de même des bénéficiaires. Même si ces derniers sont presque tous décrits comme des fils, quelques dédicaces témoignent d'un schéma familial plus difficile à appréhender³²⁹. L'identité du bénéficiaire est incertaine dans deux cas où ce dernier est décrit comme παιδίον/πεδίον³³⁰. Comme παιδίον désigne un enfant, garçon ou fille, ou encore un jeune esclave, le rapport qu'il entretient avec le dédicant est moins clair que dans le cas de υἱός³³¹. Dans trois autres cas, la présence du patronyme de l'enfant permet d'affirmer que le dédicant n'est pas le père, du moins biologique. La première est un bel exemple de solidarité familiale : le couple y remercie Asklépios et Hygie pour un τρόφιμος qui est de toute évidence de leur famille³³². Le nourrisson est peut-être le frère de la dédicante mais d'autres possibilités existent. Il pourrait s'agir d'une adoption au sein de la famille, ou simplement d'un couple chargé de l'éducation du frère de l'épouse³³³. Cette dédicace dévoile les préoccupations habituelles d'une famille parienne, dans laquelle un couple manifeste sa tendresse et son inquiétude pour la santé d'un enfant qui n'est pas à proprement parler le sien. Enfin, deux autres inscriptions fournissent des exemples de dédicaces pour un enfant

³²⁵ PAPADOPOULOS (2013), p. 22-23 (I. 12) : Διομήδης Διομήδους καὶ Μν|ασέας καὶ Καλλίπολις ὑπὲρ| τοῦ υἱοῦ Διομήδους Ἀσκληπιῶ καὶ Ὑγείαι.

³²⁶ Un Diomédès occupant la fonction de *zakoros* est déjà connu à Paros dans une dédicace aux *theoi* (SEG 26, 982). Le nom Mnaséas est assez courant, y compris à Paros. Cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 59. Un homme nommé Kallipolis apparaît à Théra et en Crète, mais ce nom est employé pour une femme à Naxos, une île voisine de Paros. Cf. LGPN I, s.v. « Kallipolis ».

³²⁷ BÉ 2014, 378.

³²⁸ PAPADOPOULOS (2013), p. 23.

³²⁹ Quinze des dix-neuf dédicaces concernent un ou plusieurs υ(ι)οί : IG XII 5, 160 ; 163-168 ; 170 (υἱῶν) ; 171 I ; 172 ; 173 IV-V ; 176 I (υ[ι]ῶν) ; 1021 (υἱῶν) ; PAPADOPOULOS (2013), p. 22. Les quatre autres utilisent un autre substantif : IG XII 5, 161 (τροφίμου) ; 162 (πε[δί]ου) ; 171 II (θρεπτοῦ) ; 173 III (παιδίου). MELFI (2002), p. 349, 357 n'opère aucune distinction entre ces dédicaces pour des fils, mais le caractère interchangeable de ces termes est douteux.

³³⁰ IG XII 5, 162 ; 173 III. Sur l'emploi du ε à la place du αι dans la seconde, cf. note 323. Dans la seconde, le sexe du dédicant et du bénéficiaire, qui portent peut-être le même nom, est incertain. Cf. note 340.

³³¹ LSJ, s.v. « παιδίον ». LEITAO (2007), p. 273, n. 20 estime que ce sont probablement des garçons, par analogie avec les autres dédicaces.

³³² IG XII 5, 161 : Ἀνδρόμαχος Φιλολόγου κα(ι) Ἀρέτη| Διοπ[ε]ίθου ὑπὲρ τοῦ τροφίμου| Διοπειθου τοῦ Διοπειθους Ἀσ|σκληπιῶ καὶ Ὑγεία εὐχαριστήριον.| Πρότεμιος κα(ι) Καλλικρα|[- -].

³³³ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 180. Selon BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 200, n. 27, ce Diopeithès, fils de Diopeithès, serait le petit-fils du couple de dédicants.

probablement adopté. L'enfant est décrit dans le premier cas comme υἱός, dans le second comme θρεπτός³³⁴.

Ces inscriptions fournissent des informations cruciales sur les préoccupations des Pariens qui s'adressaient à Asklépios et à Hygie. Même si la proportion de dédicaces relatives à de jeunes garçons est importante, peut-on néanmoins les définir comme des divinités presque exclusivement courrotrophes, dont la fonction première est d'accompagner l'enfant jusque l'âge adulte³³⁵ ? Avant de répondre à cette question, quatre dédicaces pour des fils, distinctes par la nature de l'offrande, doivent encore être examinées.

5. Une offrande singulière : la consécration de chevelure

Parmi les dédicaces en faveur d'un garçon, quatre fournissent des précisions sur l'offrande : le dédicant consacre à Asklépios et à Hygie la chevelure du garçon, exprimée de différentes manières³³⁶. À l'exception de la dernière, dont il ne reste que la mention de la chevelure et une partie du nom d'Asklépios, elles proviennent toutes trois de la même inscription, datée du III^e s. ap. J.-C³³⁷. Il s'agit d'un bloc mural reprenant six *tabulae ansatae* et appartenant au temple de la terrasse médiane³³⁸. Les dédicants sont tantôt le père seul, tantôt la mère avec le père³³⁹. Le sexe du dédicant Epaphroditon dans la troisième dédicace est discuté³⁴⁰. Enfin, des magistrats apparaissent au génitif au début de deux dédicaces³⁴¹.

La consécration de chevelure de garçon constitue une particularité du culte parien d'Asklépios³⁴². Dans le monde grec, un tel acte est réalisé dans des situations nombreuses et

³³⁴ *IG XII 5*, 160 : Ἀγ[α]λλίων καὶ Παμφίλα ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ Ἀντιφάνου τοῦ Θρασωνί(δ)ου | Ἀσκληπιῶι καὶ Ὑγείαι. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 146 pense qu'Antiphânès est peut-être né d'un premier mariage de Pamphila. *IG XII 5*, 171 II : Λεύκιος Βαβύλλιος Ἐπαφρόδιτος ὑπὲρ τοῦ θρεπτοῦ Αὔλου Βαβυλλίου Κρίσφου | Ἀσκληπιῶι καὶ Ὑγείαι. Sur l'emploi du substantif θρεπτός pour désigner un enfant adopté, cf. p. 70.

³³⁵ MELFI (2002), p. 353. Sur la notion de divinité courrotrophe, cf. note 423.

³³⁶ *IG XII 5*, 173 III (I. 13) (τὴν παιδικὴν τρίχα) ; 173 IV (I. 13-14) (τὴν πρωτότμητον τρίχα τὴν ἐφηβὴν κείρας) ; 173 V (I. 15) (τὴν παίδιον τρίχα) ; 175 [- -] τρίχα). La restitution proposée par THIERSCH (1835), p. 637 dans l'inscription *IG XII 5*, 169 (πα[ιδικὴν τρίχα]) n'a pas été retenue par Hiller dans l'édition des *IG*, semble-t-il avec raison.

³³⁷ Pour la datation, cf. MELFI (2002), p. 357, n. 172.

³³⁸ Cf. note 270. Ce bloc mural est reproduit en I. 16.

³³⁹ Père seul : *IG XII 5*, 173 IV. Mère avec le père (μετὰ τοῦ πατρὸς) : *IG XII 5*, 173 V.

³⁴⁰ *IG XII 5*, 173 III. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 41 confond le nom avec le masculin Epaphroditos, attesté à Paros. LEITAO (2003), p. 115 estime que Ἐπαφρόδιτον Ἐπαφροδίτου est une mère mais considère que son enfant Ἐπαφροδίτου est un garçon. Selon le *LGPN I*, s.v. « Ἐπαφρόδιτον », le nom est féminin et sa mère tout comme sa fille s'appellent Epaphroditon. La consécration de chevelure concernerait alors également des filles. Un cas de matronyme est d'ailleurs attesté à Paros dans une dédicace à Ilithyie (*IG XII 5*, 197). Néanmoins, la même dédicace est mentionnée dans le *LGPN I*, s.v. « Ἐπαφρόδιτος », où ils sont considérés comme des hommes. Étant donné que le nominatif de Ἐπαφροδίτου n'est pas prédictible, le sexe de ces trois individus demeure incertain. L'hypothèse la plus probable, par analogie avec les autres dédicaces pariennes, serait la dédicace d'une mère Epaphroditon fille d'Epaphroditos pour son fils Epaphroditos.

³⁴¹ *IG XII 5*, 173 III (archonte) ; 173 V (archonte, épimélète des jeux).

³⁴² Paus. II, 11, 6 indique que la statue d'Hygie à Titané est cachée par un amoncellement de cheveux, mais ces derniers appartiennent à des femmes.

variées. Offrir sa chevelure entre d'abord en rapport avec la mort : dès l'Iliade, Achille tranche sa blonde chevelure après la mort de Patrocle³⁴³. Le développement du poil est plus généralement mis en relation avec la croissance, le duvet laissant finalement la place aux cheveux grisonnants³⁴⁴. Le don de cheveu apparaît dans des circonstances extrêmement diverses, depuis le souvenir de l'être aimé jusqu'à la restitution *pars pro toto* à une divinité courotrophe quand l'enfant atteint l'âge adulte³⁴⁵. La pratique est régulièrement attestée dans le monde grec mais la signification du don n'est pas précisée³⁴⁶.

Comment expliquer cette démarche à l'Asklépieion de Paros ? Rubensohn y voit un rite de passage analogue à celui des Apatouries athéniennes³⁴⁷. Asklépios serait un substitut de son père Apollon en tant que dieu des familles. L'interprétation de M. Melfi, assez similaire, suggère qu'il s'agissait d'un rituel tout à fait masculin réalisé lors de fêtes officielles à Asklépios³⁴⁸. Au cours de ces fêtes auraient eu lieu différentes célébrations, notamment des lampadédromies, ainsi que cette consécration de chevelure interprétée comme un rite de passage d'un âge à un autre. Ces inscriptions officielles indiqueraient que la fonction d'Asklépios dépassait la guérison et la protection des enfants et était essentiellement liée à l'organisation de la communauté de sexe masculin³⁴⁹.

L'hypothèse est intéressante, mais une étude minutieuse des dédicaces la contredit sur plusieurs points. S'il est vrai que toutes concernent probablement des fils, le sexe des dédicants est bien plus diversifié, puisqu'une mère au moins apparaît³⁵⁰. Il ne s'agit donc pas d'un rituel propre au sexe masculin. La deuxième remarque concerne le caractère « officiel » de ces consécration de chevelure. M. Melfi prend en compte douze offrandes, incluant des oblations de chevelure qui seraient, selon elle, implicites³⁵¹. Ces dernières correspondent en réalité à la liste des dédicaces où sont mentionnés des magistrats. Or, une distinction doit être opérée entre les deux catégories : deux des consécration de chevelure « explicites » ne mentionnent pas de magistrats et, surtout, la majorité des dédicaces de magistrats ne

³⁴³ Hom., *Iliade* XXIII, 141.

³⁴⁴ BRULÉ (2015), p. 281.

³⁴⁵ Cf. BRULÉ (2015), p. 259 pour la première signification, LEITAO (2003), p. 114 pour la seconde.

³⁴⁶ La consécration de chevelure est ainsi fréquemment mentionnée dans des épigrammes, souvent sans informations sur les raisons de l'oblation. Cf. BRULÉ (2015), p. 272-295.

³⁴⁷ RUBENSOHN (1902), p. 227-229. L'existence d'Apatouries à Paros est aujourd'hui confirmée par l'inscription *SEG* 33, 679, l. 52, où est mentionné le mois d'Apatourion. Cf. note 639.

³⁴⁸ MELFI (2002), p. 350-353.

³⁴⁹ MELFI (2007), p. 449-452.

³⁵⁰ *IG* XII 5, 173 V. Cf. note 324. Expliquer les raisons pour lesquelles l'auteur de la dédicace est le père, la mère ou les deux s'avère complexe. LEITAO (2003), p. 115 suggère plusieurs hypothèses : soit l'un des deux parents n'était plus en vie, soit le père était de plus en plus présent à mesure que l'enfant grandissait et se déplaçait de la sphère des femmes vers celle des hommes. De fait, les consécration de chevelure d'enfants sont marquées par la présence de mères alors que l'auteur de la dédicace qui concerne un éphèbe est un père.

³⁵¹ Dédicaces implicites : *IG* XII 5, 173 I-II ; 173 VI ; 174 ; 176 ; s. 203.

comportent ni parent dédicant, ni enfant bénéficiaire³⁵². Par conséquent, considérer ces dédicaces comme des offrandes de chevelure implicites ne se fonde sur rien de probant. Il est donc préférable de prendre uniquement en compte les quatre dédicaces dans lesquelles la chevelure est mentionnée. Par conséquent, le caractère « officiel » de la dédicace et l'intégration du rite dans des fêtes en l'honneur d'Asklépios, par ailleurs non-attestées, sont tout à fait incertains. Cette interprétation d'un rite de passage d'un âge à un autre lors d'une célébration officielle trouve son origine dans les célèbres Apaturies athéniennes, mais l'acte de couper ses cheveux semble avoir été dans la plupart des cas une pratique privée³⁵³. Les dédicaces pariennes correspondent davantage à cette interprétation privée, puisque les différents acteurs appartiennent à la cellule familiale. De plus, la description de la chevelure démontre que l'offrande n'avait pas lieu à un âge fixe³⁵⁴. L'interprétation d'une offrande « gratulatoire »³⁵⁵, conjoncturelle et non pas fixée pour tous à un âge précis, est donc préférable. Les parents précisent d'ailleurs dans un cas que l'offrande est réalisée avec un vœu (μετὰ εὐχῆς), dans l'autre qu'il s'agit d'un cadeau (δῶρον) comme reconnaissance (χάρτιν)³⁵⁶.

Cet acte de consacrer sa chevelure à une divinité semble s'inscrire dans le domaine privé et en une occasion particulière, mais que signifie-t-il exactement ? Le rite pouvait revêtir des sens différents, non seulement suivant les circonstances, mais aussi selon les individus³⁵⁷. Cette variété dans l'interprétation empêche de toute évidence de trouver une signification englobante de l'offrande capillaire³⁵⁸. Les interprétations innombrables de ce geste si particulier sont encore augmentées par la pluralité des profils divins susceptibles de recevoir une telle offrande³⁵⁹. Le choix d'Asklépios et d'Hygie dans le panthéon parien n'est toutefois pas une surprise : quels dieux seraient davantage susceptibles de recevoir une consécration de chevelure de garçon que ce couple dont le temple est recouvert de dédicaces de parents ? Loin

³⁵² Consécration de chevelure sans indication de magistrats : *IG XII 5, 173 IV* ; 175. Dedicaces ne comportant que la mention de magistrats et des divinités : *IG XII 5, 173 I-II* ; 173 VI (fragmentaire) ; 174 (fragmentaire) ; 176 II ; s. 203a-b.

³⁵³ LEITAO (2003), p. 112-113 ; BRULÉ (2015), p. 295.

³⁵⁴ La chevelure est décrite comme παιδικήν (*IG XII 5, 173 III*), παίδιον (V) et πρωτόμητον ἐφηβίην (IV). MELFI (2002), p. 352 estime que ces termes étaient des synonymes au III^e s. ap. J.-C., mais la dernière expression semble plutôt se référer à la transition entre l'enfance et la puberté. Il s'agit de la seule attestation de l'adjectif πρωτόμητος, équivalent de πρωτόκουρος, coupé pour la première fois. Cf. *LSJ*, s.v. « πρωτόκουρος ». L'hypothèse d'un rite de passage d'un âge à un autre au sein d'une famille pourrait donc être défendue dans cette dernière inscription, sans qu'il faille pour autant supposer un rite officiel survenant lors d'une fête civique.

³⁵⁵ Expression de BRULÉ (2015), p. 289.

³⁵⁶ *IG XII 5, 173 IV-V*.

³⁵⁷ LEITAO (2003), p. 126.

³⁵⁸ LEITAO (2003), p. 118.

³⁵⁹ La liste des divinités recevant une offrande pileuse est rassemblée par BRULÉ (2015), p. 368. Les deux divinités les plus fréquentes sont les Létoides.

d'être un rite de passage public et patronné par le dieu et sa fille, la consécration de chevelure devait être une démarche de l'*oikos*, attestée uniquement au III^e s. ap. J.-C., qui visait peut-être à placer l'enfant ou l'adolescent sous la protection des dieux courotrophes³⁶⁰. Une autre possibilité ne doit cependant pas être exclue, celle d'une demande de guérison ou d'un remerciement après l'intervention du dieu guérisseur³⁶¹. Cette éventualité n'est pas à exclure à Paros, en raison du profil divin sélectionné. L'offrande capillaire pourrait ainsi s'adresser à Asklépios en tant que divinité guérisseuse ou courotrophe, de même que dans les autres dédicaces pour des garçons.

Après ces réflexions sur l'oblation de chevelure, nous pouvons revenir à la question de l'intention du dédicant. Dans quelle optique sacrifier à Asklépios et à Hygie en faveur d'un garçon, généralement d'un fils ? La présence majoritaire de garçons suffit-elle pour affirmer que ces divinités étaient essentiellement courotrophes ? Même dans des dédicaces complètes où le dédicant, le bénéficiaire et la divinité destinataire sont connus, il vaut mieux rester prudent quand l'inscription ne mentionne pas les intentions du dédicant³⁶². Or, parmi les dix-neuf dédicaces étudiées, seules quatre fournissent des renseignements sur ce point : la dédicace précède ou suit un vœu³⁶³. Ces dédicaces pourraient dès lors concerner tout autant une occasion ponctuelle comme la blessure ou la maladie d'un enfant qu'un véritable accompagnement de l'enfance à la maturité. Les offrandes capillaires pariennes sont du reste différentes de celles en l'honneur de divinités-fleuves qui scellent le processus de croissance et remercient la divinité courotrophe, puisque différents âges sont indiqués et que certaines chevelures appartiennent à des enfants³⁶⁴. Comme dans le cas des bases de statues et des dédicaces anatomiques, les dédicaces de parents à Asklépios et à Hygie, personnification de la santé, pourraient dès lors indiquer une préoccupation vive des Pariens pour la santé de leur garçon. L'objectif était d'obtenir la guérison de l'enfant ou de remercier la divinité pour son action, mais certaines dédicaces répondaient peut-être à une recherche de protection dans la durée³⁶⁵. La documentation pariennne constitue par conséquent un témoin important des

³⁶⁰ LEITAO (2003), p. 118 estime que de nombreux dieux ont fonctionné comme *kourotrophoi* durant l'époque impériale.

³⁶¹ L'offrande capillaire matérialise dans tel cas le contre-don humain à la guérison. Cf. BRULÉ (2015), p. 289.

³⁶² PIRENNE-DELFORGE (2009), p. 322.

³⁶³ *IG* XII 5, 161 (εὐχαριστήριον) ; 162 (εὐχὴν) ; 173 IV (offrande capillaire, δῶρον, χάρις) ; 173 V (offrande capillaire, μετὰ εὐχῆς). La consécration de chevelure n'est donc pas caractérisée par une intention distincte.

³⁶⁴ Sur l'oblation de chevelure en l'honneur de divinités-fleuves courotrophes, cf. PIRENNE-DELFORGE (2004), p. 174.

³⁶⁵ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 163. On ne peut néanmoins exclure que la consécration de chevelure ait une portée tout autre. LEITAO (2003), p. 117 indique ainsi que cette pratique était généralement un moyen de démontrer la solidarité familiale, ce qui pourrait aussi correspondre au cas parien.

multiples manières de s'adresser aux divinités guérisseuses que sont Asklépios et Hygie, mais elle demeure trop lacunaire pour saisir avec certitude l'intention derrière l'acte.

6. Les magistrats dans les dédicaces

Un dernier point à souligner est la présence concentrée au III^e s. ap. J.-C. de magistrats au début du texte de la dédicace³⁶⁶. Hormis trois dédicaces fragmentaires et deux consécration de chevelure, trois contiennent uniquement le nom des divinités et des magistrats au génitif, tandis que la dernière précise que le dédicant est un lampadarque³⁶⁷. Les magistrats en question varient d'une dédicace à l'autre : l'archonte y croise le lampadarque, le *napoos* ou l'épimélète des jeux³⁶⁸.

La présence de magistrats fournit-elle des informations sur le versant public du culte d'Asklépios³⁶⁹ ? Sans doute s'agit-il plutôt de références de datation³⁷⁰. En effet, le support des dédicaces avec ou sans magistrat est identique³⁷¹ et des officiels apparaissent également dans des dédicaces privées³⁷². Ces magistrats éponymes seraient alors indépendants du culte d'Asklépios. Dans un cas cependant, un lampadarque n'apparaît plus comme magistrat éponyme au génitif, mais comme dédicant au nominatif³⁷³. Agissait-il dans l'exercice de ses fonctions ou bien tenait-il à préciser son titre dans une dédicace de nature privée ? Le lien entre le culte d'Asklépios et les lampadarques est loin d'être assuré³⁷⁴. La connaissance du versant public du culte est par conséquent extrêmement réduite.

³⁶⁶ IG XII 5, 173 I-III ; 173 V-VI ; 174 ; 176 II ; s. 203b. Ces huit inscriptions sont regroupées par M. Melfi dans la catégorie des consécration de chevelure. Toutes apparaissent sur des *tabulae ansatae*. Cf. note 306.

³⁶⁷ Dédicaces fragmentaires : IG XII 5, 173 I ; 173 VI ; 174. Consécration de chevelure : IG XII 5, 173 III ; 173 V. Dédicaces sans mention de dédicant au nominatif : IG XII 5, 173 II ; 203a-b. Dédicace d'un lampadarque : IG XII 5, 176 II.

³⁶⁸ Archonte : IG XII 5, 173 I ; 173 III ; 173 V-VI ; 174 ; 176 II ; s. 203a-b. Lampadarque : IG XII 5, 173 II ; 174 ; 176 II ; s. 203b. *Napoos* : IG XII 5, 173 II ; 173 VI ; 176 II. Épimélète des jeux : IG XII 5, 173 V.

³⁶⁹ Cf. l'interprétation de MELFI (2002), p. 350-353 à propos de fêtes d'Asklépios lors desquelles auraient eu lieu des lampadédromies. Les inscriptions fournissent des renseignements presque exclusivement relatifs au culte privé. L'Asklépieion avait néanmoins une fonction de publicité des décrets, attribués auparavant au « Pythion ». Cf. p. 47. Ces derniers sont principalement rédigés en l'honneur d'Athéniens. Sur cette fonction du sanctuaire et sur les liens qu'ils impliquent avec Athènes, cf. MELFI (2007), p. 443.

³⁷⁰ RUBENSOHN (1949), col. 1838 ; BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 154-156. Le *napoios/neopoios*, présenté dans le personnel du culte p. 52, pourrait également servir à dater la dédicace.

³⁷¹ Cf. l'inscription IG XII 5, 176 où se côtoient deux *tabulae ansatae*, la première étant une dédicace de parents pour leurs fils, la seconde mentionnant un archonte, un *neopoios* ainsi qu'un lampadarque dédicant.

³⁷² IG XII 5, 173 III ; 173 V.

³⁷³ IG XII 5, 176 II : Ἀρχοντος Ἀφρονήτου| τοῦ Συνφόρου, νεοποιοῦ| Αὐρ. Διδύμου τοῦ Ἐλευθέ|ρου, λαμπάδαρχος Αὐρ.| Νεικήφορος Νεικηφόρου| Ἀσκληπιῶ καὶ Ὑγεία.

³⁷⁴ Des lampadédromies sont attestées à Paros par l'inscription IG XII 5, 137 (I^{er} s. av. J.-C.), mais dans le cadre d'Ἀπολλωνία. On ne peut donc pas en conclure comme MELFI (2002), p. 351 que les lampadédromies dont s'occupait le lampadarque concernaient Asklépios. Selon BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 156, ces courses aux flambeaux étaient dédiées à Héraclès, comme à Thasos. Ce dernier était honoré au gymnase de Paros avec Hermès. Cf. IG XII 5, 290 (I^{er} s. av. J.-C.) ; 232 (restitué) ; 1026 (restitué). Cf. V. 17.

Conclusion

Les données du culte d'Asklépios et d'Hygie sont tout à fait différentes de celles de Déméter et de Korè. Alors que le culte des deux déesses s'appuie notamment sur des sources littéraires mais demeure vague géographiquement, celui des divinités guérisseuses bénéficie d'un volet épigraphique important et est localisé avec certitude. Les lacunes dans notre connaissance sont légion : aucune prêtrise ni fête en l'honneur d'Asklépios n'est attestée, et la description du rituel se fonde essentiellement sur l'analogie avec les autres Asklépieia. Les informations se concentrent presque exclusivement sur le culte privé. Les inscriptions dédicatoires montrent un sanctuaire guérisseur classique, avec ses dédicaces anatomiques, mais aussi singulier, avec ses oblations capillaires. La documentation parienne fournit ainsi un aperçu riche de la dimension votive du culte d'Asklépios. Tel est également le cas du culte d'Ilithyie, la déesse de la parturition, honorée sur une autre colline entourant Paroikia.

III. Le mont Kounados

Au nord-est de Paroikia s'élève une hauteur appelée Kounados³⁷⁵. Le mont fut fréquenté durant toute l'Antiquité, depuis l'époque archaïque jusque l'époque impériale, mais les éléments de construction mis au jour sont rares. Trois lieux de cultes principaux ont été identifiés sur ce mont. La déesse Ilithyie occupait le sanctuaire le moins élevé, au-dessus duquel Aphrodite devait être honorée. Le sommet à 267 mètres d'altitude était occupé par un sanctuaire de (Zeus) *Hypatos*, dieu des hauteurs. Des indices suggèrent que d'autres divinités étaient également honorées sur le Kounados, en relation avec Ilithyie, Aphrodite ou (Zeus) *Hypatos*.

A. Le culte d'Ilithyie

1. Le sanctuaire d'Ilithyie

Ilithyie est la déesse liée à l'enfantement et aux douleurs qui l'accompagnent³⁷⁶. La fille d'Héra est régulièrement liée au culte d'Artémis³⁷⁷, mais c'est en tant que divinité indépendante qu'elle apparaît sur le mont Kounados, où un sanctuaire naturel lui est dédié. Ce dernier est situé sur une plate-forme étroite du versant sud-ouest, à proximité d'une source, et comprend une grotte que le détachement et l'érosion de la falaise ont aujourd'hui obstruée³⁷⁸. Le long de la façade apparaissent des niches à ex-voto, mais il n'y a aucune trace d'édifice³⁷⁹. Le sanctuaire d'Ilithyie fut fréquenté depuis la fin du VI^e s. av. J.-C., mais préciser l'époque à laquelle la déesse commença à être honorée est difficile³⁸⁰.

Une inscription porte peut-être la trace d'une restauration du sanctuaire à la fin du II^e s. av. J.-C. Il s'agit d'un catalogue de souscriptions privées reprenant le nom d'une soixantaine de femmes avec une somme³⁸¹. Cette liste est précédée de trois personnes au génitif assurant la datation (un archonte, un néocore et une prêtresse) ainsi que les objets de la restauration que sont la κρήνη, le βωμός et le θάλαμος. L'attribution au sanctuaire d'Ilithyie

³⁷⁵ Cf. photos en **III. 5-7**.

³⁷⁶ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013), p. 71.

³⁷⁷ À Thasos, un culte était rendu à Artémis Ilithyie à l'Artémision. Cf. SALVIAT (1959), p. 380. À Paros, Artémis recevait un culte en plusieurs endroits avec différentes épicleses. Cf. tableau en **V. 6**.

³⁷⁸ RUBENSOHN (1949), col. 1847-1848.

³⁷⁹ Cf. photo en **III. 8**.

³⁸⁰ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 83.

³⁸¹ *IG XII 5*, 186. Cf. l'analyse de MIGEOTTE (1992), p. 140.

est toutefois incertaine, puisque l'origine de la pierre est inconnue et que la déesse n'est pas nommée³⁸².

Le matériel iconographique et épigraphique relatif au culte d'Ilithyie à Paros est important et diversifié. Outre les bases et les plaques sur lesquelles des inscriptions ont été conservées, un certain nombre d'objets ont été retrouvés dans le sanctuaire. Les fouilles ont permis de mettre au jour vingt bustes ou fragments de bustes en terre cuite, dont dix-neuf sont identifiés comme féminins, une plaque de marbre représentant une figure féminine et les restes de vingt-cinq statuettes en terre cuite³⁸³. La majorité de ces statuettes représentent des femmes, hormis trois représentations masculines et un silène.

Cette richesse, qui a suscité des interprétations très diverses, montre une extension des prérogatives d'Ilithyie « en aval de la naissance »³⁸⁴. Certains ont ainsi estimé que non seulement la déesse s'occupait de la parturition, mais qu'elle remplissait également la fonction de divinité courotrophe, voire guérisseuse, en raison des dédicaces pour des garçons et des ex-voto anatomiques comparables à ceux dédiés à Asklépios et à Hygie³⁸⁵. Ilithyie avait-elle sur l'île une fonction plus large qu'ailleurs ? Et comment les rôles étaient-ils dans ce cas répartis entre la déesse du mont Kounados et le couple divin sur la terrasse au sud de la ville ? Tout en n'ignorant pas les dangers d'une définition qui se fonde uniquement sur l'analyse des offrandes votives³⁸⁶, nous appréhenderons les sources à disposition afin d'en apprendre davantage sur les prérogatives de l'Ilithyie parienne.

2. Les inscriptions dédicatoires

À l'instar de l'Asklépieion, l'abondance de dédicaces provenant du sanctuaire d'Ilithyie confirme le succès du sanctuaire. Des inscriptions dédicatoires en l'honneur d'Ilithyie sont attestées depuis le IV^e s. av. J.-C. jusqu'au II^e s. ap. J.-C. Néanmoins, alors que la documentation épigraphique de l'Asklépieion est datée essentiellement de l'époque impériale, les dédicaces à Ilithyie suggèrent une continuité et une fréquentation équivalente entre les périodes hellénistique et romaine³⁸⁷.

³⁸² Hiller, dans l'édition des *IG*, et BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 200 l'attribuent au sanctuaire d'Ilithyie. Selon BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 178, les mentions d'une κρήνη et d'un θάλαμος font penser à Ilithyie mais pourraient également concerner un sanctuaire d'Artémis ou de Déméter. Dans son précédent ouvrage, BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 84 attribuait avec réserve l'inscription au sanctuaire d'une autre déesse, Aphrodite. Cette même attribution apparaît chez PERNICE (1893), p. 18.

³⁸³ La liste est rassemblée par LEITAO (2007), p. 255.

³⁸⁴ Expression de PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013), p. 85.

³⁸⁵ Pour l'interprétation courotrophe, cf. RUBENSOHN (1949), col. 1848. Pour l'interprétation guérisseuse, cf. RUBENSOHN (1949), col. 1848 ; PINGIATOGLOU (1981), p. 58-59 ; MELFI (2002), p. 349.

³⁸⁶ Cette difficulté, mise en évidence par LEITAO (2007), p. 257, a été évoquée p. 62 à propos d'Asklépios.

³⁸⁷ Cf. la ligne du temps en **IV. 5** et le tableau en **V. 22**. Les plaques sont toutes datées de l'époque romaine.

Le corpus de dédicaces consacrées à Ilithyie est constitué de vingt et un documents, dont quatre sont malheureusement trop fragmentaires pour être analysés³⁸⁸. La majorité des dédicants sont des femmes³⁸⁹. La seule exception concerne la présence remarquable d'un homme dans une dédicace réalisée par des parents pour leur fils adoptif³⁹⁰. Hormis ce cas spécifique, le sanctuaire d'Ilithyie semble avoir été un sanctuaire fréquenté essentiellement par des femmes³⁹¹. Ces dernières se présentent avec ou sans patronyme³⁹². Un bénéficiaire au génitif demandé par la préposition ὑπέρ apparaît en outre dans un peu moins de la moitié des dédicaces. Il peut s'agir d'un garçon, d'enfants ou encore d'une sœur³⁹³. Dans un cas particulier, la dédicante précise qu'elle offre cette dédicace pour elle-même³⁹⁴. Les inscriptions dédicatoires sont donc réparties en deux groupes : les unes montrent une relation bilatérale entre une dédicante et la déesse, les autres intègrent un autre individu, généralement un garçon.

Cette séparation en deux ensembles correspond plus ou moins à celle du support. Parmi les dix-sept inscriptions analysées, cinq sont décrites comme des *tabulae*, c'est-à-dire des plaques, et neuf autres comme des bases³⁹⁵. Les plaques comportent toutes une dédicace de femme pour Ilithyie sans mention d'un tiers, au contraire des bases dans lesquelles apparaît un bénéficiaire³⁹⁶. Le support semble donc avoir été sciemment choisi par les fidèles au moment d'offrir une dédicace à Ilithyie. C'est pourquoi sont étudiées séparément les plaques et les bases, chacune livrant des informations spécifiques sur les prérogatives de la déesse.

³⁸⁸ IG XII 5, 203-204, 208-209. L'attribution de la dernière au sanctuaire d'Ilithyie est incertaine. Le nom de la divinité apparaît quatorze fois selon huit orthographes différentes. La plus répandue est Εἰλειθυίη, mais le nombre de variantes augmente à l'époque impériale avec l'apparition dans la documentation d'Εἰλιθυία, Εἰλυθία, Εἰλειθυία, Εἰλυθειή, Ἰλειθυίη et Εἰλευ[θ]ύα. La même remarque peut être réalisée à propos d'Hygie, la fille d'Asklépios, qui est orthographiée Ὑγεία avec ι adscrit ou souscrit, Ὑγείαι, Ὑγία et Ὑγήα.

³⁸⁹ Femmes seules : IG XII 5, 187-188, 190, 192-194, 197-198, 206, 1022-1023. La dédicace IG XII 5, 189 est offerte par deux femmes : Ἀρτ[υ]λλα καὶ Κοδῶ| ὑπὲρ Πυθῶνακτος| Εἰλειθυίη. Le caractère lacunaire de quatre autres inscriptions ne permet pas de s'assurer du sexe du dédicant : IG XII 5, 191, 195-196, 200.

³⁹⁰ IG XII 5, 199. Cf. p. 72.

³⁹¹ Connaître le sexe et l'identité des dédicants des autres objets votifs est impossible, même si, par analogie, ils pourraient logiquement avoir été offerts par des femmes. La présence de trois statuettes de garçons ne prouve en tout cas nullement que le dédicant devait être de sexe masculin. Cf. LEITAO (2007), p. 255-256.

³⁹² Avec patronyme : IG XII 5, 187, 190, 192, 194, 198, 1022. IG XII 5, 197 est un cas de matronyme : Φιλουμένη Σειληνή| Εἰλειθυίη εὐχὴν. Sans patronyme : IG XII 5, 189, 193, 206, 1023. Cette différence de formulation pourrait indiquer des origines sociales différentes. Cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 177.

³⁹³ Garçons : IG XII 5, 187, 189, 191, 196, 199. Une précision sur le garçon n'est donnée que dans la dernière inscription où il est décrit comme θρεπτὸν (...) καθ' ὕθεσίαν. Cette formulation est singulière, puisque l'enfant est à l'accusatif. Jeunes enfants (παιδίων) : IG XII 5, 195. Sœur (ἀδελφῆς) : IG XII 5, 1023.

³⁹⁴ IG XII 5, 1022 (ἐαυτῆς). Elle est dédiée à Ilithyie *Sōzousè, Episōzousè*. Cf. p. 73.

³⁹⁵ Plaques : IG XII 5, 190, 192-194, 198. Bases : IG XII 5, 187-189, 191, 195-196, 199, 200, 1022. IG XII 5, 1023 est décrite comme une stèle, tandis que le support des deux dernières est incertain : IG XII 5, 197 est simplement décrite comme une pierre et IG XII 5, 206 comme du marbre blanc.

³⁹⁶ L'adéquation entre base et dédicace pour un tiers est contredite dans la stèle IG XII 5, 1023 où une femme fait une dédicace pour sa sœur. Deux inscriptions sur base, IG XII 5, 188 et 200, sont du reste extrêmement lacunaires et ne contiennent pas de mention de bénéficiaire.

Les plaques

Cinq des dix-sept inscriptions retenues sont décrites par Hiller comme des *tabulae*. Trois d'entre elles devaient être accrochées à un mur à l'aide de clous, comme le suggèrent les deux trous de part et d'autre de l'inscription³⁹⁷. Ces cinq inscriptions ont plusieurs points communs : elles ne mentionnent pas de bénéficiaire autre que la dédicante, sont datées de l'époque romaine et concernent un vœu (εὐχήν). Certaines ont tout de même une particularité : ce sont des dédicaces anatomiques. Deux plaques sur lesquelles sont gravés des seins ont en effet été retrouvées au sanctuaire d'Ilithyie³⁹⁸. La coutume d'offrir une dédicace avec la représentation d'une partie du corps était donc répandue à Paros en l'honneur de différentes divinités³⁹⁹. À ces deux inscriptions dédicatoires s'ajoutent des reliefs sans texte, retrouvés dans le sanctuaire d'Ilithyie et représentant un ou deux seins de femme⁴⁰⁰.

L'existence de telles dédicaces sur une île où étaient présentes d'autres du même type en l'honneur d'Asklépios a conduit Rubensohn et Pingiatoglou à attribuer à Ilithyie une capacité guérisseuse⁴⁰¹. Il est toutefois douteux qu'Ilithyie ait développé une telle fonction sur l'île. Des représentations de seins de femmes sont certes offertes à Asklépios dans d'autres cités dans une optique de guérison, mais elles sont dans ce cas mêlées à des dédicaces représentant d'autres parties du corps⁴⁰². En outre, d'autres divinités qu'Asklépios reçoivent des dédicaces anatomiques, dont certaines représentent des seins⁴⁰³. Devant tant de profils divins, l'interprétation homogène de ces dédicaces anatomiques comme une demande de guérison est insatisfaisante. L'origine de cette explication guérisseuse provient probablement de la

³⁹⁷ *IG XII 5*, 192-193 ; 198. Cf. **I. 17**. Les deux autres *tabulae* sont *IG XII 5*, 190 ; 194.

³⁹⁸ *IG XII 5*, 193 : Ἐπικράτηα Εἰλεῦ[θ]ύα εὐχήν. *IG XII 5*, 198 (**I. 18**) : Ὠρα Διφάνου| Εἰλιθυία εὐχήν.

³⁹⁹ Cf. p. 56 en ce qui concerne les dédicaces anatomiques à Asklépios et à Hygie. Parmi les ex-voto anatomiques de provenance inconnue figure également une dédicace aux nymphes (*IG XII 5*, 246). La représentation d'un sein est similaire à celles du sanctuaire d'Ilithyie, mais la localisation du sanctuaire est inconnue. Il est rare que des ex-voto anatomiques soient attestés dans plusieurs sanctuaires d'une même cité. Cf. la liste rassemblée par FORSÉN (1996), p. 29-104. Paros détient d'ailleurs le plus grand nombre de dédicaces anatomiques sur relief de marbre après l'Attique. Cf. FORSÉN, SIRONEN (1991), p. 180.

⁴⁰⁰ Reliefs représentant un sein de femme : FORSÉN (1996), 31.4-6 ; deux seins : FORSÉN (1996), 31.3. FORSÉN (1996), 31.7 attribue également au sanctuaire d'Ilithyie un autre relief sans inscription qui représente la partie inférieure d'un torse de femme. Cette attribution est néanmoins incertaine puisque son origine est inconnue et que tous les autres reliefs représentent exclusivement des seins.

⁴⁰¹ RUBENSOHN (1949), col. 1848 ; PINGIATOGLOU (1981), p. 58-59. MELFI (2002), p. 349 considère de même Ilithyie et les nymphes comme des divinités de la santé qui agiraient plus spécialement en relation avec la sphère féminine et celle de la reproduction.

⁴⁰² Cf. VAN STRATEN (1981), p. 109 pour Athènes, p. 123 pour Corinthe, p. 129 pour Cos.

⁴⁰³ Aphrodite et Zeus *Hypsistos* à Athènes, Artémis *Anaeitis* en Asie Mineure, *Theos Hypsistos* à Chypre. Cf. VAN STRATEN (1981), respectivement p. 115, 117, 136, 141. À Katekaumène, des représentations de seins sont dédiées à Artémis *Anaeitis* ou à *Theos Hypsistos*. Cf. VAN STRATEN (1981), p. 138. Le cas d'Ilithyie est toutefois différent puisque, hormis le relief avec un torse de femme dont l'attribution est incertaine, aucune autre partie du corps n'est représentée. Seule Artémis *Dunatèra* à Eleutherna en Crète reçoit exclusivement des reproductions de seins, mais le corpus ne comprend en réalité qu'une seule dédicace anatomique. Cf. *IC II*, 12, 24 (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.).

présence simultanée sur l'île de dédicaces anatomiques à Asklépios et à Hygie⁴⁰⁴. La raison qui se cache derrière ces offrandes exclusivement féminines à Ilithyie concerne sans doute plus spécifiquement les *erga* de la déesse : la représentation d'un sein peut signifier l'espoir d'un accouchement réussi et de l'allaitement qui s'ensuit.

De même que pour les autres dédicaces sur plaque, il est inutile d'ajouter une fonction guérisseuse aux modes d'action habituels de la déesse. Étant donné que toutes portent la mention d'un vœu, on peut conclure qu'il était habituel à l'époque romaine de déposer une plaque avec son nom avant d'accoucher⁴⁰⁵.

Les bases

Les dédicants, les intentions et la formulation des dédicaces sur des bases sont plus variés. La moitié des dédicaces à Ilithyie ont été inscrites sur ce type de support⁴⁰⁶. Contrairement aux plaques attestées durant la seule époque impériale, l'emploi de bases s'étend sur une longue période, depuis le IV^e s. av. J.-C. jusqu'à l'Empire. Étant donné que les offrandes qu'elles soutenaient n'ont pas été conservées, on ne peut affirmer avec certitude qu'il s'agissait de bases de statues représentant des enfants⁴⁰⁷. La majorité de ces dédicaces sont réalisées par des femmes⁴⁰⁸ et ont comme bénéficiaires des garçons, sur lesquels aucune information autre que le nom n'est donnée⁴⁰⁹. À côté de cette tendance générale, une série de cas plus particuliers doivent être mentionnés. Une dédicace est ainsi réalisée pour de jeunes enfants, sans qu'il soit possible de déterminer ni le nombre ni le sexe⁴¹⁰. Dans une autre inscription, une femme nommée Blauthia offre une dédicace pour elle-même⁴¹¹. Malgré ces

⁴⁰⁴ Cf. LEITAO (2007), p. 257. Le raisonnement inverse est en outre possible : pourquoi la déesse aurait-elle développé cette fonction guérisseuse singulière justement dans une cité où le culte d'Asklépios florissait ?

⁴⁰⁵ Une mention de vœu apparaît également sur une stèle (*IG XII 5*, 1023), sur une pierre (*IG XII 5*, 197) et sur une base (*IG XII 5*, 1022). Hiller restitue [εὐχή]ν dans l'inscription *IG XII 5*, 188 située une autre base, mais cette restitution est douteuse.

⁴⁰⁶ *IG XII 5*, 187-189, 191, 195-196, 199, 200, 1022. Hiller a des doutes sur le support d'*IG XII 5*, 188.

⁴⁰⁷ Hypothèse formulée par LEITAO (2007), p. 256. L'interprétation de statues d'enfants provient du nombre de statuettes retrouvées sur le site. Cependant, la majorité de ces statuettes représentent des figures féminines, tandis que les inscriptions sur bases concernent principalement des garçons. Hiller fournit peu de renseignements sur l'offrande que supportait la base. Pour *IG XII 5*, 189, 191, 195-196, 200, il précise l'existence d'un trou dans le côté supérieur pour recevoir une offrande correspondante. *IG XII 5*, 1022 est la seule décrite comme la base d'une petite statue.

⁴⁰⁸ Des femmes apparaissent seules dans trois inscriptions (*IG XII 5*, 187, 188, 1022) et peut-être dans deux autres (*IG XII 5*, 195-196). Selon la restitution d'Hiller, une autre serait accompagnée de ses enfants dans *IG XII 5*, 191 : Δημητρία - - -] καὶ τὰ [τέκνα αὐτῆς ὑπὲρ - - -] πτοῦ [- - - Εἰλειθυίη(?)]. Deux femmes dédient à Ilithyie dans *IG XII 5*, 189, mais le dédicant de l'inscription *IG XII 5*, 200 est inconnu en raison du caractère fragmentaire de la pierre.

⁴⁰⁹ Contrairement aux dédicaces pour des garçons à Asklépios et à Hygie dans lesquelles ils sont notamment décrits comme des fils. Un garçon est certain dans *IG XII 5*, 187, 189, 199 et probable dans *IG XII 5*, 191, 196.

⁴¹⁰ *IG XII 5*, 195 : Πυθοδο[ρις] ὑπὲρ τῶν παιδίων Εἰλ[ειθυία]. LEITAO (2007), p. 273, n. 17 souligne que, même s'il est probable que ces deux enfants soient d'âges différents, la naissance de jumeaux doit rester une possibilité.

⁴¹¹ *IG XII 5*, 1022. Cf. p. 73.

quelques variations qui témoignent des possibilités qui s’offraient aux Pariens, les dédicaces s’opèrent dans un contexte exclusivement féminin. Le dernier document épigraphique étudié s’avère par conséquent exceptionnel, puisqu’aux côtés d’une certaine Hélikonias apparaît un homme, Gaius Julius Epianax, fils de Mnésikleïdès⁴¹². Une étude prosopographique de Paros enseigne que le père de l’enfant, Dexikratès, est le frère du dédicant⁴¹³. Qu’en déduire sur les relations entre les dédicants et l’enfant bénéficiaire ? Cette inscription est la seule où une information supplémentaire est donnée sur le garçon : celui-ci est appelé *θρεπτόν*. Le *θρεπτός* désigne habituellement un esclave né dans la maison⁴¹⁴. Néanmoins, le jeune Epianax, fils de Dexikratès, était de toute évidence de naissance libre et appartenait à la famille de Gaius Julius Epianax. Le *θρεπτός* ne définit donc pas un statut légal mais plus largement une place informelle dans la famille⁴¹⁵. Quand le patronyme du *θρεπτός* de naissance libre diffère du nom du dédicant, on peut dire qu’il s’agit d’un enfant adopté⁴¹⁶. Cette interprétation est du reste confirmée par la mention *καθ’ υιοθεσίαν* à la ligne suivante, une expression attestée dans les Cyclades pour désigner l’adoption⁴¹⁷. Plusieurs hypothèses peuvent être dès lors formulées. Dexikratès, père du garçon, pourrait l’avoir donné dans le contexte d’une adoption à son frère sans enfant, ou bien le couple aurait adopté son fils bâtard⁴¹⁸. Cette unique inscription enregistrant une participation masculine dans le culte d’Ilithyie concerne donc une adoption. Pourquoi un couple a-t-il décidé d’offrir une dédicace à la déesse de la parturition en faveur d’un enfant adopté ? Cette inscription témoigne de la complexité du champ d’action de la déesse à Paros.

⁴¹² *IG XII 5*, 199 (1^{er} s. ap. J.-C.) : Γάϊος Ἰούλιος [Μνησικλείδου υἱὸς Ἐπιάναξ καὶ] Ἑλικωνιάς οἱ μαῖοι τὸν θρεπτόν Ἐπιάνακ[τα] Δεξικράτους, καθ’ υιοθεσίαν δὲ Γαῖου Ἰουλίου Μνησικλείδου υἱοῦ Ἐπιάνακτος, Ἰλειθυίη. Cette inscription est également singulière par sa formulation : l’enfant n’est plus au génitif introduit par la préposition *ὑπέρ* mais à l’accusatif. Le dédicant est en outre prêtre du culte d’Auguste et de César. Cf. *IG XII 3*, 1116 (règne de Tibère).

⁴¹³ Cf. **IV. 2-3**.

⁴¹⁴ *Bailly*, s.v. « *θρεπτός* ».

⁴¹⁵ *RICL* (2009), p. 101-102.

⁴¹⁶ La même remarque vaut pour l’inscription *IG XII 5*, 171 à Asklépios et à Hygie. Cf. p. 59.

⁴¹⁷ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 180. Cf. *Bailly*, s.v. « *υιοθεσία* » : « adoption de qqn comme fils ». On constate, de même que dans les inscriptions à Asklépios et à Hygie p. 58, que les adoptions s’effectuent au sein de la famille.

⁴¹⁸ BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 180. Dexikratès avait également un fils légitime. Cf. *IG XII 5*, 358.

3. Le champ d'action de la déesse

Le champ d'action d'Ilithyie est en théorie restreint : il s'agit de la déesse de l'accouchement. Cependant, même le profil d'une puissance divine aussi « spécialisée » qu'Ilithyie peut être parfois plus étendu, à l'image des divinités « majeures »⁴¹⁹. Le champ d'action de la déesse est comparé à celui d'Asklépios et d'Hygie en raison de la documentation qui les concerne : les deux divinités reçoivent notamment des ex-voto anatomiques et des dédicaces pour des garçons. Faut-il en conclure que ces divinités avaient un rôle similaire ? Le cas parien fournit de bons réactifs pour appréhender le questionnement plus général de la polyvalence et de la spécificité des profils divins. En comparant les sphères d'activité des divinités du panthéon, il est possible d'évaluer d'éventuelles interactions entre ces sanctuaires.

Le profil guérisseur d'Ilithyie est peu probable et a sans doute été inspiré d'une analogie avec les dédicaces anatomiques à Asklépios et à Hygie⁴²⁰. Il est donc préférable de considérer les ex-voto représentant des seins comme des offrandes correspondant aux prérogatives traditionnelles de la déesse, l'accouchement et l'allaitement qui s'ensuit. Il est plus difficile en revanche d'expliquer la raison de toutes ces dédicaces pour des garçons et des jeunes enfants (παίδιον). Même si notre connaissance de ces offrandes est partielle et ne permet pas de connaître leur âge, ces derniers ne sont pas décrits comme des nouveau-nés. On constate dès lors une extension des prérogatives d'Ilithyie après la naissance de l'enfant.

Doit-on par conséquent définir l'Ilithyie parienne comme une divinité courotrophe⁴²¹ ? Considérer les divinités de l'Asklépieion et du sanctuaire d'Ilithyie comme des divinités courotrophes sans autre distinction revient à dire que les familles pariennes pouvaient choisir entre des divinités équivalentes pour assurer la croissance de leur enfant. Il est vrai que ce processus jusqu'à la maturité est long et que beaucoup de dieux sont susceptibles d'être appelés à la rescousse⁴²². Il est tout aussi indiscutable que ces deux divinités interviennent dans des champs d'action proches. La fonction de divinité courotrophe est néanmoins extrêmement large et n'est peut-être pas la plus adaptée pour décrire le fonctionnement d'Ilithyie⁴²³.

⁴¹⁹ PARKER (2005a), p. 428 ; PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013), p. 71.

⁴²⁰ Cf. p. 68.

⁴²¹ Ce questionnement est similaire à celui du chapitre précédent pour Asklépios et Hygie, puisque toutes ces divinités témoignent d'une attention particulière pour les enfants. Cf. p. 55.

⁴²² PIRENNE-DELFORGE (2004), p. 184-185.

⁴²³ Cf. PIRENNE-DELFORGE (2004), p. 175 : « Les entités qualifiées de courotrophes embrassent donc bien la totalité du développement des êtres humains, depuis le moment de la fécondation jusqu'à la maturité, qui scelle la fin du processus, notamment par l'offrande d'une boucle de cheveux ».

La dédicace d'un couple pour un fils adoptif fournit quelques pistes de recherches supplémentaires⁴²⁴. Pourquoi un père aurait-il offert avec sa femme une dédicace à Ilithyie, alors qu'il pouvait se diriger vers l'Asklépieion⁴²⁵ ? Dans cette inscription qui officialise l'intégration de l'enfant dans une famille, les deux parents adoptifs sont décrits comme des *μαῖοι*. Ce terme est un hapax masculin formé sur le féminin *μαῖα*, qui signifie notamment la nourrice, la mère de substitution⁴²⁶. Le choix ou la création du mot est significatif : Gaius Julius Epianax se présente avec sa femme comme des mères de substitution⁴²⁷. Par cet acte, les dédicants deviennent d'une certaine manière les parents naturels, mais l'enfant obtient surtout son statut de fils. Sa naissance sociale et sa légitimité sont ainsi mises en évidence⁴²⁸. Avec cette dédicace, les *erga* d'Ilithyie s'écartent quelque peu du champ traditionnel de la naissance pour rejoindre celui de la légitimation. La déesse se rapproche dans cette optique du profil de sa mère, Héra. Cette prérogative demeure néanmoins au cœur du réseau fonctionnel qu'est l'accouchement, du côté traditionnel de la mère, mais aussi de celui de l'enfant, qui devient membre d'une famille⁴²⁹.

Que conclure sur le choix de la divinité destinataire d'une dédicace pour un enfant ? L'opposition entre le culte d'Ilithyie où les femmes seraient plus à l'aise et celui d'Asklépios fréquenté essentiellement par des hommes est insatisfaisante⁴³⁰. De fait, beaucoup de femmes interviennent dans les dédicaces à Asklépios et à Hygie avec leurs maris, voire seules⁴³¹, et un homme apparaît dans une dédicace à Ilithyie, certes dans des circonstances et avec des objectifs particuliers. Au-delà de cette question du sexe des dédicants, la différence doit être recherchée au niveau du profil divin. Ces deux divinités ne sont pas interchangeables dans le champ de la courotrophie mais présentent des différences qualitatives⁴³². Si le principal objet du ou des parents est la santé de son enfant, il se dirigera vers la terrasse au sud de la ville pour honorer Asklépios et Hygie. Si la femme, nouvellement mère, s'inquiète pour les premiers mois critiques de son enfant, elle se tournera vers la déesse qui l'a accompagnée et a assuré le succès de son accouchement. Le choix de la divinité résulte alors d'une prière

⁴²⁴ *IG XII 5*, 199 (1^{er} s. ap. J.-C.).

⁴²⁵ Des inscriptions réalisées par des couples, notamment pour des enfants adoptifs, ont été retrouvées à l'Asklépieion. Cf. p. 56-59.

⁴²⁶ *LSJ* suppl., s.v. « *μαῖοι* » ; *LSJ*, s.v. « *μαῖα* ».

⁴²⁷ LEITAO (2007), p. 263.

⁴²⁸ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013), p. 85.

⁴²⁹ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013), p. 84.

⁴³⁰ Interprétation de GEAGAN (1994), p. 167.

⁴³¹ Cf. p. 57.

⁴³² LEITAO (2007), p. 260. Sur l'absence de synonymes au sein d'un panthéon, cf. p. 110.

exaucée dans le passé et de la confiance qui lui accordée dans le présent⁴³³. Une dédicace conservée sur la base d'une petite statue pourrait confirmer cette interprétation⁴³⁴.

Βλαυθία Ἀλεξάνδρου| ὑπὲρ ἑαυτῆς Εἰλειθυίῃ| Σωζούση, Ἐπισωζούση| εὐχὴν.

Une certaine Blauthia consacre une petite statue féminine à Ilithyie *Sózouse*, *Episózouse*. Ces deux épicleses, attestées pour Ilithyie à Paros uniquement, sont construites sur le verbe σώζω. Si le premier participe peut se traduire par « qui sauve », « qui conserve », le second est davantage problématique, puisque le verbe ἐπισώζω n'est pas attesté. Si on considère toutefois le préfixe ἐπι- dans le sens d'« après », d'un prolongement⁴³⁵, Ilithyie est non seulement « celle qui sauve », mais aussi « celle qui continue à sauver » les enfants dont elle a assuré la venue au monde ainsi que la femme dont l'accouchement a été un succès. La dédicace de Blauthia serait dans ce cas un exemple de la confiance dont jouissait Ilithyie, également après l'accouchement. Il n'est donc nullement nécessaire d'intégrer Ilithyie dans cette vaste catégorie des divinités courotrophes. Sa bienveillance, déjà expérimentée lors de la parturition, est également recherchée afin de protéger les enfants et la famille qu'ils ont intégrée⁴³⁶. Le domaine de la famille et plus précisément de la protection des enfants est commun aux cultes d'Asklépios et d'Ilithyie, mais la raison du choix de la divinité est différente : les dédicaces de l'Asklépieion trouvent leur origine dans l'inquiétude pour la santé d'un enfant, celles sur le mont Kounados s'expliquent par une volonté de continuité après l'accouchement ainsi que, dans un cas particulier, par un souci de légitimation de l'enfant⁴³⁷.

La présence significative d'enfants dans les dédicaces à Asklépios, à Hygie et à Ilithyie rappelle à quel point naître, grandir et atteindre l'âge adulte, à Paros comme ailleurs, était l'une des préoccupations principales d'une famille. La richesse documentaire du culte d'Ilithyie à Paros démontre en outre que délimiter le profil d'une divinité, même aussi « spécialisée » qu'Ilithyie, est autrement plus compliqué que ne le laisse entendre une définition canonique telle que « déesse de la parturition ». Cette remarque est également de mise à propos des deux dernières divinités pariennes étudiées, Aphrodite et Zeus.

⁴³³ À propos de cette réflexion sur le choix d'une divinité, cf. BRULÉ (2015), p. 370.

⁴³⁴ *IG XII 5*, 1022 (datation inconnue).

⁴³⁵ Comme dans ἐπιβίωω, « vivre jusqu'à la fin », « survivre », ou ἐπιγίγνομαι, « naître après ». Cf. *Bailly*, s.v. « ἐπιβίωω », s.v. « ἐπιγίγνομαι ».

⁴³⁶ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013), p. 88.

⁴³⁷ Un autre aspect à prendre en compte concerne les éventuelles différences chronologiques, même si l'activité des deux sanctuaires est en grande partie concomitante. Cf. la ligne du temps en **IV. 5**.

B. Le culte d'Aphrodite

1. Localisation et sources : certitudes et inconnues

L'existence d'un sanctuaire d'Aphrodite sur le Kounados est garantie par une borne mentionnant le nom de la déesse au génitif⁴³⁸. Sa localisation précise, en revanche, n'est pas assurée. Selon Rubensohn, il s'agirait d'un assez grand sanctuaire situé sur le côté ouest du Kounados, 30 mètres au dessus de celui d'Ilithyie⁴³⁹. Or, la borne du sanctuaire n'a pas été retrouvée *in situ* mais au sommet du Kounados, 200 mètres au nord-est, au dessus de la porte de la chapelle du prophète Élie⁴⁴⁰. Les autres inscriptions, retrouvées à Paroikia ou dans les alentours, ne sont d'aucune aide pour la localisation. En effet, contrairement aux inscriptions relatives à Asklépios ou à Ilithyie où l'attribution est évidente, Aphrodite pourrait avoir été honorée dans plusieurs sanctuaires, dont un était peut-être citoyen⁴⁴¹. Le problème des pierres errantes, omniprésent dans la documentation parienne, s'avère par conséquent extrêmement dommageable dans le cas d'Aphrodite.

La documentation relative à Aphrodite est exclusivement épigraphique⁴⁴². La déesse apparaît seule ou avec d'autres divinités et porte une épiclèse (*Timouchos* ou *Pandémios*) dans trois cas. La majorité des inscriptions sont des dédicaces d'époque hellénistique⁴⁴³. Quelques-unes sont identifiées comme des bases ou des autels, les autres ne sont que des fragments de marbre. Ces dédicaces concises fournissent peu d'informations sur les données du culte : elles ne permettent d'attester ni fête ni prêtrise ni sacrifice. L'étude se fonde donc par nécessité sur la comparaison avec d'autres cités dans lesquelles Aphrodite porte les mêmes épiclèses et où

⁴³⁸ *IG* XII 5, 184 : Ἀφροδίτης. Cette inscription n'est pas datée, mais OLYMPIOS (1876), p. 34 souligne dans l'*editio princeps* que la graphie ω pour o est ancienne. Sur les particularités de l'alphabet parien, cf. note 77.

⁴³⁹ RUBENSOHN (1901), p. 216. Cette identification est partagée avec des doutes par BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 83-84. Il ne reste aujourd'hui qu'un rocher qui aurait servi d'autel. Cet « autel de pierre » est évoqué avec les autres découvertes aux alentours par OHNESORG (1994), p. 327-332. L'absence de constructions imposantes n'est pas un obstacle à l'identification, puisque les sanctuaires extra-urbains d'Aphrodite, assez fréquents, étaient souvent modestes. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 373.

⁴⁴⁰ Cf. Hiller, dans l'édition des *IG*. Deux autres bornes datées du V^e s. av. J.-C. ont été retrouvées sur le site, celle d'Hestia *Démiè* (*IG* XII 5, 238) et celle de (Zeus) *Hypatos* (*IG* XII 5, 183). Cf. p. 82, 84.

⁴⁴¹ La même difficulté a déjà été formulée à propos du ou des sanctuaires de Déméter et de Korè. Cf. p. 22. Aphrodite était souvent honorée dans plusieurs petits sanctuaires. Cf. WALLENSTEN (2009), p. 173. RUBENSOHN (1949), col. 1846-1847, distingue quatre cultes de la déesse : celui sur le mont Kounados, un second situé en ville, un troisième non-localisé où Éros est honoré aux côtés de sa mère, et enfin un dernier situé dans le sud de l'île où Aphrodite patronnerait l'amour homosexuel. Cette répartition est cependant tout à fait arbitraire.

⁴⁴² Cf. V. 2. Elle apparaît chez Archil., fr. 131 (éd. LASSERRE), mais ce fragment ne fournit aucune information sur le culte. Tout juste est-il permis d'affirmer qu'Aphrodite était connue du poète parien au VI^e s. av. J.-C.

⁴⁴³ Sept dédicaces : *IG* XII 5, 220-224 ; *SEG* 26, 980. *SEG* 48, 1137 est plus ancienne (400-350 av. J.-C.). Un sanctuaire d'Aphrodite est en outre mentionné dans l'inventaire *IG* XII 5, 134 (400-350 av. J.-C.). Cf. p. 18. *IG* XII 5, 219, la plus ancienne inscription parienne, découverte au sud-ouest de l'île à Benetia, comporte peut-être une mention d'Aphrodite. Les restitutions d'Hiller et l'interprétation de RUBENSOHN (1949), col. 1847 ont toutefois été corrigées par BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 271-274. Enfin, la divinité à laquelle le catalogue *IG* XII 5, 186 fait référence est incertaine. Cf. p. 65.

elle est honorée par la même catégorie de dédicants. Une autre orientation dans l'étude concerne les associations de la déesse avec d'autres divinités. Cet aspect est relativement riche à Paros, puisqu'Aphrodite est accompagnée d'Artémis *Eukleîè*, d'Éros, d'Hermès et de Zeus *Aphrodisios*. Étant donné qu'il n'existe pas de parfait synonyme dans un panthéon, l'appel à ces différentes divinités doit correspondre à des perspectives d'intervention différenciées qui permettront, *in fine*, de préciser le profil de l'Aphrodite parienne.

2. L'Aphrodite civique

La caractéristique essentielle du culte parien d'Aphrodite concerne sa présence dans le domaine public. La relation entre la déesse et les collègues, répandue dans le monde grec, a été étudiée à de multiples reprises⁴⁴⁴. Elle est notamment attestée à Délos et à Thasos, deux cités avec lesquelles Paros entretient des rapports évidents⁴⁴⁵. Si le choix de la « déesse de l'amour » peut étonner de prime abord, une étude de ses prérogatives permet cependant de comprendre assez aisément ce patronage. Aphrodite fournit l'interaction harmonieuse, non seulement sur le plan des relations sexuelles, mais aussi plus largement au niveau de la cité⁴⁴⁶. L'occasion pour laquelle de telles dédicaces étaient réalisées est néanmoins inconnue⁴⁴⁷.

La dédicace de stratèges

La première inscription est dédiée par des stratèges à Aphrodite, Zeus *Aphrodisios*, Hermès et Artémis *Eukleîè*⁴⁴⁸. En raison du caractère militaire de la magistrature, les avis divergent sur l'interprétation à donner à cette Aphrodite. Est-elle honorée en tant que déesse des magistrats ou pour ses connexions avec le domaine d'Arès⁴⁴⁹? Des indices se trouvent peut-être dans le choix des destinataires. Les quatre divinités qui figurent aux côtés d'Aphrodite donnent en effet des éclairages différents sur le but recherché par le collègue.

⁴⁴⁴ SALVIAT (1958a), p. 319-328 ; SOKOLOWSKI (1964), p. 1-8 ; CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 460-471 ; WALLENSTEN (2008), p. 139-150 ; WALLENSTEN (2009), p. 169-180. Les références de ces soixante-deux dédicaces ont été rassemblées par WALLENSTEN (2008), p. 143, n. 39.

⁴⁴⁵ Cf. p. 6-7. Un tableau reprenant l'ensemble des dédicaces de magistrats à Thasos est fourni par CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 468-469. Aphrodite y était honorée notamment sur l'agora.

⁴⁴⁶ PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 446-447. Cf. aussi SALVIAT (1958a), p. 325-326 ; *BÉ* 1959, 325.

⁴⁴⁷ CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 465-471 les mettent en relation avec les *Aphrodisia* effectués à la sortie de charge des magistrats en se fondant sur Xénophon, *Helléniques* V, 4, 4 et Plut., *Vie de Lucullus*, 44, 3.

⁴⁴⁸ *IG* XII 5, 220 (III^e s. av. J.-C., I. 19) : Στρατηγοὶ Ἀφροδίτῃ,| Διὶ Ἀφροδίσιω, Ἑρμῇ,| Ἀρτέμιδι Εὐκλείῃ·| Ζευξίδημος Ἀριστομήδους,| Φάνης Τιμαγόρου,| Πρόλοχος Ἀριστοτέλους,| Πασικλῆς Εὐθυδίκου,| Ἐχεκράτης Χρησιδήμου,| Ἀνδρῶναξ Ἀπολλοδώρου| καὶ ὁ γραμματεὺς·| Πασικλῆς Ἐπιγόνου. Le sixième stratège a été ajouté ultérieurement. Des dédicaces de stratèges ont été retrouvées à Kassopé d'Épire, Akrai de Sicile et Thyreion d'Acarnanie. Cf. ROBERT (1971), p. 40-41.

⁴⁴⁹ La perspective militaire est suggérée par SOKOLOWSKI (1964), p. 6 et PIRONTI (2007), p. 271-272. J. et L. Robert y voient l'une des nombreuses dédicaces de magistrats à la déesse. Cf. *BÉ* 1958, 277 ; 1959, 325 ; 1964, 82. Cet avis est suivi par FLEMBERG (1991), p. 22-23. Selon BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 112, il est impossible de savoir la raison de ce groupement de stratèges.

Étudier en détail chacun de ces profils divins permet de préciser le champ d'action dans lequel la déesse intervient et, en fin de compte, la modalité d'intervention qui lui est propre.

Aphrodite, tout d'abord, ne porte pas d'épiclèse susceptible de clarifier l'intention derrière la dédicace. Présente en tête de groupe, la déesse reflète sans doute la recherche d'harmonie et de concorde qui préside l'action de tout magistrat, mais une perspective militaire demeure possible.

Il en va de même pour *Zeus Aphrodisios*. Le dieu souverain était honoré à Paros avec un grand nombre d'épiclèses en différents lieux de l'île⁴⁵⁰. L'épiclèse *Aphrodisios*, attestée uniquement à Paros, est un exemple remarquable d'épiclèse formée sur le nom d'une autre divinité⁴⁵¹. Son fonctionnement pourrait être comparé à celui des épiclèses *Heraios* et *Homonoios* que porte Zeus dans un décret de Mytilène⁴⁵². Dans ce document officiel, des vœux sont décrétés aux douze dieux, à Zeus *Heraios*, *Basileus*, *Homonoios* ainsi qu'à trois abstractions divinisées : l'Harmonie (Ὁμονοίαι), la Justice (Δίκαι) et « Celle qui accomplit les bonnes choses » (Ἐπιτελείαι τῶν ἀγαθῶν). Zeus apparaît d'abord en tant qu'époux d'Héra. Ce couple divin témoigne « d'un conflit positif, structurant, inhérent à l'équilibre civique de la démocratie mytilénienne »⁴⁵³. L'objectif des instances est de retrouver l'harmonie du corps social, comme le soulignent sans ambiguïté les abstractions divinisées et l'épiclèse *Homonoios*⁴⁵⁴. Tout en incarnant la souveraineté, Zeus intègre donc les prérogatives de la déesse et de l'abstraction dont il emprunte le nom. Le procédé est sans doute similaire à Paros : le dieu souverain assume les prérogatives propres à Aphrodite que sont la concorde et l'harmonie⁴⁵⁵. Il renforce ainsi l'action de la déesse à laquelle s'adressent les stratèges.

⁴⁵⁰ Cf. p. 89.

⁴⁵¹ Ce procédé est proche de celui de la juxtaposition d'une seconde divinité, comme dans le cas d'Aphrodite *Peithô* ou d'Artémis *Eileithyia*. Cf. BRULÉ (1998a), p. 20. Pour un classement et une interprétation du phénomène, cf. PARKER (2005b), p. 219-226.

⁴⁵² SEG 36, 750 (ca. 340-330 av. J.-C.). Zeus *Heraios* est également attesté à Athènes (v^e s. av. J.-C.). Ce type d'épiclèse est courant avec Zeus, qui est *Athenaios* à Élée (v^e s. av. J.-C.), *Démétrios* à Olbia du Pont (iv^e s. av. J.-C.) et à Lykè en Macédoine (ii^e s. ap. J.-C.), *Areios* à Olympie et à Passaron en Épire, *Asklapios/Asklépios* à Hermione, à Épidauré (époque impériale) et à Pergame (ii^e s. ap. J.-C.). PARKER (2005b), p. 226 estime que Zeus est dans ce cas un titre d'honneur, pour souligner la toute-puissance d'Asklépios. Cf. BDEG pour l'ensemble des attestations et de leurs références.

⁴⁵³ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2014), p. 31.

⁴⁵⁴ Cf. HEISSERER, HODOT (1986), p. 117-118. Sur l'interprétation de la figure de Zeus dans cette inscription, cf. PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2016), p. 210-211.

⁴⁵⁵ PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 406. Zeus et Aphrodite apparaissent aussi avec Homonoia dans une dédicace de Kition (SEG 36, 1251, époque impériale). Les deux divinités sont également attestées ensemble à Sparte en tant qu'Olympiens (Paus. III, 12, 11) et à Aigion en Achaïe (Paus. VII, 24, 2), peut-être avec des prérogatives politiques. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 197, 457. Avec l'épiclèse *Teleios*, Zeus est mentionné notamment avec Aphrodite dans le passage de Plut., *Questions romaines*, 3 (*Mor.*, 264b) sur les divinités protectrices du mariage. Ce Zeus *Teleios* figure encore parmi les divinités décrites par Paus. VIII, 1-7, aux côtés d'Aphrodite, d'Arès *Gynaikothoinas* et d'Ilithyie appelée Augè ἐν γόνασι.

Hermès accompagne régulièrement Aphrodite dans des dédicaces de l'agora⁴⁵⁶. S'il est présenté notamment comme le dieu du marché, sa présence s'explique également en dehors du domaine commercial, puisque les stratèges, de même que les autres collègues de magistrats, ont besoin de son art de la parole, parfois trompeuse, toujours efficace⁴⁵⁷. Sa présence aux côtés d'Aphrodite n'est donc guère surprenante.

Celle d'Artémis *Eukleia* est plus singulière. À Paros, elle est attestée à la même époque à l'Archilocheion avec d'autres divinités⁴⁵⁸. Leur présence dans le sanctuaire du poète a été expliquée de différentes manières⁴⁵⁹. Selon Rubensohn et Sokolowski, la déesse serait gardienne de la gloire de la cité⁴⁶⁰. En dehors de Paros, Eukleia est attestée soit comme épiclèse d'Artémis, soit comme divinité indépendante⁴⁶¹, et elle semble étroitement liée à l'activité de la cité et à l'agora⁴⁶². Dans son étude sur Eukleia, M. Guarducci estime que trois éléments ont été fusionnés dans cette divinité : une divinité infernale ancienne, la figure d'Artémis et, enfin, les valeurs de réputation, de gloire, d'honneur véhiculées par le terme grec⁴⁶³. À Paros, où les attestations sont plus tardives, la déesse est assimilée à Artémis et la notion de gloire, de bonne réputation semble prévaloir. La « patronne de la gloire humaine » est en effet tout à fait adéquate dans une dédicace de stratèges.

⁴⁵⁶ À Thasos, des dédicaces leur sont adressées à sept reprises. Cf. CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 468-469. Cette association est régulière à Délos. Cf. BRUNEAU (1970), p. 345. Hermès *Agoraios* et Aphrodite *Agoraia* sont attestés à Cyzique. Cf. *LSAM* 7. Les deux sont encore honorés ensemble à Samos, Cnide, Priène, Athènes, Argos, Mégalopolis, Carthaia et Symi Viannou en Crète. Cf. SOKOLOWSKI (1964), p. 2-3 ; PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 46, 153, 265, 406, 457. Enfin, ils apparaissent ensemble dans l'*Anthologie Palatine* VI, 299.

⁴⁵⁷ PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 457.

⁴⁵⁸ *SEG* 15, 517. L'oracle de Delphes prescrit d'offrir un sacrifice à Zeus *Hyperdexios*, Athéna *Hyperdexia*, Poséidon *Asphaleios* et Artémis *Eukleia* sur le premier autel de l'Archilocheion consacré aux Muses, à Apollon *Mousagetes* et à Mnémosyne. Sur Zeus *Hyperdexios*, cf. p. 97-99.

⁴⁵⁹ PRIVITERA (1966), p. 8 affirme que ces divinités étaient liées à l'œuvre et à la vie d'Archiloque. P. 17, elle explique ainsi la présence d'Artémis *Eukleia* par la gloire qu'Archiloque a acquise. GUARDUCCI (1978), p. 89 estime qu'il fallait donner la préséance à ces divinités pour des raisons hiérarchiques. OLIVER (1960), p. 171 explique leur présence sur l'autel en tant que patrons de la communauté civique. Cf. note 603.

⁴⁶⁰ *LSCG* 180. RUBENSOHN (1949), col. 1851 ajoute qu'elle gère, avec Hermès, le maintien de sa bonne réputation commerciale. Hormis cette dédicace, Hermès et Artémis sont représentés ensemble sur un relief parien. Cf. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 46, 247 (photo en **III. 10**). Cette association iconographique se retrouve à Thasos sur le montant d'une porte de la cité. Cf. GRANDJEAN, SALVIAT (2000), p. 94.

⁴⁶¹ Plut., *Vie d'Aristide* 20, 6-8, mentionne un sanctuaire d'Eukleia Artémis et indique que, tandis que la plupart l'identifient à Artémis, certains la retiennent comme fille d'Héraklès et de Myrto, et qu'elle recevait des honneurs des Béotiens et des Locriens. L'ensemble des attestations a été rassemblé par GUARDUCCI (1938), p. 1-3. À Athènes, Paus. I, 14, 5 parle d'un temple consacré après la victoire de Marathon afin d'exalter la gloire des combattants. Sur les vases attiques, Eukleia apparaît entre autres aux côtés de Peithô, d'Homonoia et d'Aphrodite. GUARDUCCI (1938), p. 11 estime que l'Artémis *Eukleia* parienne provient de ce culte athénien.

⁴⁶² GUARDUCCI (1938), p. 1. À Thèbes, son sanctuaire était proche de l'agora. Cf. GUARDUCCI (1938), p. 3.

⁴⁶³ GUARDUCCI (1939), p. 58. L'un des indices est la formulation : selon la prédominance de l'un ou l'autre élément, la déesse est appelée Eukleia, Eukleia *Artémis* ou Artémis *Eukleia*. La première dénomination apparaît surtout en Béotie et en Locride, la seconde notamment à Delphes où elle est reçue des offrandes pré-nuptiales. Cf. BOUSQUET (1960), p. 295. Eukleia serait dans ce cas un exemple de fonctionnement épyclétique où une divinité devient l'épiclèse d'une autre divinité plus répandue. Cf. note 451.

Dans cet ensemble s'articulent ainsi une série de compétences et d'objectifs auxquels toute personnalité publique devait tendre. Le but principal est l'interaction harmonieuse que procure Aphrodite et que renforce Zeus *Aphrodisios*, tandis qu'Hermès représente le potentiel de communication nécessaire pour un dirigeant et qu'Artémis *Eukleie* incarne la recherche de gloire, de bonne réputation. Ces stratèges s'adressent-ils aux divinités dans une perspective militaire ou en tant que collèges de magistrats ? Les stratèges étaient, comme leur nom l'indique, des chefs militaires et les liens d'Aphrodite avec le domaine d'Arès sont incontestables⁴⁶⁴. Néanmoins, cette dédicace provient d'une île des Cyclades, à une époque où la fonction militaire des stratèges est réduite⁴⁶⁵. Sans doute est-il préférable de considérer Aphrodite dans son rôle de protectrice des collèges de magistrats, similaire à celui qu'elle endosse dans de nombreuses cités, en portant parfois l'épiclèse *Stratagis*, *Nomophylakis* ou *Epistasiè*⁴⁶⁶. Il n'est cependant pas nécessaire de distinguer aussi clairement une Aphrodite civique d'une Aphrodite militaire, puisque ces deux domaines sont étroitement liés⁴⁶⁷.

Le peu d'informations dont nous disposons sur le fonctionnement général de la cité à l'époque hellénistique ne permet pas de se forger une idée certaine du contenu de la stratégie et de l'intention exacte avec laquelle ces stratèges s'adressaient à Aphrodite. Cette dédicace semble toutefois être l'une des nombreuses associations possibles de divinités sur le thème de la concorde politique. Elle constitue en tout cas l'un des plus beaux exemples du polythéisme parien en action.

Aphrodite *Timouchos*

Aphrodite *Timouchos* est attestée dans deux inscriptions de la même époque⁴⁶⁸. La première a été retrouvée à proximité de Paroikia, la seconde lors des fouilles de la Katapoliani. Tandis que cette dernière, inscrite sur un morceau de marbre étroit et carré, n'a livré que l'épiclèse et une partie du nom de la déesse, la première se trouve sur un autel de marbre oblong, orné d'une cymaise et dédié par un certain Thrasyxénos. Ce dernier est un personnage renommé dans la documentation parienne en raison de ses dédicaces religieuses et

⁴⁶⁴ Aphrodite serait dans ce cas invoquée afin d'assurer la protection des rangs de l'armée et de ses commandants. Cf. PIRONTI (2007), p. 271.

⁴⁶⁵ *BÉ* 1961, 82. HANSEN, NIELSEN (2004), p. 765 estiment que les stratèges à Paros au III^e s. av. J.-C. avaient « of course a political, not military, office ».

⁴⁶⁶ Cf. note 449. L'association avec Hermès abonde dans ce sens, puisque les deux divinités apparaissent régulièrement ensemble dans des dédicaces de magistrats. Cf. note 456.

⁴⁶⁷ PIRONTI (2007), p. 242.

⁴⁶⁸ *IG XII 5*, 222 (II^e s. av. J.-C.) : Θρασ[ύξενος Θράσ]ωνο[ς] Ἀφρ[οδίται Τ]ιμούχοι. *SEG* 26, 980 (II^e-I^{er} s. av. J.-C.) : Ἀφροδίται Τιμούχοι.

de ses bienfaits à l'égard de la cité⁴⁶⁹. S'il était vraisemblablement une figure de premier plan dans la cité parienne du I^{er} s. av. J.-C., nous n'avons cependant aucune information sur une fonction officielle qu'il aurait endossée. Le classement de cette inscription parmi les dédicaces publiques se fonde donc sur l'épiclèse que porte Aphrodite : *Timouchos*.

L'épiclèse, rare, n'apparaît qu'à Délos⁴⁷⁰, et son rôle exact reste discuté. Les épiclèses de l'Aphrodite civique peuvent être classées en trois groupes⁴⁷¹. Le premier, le plus vaste, concerne l'ensemble du corps civique. Le second présente Aphrodite en tant que protectrice des magistrats dans leur ensemble. Dans le troisième, la déesse patronne un collège spécifique. À quelle catégorie Aphrodite *Timouchos* appartient-elle ? L'épiclèse fait référence aux *timouchoi*⁴⁷². L'interprétation à donner à ces « dignitaires », à ces « personnes dotées d'une τιμή », est discutée. Certains estiment qu'ils forment un collège particulier de magistrats, comme il existe des agoranomes ou des stratèges⁴⁷³. D'autres les considèrent comme des dignitaires au sens large, c'est-à-dire la magistrature dans son ensemble⁴⁷⁴. Cette interprétation pourrait être confirmée par la dédicace délienne à Aphrodite *Timouchos*. En effet, tandis que les nomophylakes de Cyrène s'adressent à Aphrodite *Nomophylakis* et que les stratèges de Thyrréion font une dédicace à Aphrodite *Stratagis*, ce ne sont pas des *timouques*, mais des agoranomes qui dédient à Aphrodite *Timouchos* à Délos⁴⁷⁵. Considérer Aphrodite *Timouchos* comme protectrice d'un collège de magistrats nommés timouques est donc réducteur, puisque son fonctionnement diffère de l'Aphrodite *Stratagis* ou *Nomophylakis* et inclut des agoranomes à Délos. Aphrodite *Timouchos* appartient dans ce cas au deuxième niveau, dans lequel elle protège les magistrats dans leur ensemble⁴⁷⁶.

⁴⁶⁹ Il est l'auteur d'une dédicace de statue ou d'autel à Agathè Tychè (*IG XII 5, 249*) et d'une autre dédicace à Peithô et aux Charites (*IG XII s. 206*). Il fournit aussi la plus grosse somme d'argent (2000 drachmes) lors d'une contribution en blé (*IG XII 5, 135*) et eut probablement un fils archonte (*IG XII 5, 281*). Cf. *stemma* en **IV. 3**.

⁴⁷⁰ *IG XI 4, 1146* (III^e-II^e s. av. J.-C.). Une Hestia *Timacheia* est honorée à Cos, où un Timacheion est attesté. Cf. *IG XII 4, 358, l. 10-12* (fin du III^e s. av. J.-C.).

⁴⁷¹ CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 464.

⁴⁷² Des *timouchoi* sont attestés dans plusieurs cités ioniennes : Téos et sa colonie Abdère, Naucratis, Phocée et sa colonie Massalia, Priène, Lébédos, Méthymne et Thasos. Cf. ROBERT (1971), p. 39. WEEBER (2009), col. 713 souligne qu'à Priène, Lébédos, Thasos et Méthymne, durant l'époque hellénistique, ils avaient une importance plus limitée. Il indique également que des *timouchiai*, « des corps administratifs », sont attestés à Milet et dans ses colonies d'Olbia et Sinope. L'existence de *timouchoi* à Paros peut être déduite par analogie avec sa colonie mais ils n'apparaissent dans aucun document parien. Aphrodite *Timouchos* n'est en outre pas attestée à Thasos.

⁴⁷³ *BÉ 1959, 325* ; SOKOLOWSKI (1964), p. 4. Les *timouchoi* sont effectivement des officiels avec des attributions définies à Téos, et sans doute aussi à Abdère, Naucratis, Phocée et Massalia. Cf. WEEBER (2009), col. 713.

⁴⁷⁴ POUILLOUX (1954), p. 371 traduit par « l'exercice des dignités ». SALVIAT (1958a), p. 326 estime qu'il s'agit d'un terme générique. D'après CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 464, ce sont les « dignitaires » au sens extensif.

⁴⁷⁵ *IG XII 4, 1146* (Délos, III^e-II^e s. av. J.-C.) ; *SEG 9, 133* (Cyrène, 17/16 av. J.-C.) ; *IG IX, 1² 296* (Thyrréion, II^e-I^{er} s. av. J.-C.).

⁴⁷⁶ CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 464 ; PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 408.

Aphrodite *Pandémos*

Aphrodite *Pandémos* est attestée dans une inscription d'époque hellénistique retrouvée sur le rivage de Paroikia⁴⁷⁷. Seule une partie des dédicants a été conservée, mais il devait s'agir de plusieurs hommes⁴⁷⁸. Cette épiclèse d'Aphrodite est répandue⁴⁷⁹. En dehors d'Athènes et de Cos cependant, les informations relatives à Aphrodite *Pandémos* sont extrêmement minces, et l'interprétation passe irrémédiablement par l'analogie⁴⁸⁰. Littéralement la déesse « de tout le peuple », Aphrodite *Pandémos* revêt des aspects politiques indéniables⁴⁸¹. Une interprétation politique de l'épiclèse convient également à Paros, en raison de l'orientation civique des autres sources. Tandis qu'Aphrodite *Timouchos* patronne l'ensemble de la magistrature, Aphrodite *Pandémos* interviendrait à un échelon supérieur et protégerait l'ensemble du corps civique⁴⁸².

Ces trois dédicaces mettent en avant les prérogatives politiques d'Aphrodite. L'interaction harmonieuse que suscite la déesse est recherchée à différents niveaux : celui de collègues particuliers avec les stratèges, celui de la magistrature parienne avec Aphrodite *Timouchos* et, enfin, celui de l'ensemble des citoyens avec Aphrodite *Pandémos*.

3. Autres dédicaces

Le domaine dans lequel intervient la déesse est plus difficile à préciser dans les dédicaces suivantes. La première, fragmentaire, ne contient qu'un patronyme et le nom de la déesse⁴⁸³. Le sexe du dédicant est inconnu et Aphrodite ne porte pas d'épiclèse permettant de préciser son champ d'action. La deuxième est une base qui porte une offrande à Hermès et à Aphrodite⁴⁸⁴. L'auteur de la dédicace, un homme, précise qu'il s'agit d'un vœu. À Paros,

⁴⁷⁷ IG XII 5, 221 (III^e s. av. J.-C.) : [- - -]ωρ καὶ Φαῖνις Πεισιστρά[του] - - -]υριοι Ἀφροδίτῃ Πανδή[μωι].

⁴⁷⁸ Si -υριοι est la fin d'un nominatif pluriel reprenant les dédicants, ces derniers sont certainement de sexe masculin. Le nom Phainis, le seul conservé intégralement, désigne néanmoins une femme dans une inscription funéraire de Cos. Cf. GVI 474. Plusieurs hommes nommés Phanis sont attestés, notamment à Paros (IG XII 5, 220). Cf. LGPN, s.v. « Φάινις ».

⁴⁷⁹ Elle apparaît à Athènes, Élis, Érythrée, Mégalopolis, Mylasa, Thèbes, Callatis, Naucratis et Amantia. Cf. BDEG pour les références.

⁴⁸⁰ Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 236 à propos de l'Aphrodite *Pandémos* d'Élis. Le danger est toutefois grand de projeter sur d'autres cités des réalités athéniennes. Cf. p. 6.

⁴⁸¹ À Athènes, elle « patronnait le corps civique dans son ensemble, avec, semble-t-il, une attention toute particulière pour les transformations sexuelles de la jeunesse ». Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 280. À Cos, le culte d'Aphrodite *Pandamos* semble lié à l'unification du *Damos*. Cf. PAUL (2013), p. 285-288. À Érythrée, elle était peut-être considérée comme la garante de l'harmonie civile. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 449. SCHOLTZ (2002), p. 234-242 doute de la lecture civique à Naucratis et met la déesse en relation avec la prostitution. Cependant, l'interprétation d'une Aphrodite *Pandémos* au caractère « vulgaire » est héritée de l'opposition *Oourania/Pandémos* effectuée par Platon, *Banquet*, 180d-e, mais elle ne correspond pas aux attributions réelles de l'épiclèse. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1988), p. 157.

⁴⁸² CROISSANT, SALVIAT (1966), p. 464.

⁴⁸³ IG XII 5, 224 (fin du IV^e s. av. J.-C.) : [- - -] Κυδίου| [Ἀφ]ροδίτῃ.

⁴⁸⁴ SEG 48, 1137 (400-350 av. J.-C.) : Εὐτυχος εὐχὴν| Ἐρμῆι καὶ Ἀφροδίτῃ.

Hermès apparaît dans des dédicaces seul, en compagnie des *megaloi theoi* ou au gymnase avec Héraklès⁴⁸⁵. Il accompagne également Aphrodite dans la dédicace de stratèges. Doit-on par conséquent y voir un nouvel exemple d'association entre Hermès et Aphrodite dans des dédicaces publiques ? Cette interprétation est possible, mais incertaine, puisque la raison du vœu n'est pas explicitée et qu'Eutychos est inconnu en dehors de cette inscription. Hermès intervient en outre conjointement à Aphrodite dans d'autres domaines tels que le mariage⁴⁸⁶. Les deux divinités se révèlent ainsi complémentaires, autant dans le domaine du mariage que dans celui des magistrats.

Enfin, la dernière dédicace place Éros aux côtés de la déesse⁴⁸⁷. Le culte d'Éros, attesté à Paros par cette unique inscription, est généralement peu développé et lié à celui d'Aphrodite⁴⁸⁸. Sa nature est ambiguë et varie selon les sources littéraires⁴⁸⁹. Par conséquent, comment le considérer dans cette dédicace réalisée par plusieurs hommes ? Peut-être est-il présent en tant que parèdre de sa mère⁴⁹⁰. Cependant, l'absence de représentation iconographique relative au sanctuaire ne permet pas de valider cette interprétation. Sans doute Éros était-il honoré en tant qu'abstraction divinisée qui personnalise un aspect d'Aphrodite⁴⁹¹. Cette inscription pourrait dans ce cas constituer un exemple de dédicace liée au domaine de l'ἔρος, de la sexualité⁴⁹². Or, cet aspect du culte d'Aphrodite est plus difficile à assurer que son patronage des collègues de magistrats⁴⁹³. L'absence de contexte et de renseignements sur

⁴⁸⁵ Cf. tableau en V. 18.

⁴⁸⁶ KAHN (1978), p. 180 indique qu'« avec Aphrodite et Eros, il fera en sorte que les paroles proférées par les époux les rapprochent ». Plut., *Conseils aux fiancés*, 1 (*Mor.* 138c-d) recommande d'honorer Hermès. Le dieu est l'un des garants privilégiés du passage harmonieux des jeunes gens au statut d'époux. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 453.

⁴⁸⁷ *IG XII 5*, 223 (époque hellénistique) : [X]α[ρ]υκλής Δειφάνου, Τεισ[- - - - ζ]ήλου, Διότιμος [- - - -], [- - -]ς Σωστράτου [- - -] Ἀφροδίτῃ καὶ Ἐρωτι. La dédicace est inscrite sur un fragment de base ou d'autel.

⁴⁸⁸ FASCE (1977), p. 15-38 passe en revue les différents sanctuaires mentionnés par Pausanias : Thespies, Leuctres, Athènes et Parion, possible colonie de Paros. Éros apparaît en revanche fréquemment dans l'iconographie, associé à la déesse. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 72. La présence d'une statue d'Éros dans un sanctuaire ne signifie toutefois pas qu'il y reçoive un culte. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1989), p. 231.

⁴⁸⁹ PIRENNE-DELFORGE (1989), p. 234-235.

⁴⁹⁰ La notion de parèdre appliquée à Éros est développée par FASCE (1977), p. 150-165. La filiation entre Éros et Aphrodite est répandue, mais elle n'est pas la seule. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1989), p. 223-224, 230-231.

⁴⁹¹ PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 456. Peithô et les Charites sont aussi des abstractions divinisées qui accompagnent régulièrement Aphrodite et qui reflètent certaines de ses prérogatives. À Paros néanmoins, aucun lien n'est attesté entre ces cultes, si ce n'est que le même Thrasyxénos, auteur d'une dédicace à Aphrodite *Timouchos*, s'adresse à ces dernières dans une autre inscription (*IG XII s.* 206). Les Charites semblent avoir eu une certaine épaisseur culturelle puisqu'elles recevaient des sacrifices sans *aulos* ni couronne. Cf. V. 10.

⁴⁹² Cf. PIRENNE-DELFORGE (1989), p. 227 : « Aphrodite préside à l'union amoureuse en suscitant le désir, tandis qu'Éros réalise l'union proprement dite ».

⁴⁹³ WALLENSTEN (2009), p. 170. Éros peut en outre apparaître dans d'autres domaines, mais aucun ne semble convenir. Il peut être lié à la vie du gymnase aux côtés d'Hermès et d'Héraklès, mais Éros apparaît uniquement dans cette inscription en compagnie d'Aphrodite. Cf. FASCE (1977), p. 39-43. Un exemple de culte public des Éros avec Aphrodite et les Charites apparaît peut-être à Halicarnasse, mais le caractère public demeure incertain. Cf. ROBERT (1953), p. 568-572. Plusieurs dédicaces de statues d'Éros par des magistrats ont en outre été conservées, mais elles ne signifient par forcément un culte public d'Éros. Cf. ROBERT (1969), p. 255-261. Enfin,

ces dédicants de sexe masculin empêche donc toute certitude sur leurs intentions, même si le domaine de la sexualité pourrait être un candidat.

4. Des proximités significatives ?

Outre les divinités associées à Aphrodite dans des dédicaces, on peut réfléchir aux prérogatives d'Aphrodite en comparant les cultes voisins⁴⁹⁴. Si le rapprochement avec Hypatos, le dieu du sommet du Kounados, ne donne rien de tangible, la présence d'un sanctuaire d'Ilithyie en contrebas est intéressante⁴⁹⁵. Au vu des relations intimes entre Aphrodite et le processus de reproduction, initié par l'acte sexuel que patronne la déesse et clôturé par l'accouchement dont se charge Ilithyie, la proximité des deux déesses n'est pas étonnante⁴⁹⁶. Les deux déesses interviennent à des étapes différentes dans le processus de procréation, essentiel pour la cité.

Un autre aspect remarquable est la présence, dans la chapelle du prophète Élie, d'une borne mentionnant Hestia *Démiè*⁴⁹⁷. Hestia, la déesse du foyer, intervient naturellement dans cette catégorie « politique » dans laquelle Aphrodite joue un rôle⁴⁹⁸. L'épiclèse *Démiè* n'est attestée que dans cette inscription⁴⁹⁹. L'adjectif est en revanche bien attesté et possède plusieurs sens distincts⁵⁰⁰. Selon l'interprétation, la déesse pourrait être Hestia « Qui protège le peuple », « Choisie par le peuple » ou Hestia « Publique ». Ce sens la rapproche, avec des nuances, d'Aphrodite *Pandémós*. Leur champ d'intervention est de fait similaire, même si elles sont censées y intervenir différemment.

Ces réflexions suscitent une mise au point topographique. Le culte d'Aphrodite sur le Kounados est attesté uniquement par la borne qui porte son nom et qui était remployée dans la chapelle au sommet du Kounados. Les autres inscriptions ont été retrouvées plus bas, dans la

Éros est parfois lié au domaine de la végétation, mais aucun argument ne permet d'opter pour cette interprétation à Paros. Cf. FASCE (1977), p. 35-38, 121-130.

⁴⁹⁴ Certains voisinages de divinités sont en effet fréquents, de telle sorte qu'il est possible de réfléchir à une signification potentielle. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 458. Cf. également p. 10.

⁴⁹⁵ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 83 estime que ce dernier « était en fait lié au sanctuaire d'Aphrodite, qui a eu, lui aussi, une certaine importance ». Néanmoins, les données à disposition ne permettent pas d'affirmer aussi catégoriquement l'existence d'un lien entre les deux sanctuaires.

⁴⁹⁶ Les sanctuaires d'Ilithyie *Olympia* et d'Aphrodite *Ourania* sont notamment voisins à Olympie. Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 230-231.

⁴⁹⁷ *IG XII 5*, 238 (v^e s. av. J.-C., **I. 20**) : [Ι]στῆς| Δημῆς.

⁴⁹⁸ Elles sont honorées ensemble dans des dédicaces de magistrats à Thasos. Cf. SALVIAT (1958a), p. 322. À Cos, Hestia porte l'épiclèse *Timacheia* de manière analogue à l'Aphrodite *Timouchos* de Paros. Cf. note 470.

⁴⁹⁹ Un Zeus *Epidémios* apparaît en Bithynie à l'époque impériale (*SEG* 49, 1000) mais il n'y a pas d'autre divinité Δήμιος/Δημῆ. Cf. *BDEG*. Une Hestia τοῦ δήμου τοῦ ἡμετέρου est mentionnée dans le décret honorifique *SEG* 33, 682, mais cette formulation s'explique aisément en raison du contexte, puisque celui qui a offert une couronne d'or à la statue de la déesse est originaire de Cos. L'Hestia « de notre peuple » doit être simplement l'Hestia dont le sanctuaire se trouve au prytanée de Paros. Cf. **V. 19** pour les attestations d'Hestia.

⁵⁰⁰ En opposition à ἴδιος, il signifie « public ». Un autre sens est « choisi, élu par le peuple », « appartenant au peuple » ou encore « qui exerce une charge au nom du peuple ». Cf. *Bailly*, s.v. « δήμιος » ; *LSJ* s.v. « δήμιος ».

région de Paroikia. La situation est similaire pour Hestia : la déesse devait avoir un sanctuaire au prytanée attesté par d'autres inscriptions, mais la borne d'Hestia *Démiè* a été retrouvée au sommet du Kounados, non loin de celle d'Aphrodite. Or, D. Berranger-Auserve suppose une origine citadine pour la borne d'Hestia *Démiè*, tout en ne doutant pas de l'existence d'un culte d'Aphrodite sur le Kounados⁵⁰¹. Cependant, le déplacement d'une pierre de Paroikia vers le sommet d'une montagne s'élevant à 267 mètres d'altitude serait compliqué et unique dans la documentation parienne, là où une concentration urbaine est parfaitement banale⁵⁰². Il est donc possible qu'Aphrodite et Hestia aient bénéficié d'un culte sur le mont Kounados⁵⁰³. La présence d'Hestia *Démiè* permettrait en outre de justifier que l'Aphrodite civique était également honorée à cet endroit et que les inscriptions découvertes à Paroikia proviennent de cette hauteur⁵⁰⁴. Néanmoins, cette interprétation ne peut être qu'une hypothèse, en raison de l'origine incertaine des dédicaces à Aphrodite et des bornes d'Aphrodite et d'Hestia. Il est tout aussi probable qu'Aphrodite ait joui d'un culte sur le Kounados ainsi que dans le centre urbain⁵⁰⁵.

Conclusion

À Paros, Aphrodite apparaît principalement sous une facette publique, du reste fréquente dans les cités grecques⁵⁰⁶. Même si l'absence de renseignements topographiques précis empêche toute certitude, le culte de la déesse permet de voir le polythéisme en action et des divinités dont les prérogatives se touchent, se superposent et se complètent. La raison précise pour laquelle ces dédicaces sont datées de l'époque hellénistique est inconnue⁵⁰⁷. Sans doute s'agissait-il d'une évolution plus générale dans le monde grec faisant notamment d'Aphrodite

⁵⁰¹ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 77, 84.

⁵⁰² BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 84 reconnaît le caractère « curieux » de ce déplacement inverse.

⁵⁰³ Un autel sur lequel est inscrit le nom d'Hestia *Isthmia* (v^e-iv^e s. av. J.-C.) a été mis au jour à Despotiko. La déesse était donc honorée en plusieurs endroits. Cf. KOURAYIOS (2012), p. 132-133. L'emplacement exact de ce sanctuaire d'Hestia *Démiè* sur le Kounados est inconnu. RUBENSOHN (1949), col. 1847, estime que la borne devait se trouver à l'intérieur de celui d'Aphrodite.

⁵⁰⁴ Par la proximité des sanctuaires d'Ilithyie, d'Aphrodite et d'Hestia, le Kounados serait un centre de la vie sociale et politique. Les domaines de sexualité et de vie politique se rejoignent en effet en la personne d'Aphrodite, tandis qu'Hestia intervient dans le domaine politique et qu'Ilithyie s'occupe de la parturition. Cette dernière est primordiale pour « l'ordre social où mariages et naissances ont une importance considérable ». Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 270.

⁵⁰⁵ Une autre difficulté concerne la datation. Tandis que les dédicaces retrouvées à Paroikia sont majoritairement datées de la période hellénistique, les bornes d'Hestia *Démiè*, d'Aphrodite et d'Hypatos appartiennent à l'époque classique, voire archaïque. Une distinction semble par conséquent s'opérer entre les bornes du Kounados et les dédicaces plus tardives retrouvées à Paroikia. Le sanctuaire d'Ilithyie s'étend en revanche sur une longue période, depuis l'époque classique jusqu'à l'époque impériale. Cf. la ligne du temps IV. 5.

⁵⁰⁶ La navigation, un autre champ dans lequel Aphrodite intervient fréquemment, est dévolu à Athéna qualifiée de *Pontia*. Il s'agit d'une particularité parienne : hormis sur l'île, la déesse *Pontia* est toujours Aphrodite. Cf. BDEG. Sur Athéna *Pontia*, cf. SAVO (2004a), p. 173-203.

⁵⁰⁷ Le peu que nous savons de l'histoire de Paros ne mentionne pas de troubles particuliers nécessitant de rétablir la *concordia ciuivum* ou de changement politique comparable au synécisme sur l'île de Cos. Cf. p. 7-8.

la gardienne des magistrats⁵⁰⁸. La pauvreté de la documentation ne permet cependant pas d'affirmer qu'Aphrodite était honorée majoritairement dans cette perspective publique. Des dédicaces comme celle à Aphrodite et Éros pourraient ainsi témoigner que l'interaction harmonieuse procurée par la déesse était également recherchée dans le domaine privé, où elle prenait en charge la sexualité. Les Pariens exprimèrent par ce culte leur recherche d'harmonie et de concorde, un domaine où vie publique et vie privée se rejoignent.

C. (Zeus) *Hypatos*

Une inscription du v^e s. av. J.-C. dévoile le nom de la dernière divinité honorée sur le mont Kounados.

Paros, Musée archéologique de Paroikia.

Stèle en marbre blanc, brisée en deux, découverte par Rubensohn en 1898 dans la chapelle du prophète Élie au sommet du mont Kounados. Dim. 0,31 × 0,53 × 0,09 ; h.l. : 0,03.

Éd. *IG XII 5*, 183 [*LGS* 105 ; *SGDI IV*, 24 ; BANNIER (1916), col. 647 ; *Syll.*³, 979, n. 3 ; *LSCG* 109 ; GUARDUCCI (1978), p. 68 ; GUARDUCCI (1987), p. 337].

Reprod. *IG XII 5*, 183 (I. 21) (fac.-sim.).

Trad. GUARDUCCI (1978), p. 68 ; GUARDUCCI (1987), p. 337 ; KEARNS (2009), 5.1.5.

Bibl. WÄCHTER (1910), p. 129 ; JESSEN (1914b), col. 252 ; PICARD (1923), 246 ; RUBENSOHN (1949), col. 1841 ; NILSSON (1955), p. 395, n. 7 ; ORLANDOS (1975), p. 9 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 84, 185, 327 ; OSBORNE (1993), p. 397, 403 ; OHNESORG (1994), p. 330 ; BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 198.

[ῚΩ]ρως Ὑπάτω· ἀ[τε]-

[λ]έστωι ωὐ θέμ-

[ι]ς ωὐδὲ γυναι-

[κ]ί [- - -].

[Bo]rne d'Hypatos ; il n'est pas religieusement permis à un non-[ini]tié ou à une femme [- - -].

1 [ῚΩ]ρως : [ῚΩ]ρως *IG, LGS, SGDI, LSCG*, Guarducci ; [Δ]ιὼς Bannier, *Syll.* ||.

⁵⁰⁸ WALLENSTEN (2008), p. 145-148 souligne que les raisons derrière ce développement sont multiples et liées à la conjoncture hellénistique.

La borne contient une interdiction à l'encontre de deux groupes⁵⁰⁹. Le sanctuaire en question était sans doute situé au sommet du Kounados, sur le site de l'actuelle chapelle⁵¹⁰. La divinité possédait peut-être un temple, mais l'identification est incertaine⁵¹¹. L'inscription fournit plusieurs informations notables, mais son caractère fragmentaire nécessite de redoubler de prudence dans l'interprétation.

La première incertitude concerne l'identification du dieu « Très-Haut ». Pour certains, Zeus est sous-entendu⁵¹², pour d'autres, cette divinité du sommet doit être distinguée du Zeus *Hypatos* attesté dans d'autres cités grecques⁵¹³. Il arrive que le nom soit omis et que seule l'épiclèse apparaisse quand la divinité en question est facilement identifiable⁵¹⁴. L'épiclèse *Hypatos* était-elle à ce point attachée à Zeus que la confusion n'était pas possible ? Il est nécessaire de regarder les attestations de (Zeus) *Hypatos* en dehors de l'île. Hormis à Paros ainsi que dans une inscription de l'Asklépieion d'Épidaure à l'époque impériale, le dieu portant l'épiclèse *Hypatos* est toujours Zeus⁵¹⁵. Il n'y a en revanche aucune autre attestation d'un dieu de la montagne nommé *Hypatos* et honoré à l'époque classique⁵¹⁶. L'inscription de Paros constitue donc un *unicum*, sans parallèle notable⁵¹⁷.

⁵⁰⁹ Il s'agit de la deuxième interdiction d'une catégorie déterminée dans un règlement religieux, après *IG XII 5*, 225 à propos de Korè. Cf. p. 19. Les deux inscriptions sont concomitantes.

⁵¹⁰ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 84. Cf. photo en III. 7. Cet emplacement au sommet de la montagne, offrant une vue sur toute la baie, est tout à fait adéquat pour un culte du « Très-Haut ». Des chapelles de Saint Élie ont en outre remplacé des sanctuaires de Zeus en de nombreux endroits. Cf. COOK (1914), p. 177-178.

⁵¹¹ OHNESORG (1994), p. 327-334 a reconstitué un temple d'époque archaïque à l'aide des éléments d'architecture retrouvés dans les environs. HÜBNER (1994), p. 335-348 a publié un fragment de relief du milieu du VI^e s. av. J.-C. Ce relief représente une figure masculine assise et proviendrait du sanctuaire du sommet.

⁵¹² NILSSON (1955), p. 395 le décrit comme un Zeus météorologique, distinct de Zeus *Hypsistos*. Cf. aussi *LSCG* 109. Certains éditeurs restituent même le nom de Zeus au génitif. Cf. apparat. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 185, HANSEN, NIELSEN (2004), p. 766 et GUARDUCCI (1978), p. 69 partagent cet avis, néanmoins avec des doutes.

⁵¹³ Ziehen, *LGS* 105, estime qu'en l'interprétant comme une épiclèse de Zeus, on revêt d'une coloration extérieure une ancienne vénération de la montagne. Il est suivi par RUBENSOHN (1949), col. 1841. JESSEN (1914b), col. 251 estime au contraire qu'il s'agit d'un culte plus tardif de dieu du sommet.

⁵¹⁴ Cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 248-249 à propos d'(Aphrodite) *Ourania* à Aigira, en Achaïe.

⁵¹⁵ Asklépios *Hypatos* à Épidaure : *IG IV 1²*, 479. Zeus *Hypatos* est attesté à Athènes (IV^e s. av. J.-C. et Pausanias), Marathon (IV^e s. av. J.-C.), Sparte (Pausanias et II^e-III^e s. ap. J.-C.), Glisas en Béotie (Pausanias), Éphèse (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.), Mylasa et Stratonicée en Carie (II^e s. ap. J.-C.), Kalponeia en Lydie (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.), Érythrée (III^e s. av. J.-C.) et Élée (V^e s. av. J.-C.). Cf. *BDEG* pour les références. Le résultat est plus partagé dans la littérature. Dans les textes homériques, *Hypatos* est une épithète exclusive de Zeus, souverain des dieux, mais la relation est plus lâche chez les Tragiques où l'épithète peut désigner Apollon ou Pan, dans une signification spatiale ou dominante au sein du panthéon. Cf. LEBRETON (2013), p. 55-56.

⁵¹⁶ JESSEN (1914b), col. 251 rapproche l'*Hypatos* de Paros de l'épiclèse très répandue *Hypsistos*, qui concerne parfois une divinité non-mentionnée, ou tout simplement un *theos*. Cette dernière épiclèse a néanmoins un caractère ambigu et n'est pas un simple synonyme d'*Hypatos*. Cf. BELAYCHE (2005), p. 427-442. Il est dès lors plus prudent de distinguer les deux épiclèses.

⁵¹⁷ BANNIER (1916), col. 647 et Hiller, *Syll³* 979, n. 3 proposent pour cette raison une autre restitution pour la première ligne : [Δ]τὸς. Ils sont suivis par ORLANDOS (1975), p. 9 qui compare le Σ final à ceux d'*IG XII 5*, 233 pour Zeus *Kataibatès* (I. 22, datation inconnue) et de l'inscription qu'il édite sur Zeus *Eleutherios* (*SEG* 26, 978, V^e s. av. J.-C., I. 24). La formulation serait analogue à celle des deux bornes de même époque, retrouvées au même endroit et mentionnant Aphrodite et Hestia *Démiè*. Cf. p. 82. Tous les autres éditeurs suivent cependant la

Ceux qui refusent l'assimilation à Zeus préfèrent l'interpréter comme une forme ancienne de culte du sommet⁵¹⁸. Cette affirmation d'une très haute ancienneté est toutefois étonnante, puisque le sanctuaire est attesté par cette seule inscription, datée de l'époque classique⁵¹⁹. Au vu des relations entre Athènes et Paros durant ce siècle et des attestations de l'épiclèse, une influence athénienne est tout aussi probable que la vénération d'une ancienne divinité du sommet⁵²⁰. Par conséquent, il est difficile de trancher entre (Zeus) *Hypatos* et *Hypatos* et d'affirmer avec certitude que les Pariens voyaient (ou ne voyaient pas) dans ce dieu du sommet la figure de Zeus.

Une deuxième incertitude concerne l'objet de l'interdiction qui était peut-être indiqué dans la partie perdue. Le règlement pourrait ainsi contenir un interdit concernant les pratiques rituelles⁵²¹. Néanmoins, l'interprétation majoritaire est plutôt celle d'une interdiction d'accès, puisqu'il s'agit d'une borne⁵²². L'inscription indiquerait ainsi qu'il n'est pas religieusement correct d'entrer pour les deux catégories mentionnées : les femmes et les non-initiés⁵²³.

De nombreux exemples épigraphiques d'exclusion de femmes ont été conservés, dont un à Thasos, la colonie de Paros, à propos du culte d'Héraklès *Thasios*⁵²⁴. Dans la majorité des cas, le destinataire dont le culte est interdit aux femmes est un dieu⁵²⁵. Souvent, son culte est

restitution [ᾠ]ρως. Sur le dessin de Lübke reproduit par Hiller dans l'édition des *IG*, la lettre précédant le Ω semble être un Π plutôt qu'un Ι. De plus, l'absence de parallèle ne conduit pas irrémédiablement à la conclusion d'un Zeus sous-entendu. Zeus *Eubouleus* est en effet attesté dans plusieurs cités grecques, mais seul Eubouleus apparaît en Attique, sans que Zeus ne soit restitué. Cf. p. 37.

⁵¹⁸ *LGS* 105 ; RUBENSOHN (1949), col. 1841 qui affirme même que l'ancienneté du culte est garantie par la coloration mystique qui était peut-être une magie de la pluie. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 185 estime que ce pourrait être un lieu de culte depuis l'époque préhellénique. Les sanctuaires de sommet sont effectivement une forme très ancienne de culte selon BURKERT (2011), p. 47.

⁵¹⁹ Le temple reconstitué par OHNESORG (1994), p. 327-334 est certes daté de l'époque archaïque, mais l'identification demeure incertaine. L'attribution de cette construction est en outre hypothétique, puisque la divinité nommée *Hypatos* n'est attestée qu'à l'époque classique.

⁵²⁰ GUARDUCCI (1978), p. 69 relie ainsi le culte parien à celui d'Athènes. Une influence athénienne dans le culte de Zeus *Hypatos* est manifeste à la même époque à Élée. Cf. MOREL (2000), p. 38. Sur les relations entre Paros et Athènes à cette époque, cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 87-89, 92-95. Cf. aussi l'introduction, p. 7.

⁵²¹ Le formulaire épigraphique οὐ θέμις indique qu'il n'est pas religieusement correct de sacrifier tel ou tel animal à Thasos. Cf. *LSS* 63, *LSS* 73, *LSS* 74, *LSCG* 114. Sur cette expression équivalente à οὐχ ὄσιόν ἐστι, cf. PITZ (2014), p. 48-52. Les étrangers doriens sont exclus avec cette même expression à Paros. Cf. p. 19. Sokolowski, *LSCG* 109 rapproche ce règlement du culte parien de Zeus *Elasteros*, qui recevait des libations de miel. Cependant, on ne peut conclure par analogie que tel était le cas pour *Hypatos*. Sur Zeus *Elasteros*, cf. p. 100-107.

⁵²² Cf. Hiller dans l'édition des *IG* : « scilicet intrare ». Cf. également *LGS* 105 ; GUARDUCCI (1978), p. 68 ; GUARDUCCI (1987), p. 337 ; BIELMAN SÁNCHEZ (2004), p. 198 ; KEARNS (2009), 5.1.5.

⁵²³ Ces deux interdictions n'ont pas de parallèle ailleurs pour Zeus *Hypatos*. À Athènes, il ne reçoit ni être vivant ni libation de vin, selon Paus. I, 26, 5 ; VIII, 2, 3.

⁵²⁴ *LSS* 63. Une autre inscription thasienne contient une inclusion spécifique au sacrifice à Athéna *Patroïè* (*LSCG* 113). Sur la participation des femmes aux cérémonies cultuelles, cf. PITZ (2014), p. 60-70.

⁵²⁵ Zeus *Amalios* à Lindos (*LSS* 89, IV^e s. av. J.-C.), Zeus *Apotropaios* à Lindos (*LSS* 88 B, II^e s. av. J.-C.), Zeus *Kasios* à Délos (*LSS* 56, II^e s. av. J.-C.), Poséidon *Phykios* à Mykonos (*LSCG* 96, c. 200 av. J.-C.), Héraklès à Milet (*LSAM* 42, c. 500 av. J.-C.) et Héraklès *Thasios* à Thasos (*LSS* 63, V^e s. av. J.-C.). Cf. COLE (1992), p. 106.

relatif à des activités masculines comme la guerre, les concours et le domaine politique⁵²⁶. L'absence d'interdiction similaire et d'informations sur le culte de (Zeus) *Hypatos* à Paros ne permet cependant pas de déterminer la raison de cette exclusion⁵²⁷.

Outre les femmes, les non-initiés ne peuvent pas non plus entrer. Si la restitution partielle du terme est presque unanimement acceptée⁵²⁸, aucune interprétation n'est réellement convaincante, faute de renseignements supplémentaires⁵²⁹. Nous ignorons tout de la nature et du contenu des initiations à cet endroit, de l'existence d'un *abaton*⁵³⁰, et aucun parallèle mystérieux relatif à (Zeus) *Hypatos* ne permet de clarifier la situation⁵³¹. Une fois encore, la documentation parienne suscite davantage de questions que de réponses. Les Pariens honoraient à l'époque classique un dieu du sommet, dont le sanctuaire était interdit aux non-initiés et aux femmes, mais la raison de cette exclusion et la nature de l'initiation sont inconnues.

⁵²⁶ COLE (2004), p. 95.

⁵²⁷ À Délos, au sommet du Cynthe, Zeus *Kynthios* est peut-être honoré dans un cadre exclusivement masculin. Cf. BRUNEAU (1970), p. 229-230. Ce parallèle est toutefois chronologiquement déficient.

⁵²⁸ Seul NILSSON (1955), p. 395 estime que la restitution de Wilamowitz est incertaine. Le datif ἀ[τελ]έστωι pose toutefois problème, puisque l'alphabet parien ω = o est d'application dans le reste de l'inscription. Il s'agirait d'une phase transitoire entre deux alphabets. Cf. *SGDI* IV, 24. Un nominatif pluriel est en effet difficilement justifiable avec le verbe impersonnel θέμις et n'est défendu par aucun. Sur l'alphabet parien, cf. note 77.

⁵²⁹ Ziehen, *LGS* 105 et WÄCHTER (1910), p. 129 lient cette inscription aux mystères des Cabires. Sur l'interprétation douteuse de Rubensohn, cf. note 518. Sokolowski, *LSCG* 109 lie ce règlement à des pratiques pythagoriciennes. Les pythagoriciens étaient de fait très présents à Paros, mais établir un lien paraît audacieux. Cf. GUARDUCCI (1978), p. 69 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 327. Enfin, selon KEARNS (2009), 5.1.5, le sanctuaire pourrait avoir appartenu à une association culturelle. L'admission à certaines associations culturelles était effectivement décrite comme une « initiation » (τελεῖσθαι). Cf. PARKER (2011), p. 248.

⁵³⁰ Une inscription mentionnant un *abaton* a en outre été retrouvée à Myrsiné, au sud de Paroikia (*IG* XII 5, 255), mais l'attribution à un sanctuaire déterminé est impossible. Cf. p. 51.

⁵³¹ JOST (1992), p. 235 indique que des cultes à mystères furent liés à des sites où la présence du divin paraissait particulièrement sensible, ce qui correspond tout à fait à un sommet. D'autres mystères liés à Zeus sont attestés sur le mont Ida. Cf. BURKERT (2011), p. 371.

Le mont Kounados : conclusion

Sur le mont Kounados se côtoient des cultes très différents. Le moins élevé, celui d'Ilithyie, est également le seul pour lequel nous disposons d'une documentation riche sur une longue période. Ceux d'Aphrodite, d'Hestia *Démiè* et de (Zeus) *Hypatos*, en revanche, ne sont attestés que par trois bornes de l'époque classique, remployées au sommet du mont. Des relations peuvent être établies entre Aphrodite et Ilithyie d'une part, entre Aphrodite et Hestia *Démiè* de l'autre, mais ces dernières demeurent tout à fait hypothétiques en raison de la provenance inconnue des dédicaces à Aphrodite retrouvées dans le centre urbain. Si ces dernières proviennent effectivement du Kounados, le mont devait être un centre cultuel important depuis l'époque classique, voire archaïque, jusqu'à la période romaine. Dans le cas contraire, nous pourrions estimer que la fréquentation du sommet du Kounados a diminué après la période classique, puisqu'aucune inscription postérieure n'y a été découverte, et que seul le versant sud-ouest, proche de la ville et sur lequel Ilithyie possédait un sanctuaire, bénéficia encore d'une affluence importante. En conclusion, les documents ne permettent assurément pas de constater une cohérence comparable aux terrasses du sud consacrées à Apollon, ensuite à Asklépios et à Hygie.

IV. Épiclèses et champs d'action du Zeus parien

Introduction

Le choix d'étudier la figure de Zeus à Paros ne s'explique pas, comme pour les précédentes divinités, par une cohérence géographique : les informations sur la localisation sont réduites, voire tout à fait absentes dans la majorité des cas⁵³². Le matériau n'est pas intéressant non plus pour son volet archéologique, extrêmement maigre⁵³³. À l'instar du chapitre sur Déméter et sur Korè qui inaugurerait le travail, le choix s'est opéré en fonction du caractère particulier des sources. Le corpus des attestations pariennes concernant Zeus est ainsi remarquable par le nombre d'épithètes/épiclèses qu'il recèle.

D. Berranger-Auserve précise que Zeus était *Aigiochos*, *Aphrodisios*, *Eubouleus*, *Kataibatès*, *Basileus*, *Elasteros*, *Hyperdexios* et peut-être *Hypatos*, une liste à laquelle M.H. Hansen et T.H. Nielsen ajoutent *Eleutherios* et *Patrôios*⁵³⁴. La documentation écrite, qu'elle soit littéraire ou épigraphique, fournit encore plusieurs épithètes/épiclèses : *Kynthios*, *Phlios*, *Peristeros*, *Endendros*, *Lykeios*, *Sôter*, *Pater* et *Eriktypos*. Un tri préliminaire est néanmoins nécessaire afin de mettre de côté celles qui résultent d'un établissement de texte hasardeux et de distinguer les épithètes cultuelles, c'est-à-dire les épiclèses, des simples épithètes poétiques et traditionnelles auxquelles ne correspond pas systématiquement un culte⁵³⁵.

Certaines épiclèses sont rejetées parce que leur seule attestation provient d'une restitution douteuse. *Phlios*, tout d'abord, est recensé parmi les épiclèses pariennes de Zeus⁵³⁶. Restituer Zeus dans la lacune après *Phlios* est toutefois audacieux, et l'établissement-même de Φίλιος est incertain⁵³⁷. Sans rejeter la possible existence de l'épiclèse, qui interviendrait le cas échéant dans le cadre des relations sociales, des relations « d'amitié »⁵³⁸, il est préférable de la

⁵³² Les pierres ont été généralement remployées. Seuls quelques cas comme Zeus *Kataibatès* dans la région de Leibadia et Zeus *Hyperdexios* à l'Archilocheion peuvent être localisés. Sur les difficultés de localisation à propos de Zeus *Eubouleus* au Thesmophorion et de Zeus *Aphrodisios*, cf. p. 13-17, 83.

⁵³³ Hormis le cas d'*Hypatos* au sommet du Kounados, dont le temple a été reconstitué, seuls des autels et des bornes ont été retrouvés.

⁵³⁴ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 185 ; HANSEN, NIELSEN (2004), p. 766.

⁵³⁵ Sur cette distinction, cf. PARKER (2003), p. 173 ; BRULÉ, LEBRETON (2007), p. 220-221.

⁵³⁶ Cf. *BDEG*, où il est précisé que le culte est largement restitué. PARKE, WORMELL (1956), 429 restituent en effet Φ[ιλ]ιος [Ζεὺς? dans l'inscription *IG XII s. 200, l. 25* (II^e s. av. J.-C.) : πρὸς δυσμὰς [πέμ]πει Φίλιος [- - -].

⁵³⁷ J. et L. Robert, *BE* 1940, 93 précisent que G. Daux a lu Φάριος.

⁵³⁸ Sur ce domaine, cf. p. 100-107. Zeus *Phlios* est attesté notamment à Athènes, où il partageait un sanctuaire au Pirée avec Zeus *Meilichios*. Cf. LEBRETON (2013), p. 112-116.

mettre de côté, faute de parallèles. *Lykeios*, *Peristeros* et *Endendros*, en revanche, peuvent être rejetés avec certitude⁵³⁹.

D'autres épithètes de Zeus ne recouvrent sans doute pas un culte, en premier lieu *Aigiochos*, mentionné dans une inscription d'époque archaïque retrouvée au sud de l'île⁵⁴⁰. Cette formulation est en effet une manière poétique de désigner Artémis, « fille de Zeus qui tient l'égide »⁵⁴¹. Il en est de même pour *Eriktypos*, « au bruit retentissant »⁵⁴², qui apparaît sur le monument d'Archiloque⁵⁴³. *Pater*, fréquent chez le poète parien, doit également être considéré comme un stéréotype poétique⁵⁴⁴. Enfin, l'épithète *Sôter*, répandue dans le monde grec, provient d'un fragment du comique Diphilos, conservé chez Athénée de Naucratis, mais il ne constitue pas une attestation d'un culte parien de Zeus *Sôter*⁵⁴⁵.

Il reste un cas « limite », celui de (Zeus) *Hypatos*⁵⁴⁶. Dans la suite de l'étude, nous l'insérerons dans la réflexion tout en le mettant entre parenthèses, afin de ne pas omettre le caractère hypothétique de l'assimilation.

En rejetant ces épithètes, il reste une dizaine d'épiclèses au Zeus parien : *Aphrodisios*, *Basileus*, *Elasteros*, *Eleutherios*, *Eubouleus*, (*Hypatos*), *Hyperdexios*, *Kataibatès*, *Kynthios* et

⁵³⁹ [Zeus *L*]ykeios est restitué par RANGABÉ (1855), 896 dans *IG XII 5*, 134, l. 4 (400-350 av. J.-C.), mais les autres éditeurs restituent plutôt Apollon, qui porte cette épiclese à plusieurs reprises dans le monde grec. Cf. p. 18. Les restitutions [*Peri*]steros et *E*[ndend]ros sont antérieures à la découverte d'une borne mentionnant Zeus *Elasteros*. Cf. p. 100-101. Sur *Kynthios*, cf. p. 92-93.

⁵⁴⁰ *IG XII 5*, 215 (c. 500 av. J.-C.) : Δημοκύδης τόδ' ἄγαλμα Τε|λεστοδίκη τ' ἀπὸ κοινῶν| εὐχσάμενοι στήσαν πα[ρ]|θένωι Ἀρτέμιδι| σεμνῶι ἐνὶ ζαπέδωι κο(ύ)|ρηι Διὸς αἰγιόχοιο.| Τῶν γενεῆν βιοτόν τ' α|ὔχσ' ἐν ἀπημοσύνηι (trad. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 268 : Démokydès et Téléstodikè, en ayant fait le vœu, ont dédié sur leurs biens communs cette statue à la vierge Artémis, sur la terre consacrée à la fille de Zeus qui tient l'égide. Fais croître leur descendance et leurs ressources sans chagrin).

⁵⁴¹ Cette dédicace de statue est versifiée. Cf. KRON (1996), p. 158. Une fille de Zeus (Δ[ιὸς] τέκος), sans doute aussi Artémis, apparaît dans une autre inscription poétique, *IG XII 5*, 229 (IV^e s. ap. J.-C.). Cf. p. 39. *Aigiochos* apparaît en outre dans plusieurs inscriptions de l'Acropole à Athènes, sans qu'il faille le considérer comme le signe d'un culte. Cf. LEBRETON (2013), p. 20.

⁵⁴² *Bailly*, s.v. « ἐρίκτυπος ».

⁵⁴³ *IG XII 5*, 445, col. I, l. 55-56 (I^{er} s. av. J.-C.) : τῶν δ' Ἀθηναίη μάχη ἴλαος παρασταθεῖσα,| παῖς ἐρικτύπου Διός, καρδίην ὄρινεν (Et Athéna, fille de Zeus au bruit retentissant, rendue propice pour le combat, excita leur cœur). Zeus apparaît d'ailleurs dans cette même inscription comme père des Olympiens, une formulation récurrente dans la poésie d'Archiloque. Athéna est également décrite comme fille de Zeus chez Archil., fr. 110 (éd. LASSERRE).

⁵⁴⁴ Archil. fr. 127, 171, 175 (éd. LASSERRE). D'une manière générale, Archiloque n'est pas d'une grande aide pour l'étude du culte, même si la figure de Zeus est particulièrement présente dans ses vers. Zeus est décrit comme un justicier tout puissant (fr. 171, 292), comme un père (fr. 127, 171, 175), souvent « des Olympiens » (fr. 82, 110). Il est également un devin (fr. 36, 223), le maître du destin (fr. 115-116) ainsi que, ce qui découle de son emprise sur le ciel, le dieu des conditions climatiques (fr. 289).

⁵⁴⁵ Athénée de Naucratis XI, 487a : Δίφιλος Σαπφοῖ· Ἀρχίλοχε, δέξει τήνδε τὴν μετανιπτρίδα μεστήν Διὸς Σωτήρος, Ἀγαθοῦ Δαίμονος (Archiloque, reçois cette coupe remplie de Zeus *Sôter*, de l'*Agathos Daimôn*). La seule présence d'Archiloque ne permet pas d'affirmer que l'action symposiaque a lieu à Paros et que Zeus *Sôter* bénéficiait d'un culte sur l'île. Certaines épithètes peuvent être ainsi poétiques ou culturelles selon les cas. Cf. BRULÉ, LEBRETON (2007), p. 223.

⁵⁴⁶ Cette possible épiclese ne peut être ni écartée ni rejetée avec certitude. Cf. p. 86.

*Patrôios*⁵⁴⁷. Ce nombre, élevé proportionnellement aux autres divinités, justifie le choix d'une étude épyclétique de Zeus⁵⁴⁸. L'objectif est de mettre en évidence les aspects du dieu, qui intervient par le biais de ses épicleses dans des domaines distincts, avant de le replacer dans le cadre de notre étude du panthéon parien.

A. Zeus et les mouvements météorologiques

Un premier domaine dans lequel Zeus intervient est celui des phénomènes météorologiques. Deux inscriptions pariennes mentionnent en effet un culte de Zeus *Kataibatès*. La première, non datée, se trouve sur une base de stèle mise au jour à Leibadia⁵⁴⁹. La seconde, publiée récemment et de provenance inconnue, est datée de la première moitié du v^e s. av. J.-C.⁵⁵⁰. Selon G. Papadopoulos, cette borne du sanctuaire de Zeus *Kataibatès* était placée dans un mur du péribole ou d'un temple potentiel.

Le culte de Zeus *Kataibatès* est répandu dans le monde grec⁵⁵¹. Il est littéralement « celui qui descend » ou « celui qui fait descendre [la foudre] »⁵⁵². Parmi les différents éléments météorologiques, l'épiclèse présente Zeus en tant que foudroyant, dans son mode de manifestation privilégié qu'est l'éclair⁵⁵³. Le dieu recevait ainsi un culte aux endroits frappés par la foudre⁵⁵⁴. Selon certains lexicographes, ces lieux interdits d'accès étaient appelés ἐνηλύσια⁵⁵⁵. À Paros, le sanctuaire se trouvait dans la région de Leibadia, où la première inscription a été retrouvée. Comme la provenance de la seconde est inconnue, il est impossible de préciser si les deux inscriptions proviennent du même sanctuaire de Zeus *Kataibatès*, ou s'il faut supposer un second endroit frappé par la foudre.

⁵⁴⁷ *Eubouleus*, *Aphrodisios* et *Hypatos* ont déjà été étudiés. Cf. p. 36-38, 75-78, 84-87.

⁵⁴⁸ La démarche s'inspire de la thèse de LEBRETON (2013), sur les épicleses de Zeus à Athènes. Néanmoins, il est souvent difficile de fournir des réflexions aussi approfondies en raison de la documentation parienne, inférieure en quantité et en variété.

⁵⁴⁹ *IG XII 5*, 233 (I. 22) : Διὸς| Καταβάτεω. L'emplacement exact se nomme Reumatia, sur la route vers Naoussa, près du mont Kounados. RUBENSOHN (1949), col. 1842 pense que le culte est ancien, sans aucune autre précision. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 186 estime que l'inscription n'est pas antérieure au III^e s. av. J.-C.

⁵⁵⁰ PAPAPOPOULOS (2013), 4 : ἡερὸν Διὸς| Καταβάτεω. L'inscription est écrite en stoichédon sur une pierre de marbre allongée et brisée en deux.

⁵⁵¹ Les attestations sont rassemblées par LEBRETON (2013), p. 80, n. 157 : Mélos, Théra, Cos, Chios, Thasos, Olympie, Attique, Laconie, Thessalie, Asie Mineure et Grande Grèce.

⁵⁵² Cf. *Souda*, s.v. Καταβάτης· Ζεὺς παρ' Ἀθηναίους· παρὰ τὸ καταβιβάζειν τοὺς κεραυνούς· ἢ ἀπὸ τοῦ καταβαίνειν δι' ἔρωτα τῶν γυναικῶν (*Kataibatès* « Qui descend » : Zeus chez les Athéniens, en comparaison de l'acte de « faire descendre » les éclairs ; ou en raison du fait de « descendre » par amour des femmes).

⁵⁵³ Les épicleses caractérisant Zeus comme foudroyant sont nombreuses : *Astrapaios*, *Atrapopoios*, *Astraptôn*, *Asteropétiès*, *Keraun(i)os*, *Keraunobolos*, *Labranios* ou encore *Storpaos*. Cf. LEBRETON (2013), p. 79.

⁵⁵⁴ BRULÉ (2012), p. 120-123.

⁵⁵⁵ Pollux, *Onomasticon* IX, 41 ; *Etymologicum Magnum*, s.v. Ἐνηλύσια.

B. Zeus des sommets

Deux épiclèses identifient Zeus comme un dieu des hauteurs : *Hypatos* et *Kynthios*. Les attestations sont néanmoins discutables. Situé au sommet du mont Kounados, *Hypatos* peut être considéré sans difficulté comme un dieu du sommet, mais l'identification à Zeus est incertaine⁵⁵⁶. La seconde est liée à la hauteur au nord de Paroikia qui abrite le Délion, en face du Kounados⁵⁵⁷. Si l'épiclèse est attestée à Paros au féminin pour Athéna, Zeus *Kynthios* en revanche n'apparaît pas dans le corpus des *IG*⁵⁵⁸. Un petit morceau de marbre publié nécessite toutefois d'être examiné en détail.

Paros, pierre présumée perdue.

Petit morceau de marbre, autrefois à Paroikia dans une propriété privée. Dim. et h.l. inconnues.

Éd. OLYMPIOS (1876), 33 [ROEHL (1882), 404 ; BECHTEL (1887), 61 ; ROBERTS (1887), p. 58, 18b ; *IG* XII 5, 390].

Reprod. OLYMPIOS (1876), 33 [= ROEHL (1882), 404 ; ROBERTS (1887), p. 58, 18b ; *IG* XII 5, 390 ; ROEHL (1907), p. 61, 11 ; **I. 23**] (fac.-sim.).

Trad. /

Bibl. GOMPERZ (1882), p. 93 ; ROEHL (1883), p. 36 ; PREHN (1924), col. 41 ; RUBENSOHN (1949), col. 1850 ; RUBENSOHN (1962), p. 44 ; KONTOLEON (1966), p. 207-208.

ΩΣΚΨΝΘΙΣ

ΩΣΚΨΝΘΙΣ : Ὀσκυνθίς ? Olympios, Roehl, Roberts ; Ὀξυνθίς Gomperz ; [Κ]οσκυνθίς ? *IG* ; [Ἀρτέμιδ]ος Κυνθί(η)ς *IG* add., Prehn, Rubensohn ; [Δι]ῶς Κυνθίῳ Kontoleon ||.

Les huit lettres présentes sur la pierre ont reçu des interprétations diverses⁵⁵⁹. Les premiers éditeurs ne proposent aucune solution et la classent parmi les inscriptions diverses. Dans les addenda des *IG* cependant, Hiller affirme avec certitude qu'il s'agit de la première attestation d'Artémis *Kynthiè*, en comparant avec Athéna *Kynthiè* et Artémis *Déliè*, toutes

⁵⁵⁶ Cf. p. 85. Il est probable qu'une valeur de suprématie, de domination intervienne également. *Hypatos* est alors « suprême », « souverain ». Les deux idées, de toute manière liées, pouvaient intervenir de concert. Cf. LEBRETON (2013), p. 34.

⁵⁵⁷ RUBENSOHN (1962), p. 44 estime que le nom de cette montagne était le Cynthe, parallèlement à celle de Délos. Cette hypothèse est approuvée par KONTOLEON (1966), p. 207. RUBENSOHN (1949), col. 1841 suggère que Zeus *Kynthios* serait, à la fin du VI^e s. av. J.-C., le successeur d'une ancienne divinité de la montagne. L'intégration de Zeus *Kynthios* à ce domaine n'est cependant que partielle : la fonction du dieu s'explique davantage au sein du groupe de dieux honorés au Délion, étudié en détail par RUBENSOHN (1962).

⁵⁵⁸ *IG* XII 5, 210 (fin du VI^e s. av. J.-C., retrouvée au Délion) : Ἀθηναίη Κυνθίη.

⁵⁵⁹ Certains y ont vu un nom, d'autres ont simplement avoué leur incompréhension. Cf. apparat.

deux mentionnées dans une inscription⁵⁶⁰. Rubensohn affirme ensuite qu'à ce groupe composé d'Apollon *Délios*, Artémis *Déliè*, Artémis *Kynthiè* et Athéna *Kynthiè*, il faut ajouter Zeus *Kynthios*, par analogie avec le modèle délien⁵⁶¹. L'analogie est certes intéressante, mais impossible à démontrer sans appui documentaire. Selon Kontoleon cependant, Zeus *Kynthios* est bien attesté⁵⁶². Ce dernier réfute en effet la restitution [Ἀρτέμιδ]ος Κυνθί(η)ς d'Hiller et préfère lire [Δι]ῶς Κυνθίῳ, conformément à l'alphabet parien⁵⁶³. La dernière lettre Σ résulterait d'une mauvaise lecture d'Olympios. Avec cette conjecture, il n'est plus nécessaire de supposer une omission d'un η de la part de l'auteur de l'inscription. Elle requiert toutefois une erreur dans l'*editio princeps*, qu'il est impossible de confirmer puisque l'inscription est présumée perdue. Cette restitution est, selon Kontoleon, la seule justifiable parce que Zeus *Kynthios* serait le compagnon de culte obligatoire d'Athéna *Kynthia*⁵⁶⁴. Néanmoins, cette inscription n'a peut-être aucun rapport avec une divinité *Kynthios/Kynthiè*, puisqu'elle n'a pas été retrouvée au Délion. La documentation à propos de Zeus *Kynthios* est donc extrêmement mince. Sans nier l'existence possible d'un culte à Paros, il est préférable de mettre cette épiclese entre parenthèses, à l'instar d'*Hypatos*, dont l'attribution à Zeus est incertaine.

Les attestations de Zeus en tant que dieu des sommets ne sont pas inexistantes, mais elles demeurent sujettes à caution pour des raisons différentes. La disposition de la ville, entourée de monts, encourage à voir un Zeus dominant les deux sommets qui se font face⁵⁶⁵, mais il est impossible de dépasser le stade de la probabilité.

⁵⁶⁰ Athéna *Kynthiè* dans *IG XII 5*, 210 (fin du VI^e s. av. J.-C.), Artémis *Déliè* dans *IG XII 5*, 211 (début du IV^e s. av. J.-C.) : Ἀρηῖς Τεισηνορος Ἀρτέμιδι Δηλίηι. Hiller estime donc que le lapicide a omis le η de la terminaison.

⁵⁶¹ RUBENSOHN (1949), col. 1850. RUBENSOHN (1962), p. 44 précise également que chaque divinité devait avoir son propre *oikos* et vraisemblablement son propre autel. Zeus *Kynthios* apparaît avec ou sans Athéna *Kynthiè* à Délos. Cf. BRUNEAU (1970), p. 222-232 qui a rassemblé l'ensemble des documents relatifs au Kynthion. Trois prêtres de Zeus *Kynthios* apparaissent également dans l'inscription athénienne *SEG 32*, 218 (103/102-97/96 av. J.-C.), l. 45, 85 (ἱερεὺς Διὸς Κυνθίου), 241 (ἱερεὺς Διὸς Κυν[θίου] ἐν Δήλῳ).

⁵⁶² KONTOLEON (1966), p. 207. Il est suivi par DETORATOU (2009), p. 33.

⁵⁶³ La finale ΟΣ/ΩΣ apparaît dans plusieurs inscriptions pariennes dans lesquelles Zeus est attesté ou restitué (**I. 21-24**). Cf. note 517 pour une comparaison analogue d'ORLANDOS (1975), p. 9 à propos d'*IG XII 5*, 183.

⁵⁶⁴ Hormis Délos, il n'y a cependant pas d'autre parallèle qui puisse étayer cette affirmation. Cf. *BDEG*.

⁵⁶⁵ Cf. **III. 7** pour une photo du sommet du Kounados depuis la colline du Délion.

C. Zeus souverain

Un domaine plus assuré est celui de la souveraineté, puisque Zeus *Basileus* apparaît sur une pierre remployée ainsi que dans le catalogue de sanctuaires déjà rencontré⁵⁶⁶. Son culte est attesté aux époques classique et romaine⁵⁶⁷. La dédicace à Zeus et à Héraklès est réalisée par le prêtre de Zeus *Basileus* et d'Héraklès *Kallinikos*, Sôsthénès, fils de Prosthénès⁵⁶⁸.

La souveraineté est un trait caractéristique de la figure de Zeus⁵⁶⁹. Elle souligne la puissance majestueuse du dieu, sa souveraineté, mais n'implique pas pour autant une primauté au sein d'un panthéon local⁵⁷⁰. À Paros, Zeus *Basileus* est lié à Héraklès *Kallinikos*, puisque Sôsthénès se présente comme leur prêtre. Approfondir la figure d'Héraklès *Kallinikos* pourrait donc permettre d'appréhender celle du Zeus *Basileus* parien.

L'épiclese *Kallinikos*, « à la belle victoire », est exclusive d'Héraklès et répandue dans le monde grec⁵⁷¹. À Cos et à Érythrées, Zeus *Basileus* et Héraklès *Kallinikos* ont un culte, mais aucun lien n'est mentionné entre les deux⁵⁷². Héraklès *Kallinikos* est également le destinataire d'un hymne du poète parien Archiloque⁵⁷³. Le fragment est conservé dans plusieurs scholies à Pindare, parmi lesquelles celle-ci⁵⁷⁴ :

⁵⁶⁶ IG XII 5, 234 : Σωσθένης Προσθένου ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Βασιλέως καὶ Ἡρακλείου Καλλινίκου Διὶ καὶ Ἡρακλ[εῖ]; IG XII 5, 134, l. 3 (cf. p. 18) : Διὸς Βα[σιλέως]. BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 211 attire l'attention sur une inscription parienne, non reprise dans le corpus des IG : Ζεῦ Βασιλεῦ Ἰλαθι. Elle figure à côté d'un dessin représentant Pan et un griffon, reproduit par Cyriaque dans le manuscrit CLM 716, fol. 54b (I. 25).

⁵⁶⁷ Le catalogue est daté de la première moitié du IV^e s. av. J.-C. et la dédicace du I^{er} s. av. J.-C. à l'aide de la prosopographie. La continuité du culte entre ces deux attestations est incertaine.

⁵⁶⁸ Sôsthénès apparaît au I^{er} s. av. J.-C. dans une contribution volontaire pour une distribution de blé (IG XII 5, 135) ainsi que dans la chronique de l'Archilocheion (IG XII 5, 445). Sur ce personnage parien et sa famille, cf. BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 184 + *stemma* en IV. 3.

⁵⁶⁹ Dion Chrysostome, *Discours* XII, 75, précise que Zeus est appelé *Basileus* en raison de son autorité et de sa puissance (Βασιλεὺς μὲν κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ δυνάμιν ὀνομασμένους). PARKER (2003), p. 180 décrit d'ailleurs *Basileus* comme une épithète vague qui ne sélectionne pas une fonction précise de la divinité. Elle reste néanmoins une épithète cultuelle dans le sens où elle identifie un profil culturel particulier. Cette souveraineté, inhérente à Zeus, se retrouve également dans *Aphrodisios*. Zeus *Aphrodisios* intègre et renforce les prérogatives de la déesse, tout en les intégrant à son profil de souverain. Cf. p. 76.

⁵⁷⁰ Sur la question de la divinité tutélaire et les critiques à l'encontre de l'hypothèse de J.-C. Moretti, cf. p. 42-45.

⁵⁷¹ Elle apparaît notamment à Délos et à Thasos. La liste des témoignages épigraphiques a été rassemblée par GRAF (1985), p. 174-175, n. 103, celle des attestations littéraires par ADLER (1919), col. 1649-1652. RUBENSOHN (1949), col. 1848 souligne qu'elle est absente de Grèce continentale.

⁵⁷² Héraklès *Kallinikos* à Cos : IG XII 4, 305 (200-150 av. J.-C.) ; 320 (125-100 av. J.-C.) ; à Érythrées : LSAM 26 (II^e s. av. J.-C.). Zeus *Basileus* à Cos : IG XII 4, 400 (IV^e s. av. J.-C.) ; à Érythrées : LSAM 25 (III^e s. av. J.-C.).

⁵⁷³ Archil., fr. 298 (éd. LASSERRE) : ὦ καλλίνικε, χαῖρ' ἄναξ Ἡράκλεες,| τήνελλα καλλίνικε,| αὐτὸς τε καὶ Ἴολαος, αἰχμητὰ δύο,| τήνελλα καλλίνικε,| ὦ καλλίνικε, χαῖρ' ἄναξ Ἡράκλεες| τήνελλα καλλίνικε. Bonnard, qui commente l'édition, estime qu'Archiloque s'adresse ici à l'Héraklès de Thasos, mais il est tout aussi probable que le poète remercie l'Héraklès *Kallinikos* de son île natale, voire Héraklès à Olympie, où a eu lieu la performance.

⁵⁷⁴ Scholie à Pind., *Olympiques* IX, 1f (éd. DRACHMANN) : Ὁ Ἀρχιλόχος πρὸ τούτων τῶν λυρικῶν γενόμενος, θελήσας ὕμνον ἀναβαλέσθαι εἰς Ἡρακλέα ἐν τῇ Ὀλυμπίᾳ, ἀπορήσας κιθαρωδοῦ διὰ τινος λέξεως μιμῆσασθαι τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸν ἦχον τῆς κιθάρας ἐπεχείρησε. Συντάξας οὖν τοῦτο τὸ τήνελλα οὕτω τὰ ἐξῆς ἀνεβάλλετο. Καὶ αὐτὸς μὲν τὸν ἦχον τῆς κιθάρας ὑποκρινόμενος ἔλεγεν ἐν μέσῳ τὸ τήνελλα καὶ (ὁ χόρος) τὰ ἐπίλοιπα, οἷον

Archiloque, qui vécut avant ces poètes lyriques, avait voulu élever un hymne à Héraclès à Olympie, mais ne disposant pas de citharède, il entreprit d'imiter le rythme et le son de la cithare avec une certaine expression. Il composa donc ce *tenella* et continua ainsi la suite. Et lui-même, en imitant le son de la cithare, disait au milieu le *tenella* et le chœur tout le reste, tel que « *Kallinike*, salut seigneur Héraclès », ainsi qu'autre chose comme « toi-même ainsi que Iolaos, tous deux armés de lance ». À l'avenir, ceux qui ne disposent pas de citharède se servent de ce *komma*, en le prononçant trois fois. S'est donc imposée, pour tout ce qui rapporte la victoire, l'habitude de chanter le *komma* au moment même de la victoire.

Selon la tradition, Archiloque aurait composé un hymne en l'honneur d'Héraclès, qualifié de *Kallinikos*, et la pratique se serait pérennisée. Cet hymne représente-t-il une attestation du culte d'Héraclès *Kallinikos* à Paros, dans quel cas celui-ci serait honoré à l'époque archaïque, six cents ans avant la mention de sa prêtrise ? Il est plus prudent de considérer le culte comme postérieur au chant d'Archiloque⁵⁷⁵. Le lien entre Archiloque et Héraclès *Kallinikos* demeure donc hypothétique et ne fournit aucune information assurée sur le culte⁵⁷⁶.

L'existence de la prêtrise de Zeus *Basileus* et d'Héraclès *Kallinikos* a amené Rubensohn à une autre hypothèse, cette fois liée au Délion⁵⁷⁷. Son hypothèse repose sur un fragment de Pindare. Il concerne la geste d'Héraclès, et plus précisément son arrivée à Paros dans le cadre de sa campagne contre Laomédon⁵⁷⁸ :

Ayant vu à l'avance la destinée [- - -] alors [- - -] Héraclès. [- - -] venus sur un navire de la mer [- - -] fuyant [- - -] en effet, supérieur à tous par la force, il dit (?) [- - -] m'a envoyé [- - -] l'âme des gens vaniteux, souvent en colère contre l'orgueil insensé du roi tueur d'étranger, et il obéit au fondateur de Délos et fit cesser les actes irrespectueux [- - -]. Toi en effet, *Hekabolos*, le cri des célèbres lyres au son aigu [- - -], souviens-toi que dans les creux de la divine Paros, il a fondé un autel à son tout-puissant et honoré père Cronide, après être passé de l'autre côté de l'isthme, quand il commençait pour Laomédon comme héraut du destin désigné.

« καλλίνικε χαῖρε ἄναξ Ἡράκλεις », καὶ εἶ τι ἕτερον, οἷον « αὐτός τε καὶ Ἴολαος, αἰχμητὰ δύο ». Τὸ λοιπὸν οἱ ἀποροῦντες κιθαρωδοῦ τούτῳ τῷ κόμματι ἐχρῶντο, τρὶς αὐτὸ ἐπιφωνοῦντες. Κεκράτηκεν οὖν ἐπὶ πάντων νικηφόρων παρ' αὐτὸν τὸν καιρὸν τῆς νίκης ἐπάδουσαι τὸ κόμμα. L'ensemble des sources est rassemblé par ORNAGHI (2009), p. 5-9.

⁵⁷⁵ Le culte et le chant peuvent tout de même être liés : la cité d'Archiloque pourrait s'être emparée de la renommée du poète et de ces vers perpétués aux jeux olympiques en instaurant un culte d'Héraclès *Kallinikos*.

⁵⁷⁶ L'épiclese est attestée dans d'autres cités sans lien avec le poète. Bonnard précise en outre que l'attribution de l'hymne à Archiloque est incertaine.

⁵⁷⁷ RUBENSOHN (1962), p. 39. Le Délion a été abordé au point précédent à propos de Zeus *Kynthios*.

⁵⁷⁸ Pind., fr. 140a, l. 49-68 (éd. MAEHLER), conservé sur le *P. Oxy* III, 408, col. II, l. 23-42 : τοὶ πρόιδ[ο]ν αἴσαν Α[- - -]ΖΟΙ τότ' ἀμφε[.]ΟΥΤΑΤ[- - -] Ἡρακλέης· ἄλαι [- - -] ναῖ μολόντας [.]Υ[.]Π[- - -]ΣΟΕΝ ΘΟ[.]ΟΙ φύγον ΟΝ[- - -] πάντων γὰρ ὑπ[έ]ρβιος ΑΝΑ[.]Σ ἔφα[- - -] ψυχὰν κενεῶ[ν] ἐμέ [.] ἔρκεν [- - -] λαῶν ξενοδα[ί]κτα βασιλῆος ἀτασθαλία κοτέω[ν] θαμά, ἀρχαγέτα τε [Δ]άλου πίθετο παῦσεν [τ'] ἔργ' ἀναιδιῆ· [- - -] γάρ σε λ[ι]γυσφαράγων κλυτῶν ἀντά, Ἐκαβόλε, φορμίγγων, μνάσθηθ' ὅτι τοι ζαθέας Πάρου ἐν γυάλοις ἔσσατο ἄ[ν]ακτι βωμόν πατρι τε Κρονίῳ τιμᾶντι πέραν ἰσθμὸν διαβαίς, ὅτε Λαομέδοντι πεπρωμένοι' ἤρηχο μόροιο κάρυξ.

L'interprétation de ce passage fortement lacunaire est controversée⁵⁷⁹. Selon Pindare, Héraklès aurait fondé un autel à Zeus lors de son passage à Paros⁵⁸⁰. La mention d'Apollon et de Délos a amené Rubensohn à la conclusion que l'autel en question était celui en pierre qu'il avait découvert au Délion⁵⁸¹. L'interprétation de ce fragment comme relatant la fondation de l'autel du Délion parien est partagée par tous, mais l'identification de Zeus *Basileus* et d'Héraklès *Kallinikos* est tout à fait discutable⁵⁸². Aucune mention de ces deux épiclèses n'est faite chez Pindare, et la présence conjointe des deux divinités dans la dédicace de Sôsthénès est le seul point commun avec le Délion. Héraklès et Zeus devaient donc être honorés au Délion, mais rien ne permet d'affirmer qu'ils y portaient ces épiclèses⁵⁸³. La localisation du culte de Zeus *Basileus* demeure donc inconnue.

Contrairement au Zeus des sommets, l'existence d'un Zeus souverain ne fait aucun doute. Son sanctuaire figure aux côtés d'autres listés par la cité, et nous connaissons l'identité de l'un de ses prêtres, Sôsthénès. Ce dernier se présente également comme le prêtre d'Héraklès *Kallinikos*, une épiclèse répandue qui avait peut-être une coloration particulière à Paros en raison des vers d'Archiloque. Le lien avec le Délion étant hypothétique, la localisation de ce culte pratiqué au IV^e et au I^{er} s. av. J.-C. est inconnue.

D. Zeus politique

Contrairement à d'autres cités où Zeus et Athéna sont qualifiés de *Polieus/Polias* ou de *Poliouchoi*, seule Athéna *Poliuchos* est attestée à Paros⁵⁸⁴. Une épiclèse pourrait toutefois, par analogie avec la documentation athénienne, être considérée comme l'expression d'enjeux politiques : *Eleutherios*, « Libérateur »⁵⁸⁵. Une pierre, appartenant à un autel rectangulaire

⁵⁷⁹ LUCARINI (2011), p. 3-13 estime que les vers précédant le 34 concernent un autre épisode, peut-être le meurtre de Cynos.

⁵⁸⁰ Pseudo-Apollodore II, 5, 9 transmet un autre épisode d'Héraklès à Paros, lors duquel il tue les fils de Minos. Cf. V. 17.

⁵⁸¹ RUBENSOHN (1962), p. 39. L'autel serait ensuite devenu celui d'Apollon *Délios*. Cf. RUBENSOHN (1949), col. 1841. Sur l'autel, cf. RUBENSOHN (1962), p. 5-7.

⁵⁸² KONTOLEON (1966), p. 203 approuve l'identification de l'autel, de même que LAVECCHIA (1996), p. 504 (« probablement ») et BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 191, qui souligne également l'existence de l'épiclèse *Kallinikos* à Délos et à Paros, sans lier pour autant l'un à l'autre. RUTHERFORD (2001), G8 estime que le passage concerne probablement le Délion parce que ce dernier incluait Zeus *Basileus*. Il s'agit cependant d'un raisonnement circulaire, puisqu'il se fonde sur les propos de Rubensohn qui se sert du même passage pour identifier Zeus *Basileus*.

⁵⁸³ L'attestation d'Héraklès *Kallinikos* sur le Cynthe à Délos constitue un argument en faveur de cette hypothèse, mais il ne permet pas de démontrer, par analogie, qu'il en était forcément de même à Paros. Sur le culte d'Héraklès *Kallinikos* à Délos, cf. BRUNEAU (1970), p. 410-411.

⁵⁸⁴ Cf. V. 8. Comme dans le cas d'Athéna *Kynthia*, il est plus prudent de ne pas restituer l'épiclèse pour Zeus sans la moindre attestation. Sur Athéna *Poliuchos*, cf. PAUL (2016), p. 122-123.

⁵⁸⁵ LEBRETON (2013), p. 163, 190.

orné de triglyphes et remployée à la Katapoliani, fournit en effet l'unique attestation de l'épiclèse⁵⁸⁶.

À propos de l'épiclèse à Athènes, deux interprétations, respectivement attribuées à Hypéride et à Didyme, sont enregistrées dans la *Souda*⁵⁸⁷. Deux points de vue, difficiles à départager, sont par conséquent possibles pour ce culte : soit ce dernier intervenait dans un cadre « panhellénique », ou du moins en relation avec Athènes, soit il reposait sur une explication locale dont aucune trace n'a été conservée⁵⁸⁸.

Une inscription concernant la seconde ligue de Délos éclaire le sens de l'épiclèse à Paros⁵⁸⁹. Dans ce décret à placer près du sanctuaire de Zeus *Eleutherios*, les Athéniens garantissent la liberté et l'autonomie à leurs alliés, parmi lesquels sont mentionnés les Pariens⁵⁹⁰. Même si ce décret est d'abord destiné à une diffusion athénienne⁵⁹¹, la proximité chronologique des attestations encourage à relier le culte parien de Zeus *Eleutherios* à celui d'Athènes et, par conséquent, à le mettre en relation avec la présence parienne dans la seconde ligue athénienne au IV^e s. av. J.-C. Zeus *Eleutherios* rappelle que la cité est libre au sein de l'alliance dirigée par Athènes⁵⁹².

Une autre épiclèse, *Hyperdexios*, est mentionnée dans l'inscription de l'Archilocheion⁵⁹³. L'épiclèse est attestée pour Zeus et Athéna dans quelques cités, parmi lesquelles Thasos⁵⁹⁴. Elle est également mentionnée par Stéphane de Byzance qui la considère comme un ethnique

⁵⁸⁶ SEG 26, 978 (v^e s. av. J.-C., I. 24) : Διὸς Ἐλευθερίου.

⁵⁸⁷ *Souda*, s.v. Ἐλευθέριος· ὁ Ζεὺς διὰ τοῦτο ἐκλήθη, διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοὰν οἰκοδομήσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ. Οὕτως μὲν Ὑπερίδης. ὁ δὲ Δίδυμος οὐ διὰ τοῦτο φησιν, ἀλλὰ διὰ τὸ τῆς Μηδικῆς δουλείας καὶ ἐπικρατείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους (*Eleutherios* : Zeus est appelé ainsi pour cette raison, que des affranchis ont construit le portique proche de lui. Ainsi Hypéride. Mais Didyme dit que ce n'est pas pour cette raison, mais parce que les Athéniens ont été délivrés de l'asservissement perse). Le dieu avait un autel à Platées, consacré en commun par les Grecs selon Plut., *Vie d'Aristide*, 19-21.

⁵⁸⁸ HENRICH (2010), col. 920. La date de l'inscription, ne remontant pas au-delà de 400 av. J.-C., permet également de repousser certaines interprétations. Zeus *Eleutherios* à Paros est ainsi difficilement comparable au Zeus *Eleutherios* de Délos, interprété par BRUNEAU (1970), p. 605-606, 616 comme le dieu de la liberté personnelle à l'époque romaine, traduit par Jupiter *Liber*.

⁵⁸⁹ IG II², 43. Ce décret est daté de 378/377 av. J.-C., à une époque qui pourrait convenir à l'inscription parienne. Les Pariens appartenaient à la seconde ligue de Délos. Cf. p. 7.

⁵⁹⁰ καταθέ[τω] παρὰ τὸν Δία τὸν Ἐλευ[θέριον] (l. 65-66) ; ἐξείναι ἀν[τ]ῶ[ι] ἐλευθέρ[ω]ι ὄντι καὶ αὐτονόμοι (l. 19-20) ; Πάρ[τ]ι (l. 89).

⁵⁹¹ LEBRETON (2013), p. 196, n. 500 souligne cependant qu'une copie était probablement transmise aux alliés.

⁵⁹² LEBRETON (2013), p. 196 conclut que « la présence du dieu – et de son épiclèse en l'occurrence – contribue à certifier que les Athéniens sont les garants de la liberté de leurs alliés – c'est le sens littéral de l'épiclèse – et qu'ils ne trahissent pas les engagements pris à Platées – c'en est cette fois-ci la signification mémorielle. »

⁵⁹³ SEG 15, 517 (III^e s. av. J.-C.).

⁵⁹⁴ POUILLOUX (1954), 124 (début du II^e s. av. J.-C.) : [Διὸς Ὑ]περδεξίου [Ἀθ]ηναίης [Ὑ]περ]δεξίης. Zeus *Hyperdexios* est restitué à Callatis (SEG 24, 1031, II^e s. av. J.-C.) et à Rhodes (IG XII 1, 22, époque hellénistique). Il apparaît seul en Thessalie (cf. BÉ 1964, 225, datation inconnue) et en Thrace (IGBulg I², 322 bis, III^e s. av. J.-C.). Enfin, ROBERT (1955), p. 62-66 étudie une inscription citant Zeus *Kathyperdexios*. Un dieu nommé Hyperdexios reçoit en outre un ovin dans un calendrier sacrificiel du dème de Thorikos SEG 33, 147, l. 48 (c. 380-375 av. J.-C.).

à Hyperdexion, sur l'île de Lesbos⁵⁹⁵. Que l'origine de l'épiclèse de Zeus et d'Athéna à Lesbos soit liée ou non au nom du lieu⁵⁹⁶, il s'agit d'un cas particulier sans lien direct avec Paros. Le cas lesbien n'est donc pas utile pour comprendre le sens de l'épiclèse.

Composé de la préposition ὑπέρ et de l'adjectif δεξιός, l'adjectif signifie littéralement « celui qui se tient au-dessus sur la droite », sens duquel dérivent ceux de « supérieur », « en position dominante », « victorieux »⁵⁹⁷. Une première interprétation serait par conséquent de considérer cette épiclèse comme un autre exemple de Zeus des sommets, voire d'un dieu souverain, dominant⁵⁹⁸. L'hypothèse d'un culte des hauteurs est cependant invérifiable à Paros puisque l'emplacement du culte est inconnu⁵⁹⁹. Elle fut en outre critiquée, notamment par L. Robert à propos de l'attestation thasienne : même si cette dernière provient de l'acropole, cette topographie ne suffit pas à en faire un dieu des sommets⁶⁰⁰.

Rejetant donc l'interprétation topographique, L. Robert précise que l'épiclèse « indique la puissance protectrice de la divinité, qui fait valoir sa puissance et qui étend sa droite sur ses fidèles »⁶⁰¹. L'adjectif est dans ce cas rapproché de la δεξιό, la main droite avec laquelle une divinité défend ses fidèles⁶⁰². Ainsi comparé à Zeus *Sôter* à Athènes, Zeus *Hyperdexios* participerait à la protection de la cité aux côtés de Zeus *Eleutherios*⁶⁰³.

Le passage permettant d'attester l'épiclèse à Paros consiste en trois réponses de l'oracle de Delphes à propos des divinités à honorer sur les autels de l'Archilocheion⁶⁰⁴. La première mentionne Zeus *Hyperdexios* et Athéna *Hyperdexia* avec d'autres dieux⁶⁰⁵ :

⁵⁹⁵ Stéphan., s.v. Ὑπερδέξιον. C'est la seule explication proposée par JESSEN (1914c), col. 280 pour l'épiclèse. POUILLOUX (1954), p. 327-328 considère un éventuel lien entre Lesbos et Thasos, avant d'opter pour une interprétation différente. Cf. note 598.

⁵⁹⁶ SHIELDS (1917), p. 29 indique qu'on ne peut savoir si l'endroit Hyperdexion a été appelé ainsi en raison de leur épiclèse ou si l'épiclèse provient du lieu.

⁵⁹⁷ Cf. Bailly, s.v. « ὑπερδέξιος », LSJ, s.v. « ὑπερδέξιος ». ὑπέρ peut signifier au-dessus de, pour la défense de, et δεξιός a le sens favorable de bon augure, de salut, d'accueil. Cf. DELG, s.v. « ὑπέρ » ; « δεξιός ».

⁵⁹⁸ KONTOLEON (1952), p. 54 le compare à Zeus *Hypatos*. Cf. également SHIELDS (1917), p. 24. POUILLOUX (1954), p. 328 précise que l'épiclèse exprime une prééminence morale plutôt qu'une supériorité matérielle.

⁵⁹⁹ Dans l'hypothèse où Zeus *Hyperdexios* était également honoré en dehors de l'autel de l'Archilocheion, à l'instar d'Artémis *Eukleia*. Cf. note 610.

⁶⁰⁰ ROBERT (1955), p. 296. Il suit l'avis de WEINREICH (1909), p. 41. PRIVITERA (1966), p. 10 rejette aussi l'hypothèse d'un dieu des sommets.

⁶⁰¹ ROBERT (1955), p. 64, suivi par PIPPIDI (1962), p. 522 ; PRIVITERA (1966), p. 11 ; PAUL (2016), p. 128.

⁶⁰² OLIVER (1960), p. 52 donne des parallèles littéraires de ce geste. ROBERT (1955), p. 64 rapproche l'épiclèse de celle que porte Héra à Sparte, *Hypercheiria*, dont le culte a été fondé d'après un oracle. Cf. Paus. III, 13, 8.

⁶⁰³ OLIVER (1960), p. 52. Sur Zeus *Sôter* à Athènes, cf. LEBRETON (2013), p. 190-236 qui le considère comme un Zeus politique, qui sauve Athènes. L'attestation parienne de Zeus *Sôter* doit en revanche être rejetée. Cf. p. 90. OLIVER (1960), p. 171-172 interprète Zeus *Hyperdexios* et Athéna *Hyperdexia* comme les patrons de la communauté civique et de l'assemblée des citoyens pariens, et les définit donc comme des « patron deities ». Sur cette notion, cf. p. 42-45.

⁶⁰⁴ Chaque réponse correspond à un autel. Cf. GUARDUCCI (1978), p. 89-90.

⁶⁰⁵ Μνησιέπει ὁ θεὸς ἔχρησε λαῶιον καὶ ἄμεινον εἶμεν| ἐν τῶι τεμένει, ὃ κατασκευάζει, ἰδρυσασμένωι| βωμὸν καὶ θύοντι ἐπὶ τούτου Μούσαις καὶ Ἀπόλλ[ω]ν[ι]| Μουσαγέται καὶ Μνημοσύνει· θύειν δὲ καὶ καλλι|ερεῖν Διὶ

À Mnésiépès, le dieu a rendu comme oracle qu'il est plus juste et meilleur, dans le *temenos* qu'il construit, après avoir fondé un autel et en sacrifiant sur celui-ci aux Muses, à Apollon *Mousagetes* et à Mnémosyne : de sacrifier par ailleurs et de le faire sous des auspices favorables à Zeus *Hyperdexios*, Athéna *Hyperdexia*, Poséidon *Asphaleios*, Héraklès, Artémis *Eukleia* ; d'envoyer à Delphes des *Sóteria* à Apollon.

La réponse de l'oracle comprend deux ensembles distincts : d'un côté des figures divines attendues dans un sanctuaire dédié à un poète, de l'autre une série de divinités sans lien direct avec la poésie⁶⁰⁶. La raison de cette sélection est toutefois difficile à saisir. Selon Privitera, la seule explication satisfaisante revient à relier ces divinités à la vie et à l'œuvre d'Archiloque⁶⁰⁷. Dans cette optique, le culte de Zeus *Hyperdexios* et d'Athéna *Hyperdexia*, qui souligne la protection que les divinités fournissent à la cité, serait déjà en vigueur à l'époque d'Archiloque⁶⁰⁸. Cette hypothèse est néanmoins audacieuse, dans la mesure où les attestations de l'épiclèse sont limitées à l'époque hellénistique⁶⁰⁹. Qu'il existe un lien direct entre ces divinités et la vie d'Archiloque ou non, il paraît évident qu'elles étaient honorées également en dehors de l'Archilocheion⁶¹⁰. L'inscription ne s'oppose donc pas à l'interprétation protectrice de L. Robert, même si la raison de la présence à l'Archilocheion de Zeus *Hyperdexios*, d'Athéna *Hyperdexia*, de Poséidon *Asphaleios*, d'Héraklès et d'Artémis *Eukleia* n'est pas établie. Zeus *Hyperdexios* assure dans ce cas la sauvegarde de la cité, formant avec Athéna *Hyperdexia* un couple lié au domaine politique.

Ἵπερδεξίωι, Ἀθάναι Ἵπερδεξίαι, | Ποσειδῶνι Ἀσφαλείωι, Ἡρακλεῖ, Ἀρτέμιδι Εὐκλείαι. | Πυθῶδε τῶι Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν.

⁶⁰⁶ PARKE (1958), p. 91 estime que le premier groupe se trouvait dans la question de Mnésiépès à l'oracle, tandis que la pythie aurait choisi le second ensemble par tirage au sort.

⁶⁰⁷ PRIVITERA (1966), p. 11. Zeus *Hyperdexios* et Athéna *Hyperdexia* seraient présents dans l'inscription car Athéna, décrite comme fille de Zeus, est victorieuse sur les ennemis dans certains fragments d'Archiloque. Poséidon *Asphaleios* s'expliquerait de même par le rapport que le poète entretient avec la mer. Cette hypothèse d'un lien direct est suivie par GUARDUCCI (1978), p. 89, qui estime cependant que ce choix de divinités devait répondre à des motifs d'ordre « hiérarchique ». Cf. note 459.

⁶⁰⁸ PRIVITERA (1966), p. 11-12. La présence de l'épiclèse à Thasos remonterait à la fondation de la cité par les Pariens. Elle se fonde notamment sur le dialecte de l'inscription thasienne [Ἰ]θηναίης [Ἵπερ]δεξίης. Cet argument de la forme ionienne est énoncé par POUILLOUX (1954), p. 328, qui souligne toutefois l'hypothèse d'un esprit archaïsant attesté à la même époque sur l'île.

⁶⁰⁹ BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 186 estime que les rapports entre Zeus *Hyperdexios* à Paros et Zeus *Hyperdexios* à Thasos « ne remontent sans doute pas à l'origine ».

⁶¹⁰ Artémis *Eukleia* est attestée dans une dédicace avec Aphrodite, Zeus *Aphrodisios* et Hermès. Cf. p. 77. Pour les attestations du culte d'Héraklès, cf. V. 17. Il s'agit en revanche de l'unique attestation de Poséidon *Asphaleios*. Athéna *Hyper[dexia]* et [Poséidon] *Asphaleios* sont cités ensemble dans une autre réponse d'oracle venant de Callatis (*SEG* 24, 1031, II^e s. av. J.-C.) et introduite par la même formule ὁ θεὸς ἔχρησε λῶιον καὶ ἄμεινον εἴμεν, ce qui laisse entendre que leur présence dans une réponse oraculaire n'est pas forcément liée au personnage d'Archiloque.

E. Zeus des relations sociales

Les épiclèses précédentes plaçaient le culte de Zeus au niveau de la cité. Les deux dernières se situent au niveau de groupements infra-étatiques et concernent les relations que les Pariens entretiennent entre eux. Cette catégorie contient le plus grand nombre de documents, mais ces derniers sont peu diversifiés. Le point de départ consiste en deux stèles de marbre mutilées dans la partie supérieure droite où devrait se trouver une épiclèse de Zeus. La première est datée du premier quart du v^e s. av. J.-C.

Paros, Musée archéologique de Paroikia, n° 766.

Plaque de marbre blanc en deux parties trouvée à Paroikia dans une propriété privée. Dim. 0,52 × 0,21 × 0,08 ; h.l. : 0,02-0,04.

Éd. Krispi [HILLER (1906), p. 786-788 ; *IG XII 5*, 1027 ; *SGDI IV*, p. 857, 25 ; *DGE 772* ; KONTOLEON (1949), 3 ; *LSS 62* ; GUARDUCCI (1967), p. 161-162 ; LAZZARINI (1976), 765 ; GUARDUCCI (1987), p. 51-52 ; BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 278-280 ; *CGRN 9*].

Reprod. HILLER (1906), p. 786 [= *IG XII 5*, 1027 ; ROEHL (1907), p. 60, 7 ; GUARDUCCI (1967), p. 161 ; GUARDUCCI (1987), p. 52 ; **I. 26**] ; JEFFERY (1990), pl. 56 [= BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 278] (fac.-sim.) ; **I. 27** (pierre, partie gauche).

Trad. GUARDUCCI (1967), p. 162 ; GUARDUCCI (1987), p. 52 ; *CGRN 9*.

Bibl. BANNIER (1916), col. 647-648 ; RUBENSOHN (1949), col. 1803, 1841 ; MARINATOS (1951), p. 182-183 ; NILSSON (1951), p. 164 ; SALVIAT (1958b), p. 220, n. 3 ; VAN EFFENTERRE (1961), p. 549, n. 1 ; JEFFERY (1990), p. 296 ; JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. 116-117 ; MATTHAIIOU (1998), p. 427 ; PATERA (2010), p. 288, n. 44.

Βομῶς Διῶς Ἐ[λαστέ-]
ρω· τῶν ἀπὸ Μ[αν]δρο-
θέμιως μέλιτι
σπένδεται.

Autel de Zeus *E[laste]ros*, de ceux (du groupe) de M[an]drothémis,
une libation est faite avec du miel.

1-2 Ἐ[λαστέ]ρω Kontoleon, *LSS*, Guarducci, Lazzarini, Berranger-Auserve, *CGRN* : Ἐ[νδένδ]ρω Hiller, *IG*, *SGDI*, *DGE*, Rubensohn ; Ἐ[νδένδ]ρω ? Bannier ||.

Il s'agit d'un autel de Zeus réalisé par une association désignée par le nom de Mandrothémis. L'épiclèse demeure dans un premier temps incertaine, de même que dans l'inscription suivante datée du début du IV^e siècle av. J.-C.

Paros, Musée archéologique de Paroikia, n° 309.

Stèle de marbre blanc. Dim. 0,30 × 0,19 × 0,06 ; h.l. : 0,02.

Éd. KONTOLEON (1932), p. 49-50, 2 [IG XII s. 208 ; KONTOLEON (1949), 2].

Reprod. KONTOLEON (1949), p. 2 (I. 28) (pierre).

Trad. /

Bibl. RUBENSOHN (1949), col. 1841 ; MARINATOS (1951), p. 182-183 ; NILSSON (1951), p. 164 ; SALVIAT (1958b), p. 220, n. 3 ; JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. 117 ; MATTHAIYOU (1998), p. 427 ; PATERA (2010), p. 288, n. 44.

Διὸς [Ἐλα-]
στέρο Πι-
ατρώιο.

De Zeus [*Ela*]steros Patrôios.

1-2 [Ἐλα]|στέρο Kontoleon 2 : [Περι]|στέρο IG, Rubensohn ; [- - -] aut [Εὐα]|στέρο Kontoleon 1 ||.

Cette inscription permet d'attester une autre épiclèse de Zeus à Paros : *Patrôios*. Néanmoins, la lacune précédant *Patrôios* suggère la présence d'une autre épiclèse se terminant par -ΣΤΕΡΟ. Diverses restitutions pour l'une et l'autre inscription furent par conséquent proposées, sans qu'aucune ne soit réellement convaincante⁶¹¹. Il fallut attendre 1949 et une autre publication de N.M. Kontoleon pour découvrir une nouvelle épiclèse : *Elasteros*⁶¹². N.M. Kontoleon suggéra dès lors une nouvelle restitution commune pour les deux inscriptions précédentes, toutes deux complétées à juste titre par *Elasteros*⁶¹³. Plus récemment, A.P. Matthaiou a édité une stèle et une borne mentionnant Zeus *Elasteros*, portant à cinq le nombre d'inscriptions pariennes relatives à ce culte⁶¹⁴. Ces cinq inscriptions dont la provenance est inconnue se concentrent sur un peu plus d'un siècle⁶¹⁵.

⁶¹¹ Étant donné que rien ne permet alors de relier ces deux inscriptions, les chercheurs tentèrent de restituer de manière séparée l'épiclèse contenue dans la partie perdue. Cf. apparats.

⁶¹² SEG 13, 449a (milieu du V^e s. av. J.-C.) : Διὸς Ἐλαστέρο.

⁶¹³ KONTOLEON (1949), p. 1-2.

⁶¹⁴ SEG 48, 1136 (c. 525-500) : [Δ]ιὸς εἰμι Ἐλαστέ|ρω βομῶς κάπω|ῆς ἐμ' Ἐρύλεος| ἠὸρρυπύλω (je suis l'autel de Zeus *Elasteros* et Eryleos, fils d'Horypylos, m'a fait). SEG 48, 1138 (c. 475-450) : Διὸς Ἐλ|αστέρω.

⁶¹⁵ Les trois plus anciennes sont écrites en alphabet parien. Sur les particularités de l'alphabet parien, cf. note 77.

Quel sens donner à cette épiclèse attestée uniquement à Paros ? Les premières interprétations lui prêtent respectivement une fonction astrale, météorologique, ou cynégétique⁶¹⁶. D'un point de vue étymologique, Frisk a démontré que le terme provient d'ἐλαύνω⁶¹⁷. Celui-ci part de la forme ἐλάτης, « conducteur », une variante ionienne-attique du substantif ἐλατήρ, dérivé d'ἐλαύνω. Il postule ensuite un -σ- inorganique pour former ἐλαστής⁶¹⁸ et ajoute le suffixe du comparatif -τερος. Les dérivés en -τερος, attestés notamment pour indiquer un contraste⁶¹⁹, ont selon lui développé un sens intensif. *Elasteros* semble donc effectivement lié au verbe polysémique ἐλαύνω⁶²⁰.

Suivant cette étymologie, Marinatos opte pour le sens de « pourchasser », « poursuivre »⁶²¹. Il compare cette figure à Zeus *Alastôr*, *Palamnaios* ou encore *Prostropaios*, et attribue ainsi à Zeus *Elasteros* le rôle de poursuivre les criminels. Cette interprétation vengeresse est appuyée par un règlement de la même époque et originaire de Sélinonte, publié en 1993⁶²². La première colonne décrit les rituels liés à Zeus *Eumenes* et aux Euménides, à Zeus *Meilichios* et finalement aux *tritopatris*. La seconde explique en grande partie comment se purifier d'un *elasteros*, un être surnaturel qui poursuit les meurtriers à la manière des Érinyes⁶²³. L'objectif serait à la fois de se protéger contre des poursuivants hostiles mais aussi d'en envoyer aux personnes extérieures qui ont porté atteinte au groupe⁶²⁴.

Pour la première fois, le terme ἐλάστερος est attesté en dehors de Paros. Il ne s'agit toutefois pas d'une épiclèse, mais de figures justicières dont la nature et la relation avec Zeus demeurent complexes⁶²⁵. Une fois encore, une piste de recherche pour comprendre le culte

⁶¹⁶ Selon KONTOLEON (1949), p. 4, le culte aurait été instauré par les descendants de Mandrothémis après l'apparition d'une étoile filante ou d'une météorite. Selon Frisk, dont l'hypothèse est transmise par NILSSON (1951), p. 163-164, n. 48, ce Zeus conduirait la foudre, comme Zeus ἐλατήρ chez Pindare. Il serait dans ce cas comparable à *Kataibatès*. Pour VAN EFFENTERRE (1961), p. 549, n. 1, Zeus *Elasteros* est l'équivalent mâle d'Artémis *Agrotera*.

⁶¹⁷ Son développement est transmis par NILSSON (1951), p. 163-164, n. 48. Cf. également FRISK (1954), s.v. « Ἐλάστερος », p. 481 ; s.v. « ἐλαύνω », p. 482-483 ; *DELG*, s.v. « ἐλαύνω », p. 332-333.

⁶¹⁸ Par analogie avec δυνάστης, issu de δύναιμι.

⁶¹⁹ On oppose ὀρέστερος, « montagnoux », tiré de ὀρέστης, à ἀγρότερος, « champêtre ».

⁶²⁰ *Bailly*, s.v. « ἐλαύνω » : « pousser, conduire, pourchasser, expulser » dans son sens transitif, « s'avancer » dans son sens intransitif. Frisk ajoute qu'ἐλάστερος est lié à la forme épique et ionienne ἐλαστρεύω/ἐλαστρέω, synonyme d'ἐλαύνω, de même que βωστρέω correspond à βοάω.

⁶²¹ MARINATOS (1951), p. 182-183. Ce sens d'ἐλαύνω est attesté dans la littérature à propos des Érinyes qui poursuivent Oreste. Cf. Eschyle, *Choéphores*, 1062.

⁶²² JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. ix le datent de la décennie précédant le milieu du V^e siècle av. J.-C.

⁶²³ CLINTON (1996), p. 179.

⁶²⁴ JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. 120.

⁶²⁵ MARINATOS (1951), p. 183 et MATTHAIIOU (1998), p. 430 postulent un changement au milieu du VI^e s. av. J.-C. après lequel le dieu aurait endossé le rôle auparavant rempli par les entités vengeresses, parmi lesquelles les *elasteroi*. L'évolution serait alors comparable sur certains aspects à celle d'Artémis *Eukleia*. Cf. p. 77. PATERA (2010), p. 302 préfère distinguer le rôle de l'un et de l'autre et considérer les *elasteroi* comme « des instruments de la justice de Zeus ». La nature des *elasteroi* pourrait être rapprochée de celle des puissances appelées « démons », δαίμονες. Plut., *Sur la disparition des oracles*, 15 (*Mor.* 418b-c) parle d'ailleurs de *daimones*

parien se situe au sein de sa colonie, Thasos. Des inscriptions découvertes au Thesmophorion thasien laissent entrevoir une série d'autels de dieux *patrôioi*, parmi lesquels Zeus *Alastoros Patrôios*⁶²⁶. C. Rolley fait évidemment le lien avec Zeus *Elasteros Patrôios* à Paros qui a, selon lui, la même fonction⁶²⁷. Si l'analogie est intéressante, qu'en est-il de l'étymologie ?

Selon le philosophe Chrysippe, ἀλάστωρ, pendant d'ἀλάστορος, provient d'ἐλασις et par conséquent d'ἐλαύνω, de même qu'ἐλάστερος⁶²⁸. A.P. Matthaiou justifie la différence phonétique entre l'épiclèse de la cité-mère et celle de la cité-fille par une double assimilation récessive⁶²⁹. Le ἐ- d'ἐλάστερος serait devenu un ἄ- sous l'influence du α de la syllabe suivante⁶³⁰. Une seconde assimilation aurait transformé le second ε en ο sous l'influence de la terminaison -ρος⁶³¹. Zeus *Elasteros* serait ainsi devenu Zeus *Alastoros* avec ce même sens, « celui qui poursuit les criminels », et les deux termes correspondraient à un seul culte que les colons pariens emportèrent avec eux à Thasos. L'étymologie d'ἀλάστορος demeure cependant controversée, et d'autres hypothèses ont été proposées⁶³². Que la démonstration d'A.P. Matthaiou soit valide ou non, un lien évident existe entre le Zeus *Elasteros* de Paros et le Zeus *Alastoros* de Thasos au vu des rapports entre les deux îles et de la similarité de contexte⁶³³. *Elasteros* et *Alastoros* sont en effet accompagnés, à Paros comme à Thasos, d'une seconde épiclèse, *Patrôios*.

Les dieux *patrôoi* peuvent représenter deux idées distinctes : soit ils correspondent à l'ensemble du panthéon d'une cité, soit des dieux déterminés sont *patrôoi* pour des groupes⁶³⁴. Le Zeus *Patrôios* thasien appartient clairement à ce second emploi, puisque les bornes du Thesmophorion mentionnent des groupes gentilices que d'autres inscriptions

alastores. Sur cette catégorie du divin, cf. PIRENNE-DELFORGE (1989), p. 224-226. JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. 119 définissent les *elasteroi* comme des esprits hostiles, comparables aux *hikesioi* du règlement de Cyrène LSS 115 (fin du IV^e s. av. J.-C.), mais CLINTON (1996), p. 179 rejette cette comparaison.

⁶²⁶ ROLLEY (1965), 1 (450-430 av. J.-C.) : Φασταδέων| Διὼς Ἀλαστ| ὄρω Πατρίω. ROLLEY (1965), 4 (fin du V^e-début du IV^e s. av. J.-C.) : Διὼς| Ἀλαστόρου| Πατρίου| Πηλειδέων. L'attestation d'*Alastoros* à Élée est incertaine, cf. MOREL (2000), p. 39.

⁶²⁷ ROLLEY (1965), p. 455.

⁶²⁸ Chrysippe de Soles, F 157 (éd. VON ARNIM) : (...) ἀπὸ τῆς ἐλάσεως, ὁ ἄξιος ἐλαύνεσθαι διὰ φόνον.

⁶²⁹ MATTHAIΟΥ (1999), p. 241-242.

⁶³⁰ Ἐκάδημος est devenu Ἀκάδημος (avec un changement d'esprit inexpliqué) par un phénomène d'assimilation analogue. Cf. THREATTE (1980), p. 128.

⁶³¹ De même, la forme Ἐρχομένιος (pour Ὀρχομένιος) est attestée. Cf. THREATTE (1980), p. 216.

⁶³² FRISK (1954), s.v. « ἄλαστος », p. 64 et Chantraine, *DELG*, s.v. « ἀλάστωρ », p. 54-55 lient l'épithète à ἄλαστος et à son substantif ἀλάστωρ, « vengeur », composés d'un ἄ privatif et du verbe λαμβάνω, oublier. Le lien avec ἐλαύνω n'est en outre que l'une des propositions de Chrysippe. Dans un autre fragment (F 156), il rapproche ἀλάστωρ d'ἀλάομαι.

⁶³³ BURKERT (1999), p. 30 estime qu'ils sont associés l'un à l'autre, malgré leur étymologie différente. Cf. également le commentaire du *CGRN* 9.

⁶³⁴ *OCD*, s.v. « *patrôoi theoi* ». JOST (1985), p. 274 voit elle aussi deux sens à *patrôos* : un dieu ancestral ou le garant de la *patrè*. Selon BRULÉ (1998b), p. 312, le sens de *patrôos* est plus proche de « patrimonial » que d'« ancestral ».

appellent *patrai*⁶³⁵. Par analogie, nous pouvons déduire que des groupements infra-étatiques nommés *patrai* existaient à Paros et qu'ils honoraient Zeus *Patrôios*⁶³⁶. Il reste à savoir en quoi consistent ces *patrai*. P. Brulé estime qu'elles constituent le cadre de sociabilité intermédiaire entre les *oikoi* et la cité⁶³⁷. Selon F. Salviat, la *patrè* est l'équivalent de la phratrie athénienne⁶³⁸. Zeus *Patrôios* serait dans ce cas, à l'instar de Zeus *Phratrios* à Athènes, honoré lors de la fête des Apatouries⁶³⁹. Dès lors, les jeunes gens pourraient avoir été présentés à cette occasion aux *patrai*. La comparaison avec Zeus *Phratrios* est intéressante mais l'équivalence entre les deux est sujette à caution⁶⁴⁰. Dans la mesure où la structure parienne est en grande partie inconnue, il est difficile de fournir davantage de précisions sur ces *patrai*. Elles permettent toutefois de définir Zeus *Patrôios* comme le dieu de groupements infra-étatiques.

L'interprétation d'une fonction associative de Zeus *Elasteros Patrôios* repose sur la seconde épiclèse, mais elle ne prend pas en compte la valeur propre à la première. Or, des variations existent selon les cités, puisque l'épiclèse *Patrôios*, accompagnée d'*Elasteros* à Paros, est attestée avec *Alastoros* et *Ktésios* à Thasos, ainsi qu'avec *Herkeios* à Galepsos, un comptoir de Thasos sur le continent⁶⁴¹. Il est donc nécessaire d'appréhender le champ extrêmement large du Zeus « parental »⁶⁴².

Dans *Ktésios* est mise en avant l'idée de possession⁶⁴³. Par extension, il désigne le Zeus domestique et protecteur du foyer⁶⁴⁴. Zeus *Ktésios* est donc par excellence le Zeus enrichisseur de l'*oikos*. *Herkeios*, le dieu de l'ἔρκος, renvoie littéralement à l'enceinte de la

⁶³⁵ ROLLEY (1965), p. 459. Le fait que les divinités *patrôioi* soient honorées au Thesmophorion de Thasos est significatif de la proximité des deux cités. Paus. X, 28, 3 lie en effet l'introduction des Thesmophories à la fondation de Thasos. Cf. p. 31.

⁶³⁶ BRULÉ (1998b), p. 316 estime que le culte de Zeus *Patrôios* et le système des *patrai* sont à Thasos le signe d'une filiation structurale. Cf. aussi SALVIAT (1958b), p. 220 ; ROBU (2009), p. 278, 288. POUILLOUX (1954), p. 396 décrivait déjà les *patrai* comme « des divisions traditionnelles, remontant peut-être à la formation de la cité ».

⁶³⁷ BRULÉ (1998b), p. 317. Les nouveaux citoyens devaient persuader les membres de la *patrè* de les accueillir, comme le rapportent des décrets thasiens. Cf. ROBU (2009), p. 283. Une *patrè* apparaît aussi à Delphes, mais le système y est sensiblement différent. Cf. BRULÉ (1998b), p. 314.

⁶³⁸ SALVIAT (1958b), p. 219.

⁶³⁹ Un mois Apatourion est à présent attesté à Paros. Cf. SEG 33, 679, l. 52 (milieu du II^e s. av. J.-C.).

⁶⁴⁰ Même si l'épiclèse *Phratrios* n'est attestée ni à Thasos ni à Paros, une inscription parienne publiée en 2003 mentionne des membres d'une phratrie, en partie restitués : τῶ[ι ἐθ]έλωντι π[ρ]ήχσ[α]σθαι τῶ[ν φρη]τέρον (SEG 51, 1071, fin du VI^e s. av. J.-C.). Cette découverte relativise donc l'équivalence entre phratries à Athènes et *patrai* à Paros.

⁶⁴¹ ROLLEY (1965), 2 (Thesmophorion de Thasos, 450-425 av. J.-C.) : Διὸς Κτησίω| Πατρόιω| Ἀνχιαλιδέων. PERDRIZET (1894), p. 441 (Galepsos, fin du V^e-début du IV^e s. av. J.-C.) : Διὸς ἐρκε|ῖο πατρώι|ο : καὶ Διὸς κτησίω.

⁶⁴² BRULÉ (2007), p. 431. Il existe un noyau important d'épiclèses parentales attribuées au même dieu Zeus, rassemblées dans des listes depuis l'Antiquité. Cf. BRULÉ (2007), p. 433-436.

⁶⁴³ L'adjectif vient de κτάομαι, acquérir, au parfait posséder.

⁶⁴⁴ Baily, s.v. « κτήσιος » : « qu'on possède (...) d'où domestique (...) Zeus protecteur du foyer domestique ».

maison et, selon le même procédé d'extension, à l'*oikos* même⁶⁴⁵. Les deux épiclèses insistent ainsi sur l'intérêt que Zeus porte à l'*oikos*, l'une pour les richesses qu'il renferme et produit, l'autre dans son sens de lieu délimité propre à une famille. Accompagnées de *Patrôios*, elles permettent de décrire différentes interventions au sein de la *patrè*. Il est cependant probable que ces épiclèses désignaient des réalités extrêmement proches et que les nuances étaient minces⁶⁴⁶. La comparaison avec *Herkeios Patrôios* et *Ktésios Patroios* conduit à considérer *Elasteros Patrôios* comme l'une des nombreuses épiclèses « parentales » de Zeus, dont la fonction est de protéger le patrimoine, spécifiquement au niveau de la *patrè*⁶⁴⁷.

Néanmoins, l'emploi conjoint des épiclèses *Elasteros* et *Patrôios* ne concerne que l'une des cinq inscriptions pariennes. Zeus *Elasteros* est attesté seul dans la majorité des cas, contrairement aux deux attestations d'*Alastoros* à Thasos. Il faut donc envisager la possibilité que Zeus *Elasteros* ait été honoré en dehors du contexte des *patrai*⁶⁴⁸. Par conséquent, une comparaison avec d'autres épiclèses que celles accompagnées de *Patrôios* est intéressante pour mieux comprendre l'épiclèse.

Zeus *Hikesios*, tout d'abord, est honoré notamment par des groupes gentilices⁶⁴⁹. La comparaison avec cette épiclèse se justifie toutefois principalement par les rapprochements effectués dès l'Antiquité avec *Alastoros*⁶⁵⁰. « Protecteur des *hiketai* », c'est-à-dire des suppliants, Zeus *Hikesios* est invoqué en Attique lors de purifications et intervient donc dans

⁶⁴⁵ Baily, s.v. « ἔρκειος » : « qui concerne l'enceinte d'une clôture (...) Zeus, protecteur de la maison et dont l'autel était placé dans la cour [ἔρκος] ». Les Athéniens confondaient ἔρκος et οἶκος, phonétiquement proches, et insistaient sur l'aspect protecteur de son action. Cf. Photios, s.v. ἐρκείου Διός· ἔρκος Ἀθηναῖοι τὸν οἶκον ἐκάλουν· τὸν οὖν φύλακα τοῦ οἴκου ἰδρυσάμενοι ἔρκειον Δία καλοῦσιν (de Zeus *Herkeios* : les Athéniens appelaient la maison « enceinte » ; ils appellent donc Zeus *Herkeios* le gardien de la maison, après l'avoir installé). Cf. également la scholie à Plat., *Euthyd.* 302d.

⁶⁴⁶ Denys d'Halicarnasse I, 67, 3, cherchant à traduire en grec les *Penates*, mentionne comme possibilités *Ktésios* et *Herkeios*, et précise que toutes expriment probablement une idée semblable. Sur cette proximité entre les épiclèses qui façonnent le paysage parental de Zeus, cf. BRULÉ (2007), p. 429-431.

⁶⁴⁷ BRULÉ (2007), p. 432 estime plutôt, dans le cas de Zeus *Ktésios Patroios* à Thasos, que *Patroios* intervient pour renforcer les vertus « paternelles » de *Ktésios*. Il souligne cependant ensuite (p. 444) que ce groupe composé des inscriptions de Paros, de Thasos et de Galepsos est issu du contexte particulier des groupes de sociabilité, et qu'il dépasse par conséquent le cadre étroit de l'*oikia*. Il compare ce contexte à celui de Cos, où Zeus *Ktésios* reçoit un sacrifice des descendants d'un certain Diomédon. Sur ce dernier, cf. PAUL (2013), p. 53.

⁶⁴⁸ On ne peut certifier que le « groupe de Mandrothémis » mentionné sur l'autel de Zeus *Elasteros IG XII 5, 1027* constitue une *patrè*. Il s'agit sans doute d'une association privée, vraisemblablement d'un groupe familial fondé par Mandrothémis. Cf. CGRN 9. Dans *SEG 48, 1136*, l'auteur de l'autel Eryleos pourrait agir à un niveau autre que la *patrè*. La même incertitude demeure à propos des Dordopes, attestés par *SEG 33, 687* (IV^e s. av. J.-C.), que VÉRILHAC (1983), p. 425 décrit comme une *patrè*, une tribu, voire une phratrie.

⁶⁴⁹ Une inscription d'Isthmos, sur l'île de Cos (*IG XII 4, 349*, II^e s. av. J.-C.), contient la fondation d'un culte familial d'Artémis, de Zeus *Hikesios* et des dieux *patrôoi*. Cf. PAUL (2013), p. 232-233. À Cos encore, Zeus *Hikesios* est attesté sur l'une des bornes de l'Asklépieion aux côtés d'autres épiclèses comme *Patroios* et *Ph(r)atrios*. Cf. PAUL (2013), p. 53.

⁶⁵⁰ Phéréclide d'Athènes, F 114 a (éd. MÜLLER, I, p. 99) : ὁ Ζεὺς δὲ Ἰκέσιος καὶ Ἀλάστορος καλεῖται. JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. 119 comparent l'*Elasteros* de Sélinonte à l'*Hikesios* de Cyrène. Le verbe ἐλαύνω, duquel dérive *Elasteros*, peut exprimer l'expiation d'une souillure. Cf. par exemples Thucydide I, 127 : οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ.

le domaine de la souillure et de la purification⁶⁵¹. L'état de pureté est nécessaire à l'intégration d'un groupe humain et, plus largement, indispensable aux relations sociales⁶⁵².

Une autre épiclèse appartenant à ce même ensemble est *Meilichios*⁶⁵³. Le point commun avec *Elasteros* se situe cette fois au niveau des pratiques rituelles. La première inscription parienne précise en effet que des libations de miel sont réalisées sur l'autel de Zeus *Elasteros*⁶⁵⁴. Le miel intervient dans le cadre des libations sans vin⁶⁵⁵. De telles libations se retrouvent pour Zeus quand il porte d'autres épiclèses, parmi lesquelles *Meilichios* à Athènes⁶⁵⁶. Ces libations « sobres » représentent un décalage par rapport à la norme et sont liées au profil des destinataires⁶⁵⁷. L'absence de vin, qualifiée positivement par le miel, contribue à l'apaisement. Le vin, au contraire, facteur d'ivresse, est un indicateur de perturbation et de mise à distance. Il peut par conséquent devenir problématique et brouiller le message dans certaines situations⁶⁵⁸. Tel est le cas du sacrifice à Zeus *Meilichios*, lié au registre de la purification, de la prévention contre les agressions « miasmatiques »⁶⁵⁹. Ces exemples correspondent au Zeus *Elasteros* qui reçoit des libations de miel sur un autel familial au V^e s. av. J.-C. Le rapprochement entre *Hikesios* et *Alastoros*, similaire à *Elasteros*, ainsi que la libation de miel, commune à *Meilichios* et à *Elasteros*, encouragent à intégrer *Elasteros* à cet ensemble d'épiclèses joviennes liées à l'état de pureté/souillure.

L'étymologie prête à *Elasteros* un aspect vengeur, poursuivant les criminels. D'un point de vue culturel cependant, il semble avant tout lié à un contexte de purification. Zeus *Elasteros* intervient dans le cadre de la *patrè* en tant que *Patrôios*, mais sans doute également à d'autres niveaux quand cette dernière épiclèse est absente. L'ensemble des inscriptions est compris dans une période d'un peu plus d'un siècle, à la même époque que l'inscription de Sélinonte. Les traces du culte s'estompent ensuite, à l'image de celui de Zeus *Meilichios* à Athènes⁶⁶⁰.

⁶⁵¹ LEBRETON (2013), p. 79, 93.

⁶⁵² LEBRETON (2013), p. 125-126.

⁶⁵³ À Athènes, l'épiclèse est très proche d'*Hikesios*. Cf. LEBRETON (2013), p. 99. Zeus *Meilichios* apparaît également dans l'inscription de Sélinonte publiée par JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), A l. 9, 17 dans laquelle sont mentionnés les *elasteroi*.

⁶⁵⁴ *IG XII 5*, 1027 (500-475 av. J.-C.). Cf. le texte p. 100.

⁶⁵⁵ À Athènes, ces libations sont appelées *nèphalia*, *nèphalioi thusiai* ou *nèphalioi spondai*, c'est-à-dire « sobres ». Cf. PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 119.

⁶⁵⁶ *LSCG* 18, A l. 40-43 (400-350 av. J.-C.) : Δὴ Μιλίχιοι,| οἷς, νηφάλιος| μέχρι σπλάγγ|[v]ων.

⁶⁵⁷ PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 127. Sur les valeurs du miel, cf. BORGEAUD (2004), p. 65-85. Ces dernières sont majoritairement positives, tandis que celles du vin peuvent présenter une ambiguïté.

⁶⁵⁸ PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 139.

⁶⁵⁹ PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 140. Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 466-481 fournit un exemple comparable d'apaisement par des libations « sobres ». L'inscription de Sélinonte, dans laquelle apparaissent les *elasteroi*, présente une opposition entre *tritopatris* « impurs » recevant une libation de vin et *tritopatris* « purs » recevant une libation de miel.

⁶⁶⁰ Selon LEBRETON (2013), p. 126, cet effacement à Athènes, cité avec laquelle Paros entretient des rapports soutenus à cette époque, est le signe « d'un apaisement des relations sociales au sein de la société athénienne –

Si Zeus *Elasteros* protège contre la souillure, il peut être considéré comme un dieu assurant la prospérité au sens large⁶⁶¹. Il assure ainsi l'abondance du groupe familial, l'abondance de la *patrè* en tant que *Patrôios*. Dans cette optique se trouve également justifiée la comparaison avec *Ktésios Patrôios* à Thasos. Zeus *Elasteros* appartient à cette catégorie d'épiclèses relevant du Zeus « parental », marqué par deux dénominateurs communs : l'idée de parenté et celle de richesse domestique⁶⁶². Ces épiclèses sont proches, mais ne se recouvrent pas pour autant, telles des variations sur un même thème. Zeus *Elasteros* est ainsi primordial pour le maintien des relations sociales, et faire appel à lui assure au groupe sa prospérité⁶⁶³.

Synthèse

À l'issue de ce parcours, il est évident que Zeus intervient dans des domaines très différents et que sa figure se laisse moins facilement appréhender que d'autres divinités précédemment étudiées. La notion de souveraineté, caractéristique du dieu, est certes présente, ne serait-ce que dans l'épiclèse *Basileus*, et son intervention dans d'autres domaines afférents s'explique aisément⁶⁶⁴. Comment expliquer toutefois sa présence en tant qu'*Elasteros*, attestée à cinq reprises ? Quelle cohérence trouver entre toutes ces manifestations joviennes ? Une image intéressante est celle du « réseau » : un dieu est défini par ses compétences, ses attributs, tels des fils entourant le cœur, c'est-à-dire le théonyme⁶⁶⁵.

ou plus exactement d'une volonté de présenter ces relations comme apaisées ». La borne mentionnant Zeus *Elasteros Patrôios* est en outre postérieure d'au moins un demi-siècle aux quatre autres attestations de Zeus *Elasteros*. Une autre hypothèse pourrait donc être celle d'une évolution, Zeus *Elasteros* devenant dans ce cas au IV^e s. le dieu qui protège spécifiquement les *patrai*.

⁶⁶¹ Cf. PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 145 : « dans un monde où les causes des malheurs qui frappent les mortels sont largement rapportées à la sphère supra-humaine, la souillure est notamment conçue comme l'une des causes majeures de la colère divine. S'en prémunir ou s'en guérir revient à favoriser la prospérité entendue au sens large. ».

⁶⁶² BRULÉ (2007), p. 431.

⁶⁶³ Zeus *Eubouleus*, figure au demeurant obscure, appartient peut-être à un domaine connexe. Comparable à Pluton dans une triade également composée de Déméter *Thesmophoros* et de Korè, il est lié à la richesse du sol, à l'abondance dans un état antérieur à celle de l'*oikos* ou de la *patrè*. Comme à Athènes, Zeus n'intervient dans le domaine de la production agricole que de façon incidente. Déméter occupe une place prépondérante, tandis que Zeus assure l'abondance une fois les produits parvenus dans l'*oikos*. Cf. LEBRETON (2013), p. 92-93.

⁶⁶⁴ Les potentielles épiclèses indiquant un Zeus des sommets (*Hypatos* et *Kynthios*) ainsi que le Zeus des mouvements météorologiques qui provoque l'éclair (*Kataibatès*) sont liés à l'image de roi de l'Olympe dont l'attribut est la foudre. Son intervention dans le domaine politique, notamment comme protecteur, pourrait également s'expliquer par sa toute-puissance. Pour *Aphrodisios*, cf. p. 76.

⁶⁶⁵ Cette image fonctionnelle également pour l'ensemble du panthéon : les interactions entre divinités constituent autant de fils et de nœuds qui, ensemble, composent le réseau. Sur cette image de « deity network », cf. PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2015), p. 40-46. Une autre démarche consiste à expliquer cet ensemble de compétences par un continuum, un processus d'association de proche en proche. Dieu du ciel, Zeus domine les mouvements atmosphériques (*Kataibatès*) et peut-être les sommets (*Hypatos* ? *Kynthios* ?). Cette position dominante est liée à sa souveraineté (*Basileus*) et explique son intervention dans d'autres cultes, comme celui

Intégrer les épiclèses rencontrées dans un réseau permet d'appréhender les liens entre ces dernières au sein d'un ensemble en tenant compte de leur potentielle polysémie⁶⁶⁶ : *Aphrodisios* renforce l'action d'Aphrodite en l'associant à la souveraineté de Zeus, mais en tant que dieu recevant une dédicace de stratèges, il est présent dans le domaine politique. *Hyperdexios*, étendant sa main protectrice sur la cité et classé par conséquent dans le domaine politique, trouve un parallèle à l'échelon inférieur, où *Patrôios* protège les *patrai*. *Elasteros* assure la pureté permettant le bon fonctionnement des relations sociales, notamment au sein des *patrai* quand il est *Patrôios*, mais il est indissociable de la notion d'abondance, elle-même contingente des richesses du sol. Enfin, l'intervention de Zeus au niveau des groupes infra-étatiques découle de son rôle politique, puisque l'appartenance à ces groupes conditionne le statut de citoyen⁶⁶⁷. Certaines épiclèses servent ainsi de pivot entre des champs parfois éloignés et permettent de percevoir une cohérence dans cet ensemble épiclétique, une connexion entre les différents aspects de Zeus.

Une série de critiques peuvent certes être émises à l'égard de ce schéma. Tout d'abord, une telle description ne prend pas en compte le déséquilibre potentiel entre les différents champs : l'intervention de Zeus dans ces derniers n'est pas forcément répartie de manière homogène, comme le suggère le nombre d'attestations concernant les relations sociales par rapport aux mouvements atmosphériques. Néanmoins, en raison du peu de documents inhérents à chaque groupe, il est de toute façon difficile d'établir la primauté de tel ou tel champ. La critique suivante concerne l'absence de précisions géographiques. L'emplacement d'un sanctuaire et le voisinage d'autres cultes apportent des renseignements que ne reproduit pas le schéma en annexe. Une fois encore cependant, le peu d'informations à notre disposition empêche de prendre en compte le critère géographique, en majeure partie inaccessible. La troisième critique est d'ordre chronologique. Ce tableau synthétique concerne une période large, de l'époque archaïque à la période romaine. Il reflète par conséquent une association de

d'Aphrodite (*Aphrodisios*) ou des Léoïdes (*Kynthios* ?). Il surplombe les événements et décide de leur tournure, ce qui peut en faire un libérateur (*Eleutherios*), en tout cas un protecteur de la cité (*Hyperdexios*). En tant que distributeur, il règle également les relations entre personnes au sein d'un groupe (*Patrôios*) dont un élément primordial est l'absence de souillure, indispensable pour un maintien des relations sociales et pour atteindre la prospérité (*Elasteros*). La prospérité au niveau de l'*oikos* amène une intervention dans le domaine de la production, de la richesse provenant de la terre, dans lequel il accompagne les deux déesses comme substitut de Pluton (*Eubouleus*). Pour une application aux épiclèses de Zeus à Athènes et les inconvénients de la démarche, cf. LEBRETON (2013), p. 293-295.

⁶⁶⁶ Cf. IV. 4. Ce schéma est fondé sur celui, similaire, consacré aux épiclèses athéniennes de Zeus par LEBRETON (2013), p. 332. Les sources à disposition et le nombre d'épiclèses attestées ne permettent cependant pas de former un réseau aussi dense.

⁶⁶⁷ PAUL (2016), p. 123.

données qui n'a jamais existé en tant que telle⁶⁶⁸. Même si le corpus est restreint, une série de constatations complémentaires peuvent être ajoutées sur ce point. La distribution est tout d'abord inégale dans le temps : les épiclèses sont datées essentiellement de l'époque classique, et aucune n'est postérieure au 1^{er} s. av. J.-C.⁶⁶⁹. Les champs dans lesquels Zeus intervient sont en outre variés dès l'époque classique⁶⁷⁰. Il est préférable toutefois de ne pas livrer de conclusion approfondie, dans la mesure où la plupart des épiclèses sont attestées par une seule inscription. Il suffit d'une découverte et ces épiclèses confinées à la période classique pourraient également qualifier Zeus à une époque ultérieure, tandis que des champs pourraient se trouver renforcés, voire apparaître. Plus que jamais, la synthèse ne peut s'abstraire des limites documentaires.

La démarche demeure donc tributaire des documents à disposition. Même si elle est incomplète, en partie inexacte, elle permet néanmoins d'entrevoir plus clairement les interventions de Zeus à Paros. Un autre aspect primordial concerne les associations de Zeus avec les autres divinités du panthéon. Zeus, à l'instar de Déméter, d'Asklépios, d'Ilithie ou d'Aphrodite, appartient à un ensemble de dieux invoqués par les Pariens pour telle ou telle raison. Le Zeus parien a été décrit comme un réseau constitué de différents pôles liés entre eux. L'étape suivante consiste à replacer les différents dieux étudiés dans un réseau à plus grande échelle, celle du panthéon parien.

⁶⁶⁸ Dans le schéma, les datations ont été ajoutées pour cette raison à côté de l'épiclèse, afin de ne pas omettre les différences chronologiques. Cf. la ligne du temps en **IV. 5**.

⁶⁶⁹ Certaines épiclèses comme *Eleutherios* s'expliquent par les relations que Paros entretient avec Athènes durant cette période. Sur la concentration des attestations d'*Elasteros* et son effacement au IV^e s. av. J.-C., cf. p. 103.

⁶⁷⁰ Ce constat de la complexité précoce de la figure de Zeus s'impose également à Athènes. Cf. LEBRETON (2013), p. 310.

Conclusion

Les quatre chapitres ont mis en évidence une série de figures divines intervenant dans des domaines variés. Il est important à présent de comparer ces divinités afin de cerner de potentiels rapprochements et d'appréhender leur articulation au sein du panthéon parien⁶⁷¹.

Prenons le domaine politique. La première divinité étudiée, Déméter, y occupe une position importante, mais non exclusive. La documentation sur Aphrodite laisse en effet paraître un culte principalement politique, qu'elle porte une épiclèse (*Pandémós*, *Timouchos*) ou non. Zeus, de même, a un rôle politique en tant qu'*Eleutherios*, *Hyperdexios* et *Aphrodisios*, cette dernière épiclèse étant liée à l'intervention d'Aphrodite. Enfin, Asklépios occupe également une place importante dans la protection des Pariens, comme le montre son épiclèse *Sôter*, attestée sur des bases de statues offertes par ou pour la cité. La présence simultanée dans un même domaine n'implique toutefois pas l'équivalence. Ces divinités ont toutes un rôle politique, mais leur perspective d'intervention est différenciée. La présence de Déméter s'explique par l'importance particulière qu'elle occupe dans l'imaginaire religieux parien. Celle de Zeus se justifie par la souveraineté qu'il incarne, tandis qu'Aphrodite favorise l'interaction harmonieuse et qu'Asklépios protège les Pariens au niveau de la santé, de l'ὑγεία. La nuance est certes fine dans certains cas, mais elle maintient la distinction entre ces dieux, nullement synonymes⁶⁷². Elle contribue en outre à relativiser la pertinence du concept de divinité tutélaire, octroyé à Déméter, la déesse emblématique de l'île, mais qui ne se traduit aucunement par une prépondérance en termes culturels. Ces divinités auxquelles nous avons appliqué l'image du réseau sont ainsi connectées les unes aux autres dans une structure complexe qui constitue le panthéon parien⁶⁷³. Loin d'occuper chacune un domaine défini, elles se chevauchent, se complètent afin de satisfaire aux besoins des Pariens⁶⁷⁴.

⁶⁷¹ Sur cette démarche, qui permet de mettre en lumière ce qui rapproche les dieux ainsi que ce qui les éloigne au sein d'un panthéon, cf. BRULÉ (1998a), p. 32.

⁶⁷² Un raisonnement similaire peut être réalisé dans d'autres domaines où plusieurs divinités interviennent. Asklépios et Ilithyie s'occupent tout particulièrement des enfants à Paros pour des raisons différentes qui ont été expliquées p. 71-73. Les quatre déesses étudiées ont également un rôle dans la sphère féminine, plus précisément dans la reproduction et la survie de la cité. Aphrodite patronne l'acte sexuel, Ilithyie favorise l'accouchement tandis que Déméter *Thesmophoros* et Korè se chargent de la fertilité dans sa globalité. Si les consécration de chevelure à Asklépios, dont la signification est difficile à appréhender, sont un moyen de démontrer la solidarité familiale, un rapprochement pourrait être effectué avec Zeus *Elasteros* (*Patrôios*), qui intervient dans les cultes infra-étatiques.

⁶⁷³ Une fois encore, plusieurs critiques peuvent être énoncées vis-à-vis d'un tel schéma. Outre le fait qu'il se fonde sur des catégories modernes qui n'avaient pas forcément leur équivalent, il ne prend pas en compte les données géographiques et temporelles. Dans le domaine politique, Déméter occupe ainsi une place prépondérante aux époques archaïque et classique, mais sa présence aux périodes suivantes diminue. La présence d'Aphrodite se limite à l'époque hellénistique tandis que le culte d'Asklépios est en pleine efflorescence à l'époque impériale. Une telle représentation est surtout incomplète, en raison des lacunes importantes de la



Située en plein cœur de la mer Égée, Paros s'inscrit dans un système de représentations commun au monde grec. Les informations relatives aux cultes concordent généralement avec celles d'autres cités et démontrent l'existence de circuits récurrents. Les connexions culturelles avec la colonie de Thasos sont innombrables, tout comme les connivences avec Athènes. La proximité de Délos a de même une implication, ordinaire dans les Cyclades. Quelques particularités témoignent néanmoins des traditions locales et des variations que contient le polythéisme parien. Citons notamment la consécration de chevelure à Asklépios et à Hygie, ou encore les récits autour de la venue de Déméter sur l'île. Certains profils divins affichent une adaptation remarquable, particulièrement Ilithyie, qui intervient en aval de la naissance, dans un prolongement de ses *erga* traditionnels. Paros fournit en outre quelques documents exceptionnels pour l'étude du polythéisme en action, avec la dédicace de stratèges à Aphrodite, Zeus *Aphrodisios*, Hermès et Artémis *Eukleia*. Nous espérons par conséquent que ces recherches ont permis quelques avancées dans la description des profils divins et des interactions au sein d'un panthéon.

Orienté vers l'étude des épiclèses, le travail a également confirmé une série de données générales telles que la distribution inégale entre les dieux ou l'existence de « couples épiclétiques » privilégiés⁶⁷⁵. Certaines épiclèses ne sont attestées qu'à Paros, comme *Elasteros* pour Zeus ou *Sôzousè*, *Episôzousè* pour Ilithyie. La documentation parienne fournit des exemples d'épiclèses fonctionnelles (*Sôter*), toponymiques (*Délios*) ou topographiques (*Isthmia*). Elles peuvent avoir une origine incertaine (*Eukleia*), voire obscure (*Eubouleus*), ou être formées sur le nom d'une déesse (*Aphrodisios*). Le cas d'*Hypatos* soulève toutefois la question de la restitution d'un théonyme et de la perception de la figure divine. Zeus était-il sous-entendu ou s'agit-il d'une figure divine distincte, foncièrement différente du Zeus *Hypatos* honoré notamment à Athènes ? La question demeure ouverte.



documentation et des choix opérés. Analyser l'ensemble du panthéon parien aboutirait inévitablement à des adaptations.

⁶⁷⁴ Certains champs semblent plus restrictifs, tels que celui des mouvements atmosphériques où apparaît uniquement Zeus *Kataibatès*. En raison du caractère partiel de cette étude, nous ne pouvons cependant rejeter l'hypothèse d'un autre culte afférent à ce champ.

⁶⁷⁵ Sur ces constats généraux à propos du système épiclétique, cf. BRULÉ (1998a), p. 30-31. Athéna *Poliouchos* et *Kynthia* apparaît toutefois sans Zeus, avec lequel elle forme un « couple » dans d'autres cités lorsqu'elle porte ces épiclèses. S'est donc posée la question de la restitution de ces mêmes épiclèses pour Zeus à Paros.

L'un des avantages d'une étude locale est de prendre en compte les données géographiques et temporelles. Des constats géographiques sont cependant difficiles à Paros en raison de la nature des sources. La disposition des sanctuaires en couronne autour du centre urbain est certes remarquable, mais les incertitudes relatives à la localisation des cultes empêchent toute conclusion assurée. L'étude du mont Kounados avait ainsi pour objectif d'observer le fonctionnement d'un petit panthéon, mais les sources ne permettent pas de s'avancer aussi loin dans l'analyse.

Plusieurs éléments d'ordre chronologique peuvent en revanche être précisés. Même si l'histoire de Paros n'est connue que par bribes, on constate plusieurs incidences des événements politiques sur les cultes. La plus claire et la plus remarquable concerne le culte de *Zeus Eleutherios*, sans doute lié à la seconde ligue de Délos emmenée par Athènes. Des distinctions peuvent en outre être opérées selon les époques⁶⁷⁶. Les attestations de culte de Zeus se concentrent à l'époque classique, avant de diminuer drastiquement, voire de disparaître avant l'époque impériale. Celles de Déméter sont en revanche répandues sur une longue période, depuis l'époque archaïque jusqu'à l'Empire. Le culte d'Asklépios se développe à la fin de l'époque classique avant de connaître un arrêt, selon un schéma répandu dans le monde grec. Les origines du culte d'Ilithyie sont difficiles à établir, mais les premières attestations épigraphiques surviennent peu avant l'époque hellénistique. Avec les dédicaces à Aphrodite, les inscriptions témoignent ainsi de la vitalité des cultes à cette époque.

L'époque impériale produit une quantité notable de documents épigraphiques qui témoignent de la fréquentation soutenue des sanctuaires d'Asklépios et d'Ilithyie. L'Asklépieion est alors en pleine efflorescence et cette vitalité perdure lors du III^e s. ap. J.-C. Le polythéisme a donc subi une évolution au cours du temps, avec la disparition et la création de certains cultes. Ces quelques constats temporels doivent toutefois être relativisés au vu du faible nombre de documents et n'équivalent nullement à des conclusions définitives. Le problème de la continuité ou de la réactivation d'un culte entre deux attestations demeure, lui aussi, insolvable.



Malgré les nombreux points d'intérêt du polythéisme parien, les lacunes et le caractère homogène de la documentation empêchent de dresser un tableau aussi complet que dans des cités comme Athènes ou Cos. Étant donné que la majorité des inscriptions sont des dédicaces

⁶⁷⁶ Cf. la ligne du temps en **IV. 5**.

réalisées par des particuliers, les renseignements sur le versant public du culte sont réduits. Dans la majorité des cas, nous ne disposons d'informations ni sur les sacrifices, ni sur les fêtes⁶⁷⁷. Seul le personnel du culte peut être en partie identifié : le Thesmophorion incluait une sous-sacristine, l'Asklépieion un néocore et un *nepoios* à des époques distinctes. Un prêtre de Zeus *Basileus* et d'Héraklès *Kallinikos* apparaît également dans une dédicace, de même qu'une prêtresse de Déméter et de Korè. Hormis ces attestations communes, il faut souligner l'existence des *kabarnoi*, prêtres pariens de Déméter dont la fonction demeure hypothétique, et celle des *melissai*, dont le statut officiel de prêtresses doit être abandonné au profit d'une description plus large comme participantes aux Thesmophories.

La documentation parienne laisse donc entrevoir essentiellement la dimension votive du culte. Quelques éléments concernent le profil des dédicants, notamment par le biais de deux interdictions concomitantes. Ces exclusions apparaissent cependant dans des inscriptions problématiques et suscitent au final davantage de questions que de réponses en raison du manque de parallèles. L'analyse des corpus d'inscriptions provenant de l'Asklépieion et du sanctuaire d'Ilithyie montre en outre des tendances, qui ne doivent pas être pour autant généralisées. Des parents sacrifient à Asklépios et à Hygie, des femmes à Ilithyie, mais une étude approfondie de ces dédicaces souligne également la diversité au milieu de cette homogénéité relative. Il est ainsi préférable de relativiser l'opposition réductrice entre cultes masculins et féminins, incontestable dans le cas de l'exclusion des femmes du sanctuaire d'Hypatos, mais inadéquate pour opposer les cultes d'Asklépios et d'Ilithyie. L'étude a enfin montré l'importance de dépasser des concepts vagues et larges comme celui de divinité courotrophe, ou d'inclure tel ou tel acte dans une catégorie comme les rites de passages officiels. Au vu des possibilités innombrables, il est préférable de ne pas enfermer les manifestations du culte dans un carcan trop étroit.



Tout au long de ce travail, nous avons déconstruit les hypothèses et procédé à des analyses approfondies du contexte. La recherche du Thesmophorion s'est soldée par un échec, l'identification du Python et l'existence d'un sanctuaire urbain de Korè ont été réfutées. Les « preuves » de la tenue de mystères démétriennes ont été remises en question, tandis que les

⁶⁷⁷ Seul le culte de Zeus *Elasteros* a comme particularité la libation de miel. En dehors des cultes étudiés, les Charites recevaient un sacrifice sans *aulos* ni couronne. Cf. V. 10. Une *πανήγυρις* de Déméter et de Korè, des Apatouries et des *Ἀπολλωνεία* sont mentionnés dans les sources, mais nous ne disposons de renseignements que pour les seules Thesmophories. Quelques informations sur le déroulement du culte à l'Asklépieion peuvent être en revanche déduites. L'étude du support fournit en outre quelques renseignements sur le culte d'Ilithyie, dans lequel on constate une correspondance entre le support et le type de dédicace.

potentielles influences orphiques ou pythagoriciennes sur les cultes ont été mises de côté, faute d'éléments démontrables. On pourra regretter le nombre significatif d'enquêtes se clôturant par une aporie. Néanmoins, souligner les apories constitue une avancée significative dans l'étude du polythéisme parien, dans la mesure où cette démarche permet de déconstruire les interprétations accumulées tout au long d'un siècle de mises au jour et d'études. Face à ces certitudes non-fondées, les apories méritent, elles aussi, d'être soulignées. Ces fouilles ne sont d'ailleurs pas terminées et l'espoir de réaliser des découvertes majeures remettant en question ou affermissant les hypothèses avancées n'est pas perdu.

En raison de la sélection de certaines figures divines, cette étude du panthéon parien est de toute évidence incomplète. Appréhender le polythéisme parien requiert une prise en compte de l'ensemble des divinités, en particulier Apollon et Artémis, présents dans plusieurs sanctuaires de l'île sous des aspects différents. En l'absence d'un approfondissement qui pourrait contredire ou renforcer certaines conclusions, ce travail demeure provisoire. Plus largement qu'à Paros, une étude des restrictions liées au Zeus des hauteurs permettrait peut-être de mieux comprendre ce culte si particulier situé au sommet du mont Kounados et réservé aux hommes initiés.

Malgré ces conclusions relativisées et ces nombreuses apories, le bilan demeure positif. Le travail confirme ou précise certaines affirmations sur le fonctionnement du polythéisme et sur le système épiclétique. Il apporte des éléments intéressants pour l'analyse des figures divines telles qu'Ilithyie. Il rappelle en outre les difficultés d'une étude locale, les précautions nécessaires et la nécessité de vérifier ses hypothèses par une analyse approfondie des sources et de leur contexte. Étudier un panthéon local s'avère être une tâche immense, et la représentation obtenue n'est jamais que le reflet des sources disponibles. Par ces quelques recherches fondées sur une lecture attentive des documents, nous espérons avoir fourni, en fin de compte, une première approche du panthéon parien.

Bibliographie

Abréviations

- Bailly* A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. EGGER, édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, 1950.
- BDEG* CRESCAM, *Banque de Données des Épiclèses Grecques* (<http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam/>).
- CGRN* J.-M. CARBON, S. PEELS, V. PIRENNE-DELFORGE, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2016- (<http://cgrn.ulg.ac.be>).
- DELG* P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, 1999.
- DGE* E. SCHWYZER, *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora*, Leipzig, 1923.
- GVI* W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften. Band 1. Grab-Epigramme*, Berlin, 1955.
- IC* M. GUARDUCCI, *Inscriptiones creticae : opera et consilio Friderici Halbherr collectae*, Rome, 1935-1950.
- IG XII 5* F. HILLER VON GAERTRINGEN, *Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, fasc. 5, Inscriptiones Cycladum, Part 1, Inscriptiones Cycladum praeter Tenum (nos. 1-797)*, Berlin, 1903 ; *Part 2, Inscriptiones Teni insulae (nos. 798-1107)*, Berlin, 1909.
- IG XII s.* F. HILLER VON GAERTRINGEN, *Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, Supplementum*, Berlin, 1939.
- IGBulg* G. MIHAILOV, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, Sofia, 1956-1997.
- IM* O. KERN, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, 1900.
- LGPN I* P.M. FRASER, E. MATTHEWS, *A Lexicon of Greek Personal Names, Vol. I : The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*, Oxford, 1987.
- LGS* J. VON PROTT, L. ZIEHEN, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Leipzig, 1896-1906.
- LSAM* F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.
- LSCG* F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962.
- LSJ* H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford,

- 1996.
- NGSL E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leyde, 2009.
- OCD S. HORNBLOWER, A. SPAWFORTH, E. EIDINOW, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 2012.
- SGDI *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Göttingen, 1884-1915.
- Syll.³ G. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum III*, Hildesheim, 1920.

Éditions des sources littéraires

- H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta. II. Chrysippi fragmenta logica et physica*, Leipzig, 1903.
- É. CAHEN, *Callimaque. Hymnes, épigrammes, fragments choisis*, Paris, 1948 (*Collection des Universités de France*).
- A.B. DRACHMANN, *Scholia vetera in Pindari carmina. Vol. I. Scholia in Olympionicas*, Leipzig, 1903 (*Teubner*).
- Y. DURBEC, *Callimaque. Fragments poétiques : Origines, Iambes, Hécélé, fragments de poèmes épiques et élégiaques, fragments de place incertaine*, Paris, 2006 (*Collection Fragments*).
- M.-C. FAYANT, *Hymnes orphiques*, Paris, 2014 (*Collection des Universités de France*).
- M. GEYMONAT, *Scholia in Nicandri Alexipharmaca cum glossis*, Milan, 1974.
- F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker. II. Zeitgeschichte. B. Spezialgeschichten, Autobiographien, Aeittafeln. Erste Lieferung : Theopompos und die Alexanderhistoriker*, Berlin, 1927.
- O. GIGON, *Aristotelis opera. III. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, 1987.
- J. HUMBERT, *Homère. Hymnes*, Paris, 1936 (*Collection des Universités de France*).
- F. LASSERRE, *Archiloque. Fragments*, Paris, 1958 (*Collection des Universités de France*).
- Ph.-E. LEGRAND, *Hérodote, Histoires. Tome VI*, Paris, 1948 (*Collection des Universités de France*).
- É. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate, traduction nouvelle avec le texte en regard*, Amsterdam, 1962.
- H. MAEHLER, *Pindari carmina cum fragmentis. II. Fragmenta. Indices*, Leipzig, 1989 (*Teubner*).
- V.J. MATTHEWS, *Antimachus of Colophon. Text and Commentary*, Leyde, 1996.

- K. MÜLLER, T. MÜLLER, *Fragmenta historicum graecorum*, Paris, 1841-1870.
- D.L. PAGE, *Greek Literary Papyri I*, Cambridge, 1942 (*Loeb Classical Library*).
- R. PFEIFFER, *Callimachus. I. Fragmenta*, Oxford, 1949.
- S. RADT, *Tragicorum Graecorum fragmenta. Vol. 3 : Aeschylus*, Göttingen, 1985.
- I. RUTHERFORD, *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford, 2001.

Références bibliographiques

- A. ADLER, s.v. « Kallinikos », *RE* X, 2 (1919), col. 1649-1652.
- P. AUPERT, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1977 », *BCH* 102 (1978), p. 641-770.
- E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines. Deuxième partie : description historique. Tome premier*, Paris, 1907 ; *Tome troisième*, Paris, 1914.
- W. BANNIER, « Rezensionen und Anzeigen : Ch. Favre, Thesaurus verborum, quae in titulis Ionicis leguntur cum Herodoteo sermone comparatus », *Berliner philologische Wochenschrift* 21 (1916), col. 641-651.
- P. LE BAS, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. 2, Mégaride et Péloponnèse. Béotie, Phocide, Etolie. Iles*, Paris, 1888.
- F. BECHTEL, *Die Inschriften des ionischen Dialekts*, Göttingen, 1887.
- N. BELAYCHE, « De la polysémie des épiclèses : Ὑψίστος dans le monde gréco-romain », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005 (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses* 5), p. 427-442.
- D. BERRANGER-AUSERVE, *Recherches sur l'histoire et la prosopographie de Paros à l'époque archaïque*, Clermont-Ferrand, 1992.
- D. BERRANGER-AUSERVE, *Paros II : prosopographie générale et étude historique du début de la période classique jusqu'à la fin de la période romaine*, Clermont-Ferrand, 2000.
- A. BIELMAN SÁNCHEZ, « Égéries égéennes. Les femmes dans les inscriptions hellénistiques et impériales des Cyclades », in S. FOLLET, *Actes du colloque "L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches" (Paris, juillet 2000)*, Paris, 2004, p. 185-203.
- L. BLOCH, s.v. « Demeter und Kora (Persephone) », in W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Zweiter Band, erste Abteilung. Iache-Kyzikos*, Leipzig, 1890-1894, col. 1284-1379.

- L. BODSON, *Τερά ζῶια. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1975.
- C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, « Les dieux et la cité : représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie », in N. ZENZEN, T. HÖLSCHER, K. TRAMPEDACH (éd.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von « Ost » und « West » in der griechischen Antike*, Heidelberg, 2014, p. 201-228.
- P. BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, Paris, 2004.
- J. BOUSQUET, « La destination de la tholos de Delphes », *RH* 223 (1960), p. 287-298.
- U. BRACKERTZ, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte*, Berlin, 1976 (Dissertation).
- P. BRULÉ, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche », *Kernos* 11 (1998a), p. 13-34.
- P. BRULÉ, « La sainte maison commune des Klytides de Chios », *Ktéma* 23 (1998b), p. 307-324.
- P. BRULÉ, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes (Collection Histoire), 2007.
- P. BRULÉ, *Comment percevoir le sanctuaire grec ? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris, 2012.
- P. BRULÉ, *Les sens du poil (grec)*, Paris, 2015.
- P. BRULÉ, S. LEBRETON, « La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos* 20 (2007), p. 217-228.
- P. BRUN, *Les archipels égéens dans l'Antiquité grecque (V^e-II^e siècles av. notre ère)*, Paris, 1996.
- Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970 (Bibliothèques de l'Ecole française d'Athènes et de Rome 217).
- W. BURKERT, « Von Selinus zu Aischylos : "Reinigung" im Ritual und im Theater. Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 27. November 1998 », *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen* 7 (1999), p. 23-38 (= M.L. GEMELLI MARCIANO, F. GRAF et al., *Kleine Schriften Walter Burkert. 7. Tragica et historica*, Göttingen, 2007, p. 37-52).
- W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité. Traduction française de Alain-Philippe Segonds*, Paris, 2003 (*Vérité des mythes* 6).
- W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique. Traduction et mise à jour bibliographique par Pierre Bonnechère*, Paris, 2011 (*Antiquité, synthèses* 13).

- P.A. BUTZ, « Prohibitory Inscriptions, ξένοι, and the Influences of the Early Greek Polis », in R. HÄGG (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, 1996 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in 8°, 14), p. 75-95.
- C. CALAME, « "Mythe" et "rite" en Grèce : des catégories indigènes ? », *Kernos* 4 (1991), p. 179-204.
- M.C. CALTABIANO, « Il "ruolo" di Demetra nel documento monetale greco », in C.A. DI STEFANO (éd.), *Demetra : la divinità, i santuari, il culto, la leggenda ; atti del I congresso internazionale, Enna, 1 - 4 luglio 2004*, Pise, 2008, p. 123-134.
- K. CLINTON, « A New *Lex Sacra* from Selinus : Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi », *CPh* 91 (1996), p. 159-179.
- S.G. COLE, « The Uses of Water in Greek Sanctuaries », in R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST (éd.), *Early Greek Cult Practice : Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in 8°, 38), p. 161-164.
- S.G. COLE, « *Gynaiki ou themis* : Gender Difference in the Greek *leges sacrae* », *Helios* 19 (1992), p. 104-122.
- S.G. COLE, « Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside », in S.E. ALCOCK, R. OSBORNE (éd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, 1994, p. 199-216 (= R. BUXTON (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, p. 133-154).
- S.G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley, 2004.
- S.G. COLE, « Professionals, Volunteers, and Amateurs. Serving the Gods *kata ta patria* », in B. DIGNAS, K. TRAMPEDACH (éd.), *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, 2008, p. 55-73.
- C. CONSTANTAKOPOULOU, *The Dance of the Islands : Insularity, Networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*, Oxford, 2007 (*Oxford Classical Monograph Series*).
- A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion. Volume I. Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge, 1914.
- A. CORSO, « L'Heraion di Paro », *ASAA* 62 (1984), p. 97-101.
- F. CROISSANT, F. SALVIAT, « Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes », *BCH* 90 (1966), p. 460-471.

- E. COUGNY, *Epigrammatum anthologia palatina cum Planudeis et appendice nova. III*, Paris, 1890.
- G. DAUX, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1960 », *BCH* 85 (1961), p. 601-953.
- G. DAUX, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1963 », *BCH* 88 (1964), p. 681-915.
- J. DELAMARRE, « Décrets religieux d'Arkésiné (Amorgos) », *REG* 16. 70 (1903), p. 154-172.
- G.I. DESPINÈ, « Τιμητικὸν ψήφισμα ἐκ Πάρου », *AD* 20 (1965), p. 119-133, pl. 59-60 (*SEG* 33, 682).
- M. DETIENNE, « Orphée au miel », *QUCC* 12 (1971), p. 7-23.
- M. DETIENNE, « Violentes "eugénies". En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang », in M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979 (*Bibliothèque des Histoires*), p. 183-214.
- M. DETIENNE, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), p. 57-72.
- S. DETORATOU, « Πρωτοκορινθιακή και κορινθιακή κεραμική εισηγμένη στην Πάρο », *AD* 58-64 (2003-2009), p. 31-100.
- S. DETORATOU, Y. KOURAYIOS, « Ανάγλυφο πεπλοφόρου και η συνδέση του με το Θεσμοφόριο της Πάρου », in S. DETORATOU, Y. KOURAYIOS (éd.), *Γενέθλιον (ανάπτυχο)*, Athènes, 2006, p. 237-248.
- V. DOBRUSKY, « Inscriptions et monuments figurés de la Thrace », *BCH* 21 (1897), p. 119-140.
- M.-T. LE DINAHET, « Cultes étrangers et cultes locaux dans les Cyclades à l'époque impériale », in G. LABARRE (éd.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain, actes du colloque de Lyon*, Lyon/Paris, 2004, p. 129-142.
- H. VAN EFFENTERRE, « Pierres inscrites de Dréros », *BCH* 85 (1961), p. 544-568.
- A. ELTER, « Epigraphica », *RhM N.F.* 66 (1911), p. 199-225.
- J. EVANS GRUBBS, *Women and the Law in the Roman Empire : a Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, Londres/New York, 2002.
- S. FASCE, *Eros. La figura e il culto*, Genova, 1977 (*Pubblicazioni dell'instituto di filologia classica dell'Università di Genova* 49).
- W.S. FERGUSON, A.D. NOCK, « The Attic Orgeones and the Cult of Heroes », *HThR* 37 (1944), p. i-iv, 61-174.
- J. FLEMBERG, *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Stockholm, 1991 (*Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, Series in 8°*, 10).

- B. FORSÉN, E. SIRONEN, « Parische Gliederweihungen », *ZPE* 87 (1991), p. 176-180. (*SEG* 41, 691-692).
- B. FORSÉN, *Griechische Gliederweihungen : eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki, 1996 (*Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens* 4).
- P.-F. FOUCART, « Le culte de Pluton dans la religion éleusinienne », *BCH* 7 (1883), p. 387-404.
- P.-F. FOUCART, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, 1895.
- H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch. I*, Heidelberg, 1954.
- P. FUNKE, « Fremde und Nicht-Bürger in den griechischen Heiligtümern der antiken Mittelmeerwelt. Eine historische Einführung », in A. NASO (éd.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci : atti del convegno internazionale*, Florence, 2006, p. 1-12.
- C. GASPARRI, « Archiloco a Taso », *QUCC* N.S. 11 (1982), p. 33-41.
- D. GEAGAN, « Children in Athenian Dedicatory Monuments », in J.M. FOSSEY, J. MORIN (éd.), *Boeotia Antiqua 4 : Proceedings of the 7th International Congress on Boiotian Antiquities*, Amsterdam, 1994 (*MacGill University Monographs in Classical Archaeology and History* 15), p. 163-173.
- J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929 (*Religionswissenschaftliche Bibliothek* 6).
- L. GERNET, A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970 (*L'évolution de l'humanité : bibliothèque de synthèse historique* 22).
- S. GEORGOUDI, « Magistrats, fonctionnaires, agents au service des dieux », *ThesCRA* V (2005), p. 31-60.
- Th. GOMPERZ, « Eine archaische Inschrift », *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 6 (1882), p. 91-94.
- M.E. GORRINI, M. MELFI, « L'archéologie des cultes guérisseurs : quelques observations », *Kernos* 15 (2002), p. 247-265.
- F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 21).
- F. GRAF, s.v. « Baubo », *New Pauly* II (2003), col. 562-563.
- Y. GRANDJEAN, F. SALVIAT, *Guide de Thasos*, Athènes/Paris, 2000.
- B.P. GRENFELL, A.S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri. Part III*, Londres, 1903.

- G. GRUBEN, « Naxos und Paros. Vierter Vorläufiger Bericht über die Forschungskampagnen 1972-1980. I. Archaische Bauten », *AA* (1982a), p. 159-195.
- G. GRUBEN, « Der Burgtempel A von Paros », *AA* (1982b), p. 197-229.
- G. GRUBEN, « Naxos und Paros. Vierter Vorläufiger Bericht über die Forschungskampagnen 1972-1980. II. Klassische und hellenistische Bauten auf Paros », *AA* (1982c), p. 621-689.
- M. GUARDUCCI, « Eukleia », *SMSR* 14 (1938), p. 1-11.
- M. GUARDUCCI, « Ancora intorno ad Eukleia », *SMSR* 15 (1939), p. 58-61.
- M. GUARDUCCI, *Epigraphia graeca I. Caratteri e storia della disciplina. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale*, Rome, 1967 ; *IV. Epigrafi sacre, pagane e cristiane*, Rome, 1978.
- M. GUARDUCCI, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Rome, 1987.
- B. LE GUEN-POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère : choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, 1991 (*Amphi 7 Histoire*).
- W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Londres, 1952 (*Methuen's Handbooks of Archaeology*).
- J.B. HAINSWORTH, *Tituli ad dialectos graecas illustrandas selecti*, Leyde, 1950-1972 (*Textus minores in usum academicum* 14, 44).
- M.H. HANSEN, T.H. NIELSEN, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004.
- T. HEINZE, s.v. « Orgeones », *New Pauly* 10 (2007), col. 202.
- A.J. HEISSERER, R. HODOT, « The Mytilenean Decree on Concord », *ZPE* 63 (1986), p. 109-119, pl. II-III.
- A. HENRICHs, s.v. « Zeus », *New Pauly* 15 (2010), col. 918-925.
- R. HERZOG, « Dorier und Ionier », *Philologus* 65 (1906), p. 630-636.
- F. HILLER VON GAERTRINGEN, « Zeusaltar aus Paros », *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* (1906), p. 786-788.
- F. HILLER VON GAERTRINGEN, « Mitteilungen. Die Kore von Paros », *Berliner philologische Wochenschrift* 21 (1916), col. 796-797.
- T. HOMOLLE, « Nouvelles et correspondance », *BCH* 21 (1897), p. 148-168.
- G. HÜBNER, « Ein Heiligtum auf dem Kounadosberg von Paros. Ein archaisches Relief aus Paros », *AA* (1994), p. 335-348.
- F. JACOBS, *Anthologia graeca ad fidem codicis olim Palatini nunc Parisini edita. Band 3*, Leipzig, 1817.

- M.H. JAMESON, D.R. JORDAN, R.D. KOTANSKY, *A lex sacra from Selinous*, Durham, 1993 (*Greek, Roman and Byzantine Monographs* 11).
- L.H. JEFFERY, *The local Scripts of Archaic Greece : a Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C. Revised Edition with a Supplement by A. W. Johnston*, Oxford, 1990.
- O. JESSEN, s.v. « Hypataios », *RE IX*, 1 (1914a), col. 240-241.
- O. JESSEN, s.v. « Hypatos », *RE IX*, 1 (1914b), col. 250-252.
- O. JESSEN, s.v. « Hyperdexios, Hyperdexia », *RE IX*, 1 (1914c), col. 280.
- M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 (*Études péloponnésiennes* 9).
- M. JOST, *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du Ve siècle à la fin du IIIe siècle avant J.-C.*, Paris, 1992 (*Regards sur l'histoire* 86).
- L. KAHIL, s.v. « Artémis », *LIMC II* (1984), p. 618-753.
- L. KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978 (*Textes à l'appui. Histoire classique*).
- G. KAIBEL, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878.
- E. KEARNS, *Ancient Greek Religion. A Sourcebook*, Malden/Oxford, 2009 (*Blackwell Sourcebooks in Ancient History*).
- O. KERN, « Eubuleus und Triptolemos », *MDAI(A)* 16 (1891), p. 1-29.
- O. KERN, s.v. « Demeter », *RE IV*, 2 (1901), col. 2713-2764.
- O. KERN, « Hieroi und Hierai », *Hermès* 46 (1911), p. 300-303.
- D. KNIBBE, B. IPLIKÇIOĞLU, « Neue Inschriften aus Ephesos IX », *JÖAI* 55 (1984), p. 107-136.
- N.M. KONTOLEON, « Ια' Αρχαιολογική περιφέρεια. Πάρος », *AD* 14 (1931-1932), παράρτημα, p. 49-50.
- N.M. KONTOLEON, « Ζεὺς Ἐλάστερος ἐν Πάρῳ », *AEph* (1948-1949), p. 1-5 (*SEG* 13, 449a).
- N.M. KONTOLEON, « Νέαι ἐπιγραφαὶ περὶ τοῦ Ἀρχιλόχου ἐκ Πάρου », *AEph* (1952), p. 32-95 (*SEG* 15, 517).
- N.M. KONTOLEON, « Otto Rubensohn : Das Delion von Paros. Wiesbaden : Steiner 1962. VIII, 185 S. 13 Abb. 35 Taf. 2 Kt. 4°. (Deutsches Archäologisches Institut.) », *Gnomon* 38 (1966), p. 202-211.
- N.M. KONTOLEON, s.v. « Paros », in R. STILLWELL, W.L. MACDONALD, M. HOLLAND MCALLISTER (éd.), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton, 1976, p. 677-679.

- Y. KOURAYIOS et al., « The Sanctuary of Despotiko in the Cyclades. Excavations 2001-2012 », *AA* (2012/2), p. 93-174.
- J. KOZLOWSKI, « Le fidèle et le personnel religieux. Évolution de la fréquentation de certains "Thesmophoria" », in C. PRÊTRE (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31^e colloque international organisé par l'UMR HALMA-IPEL (Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 13-15 décembre 2007)*, Liège, 2009 (*Kernos*, supplément 23), p. 247-253.
- U. KRON, « Priesthoods, Dedications and Euergetism », in P. HELLSTRÖM, B. ALROTH (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World : Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Uppsala, 1996, p. 139-182 (*Boreas : Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and near Eastern Civilizations*, 24).
- V. LAMBRIDUNAKIS, M. WÖRRLE, « Ein hellenistisches Reformgesetz über das öffentliche Urkundenwesen von Paros », *Chiron* 13 (1983), p. 283-405 (*SEG* 33, 679).
- S. LAVECCHIA, « Pindaro e le μελίσσαι di Paro », *Hermes* 124 (1996), p. 504-506.
- M.L. LAZZARINI, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Rome, 1976.
- S. LEBRETON, *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*, 2013 (thèse de doctorat).
- D.D. LEITAO, « Adolescent Hair-Growing and Hair-Cutting Rituals in Ancient Greece. A Sociological Approach », in D. DODD, C.A. FARAONE (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, Londres/New York, 2003, p. 109-129.
- D.D. LEITAO, « Male Improvisation in the "Women's Cult" of Eileithyia on Paros », in M. PARCA, A. TZANETOU (éd.), *Finding Persephone : Women's Ritual in the Ancient Mediterranean*, Bloomington, 2007, p. 252-276.
- C.M. LUCARINI, « Per l'interpretazione di Pind. fr. 140a S.-M. (G 8 Ruth.) », *Philologus* 155 (2011), p. 3-13.
- S. MARINATOS, « Ζεὺς Ἐλάστερος », *AEph* (1950-1951), p. 182-183.
- A.P. MATTHAIΟΥ, « Τρεῖς ἐμυγραφεὶς Πάρου », *Horos* 10-12 (1992-98), p. 423-436 (*SEG* 48, 1136 ; 1138).
- A.P. MATTHAIΟΥ, « Ἐλάστερος - Ἀλάστορος », *Horos* 13 (1999), p. 241-242.
- M. MELFI, « Il complesso del "Pythion-Asklepieion" a Paro », *ASAA* 80, serie III, 2, 1 (2002), p. 327-360.
- M. MELFI, *I santuari di Asclepio in Grecia. I*, Rome, 2007 (*Studia archaeologica* 157).
- L. MIGEOTTE, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève, 1992.

- J.-P. MOREL, « Observations sur les cultes de Velia », in A. HERMARY, H. TRÉZINY (éd.), *Les cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille 4-5 juin 1999*, Aix-en-Provence, 2000 (*Études massaliètes* 6), p. 33-49.
- J.-C. MORETTI, « Une vignette de traité à Delphes », *BCH* 111 (1987), p. 157-166.
- A. MOTTE, V. PIRENNE-DELFORGE, « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés », *Kernos* 5 (1992), p. 119-140.
- M.P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece : with two Appendices : the Ionian Phylae, the Phratries*, Lund, 1951 (*Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, Series in 8°*, 1).
- M.P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion. I. Vol. I : bis zur Griechischen Weltherrschaft*, Munich, 1955 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 2.2).
- C. NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate. Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Liège, 2009 (*Kernos*, supplément 22).
- A. OHNESORG, « Ein Heiligtum auf dem Kounadosberg von Paros. Der Befund », *AA* (1994), p. 327-334.
- J.H. OLIVER, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960.
- Th. OLYMPIOS, « Συλλογή ἀνεκδότων παρίων ἐπιγράφων », *Ἀθήναιον* 5 (1876), p. 3-48.
- A. ORLANDOS, « Ἀδημοσίευτοι ἐπιγραφαὶ εὐρεθεῖσαι κατὰ τὴν ἀναστήλωσιν τῆς Καταπολιανῆς Πάρου », *AEph* (1975), *Chronika*, p. 1-36 (SEG 26, 978 ; 980 ; 982).
- M. ORNAGHI, *La lira, la vacca e le donne insolenti : contesti di ricezione e promozione della figura e della poesia di Archiloco dall'arcaismo all'ellenismo*, Alexandrie, 2009 (*Minima philologica. Serie greca* 5).
- M. ORNAGHI, « POxy XV 1802, Fr. 3 Col. II 1-7 (= 29-35 Hunt) : un frammento del Περὶ θεῶν di Apollodoro di Atene ? », *SEP* 7 (2010), p. 59-73.
- R. OSBORNE, « Women and Sacrifice in Classical Greece », *CQ* 43 (1993), p. 392-405.
- G.K. PAPADOPOULOS, « Ἐπιγραφὴς Πάρου », *ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΟΝ* 2 (2013), p. 17-26.
- H.W. PARKE, « The Newly Discovered Delphic Responses from Paros », *CQ* 8 (1958), p. 90-94.
- H.W. PARKE, D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle. Volume II. The Oracular Responses*, Oxford, 1956.
- R. PARKER, « The Problem of the Cult Epithet », *Opuscula Atheniensi* 28 (2003), p. 173-183.
- R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005a (*Oxford Classical Monographs*).

- R. PARKER, « Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005b (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses* 5), p. 219-226.
- R. PARKER, *On Greek Religion*, Ithaca/Londres, 2011 (*Townsend Lectures/Cornell Studies in Classical Philology* 60).
- M. PATERA, « *Alastores* et *Elasteroi* : à propos de la loi sacrée de Sélinonte », *Mètis* N.S. 8 (2010), p. 277-308.
- S. PAUL, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, 2013 (*Kernos*, supplément 28).
- S. PAUL, « "Pallas étend ses mains sur notre cité". Réflexion sur le paysage épiclétique autour de l'Athéna "poliade" », *Pallas* 100 (2016), p. 119-138.
- P. PERDRIZET, « Voyage dans la Macédoine première », *BCH* 18 (1894), p. 416-445.
- E. PERNICE, « Inschriften aus Andros und Paros », *MDAI(A)* 18 (1893), p. 7-20.
- K. PHOTIOS, « Ἀρχαιολογικαὶ ἔρευναι εἰς τὴν νῆσον Πάρον », *AEph* (1973), *Chronika*, p. 1-14.
- C. PICARD, « Un rituel archaïque du culte de l'Héraklès thasien trouvé à Thasos », *BCH* 47 (1923), p. 241-274.
- C. PICARD, « La tentative de Miltiade au sanctuaire parien de Déméter », *RA* 1950, p. 124-125.
- M. PIÉRART, « Héros fondateurs. Héros civilisateurs. La rivalité entre Argos et Athènes vue par Pausanias », in V. PIRENNE-DELFORGE, E. SUÁREZ DE LA TORRE (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999*, Liège, 2000 (*Kernos*, supplément 10), p. 370-393.
- S. PINGIATOGLOU, *Eileithyia*, Würzburg, 1981.
- D.M. PIPPIDI, « Inscription oraculaire de Callatis », *BCH* 86 (1962), p. 517-523.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes », *AC* 57 (1988), p. 142-157.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Éros en Grèce : dieu ou démon ? », in J. RIES (éd.), *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, Louvain-la-Neuve, 1989 (*Homo religiosus* 14), p. 223-239.
- V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque : contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes/Liège, 1994 (*Kernos*, supplément 4).

- V. PIRENNE-DELFORGE, « Religion grecque », in Y. LEHMANN (dir.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1999 (Collection Premier Cycle), p. 77-175.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », in V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1^{er} décembre 2001*, Fribourg/Göttingen, 2004 (*Orbis Biblicus et Orientalis* 203), p. 171-185.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005a (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses* 5), p. 271-290.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « La maternité des déesses grecques et les déesses-mères : entre mythe, rite et fantasme », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 21 (2005b), p. 129-138.
- V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source : Pausanias et la religion grecque*, Liège, 2008 (*Kernos*, supplément 20).
- V. PIRENNE-DELFORGE, « La *poikilia* des offrandes et le souci de les comprendre. Bilan d'une rencontre », in C. PRÊTRE (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31^e colloque international organisé par l'UMR HALMA-IPEL (Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 13-15 décembre 2007)*, Liège, 2009 (*Kernos*, supplément 23), p. 319-333.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin », in V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI (éd.), *"Nourrir les dieux ?" Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen "FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine" (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, Liège, 2011 (*Kernos*, supplément 26), p. 117-147.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », *Mètis N.S.* 11 (2013), p. 71-91
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Héra et Zeus à Lesbos : entre poésie lyrique et décret civique », *ZPE* 191 (2014), p. 27-31.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Many vs. One », in E. EIDINOW, J. KINDT (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, 2015, p. 39-47.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016 [*Mondes anciens (Paris)* 3].
- G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, supplément 18).

- Z. PITZ, *Prescriptions sacrificielles de Thasos : l'apport des inscriptions*, 2014 (travail de fin d'études).
- I. POLINSKAYA, *A Local History of Greek Polytheism : Gods, People, and the Land of Aigina, 800-400 bce*, Leyde, 2013 (*Religions in the Graeco-Roman World* 178).
- J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.*, Paris, 1954 (*Études Thasiennes* 3).
- B. PREHN, s.v. « Kynthia », *RE* XII, 1 (1924), col. 41.
- G.A. PRIVITERA, « Archiloco e le divinità dell'Archilocheion », *RFIC* 94 (1966), p. 5-25.
- F. QUEYREL, « Un hymne parien à Artémis Pôlô : IG, XII 5, 229 », *ZPE* 44 (1981), p. 103-104.
- A.R. RANGABÉ, *Antiquités helléniques ou répertoire d'inscriptions et d'autres antiquités découvertes depuis l'affranchissement de la Grèce. Vol. II*, Athènes, 1855.
- M. RICL, « Legal and Social Status of *Threptoi* and Related Categories in Narrative and Documentary Sources », in H.M. COTTON, R.G. HOYLAND et al. (éd.), *From Hellenism to Islam : Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge/New York, 2009.
- A. DE RIDDER, « Inscriptions de Paros et de Naxos », *BCH* 21 (1897), p. 16-25.
- O. RIEMANN, « Inscriptions grecques provenant du recueil de Cyriaque d'Ancône. I. Manuscrit 996 de la bibliothèque Riccardienne à Florence », *BCH* 1 (1877), p. 134-136.
- L. ROBERT, « Deux inscriptions de Carie », *AIPHO* 13 (1953), p. 553-572 (= *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1955, p. 553-572).
- L. ROBERT, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques X*, Paris, 1955.
- L. ROBERT, « Cinquième partie : les inscriptions », in J. DES GAGNIERS, P. DEVAMBEZ et al., *Laodicée du Lycos : le Nymphée. Campagnes 1961-1963*, Québec/Paris, 1969, p. 247-389.
- L. ROBERT, « Gunther Gottlieb : Timuchen. Ein Betrag zum griechischen Staatsrecht. Heidelberg : Winter 1967. 52 S. (SBHeid 1967, 3.) », *Gnomon* 43 (1971), p. 38-41.
- M.A.E.S. ROBERTS, *An Introduction to Greek Epigraphy. Part I. The Archaic Inscriptions and the Greek Alphabet*, Cambridge, 1887.
- A. ROBU, « Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne », in P. BRULÉ (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne : actes du XI^e colloque du Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (CIERGA), Rennes, septembre 2007*, Liège, 2009 (*Kernos*, supplément 21), p. 277-291.

- H. ROEHL, *Inscriptiones graecae antiquissimae praeter Atticas in Attica repertas*, Berlin, 1882.
- H. ROEHL, « Jahresbericht über die griechische Epigraphik für 1878-1882 », *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft* 36 (1883), p. 1-153.
- H. ROEHL, *Imagines inscriptionum Graecarum antiquissimarum*, Berlin, 1907³.
- C. ROLLEY, « Le sanctuaire des dieux patrôoi et le thesmophorion de Thasos », *BCH* 89 (1965), p. 441-483.
- O. RUBENSOHN, « Paros. Geschichte der wissenschaftlichen Erforschung von Paros », *MDAI(A)* 25 (1900), p. 341-372.
- O. RUBENSOHN, « Paros II. Topographie », *MDAI(A)* 26 (1901), p. 157-222.
- O. RUBENSOHN, « Paros III. Pythion und Asklepieion », *MDAI(A)* 27 (1902), p. 189-238, pl. IX-XI.
- O. RUBENSOHN, s.v. « Paros », *RE* XVIII, 4 (1949), col. 1781-1872.
- O. RUBENSOHN, *Das Delion von Paros*, Wiesbaden, 1962.
- F. SALVIAT, « Dédicaces de magistrats à Thasos », *BCH* 82 (1958a), p. 319-328.
- F. SALVIAT, « Une nouvelle loi thasienne : institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV^e siècle av. J.-C. », *BCH* 82 (1958b), p. 193-297.
- F. SALVIAT, « Décrets pour Épié, fille de Dionysios : déesses et sanctuaires thasiens », *BCH* 83 (1959), p. 392-397.
- M.B. SAVO, « L'Atena Ποντία di Paro », in E. LANZILLOTTA (éd.), *Ricerche di antichità e tradizione classica*, Tivoli, 2004a, p. 173-203.
- M.B. SAVO, *Culti, sacerdozi e feste delle Cicladi : dall'età arcaica all'età romana. I. Io, Nasso, Sifino, Serifo, Citno, Siro*, Rome, 2004b (*Ricerche di Filologia, Letteratura e Storia* 2).
- P. SCARPI, *Le religioni dei misteri. I (Eleusi, Dionisismo, Orfismo)*, Milan, 2002.
- D. SCHILARDI, « Paros. Report II : The 1973 Campaign », *JFA* 2 (1975), p. 83-96.
- D. SCHILARDI, « The Temple of Athena at Koukounaries. Observations on the Cult of Athena on Paros », in R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST (éd.), *Early Greek Cult Practice : Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 8°*, 38), p. 41-48.
- D. SCHILARDI, « The Emergence of Paros the Capital », *Pallas* 58 (2002), p. 229-249.
- K. SCHNIERINGER, « Das Dorische Tempel bei Marmara auf Paros », *AA* (1982), p. 265-270.
- A. SCHOLTZ, « Aphrodite Pandemos at Naukratis », *GRBS* 43 (2002), p. 231-242.

- M. SCHULLER, « Der dorische Tempel des Apollon Pythios auf Paros », *AA* (1982), p. 245-264.
- M. SCHULLER, *Der Artemistempel im Delion auf Paros*, Berlin, 1991.
- E.L. SHIELDS, *The Cults of Lesbos*, Menasha, 1917.
- F. SOKOLOWSKI, « Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates », *HThR* 57 (1964), p. 1-8.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, 1986.
- A.B. STALLSMITH, « The Name of Demeter Thesmophoros », *GRBS* 48 (2008), p. 115-131.
- F.T. VAN STRATEN, « Gifts for the Gods », in H.S. VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981, p. 65-151.
- L. THREATTE, *The Grammar of Attic Inscriptions. I. Phonology*, Berlin/New York, 1980.
- G. TOUCHAIS, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1978 », *BCH* 103 (1979), p. 527-615.
- Y. USTINOVA, « Orgeones in Phratries : A Mechanism of Social Integration in Attica », *Kernos* 9 (1996), p. 227-242.
- A.-M. VÉRILHAC, « Nouvelles inscriptions de Paros », *BCH* 107 (1983), p. 421-428 (*SEG* 33, 684 ; 688).
- T. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910.
- J. WALLENSTEN, « Resources for Manpower. Magistrates' Dedications to Aphrodite », in A.H. RASMUSSEN, S.W. RASMUSSEN (éd.), *Religion and Society : Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002-2005*, Rome, 2008 (*Analecta Romana Instituti Danici* suppl. 40), p. 139-150.
- J. WALLENSTEN, « Demand and Supply ? The Character of Aphrodite in the Light of Inscribed Votive Gifts », in C. PRÊTRE (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31^e colloque international organisé par l'UMR HALMA-IPEL (Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 13-15 décembre 2007)*, Liège, 2009 (*Kernos*, supplément 23), p. 169-180.
- K.-W. WEEBER, s.v. « Timouchos », *New Pauly* 14 (2009), col. 712-713.
- O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder, Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909.
- S. WIDE, « Chthonische und himmlische Götter », *ARW* 10 (1907), p. 257-268.
- A. WILHELM, « Die sogenannte Hetäreninschrift aus Paros », *MDAI(A)* 23 (1898), p. 409-440.
- J. ZINGERLE, « Kleinasiatische Kultsatzungen », *JÖAI* 31 (1939), p. 154-157.

Recensement des *errata*

Cultes et sanctuaires de l'île de Paros. Une première approche du panthéon

- p. 5, note 6 : BERRANGER-AUSERVE (2000), : supprimer la virgule
- p. 6, note 7 : cf. JOST (1985) : JOST (1985)
- p. 7 : deuxième guerre médique du côté perse : côté
- p. 14, traduction d'Hérodote : sauté par-dessus la clôture : <la>
- p. 22 : La présence de la fille de Déméter dans cette inscription est donc probable : ajouter un point
- p. 24, tableau : Lieu ? : enlever le point d'interrogation
- p. 44, note 236 : fréquemment qualifié d'*Horkios* : d'
- p. 46 : ne fut construite : construit
- p. 73 : confiance qui lui accordée dans le présent : ajouter est
- p. 74, note 438 : Ἀφροδίτης : Ἀφροδίτης
- p. 80 : Ces trois dédicaces : remplacer trois par quatre
- p. 95, traduction de la scholie à Pindare : disait au milieu le *tenella* et le chœur tout le reste : <le chœur>
- p. 97, note 587, traduction de la *Souda* : Zeus est appelé : Zeus a été appelé ; les Athéniens ont été délivrés de l'asservissement : ajouter « et de la domination »
- p. 127 : V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », *Mètis N.S.* 11 (2013), p. 71-91 : ajouter le point



Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité

Cultes et sanctuaires de l'île de Paros

Une première approche du panthéon

Annexes

Travail de fin d'études présenté par Elie PIETTE

En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Lecteurs : Jan-Mathieu CARBON et Étienne FAMERIE

Année académique 2016-2017

Table des matières

I. Reproductions d'inscriptions	2
II. Cartes	12
III. Illustrations	14
IV. Schémas	17
V. Tableau d'attestations des cultes	21

I. Reproductions d'inscriptions

fig. 1 : GRUBEN (1982), p. 688, abb. 38

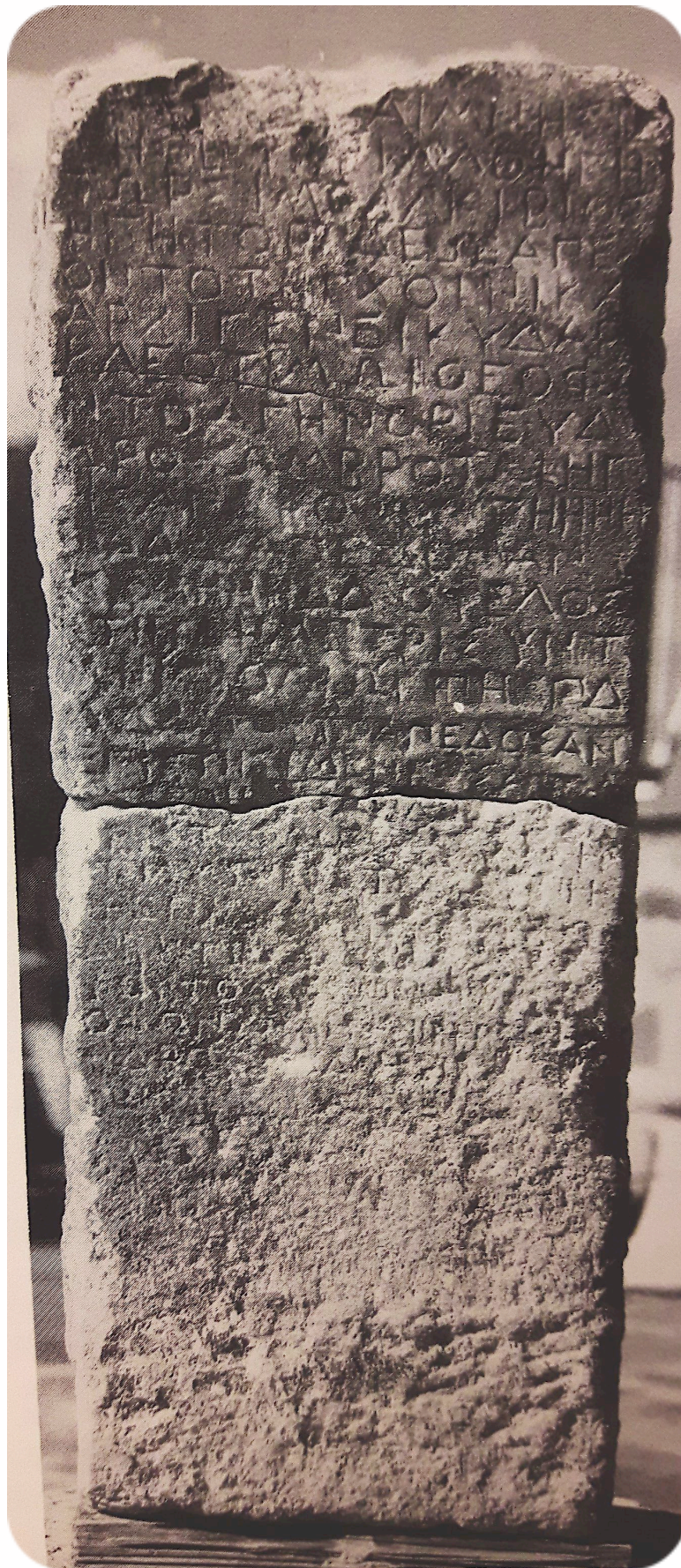




fig. 2 :
IG XII 5, 225
[photo BUTZ (1996),
p. 83]

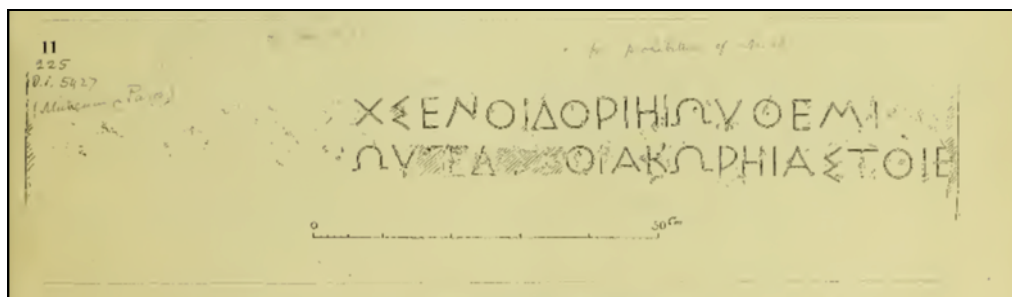


fig. 3 :
IG XII 5, 225
[fac.-sim. ROEHL
(1907), p. 61]

N

ΙΝΟΞΕΥΜΜ

ΕΝΙΔΔΗΗΙΙΣΔΙΟΞΒΑ

ΥΚΕΙΟ:ΠΗΗΣΑΦΡΟΔΙΤΗ

5 ΔΕΜΕΓΑΚΛΗΞΠΑΡΕΛΛ

ΛΞΩΞΙΛΕΩΑΠΟΛΛΩΝ

ΙΟΝΗΗΗΙΙΣΑΠΟΛΛΩΝ

ΠΟΛΛΩΝΟΞ ΧΟΤΟΥΤΟ

10 ΗΗΗΙ:ΔΙΟΝΥΞΟΧΟΡΕΩ

ΩΝ:ΙΙΣ:ΚΟΡΗΞΤΗΞΕ

ΛΘΗΝΑΙΗΞΧΡΥΞΙΟΝ

ΘΜΟΝ:ΠΙΙΙΘΞΜΟΦΟΡΟΥ

ΣΑΜΠΑΙ:ΙΙΙΑΠΥΡΑ

15 ΤΩΝ/ΠΑΝΤΩΝ

ΤΑΧΥΞΑΡΓΥΡ

ΡΟΔΙΟΝ

ΗΞΠΟΛΙΟΧΘ

ΤΥΡΙΟΝ

fig. 4 : IG XII 5, 134
[fac.-sim. RANGABÉ (1855), 896]

fig. 5 : SEG 33, 684 [photo VÉRILHAC (1983), p. 427, fig. 4]



fig. 6 : IG XII 5, 227 [fac.-sim. RUBENSOHN (1901), p. 211]

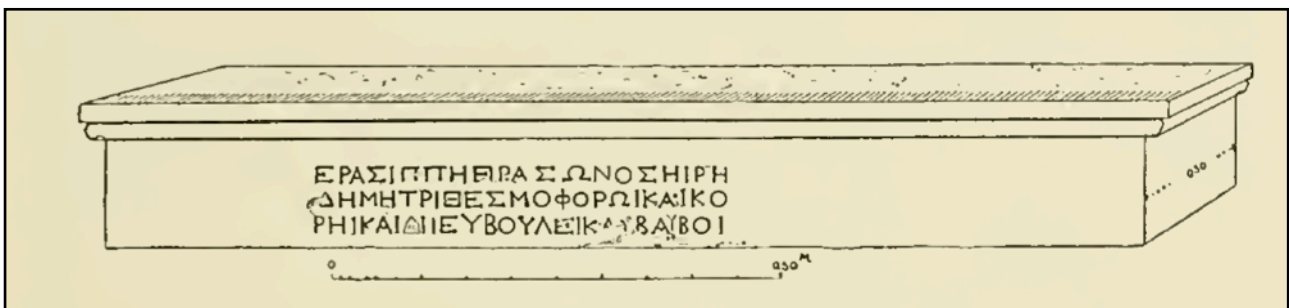


fig. 7 : IG XII 5, 229, copie 1 (fac.-sim. Fourmont, BnF, Suppl. gr. 855, fol. 235)

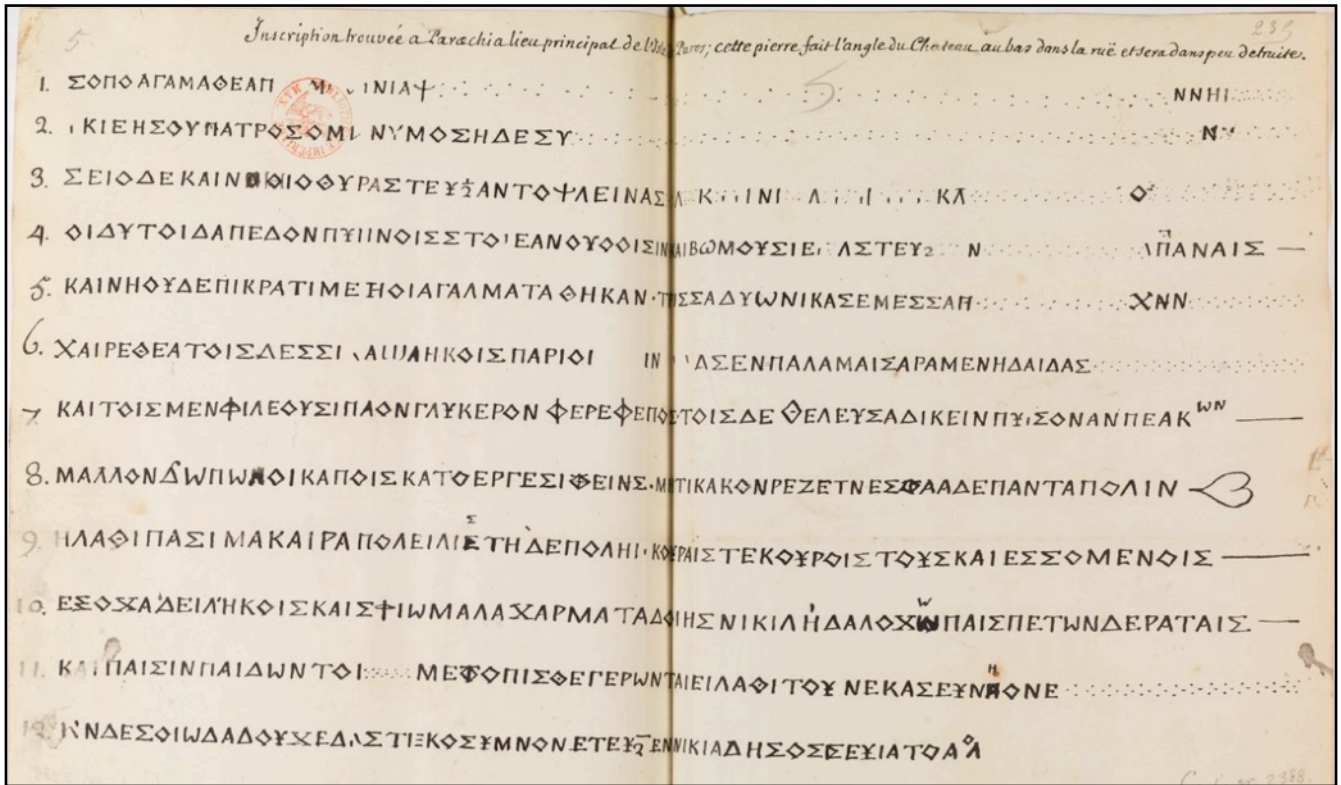


fig. 8 : IG XII 5, 229, copie 2 (fac.-sim. Fourmont, BnF, Suppl. gr. 855, fol. 233)

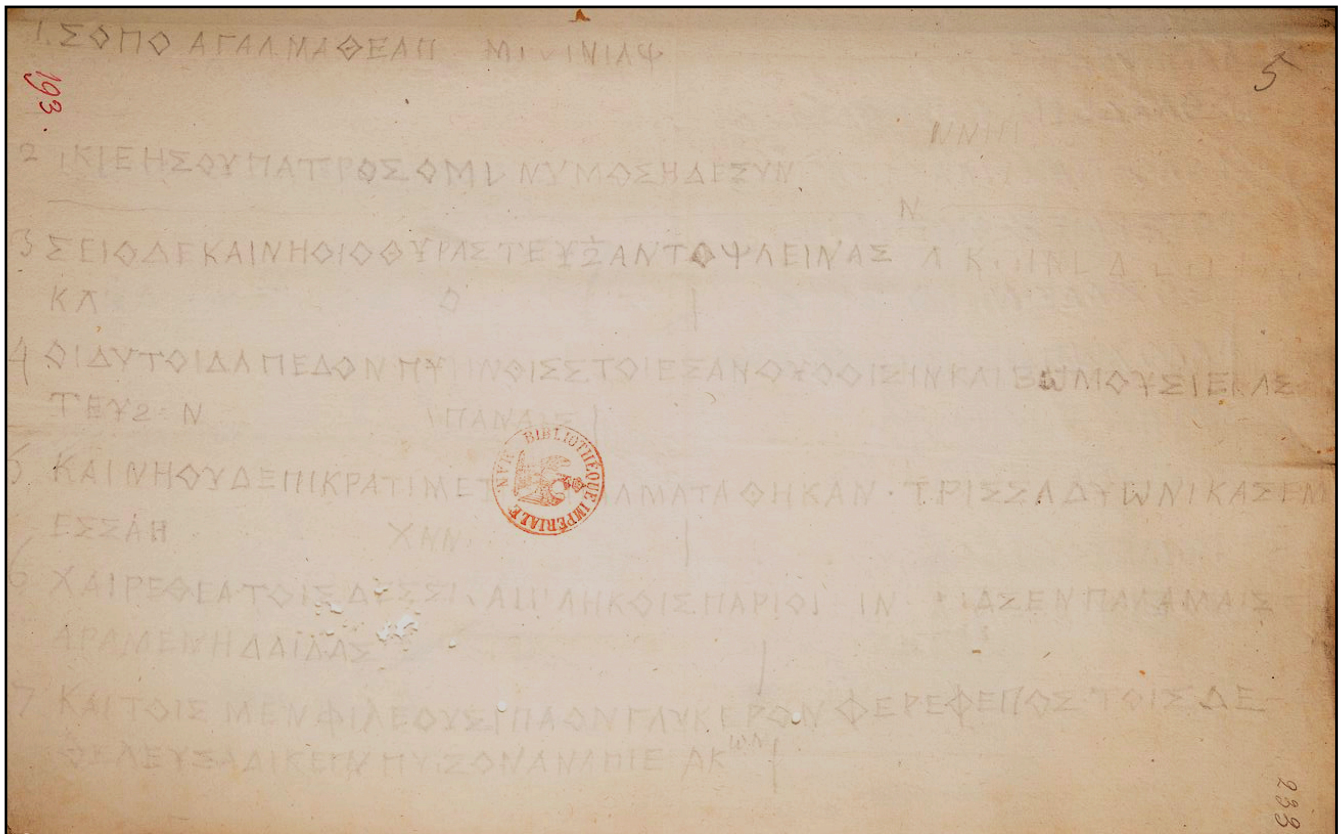


fig. 9 : IG XII 5, 229, copie 2 (fac.-sim. Fourmont, BnF, Suppl. gr. 855, fol. 233)

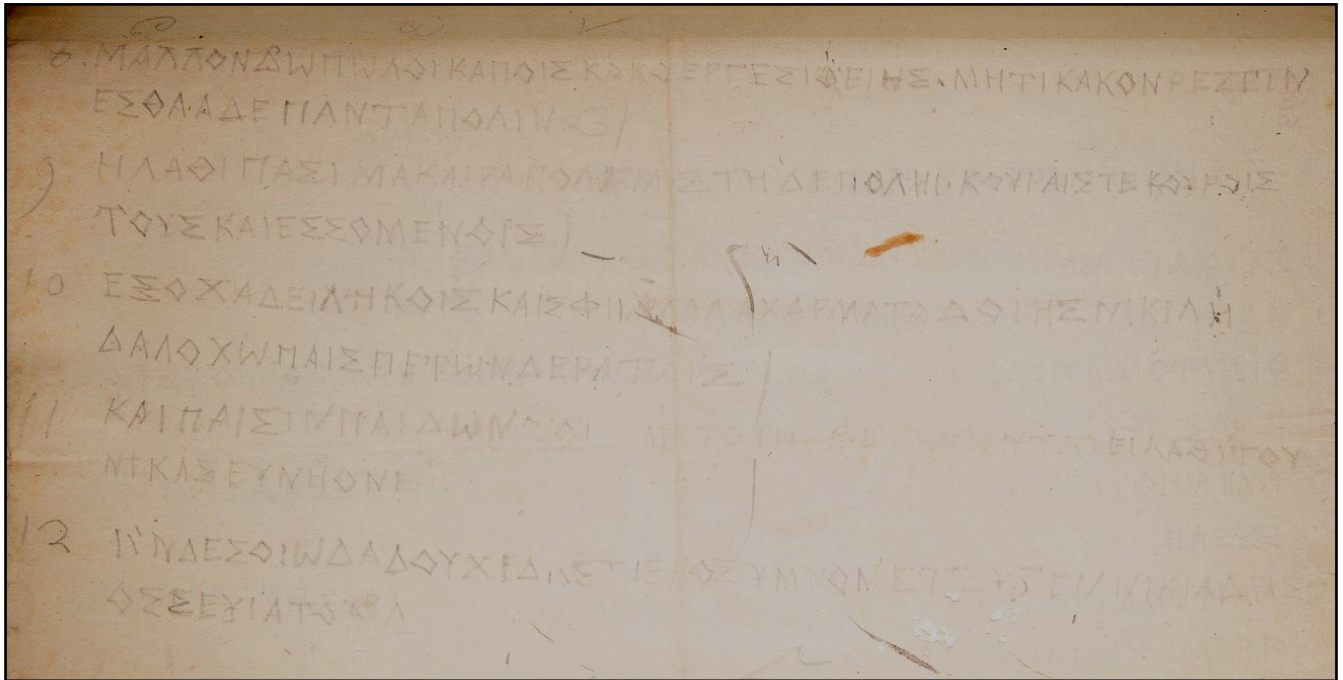


fig. 10 : IG XII 5, 126 (fac.-sim. IG)

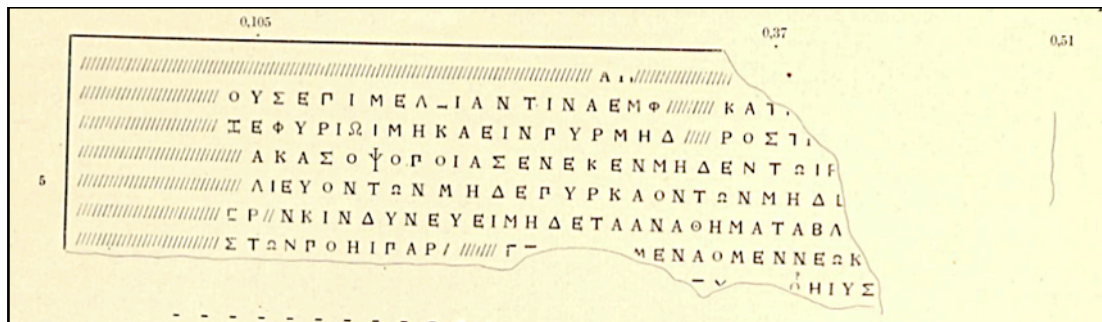


fig. 11 : IG XII 5, 156 (photo personnelle)



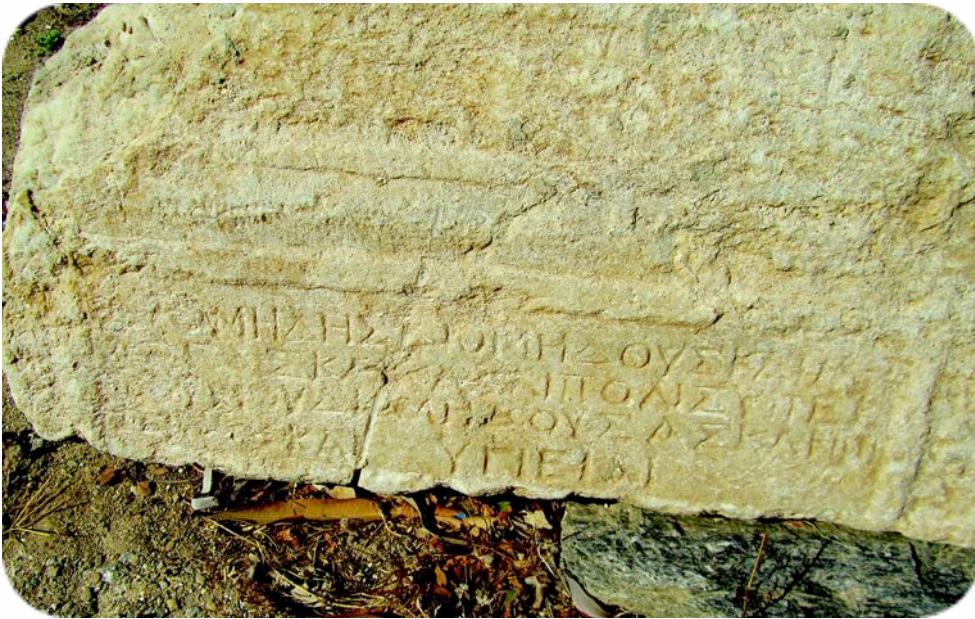


fig. 12 :
PAPADOPOULOS
(2013), p. 22-23
(photo personnelle)



fig. 13 :
IG XII 5, 173 III-IV
(photo personnelle)

fig. 14 : IG XII 5, 173 IV (photo personnelle)

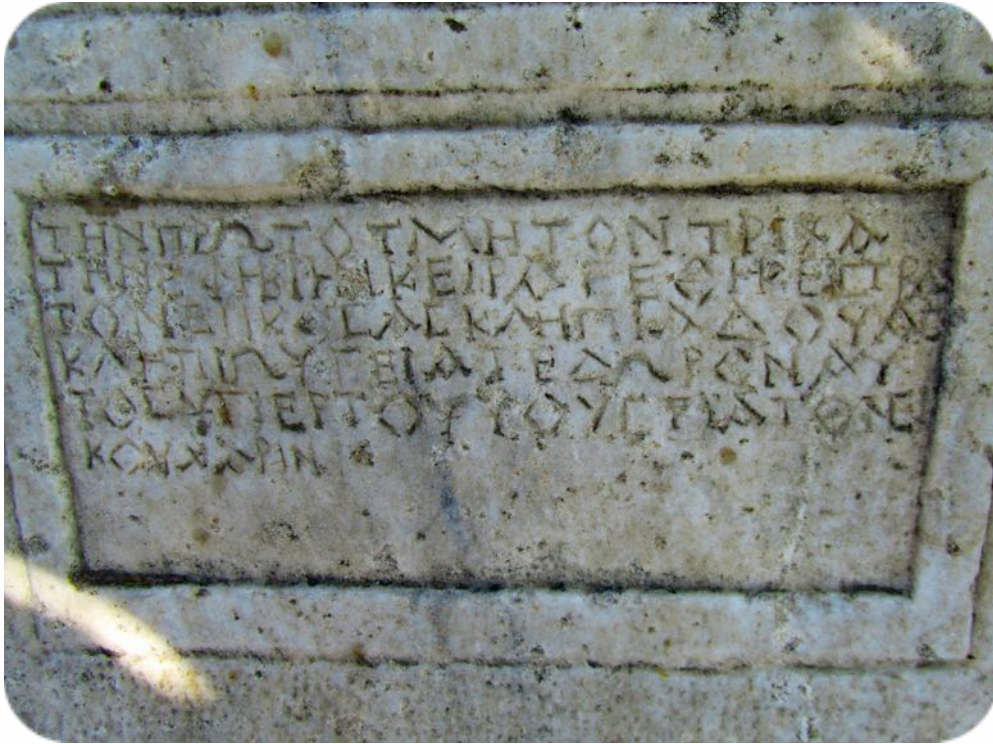


fig. 15 : IG XII 5, 173 V-VI (photo personnelle)

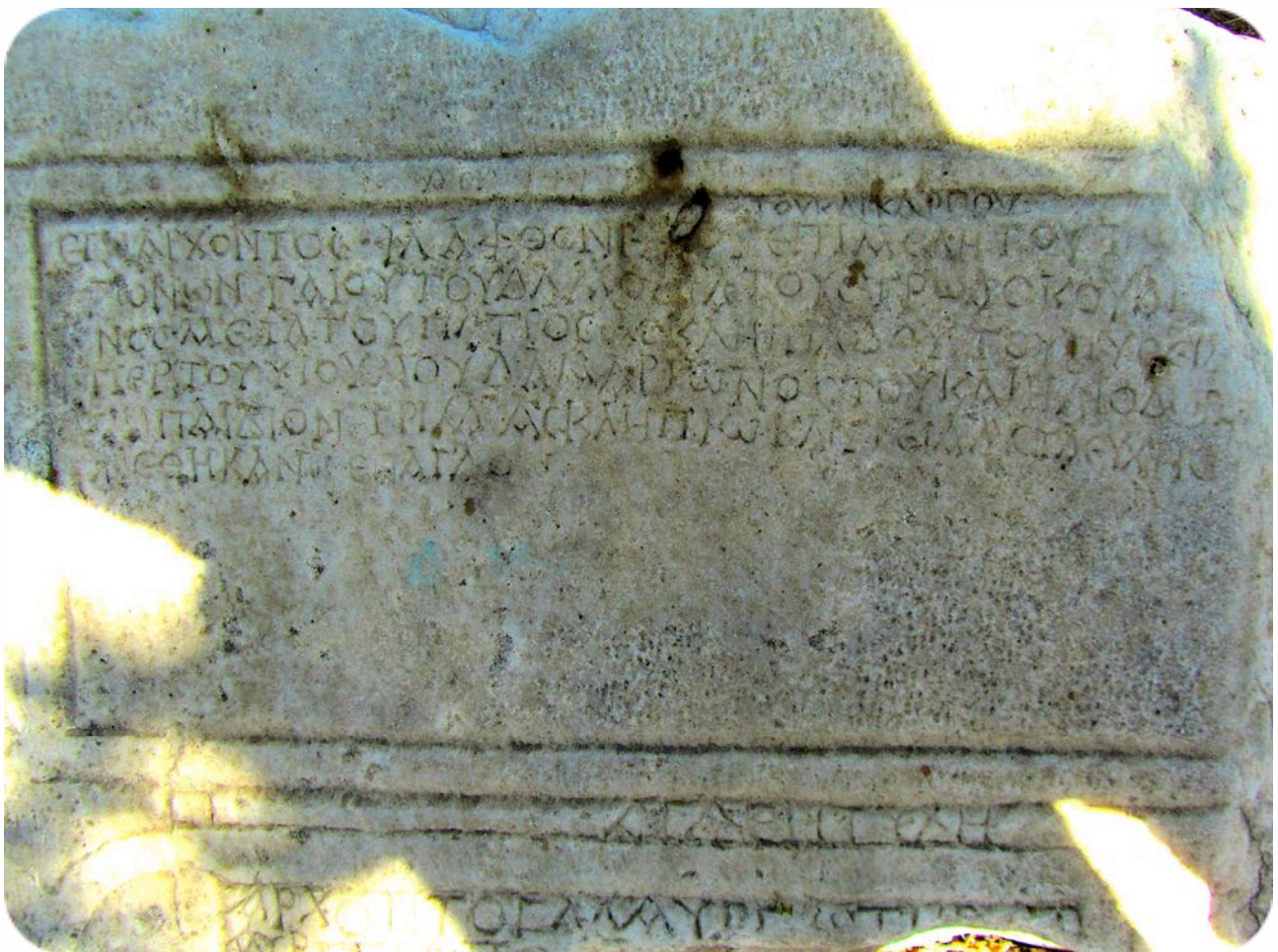


fig. 16 : IG XII 5, 173 (fac.-sim. IG)

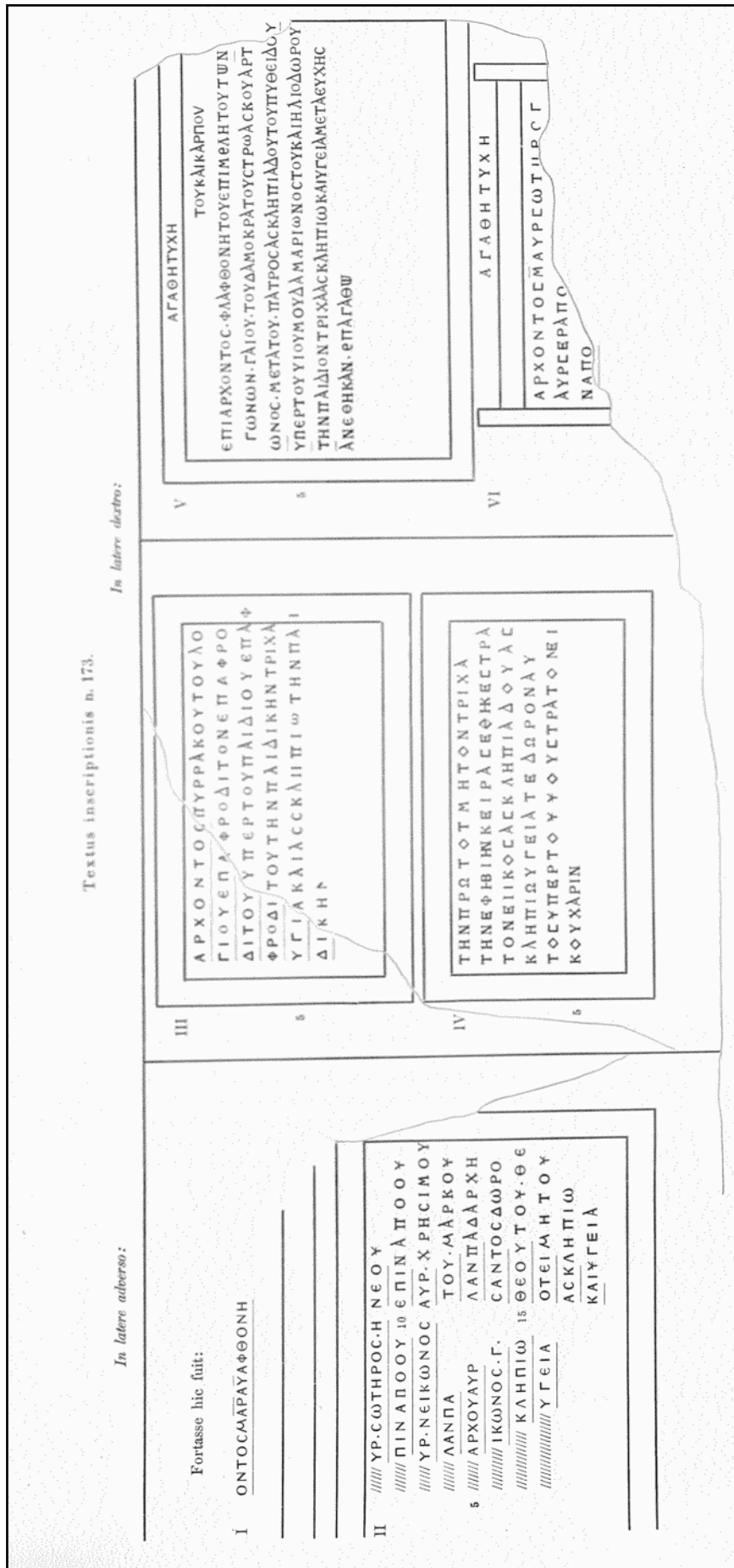


fig. 17 : IG XII 5, 192 (photo IG)



fig. 18 : IG XII 5, 198
[photo FORSÉN (1996), abb. 101]

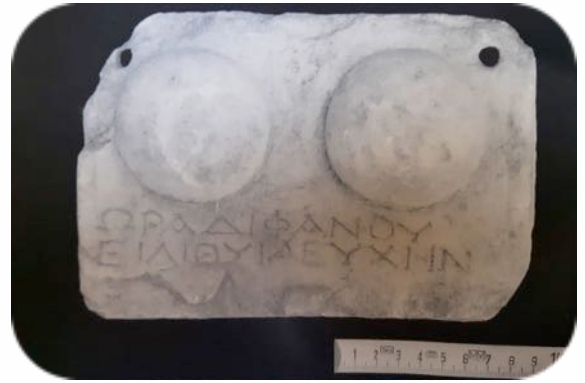


fig. 19 : IG XII 5, 220 (photo IG)



fig. 20 :
IG XII 5, 238
(photo
personnelle)

fig. 21 :
IG XII 5, 183
(fac.-sim. IG)

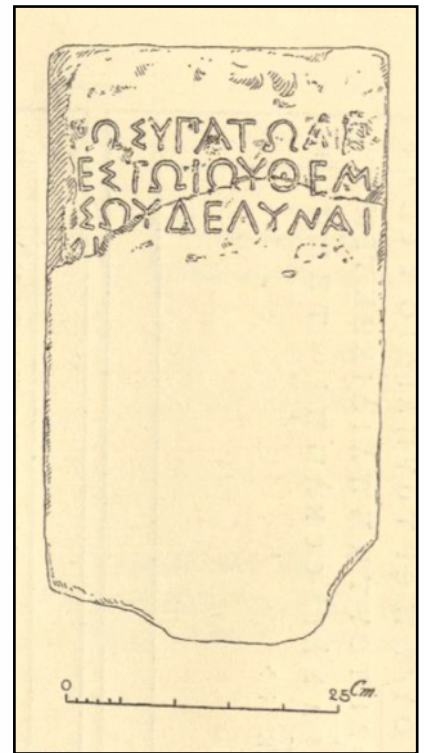


fig. 22 : IG XII 5, 233 (fac.-sim. IG)

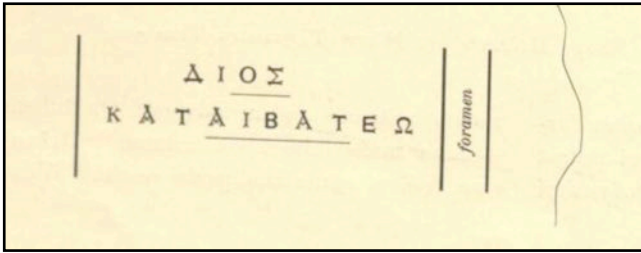


fig. 24 : SEG 26, 978
[fac.-sim. ORLANDOS (1975), 4, εικ. 5]

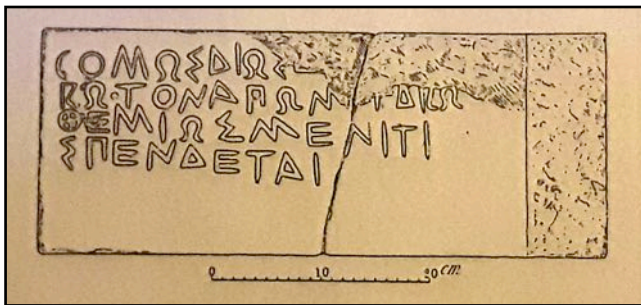
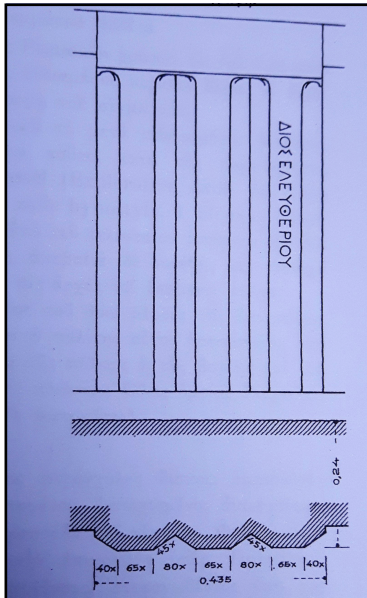


fig. 26 : IG XII 5, 1027 (fac.-sim. IG)



fig. 27 :
IG XII 5, 1027
(photo personnelle)

fig. 28 :
IG XII s. 208
[photo KONTOLEON (1949), p. 2]



fig. 23 : IG XII 5, 390
[fac.-sim. OLYMPIOS (1976), 33]

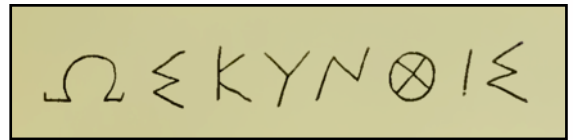
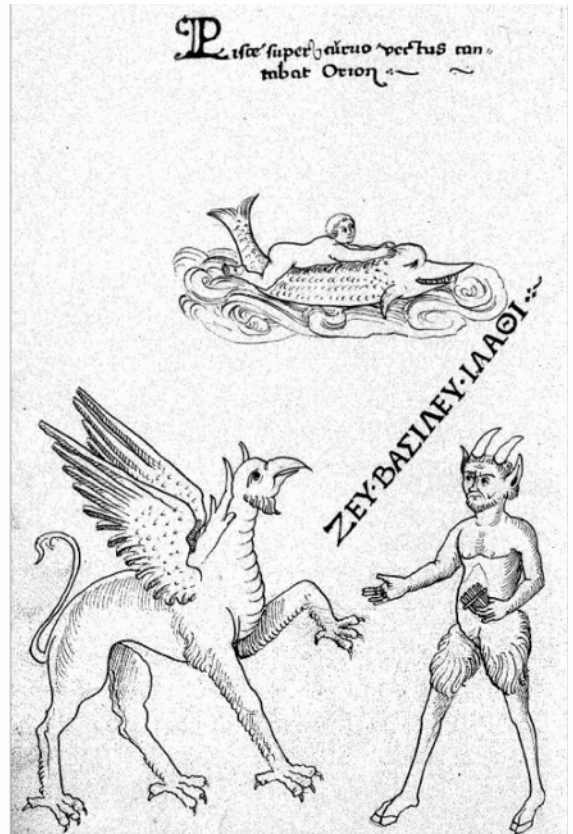


fig. 25 : Cyriaque d'Ancône,
CLM 716, fol. 54b



II. Cartes

fig. 1 : Carte générale de Paros
 [BERRANGER-AUSERVE (1992), pl. 1, modifiée]

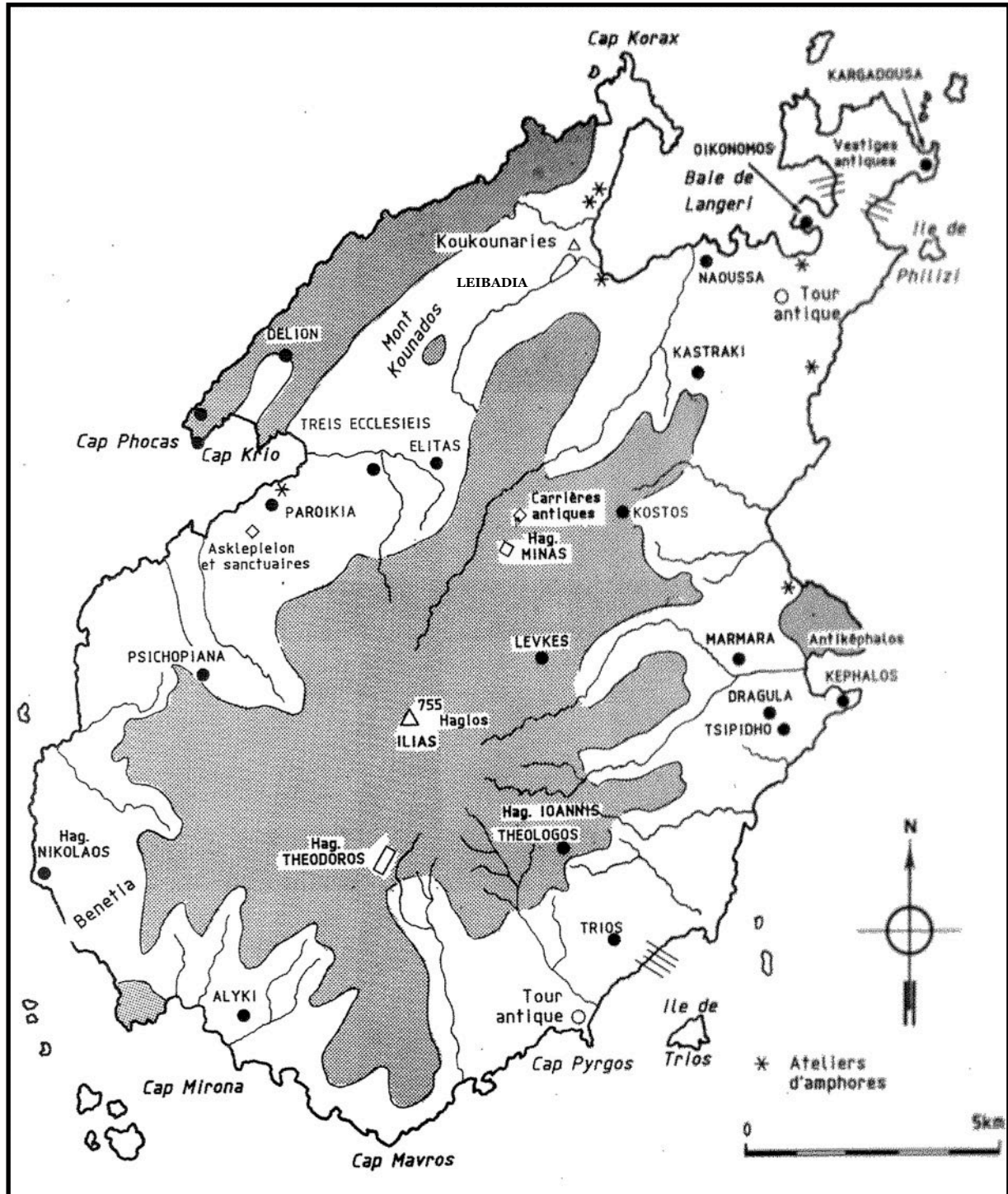


fig. 2 : Carte de la région de Paroikia
 [BERRANGER-AUSERVE (1992), pl. 2]

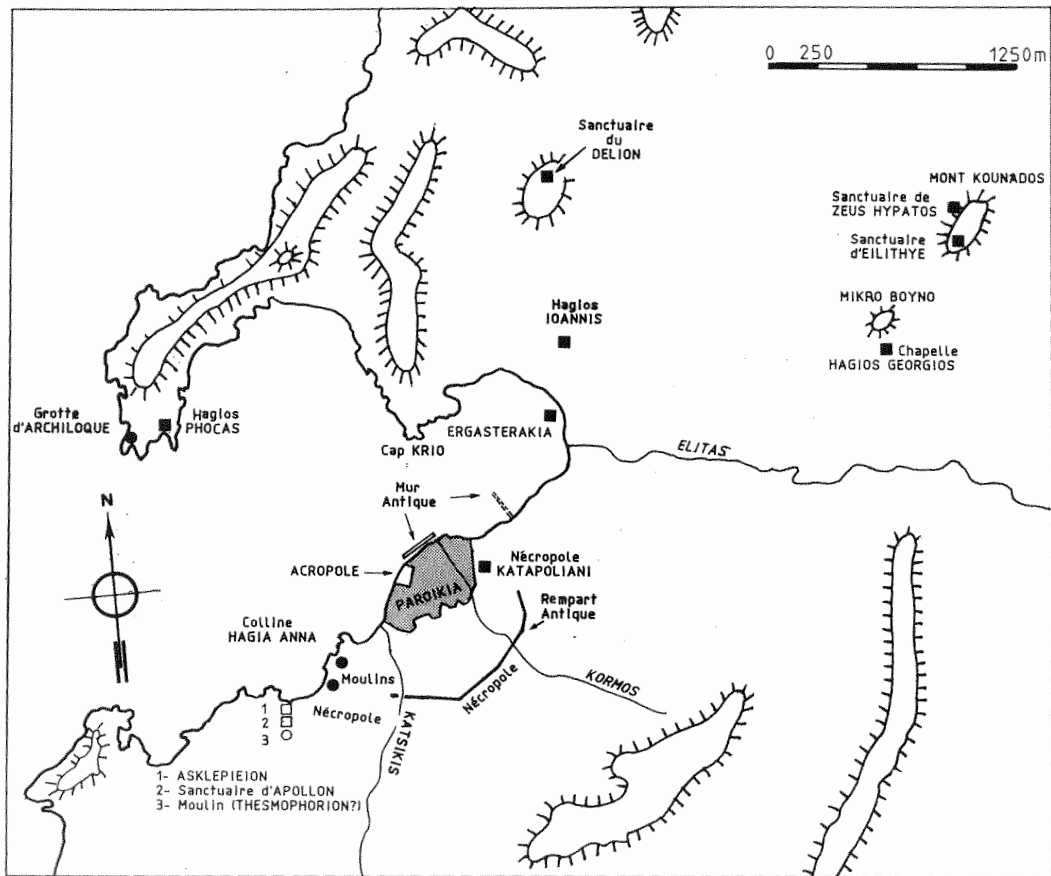
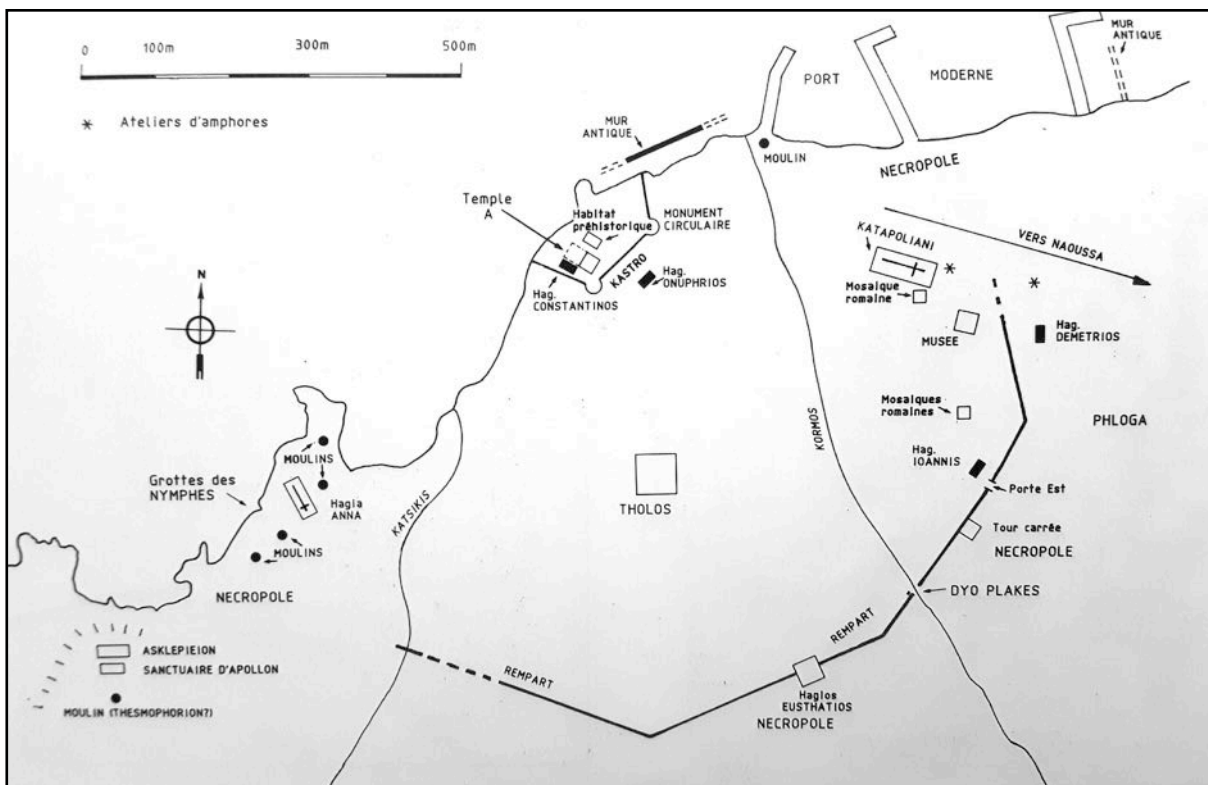


fig. 3 : Carte antique de la ville de Paroikia
 [BERRANGER-AUSERVE (1992), pl. 3]



III. Illustrations



fig. 1 :
Ruines du moulin
de la terrasse supérieure
(photo personnelle)

fig. 2 :
Terrasse médiane
depuis la terrasse supérieure
(photo personnelle)



fig. 3 :
Ruines de l'Asklépieion sur la terrasse inférieure
depuis la terrasse médiane
(photo personnelle)

fig. 4 :
Terrasse inférieure
(photo personnelle)

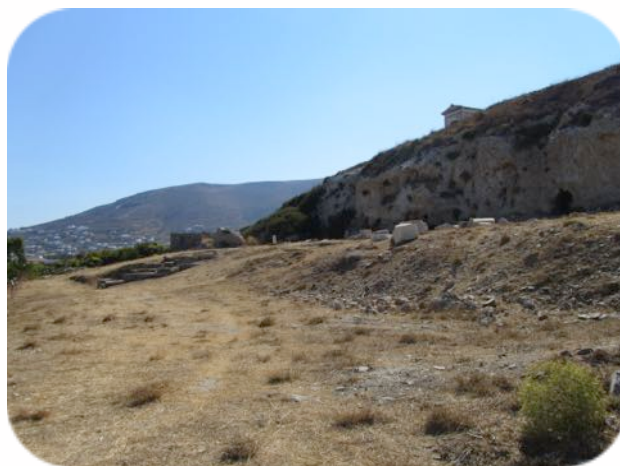




fig. 5 :
Vue sur Paroikia et sur les collines
depuis la terrasse du moulin
(photo personnelle)

fig. 6 :
Collines du Kounados et de Mikro Vouno
(photo personnelle)

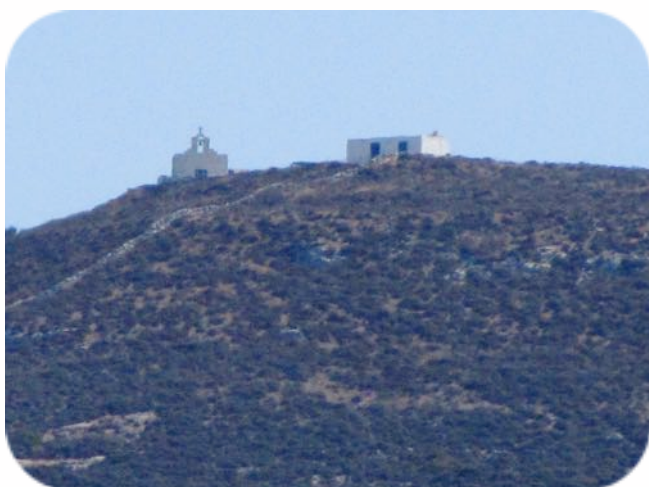


fig. 7 :
Chapelle du prophète Élie
au sommet du Kounados
depuis la colline du Délion
(photo personnelle)

fig. 8 :
Niches rupestres à ex-voto
du sanctuaire d'Ilithyie sur le mont Kounados
[photo BERRANGER-AUSERVE (1992), pl. 12b]



fig. 9 : Relief représentant deux mains
(photo personnelle)



fig. 10 : Relief représentant Hermès et
Artémis dadophores (photo personnelle)



fig 11 : Délion, temple d'Artémis
(photo http://cs.ha.uth.gr/notice.php?ID_site=399, consulté le 10 avril 2017)



IV. Schémas

fig. 1 : Schéma de la terrasse inférieure de l'Asklépieion [Rubensohn (1902), Taf. IX]

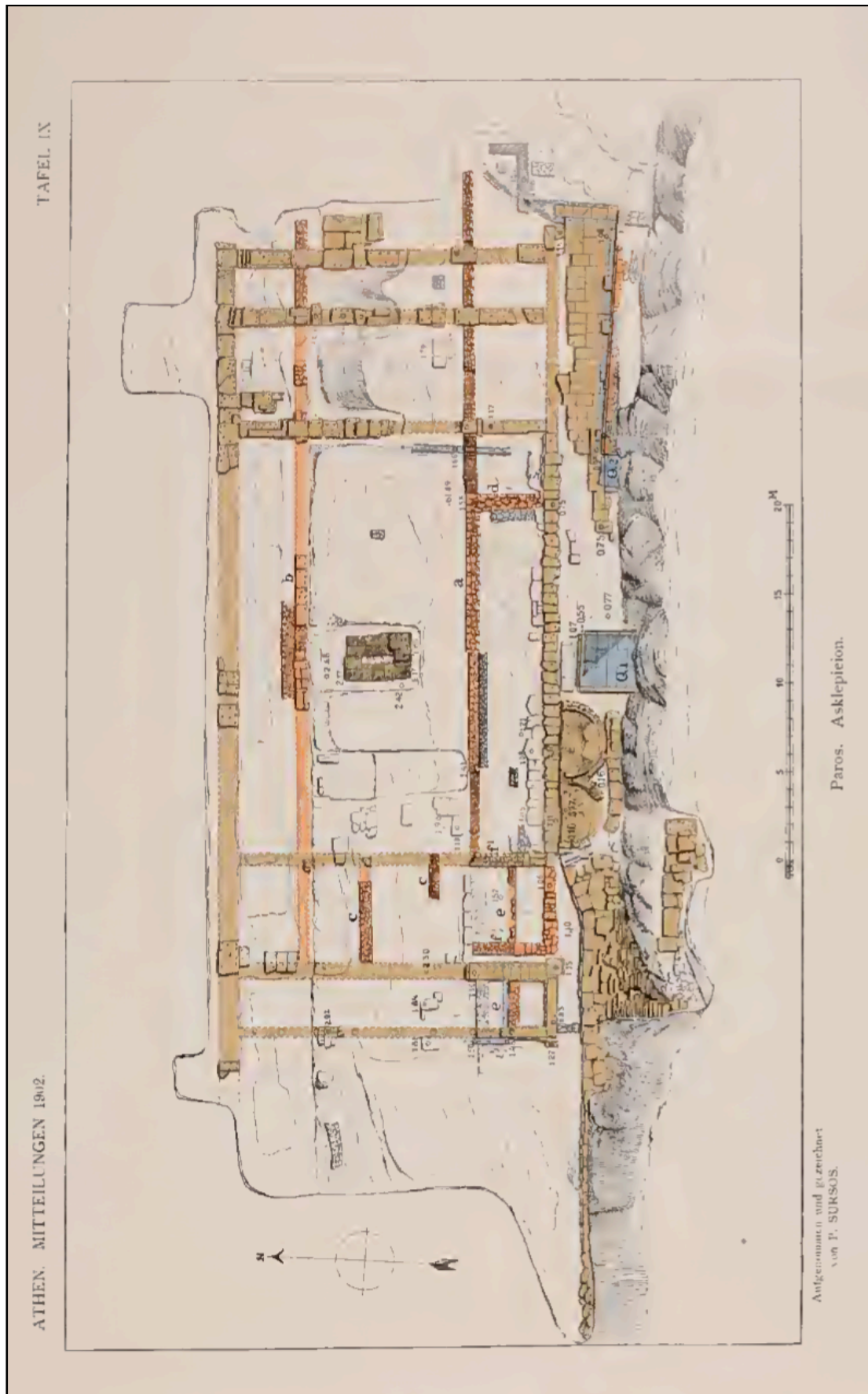


fig. 2 : *Stemma 1* [BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 192]

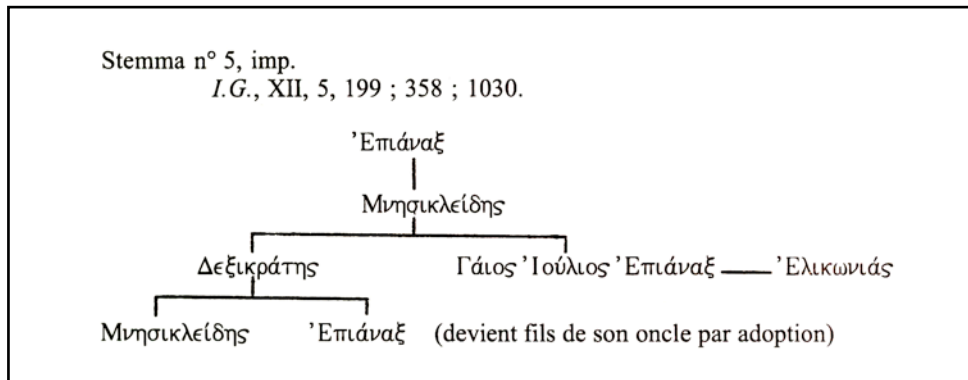


fig. 3 : *Stemma 2* [BERRANGER-AUSERVE (2000), p. 193]

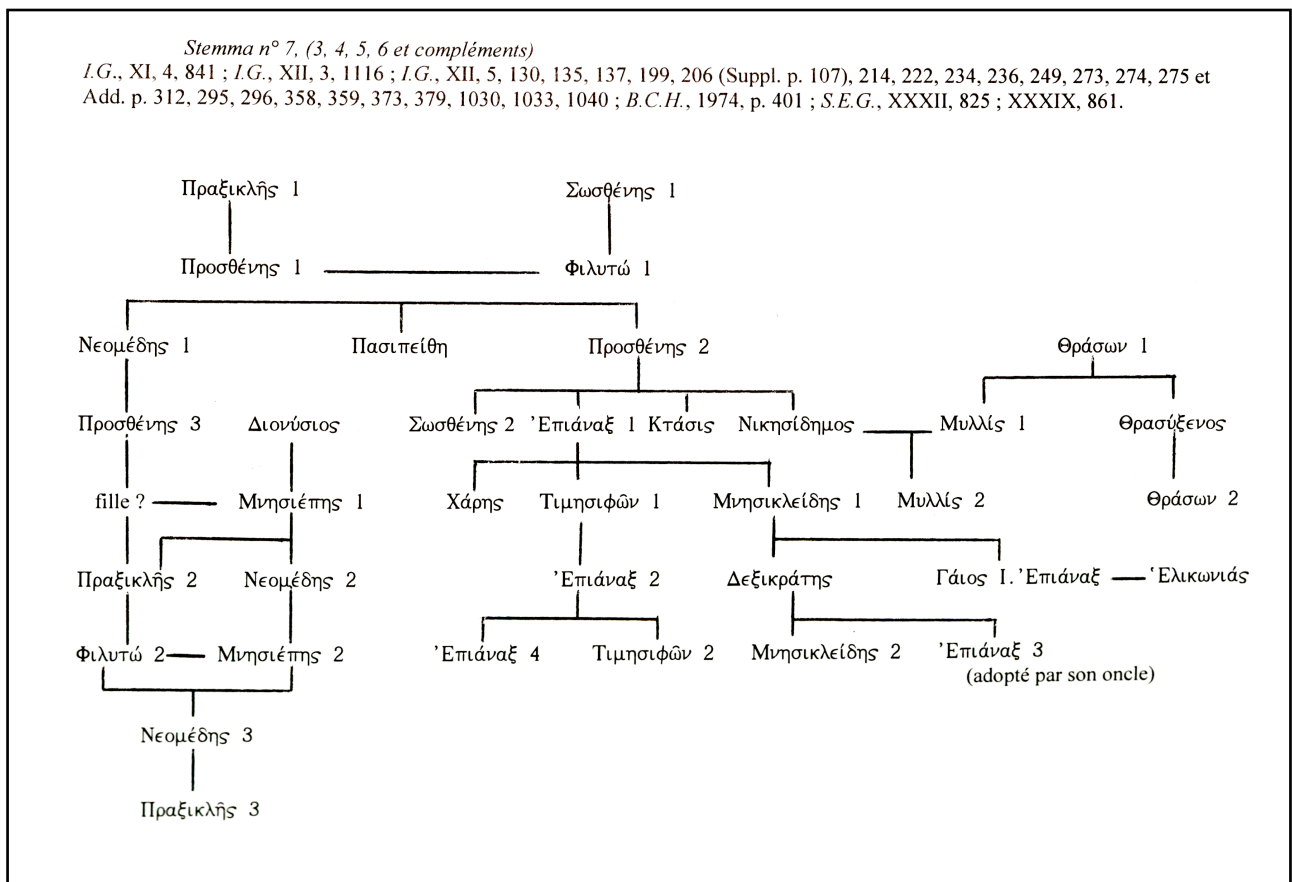


fig. 4 : Réseau épyclétique de Zeus

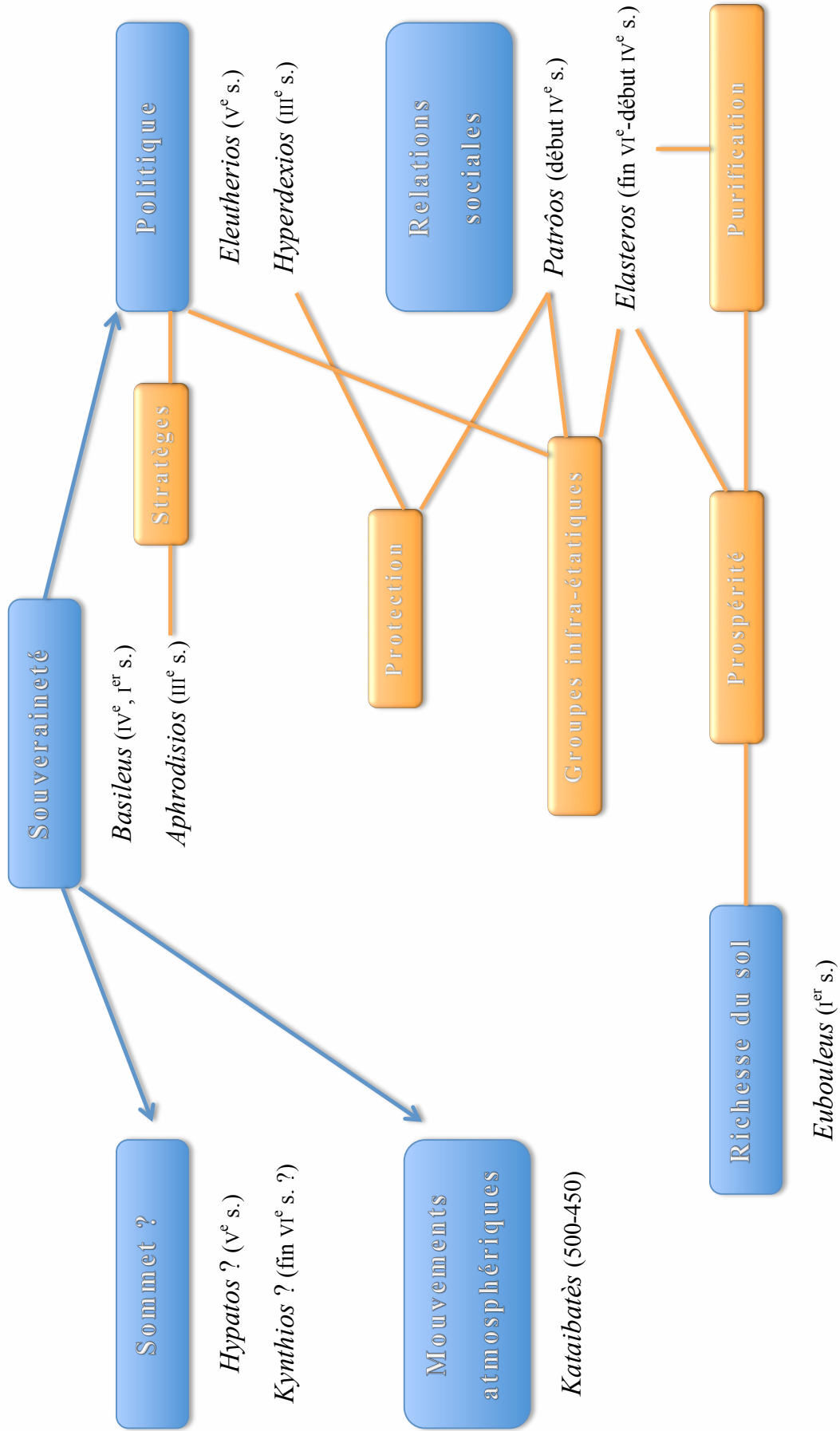
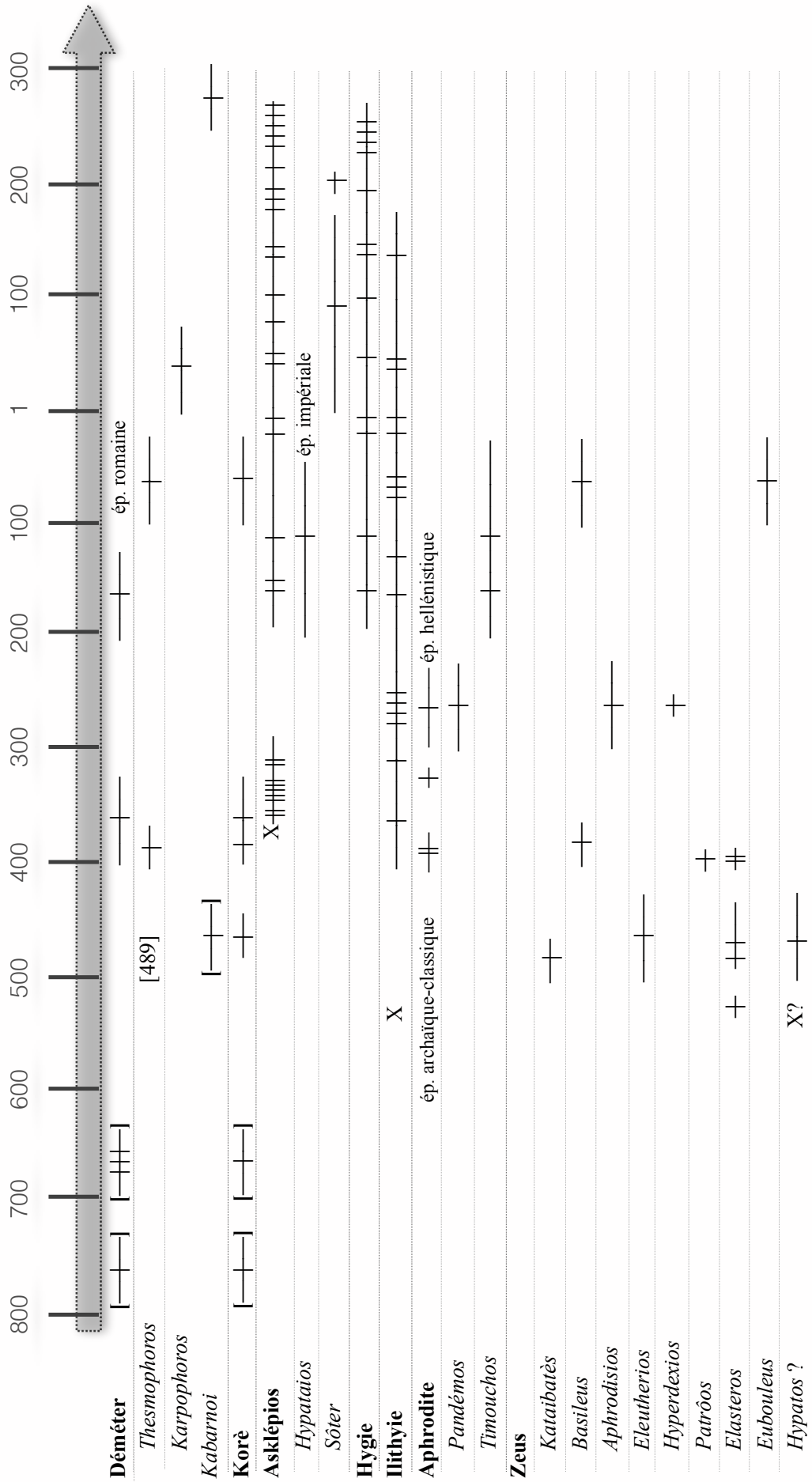


fig. 5 : Ligne du temps¹



¹ Les datations issues de sources littéraires sont indiquées entre crochets, la plus haute attestation archéologique est marquée par un X. Les barres verticales précisent le nombre d'attestations et leur datation estimée.

V. Tableaux d'attestations des cultes²

fig. 1 : Agathè Tychè

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Paroikia	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 129</i>	/
			<i>IG XII 5, 249</i>	p. 79
		I ^{er} -II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 302</i>	/
		Fin du II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 250</i>	/
		Après 212 ap. J.-C.	<i>SEG 26, 970</i>	/
		III ^e -IV ^e s. ap. J.-C.	<i>SEG 26, 967</i>	/
			<i>SEG 26, 968</i>	/
		Inconnue	<i>IG XII 5, 251</i>	/
	<i>IG XII 5, 377</i>		/	
	Asklépieion	III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 173</i>	p. 49, 51, 57-63
			<i>IG XII 5, 176</i>	p. 55, 63
	Zara (Dalmatie)	III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII s. 203</i>	p. 54-55, 60-63

fig. 2 : Aphrodite

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Archéologique ?	Kounados	/	OHNESORG (1994), p. 327-332	p. 74
	Épigraphique	Kounados	Époque archaïque- classique	<i>IG XII 5, 184</i>	p. 74
				400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>
		<i>SEG 48, 1137</i>	p. 80		
		Paroikia	Fin du IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 224</i>	p. 80
			III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 220</i>	p. 75
		Époque hellénistique	<i>IG XII 5, 223</i>	p. 81	
	Benetia (S-O de l'île)	Début du VI ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 219 ?</i>	p. 74	
<i>Pandémos</i>	Épigraphique	Paroikia	III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 221</i>	p. 80
<i>Timouchos</i>	Épigraphique	Environs de Paroikia	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 222</i>	p. 78
		Paroikia	II ^e -I ^{er} s. av. J.-C.	<i>SEG 26, 980</i>	p. 78

² Ces tableaux regroupent l'ensemble de la documentation parienne classée par ordre alphabétique des divinités. Chaque tableau précise les éventuelles épiclèses, le type de document, son lieu de découverte (souvent différent du lieu de culte antique), sa datation ainsi que la référence. Les datations des sources littéraires, indiquées entre crochets, renvoient à la date des événements mentionnés par l'auteur. Les fragments d'Archiloque ne sont mentionnés que lorsqu'ils fournissent des informations sur le culte. Enfin, une dernière colonne renvoie, le cas échéant, aux mentions du document dans le travail.

fig. 3 : Apollon

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Archéologique	Terrasse médiane	VI ^e -première moitié du V ^e s. av. J.-C.	MELFI (2002), p. 330	p. 46-47, 48-49
		Despotiko	VIII ^e s. av. J.-C.-?	KOURAYIOS (2012), p. 96	p. 9
	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	IG XII 5, 134	p. 18
			Milieu du II ^e s. av. J.-C.	SEG 33, 679	p. 47
			Inconnue	IG XII 5, 271	/
		Sud de Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	IG XII 5, 270	/
	Despotiko	V ^e s. av. J.-C.	KOURAYIOS (2012), p. 126	p. 9	
Littéraire	/	[VII ^e s. av. J.-C. ?]	Archiloque, fr. 305 (éd. LASSERRE)	/	
Délios	Archéologique	Hauteur au N-O de Paroikia	VIII ^e -IV ^e s. av. J.-C.	RUBENSOHN (1962), p. 8-37	p. 92
	Épigraphique	Délios	c. 500 av. J.-C.	IG XII 5, 213 ?	/
			IV ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 212 ?	/
		Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 214	/
		Entre Paroikia et Naoussa	Fin du V ^e s. av. J.-C.	SEG 48, 1139	/
Littéraire	/	/	Pindare, fr. 140a (éd. MAEHLER)	p. 95	
Hekebolos ?	Épigraphique	Terrasse médiane	500-450 av. J.-C.	IG XII 5, 148	p. 46
Lykeios	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	IG XII 5, 134	p. 18
Mousagetes	Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99
Phoibos	Épigraphique	Terrasse inférieure	550-500 av. J.-C.	IG XII 5, 147	p. 46
Prostaterios	Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99
Pythios	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	IG XII 5, 110-111	p. 46
				IG XII 5, 134	p. 18
			Milieu du II ^e s. av. J.-C.	SEG 33, 679	p. 47
Symmachos	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	IG XII 5, 134	p. 18

fig. 4 : Archiloque

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Archéologique	Entre Paroikia et Naoussa	/	BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 107-112	p. 9
Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99
	Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	IG XII 5, 445	p. 90

fig. 5 : Arsinoé Philadelphie

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Paroikia	III ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 265
			IG XII 5, 266
	Environs de Paroikia	III ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 264

fig. 6 : Artémis

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Archéologique ?	Terrasse médiane	VI ^e -V ^e s. av. J.-C.	MELFI (2002), p. 330	p. 46-47, 48-49
	Épigraphique	Paroikia	Milieu du II ^e s. av. J.-C.	SEG 33, 679	p. 47
			Inconnue	IG XII 5, 271 ?	/
			Entre Paroikia et Naoussa	Fin du V ^e s. av. J.-C.	SEG 48, 1139
		Marmara	IV ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 256 ?	/
		Péloponnèse	Fin du VI ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 216	/
		Inconnu	III ^e s. av. J.-C.	IG XII s. 205	/
Déliè	Archéologique	Hauteur au N-O de Paroikia	VIII ^e -IV ^e s. av. J.-C.	RUBENSOHN (1962), p. 8-37	p. 92
	Épigraphique	Déliion	Début du IV ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 211	p. 93
Ephesia	Épigraphique	Leibadia	III ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 218	/
Eukleia	Épigraphique	Paroikia	III ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 220	p. 75
		Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99
Hekèbolos ?	Épigraphique	Terrasse médiane	500-450 av. J.-C.	IG XII 5, 148	p. 46
Kynthia ?	Épigraphique	Paroikia	Inconnue	IG XII 5, 390 ?	p. 92
Parthenos ?	Épigraphique	Drios	c. 500 av. J.-C.	IG XII 5, 215	p. 90
		Paroikia	IV ^e – début du III ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 217 ?	/
Póló	Épigraphique	Inconnu	Inconnue	IG XII s. 202	p. 41

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
<i>Pôlo</i>	Épigraphique	Paroikia	Début du IV ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 229</i>	p. 39
<i>Sôteira ?</i>	Épigraphique	Paroikia	Époque romaine	<i>SEG 26, 994 ?</i>	/
		Pyrraki	Inconnue	<i>IG XII s. 209 ?</i>	/

fig. 7 : Asklépios

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois		
/	Archéologique	Terrasses au sud de Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.-?	MELFI (2002), p. 340	p. 48-49		
	Épigraphique	Asklépieion		IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 119</i>	/	
					<i>IG XII s. 204</i>	p. 49	
				350-300 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 117</i>	p. 46	
					<i>IG XII 5, 118</i>	p. 46	
					<i>IG XII 5, 123</i>	p. 54	
				341-340 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 113</i>	p. 46	
				340-338 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 114</i>	p. 46	
				IV ^e - début du III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 124</i>	/	
				IV ^e -III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 178</i>	/	
				II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 126</i>	p. 52	
					<i>IG XII 5, 166</i>	p. 55	
				Époque impériale	<i>IG XII 5, 163</i>	p. 55-58	
					<i>IG XII 5, 165</i>	p. 55-57	
					<i>IG XII 5, 167</i>	p. 55-57	
					<i>IG XII 5, 172</i>	p. 54-59	
				II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 160</i>	p. 59	
				II ^e -III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 171</i>	p. 55-59	
				III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 173</i>	p. 49, 51, 57-63	
					<i>IG XII 5, 174</i>	p. 60-63	
					<i>IG XII 5, 175</i>	p. 54-55, 59	
				Inconnue	<i>IG XII 5, 177</i>	/	
					<i>IG XII 5, 179</i>	/	
					<i>IG XII 5, 180</i>	/	
					<i>IG XII 5, 181</i>	/	
					<i>IG XII 5, 182</i>	/	
				Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.- I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 170</i>	p. 54-58
					I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 157</i>	p. 56

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Paroikia	Époque impériale	<i>IG XII 5, 159</i>	p. 54-55
				<i>IG XII 5, 169</i>	p. 54, 59
			1 ^{er} -II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 158</i>	p. 56
			II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 161</i>	p. 58
			II ^e -III ^e s. ap. J.-C.	<i>SEG 41, 691 ?</i>	p. 54-56
				<i>SEG 41, 692 ?</i>	p. 54-56
		III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 176</i>	p. 55, 63	
		Environs de Paroikia	Époque impériale	<i>IG XII 5, 168</i>	p. 54-58
		Armyros	1 ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 164</i>	p. 54-57
		Constantinople	Époque impériale	<i>IG XII 5, 1021</i>	p. 54-58
		Antiparos	Fin II ^e -début 1 ^{er} s. av. J.-C.	PAPADOPOULOS (2013), p. 22-23	p. 57
Zara (Dalmatie)	III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII s. 203</i>	p. 54-55, 60-63		
Inconnu	Inconnue	<i>IG XII 5, 261 ?</i>	/		
<i>Hypataios</i>	Épigraphique	Paroikia	1 ^{er} s. av. J.-C.- 1 ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 156</i>	p. 56
			Époque impériale	<i>IG XII 5, 162</i>	p. 57
<i>Sôter</i>	Épigraphique	Asklépieion	1 ^{er} -II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 154</i>	p. 55
		Paroikia	Début du III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 155</i>	p. 55

fig. 8 : Athéna

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Archéologique	Acropole de Koukounaries	VIII ^e s. av. J.-C.	SCHILARDI (1988), p. 41-48	p. 9
	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>	p. 18
<i>Hyperdexia</i>	Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 15, 517</i>	p. 99
<i>Kynthia</i>	Archéologique	Hauteur au N-O de Paroikia	VIII ^e -IV ^e s. av. J.-C.	RUBENSOHN (1962), p. 8-37	p. 92
	Épigraphique	Délion	Fin du VI ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 210</i>	p. 92
		Paroikia	Inconnue	<i>IG XII 5, 390 ?</i>	p. 92
<i>Poliouchos</i>	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>	p. 18
			Inconnue	<i>IG XII 5, 1029 ?</i>	p. 43
<i>Pontia</i>	Épigraphique	S-O de Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 28, 707</i>	p. 83

fig. 9 : Baubo

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Elitas	1 ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 227</i>	p. 36

fig. 10 : Les Charites

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134 ?</i>	p. 80
	Inconnu	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII s. 206</i>	p. 79, 81
Littéraire	/	/	Callimaque, <i>Origines A</i> , 4, 1-5 (éd. DURBEC)	/
			Pseudo-Apollodore III, 15, 7	/
			Hagias-Derkylos, 305 F 8 (éd. JACOBY)	/

fig. 11 : Cybèle

Dénomination	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Phrygie	Épigraphique	Leukes	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 240</i>
/	Épigraphique	Environs de Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 241 ?</i>
Mère des dieux	Épigraphique	Elitas	Époque augustéenne	<i>IG XII 5, 239</i>

fig. 12 : Déméter

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois	
/	Épigraphique	Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 228</i>	p. 34	
			Époque romaine	<i>SEG 33, 684</i>	p. 33	
			Fin III ^e -début IV ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 292</i>	p. 27	
		Terrasse du moulin	Inconnue	GRUBEN (1982), p. 688	p. 16	
		Crète	II ^e s. av. J.-C.	<i>IC II, 1, 2</i>	p. 44	
	Littéraire	/	[VIII ^e s. av. J.-C. ?]	Hymne homérique à Déméter, 491	p. 43	
				Archiloque, fr. 296-297 (éd. LASSERRE)	p. 43	
			[VII ^e s. av. J.-C. ?]	Scholie à Aristophane, <i>Les Oiseaux</i> 1764	/	
				Pausanias X, 28, 3	p. 31	
			[V ^e s. av. J.-C. ?]	Antimaque de Colophon, fr. 78 (éd. MATTHEWS)	p. 28	
				Stéphane de Byzance, s.v. Paros	p. 27	
				Hésychios, s.v. κάβαρνοι	p. 28	
		<i>P. Oxy XV 1802, fr. 3, col. 2, s.v. μέλισσαι</i>	p. 23			
	<i>Karpophoros</i>	Épigraphique	Sud de Naoussa	I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>SEG 27, 530</i>	p. 29
			S-E de Paroikia	Inconnue	<i>IG XII 5, 226</i>	p. 29
<i>Thesmophoros</i>	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>	p. 18	
		Elitas	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 227</i>	p. 36	

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
<i>Thesmophoros</i>	Littéraire	/	[489 av. J.-C. ?]	Hérodote VI, 134	p. 13
				Scholies à Aelius Aristide, <i>ὕπερ τῶν τετάρων</i> , 177, 2 ; 232, 2 ; 244, 3	p. 14

fig. 13 : Dionysos

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Paroikia	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 129</i>	/
		Environs de Paroikia	Inconnue	<i>IG XII 5, 248 ?</i>	/
		Sud de Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 112</i>	/
		Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 15, 517</i>	p. 99
		Pyrgaki	Inconnue	<i>IG XII s. 215 ?</i>	/
		Magnésie du Méandre	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IM 50</i>	/
<i>Choreus ?</i>	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>	p. 18

fig. 14 : Les Dioscures

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Paroikia	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 129</i>
		Inconnue	<i>IG XII 5, 230</i>
			<i>IG XII 5, 231</i>

fig. 15 : Éros

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Paroikia	Époque hellénistique	<i>IG XII 5, 223</i>	p. 81

fig. 16 : Héra

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique ?	Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 228</i>	p. 34
Littéraire	/	/	<i>Anthologie Palatine VII, 351</i>	p. 36

fig. 17 : Héraklès

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 290</i>	p. 63
			Inconnue	<i>IG XII 5, 1026 ?</i>	p. 63
		Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 15, 517</i>	p. 99
		Inconnu	Inconnu	<i>IG XII 5, 232 ?</i>	p. 63
	Littéraire	/	/	Pseudo-Apollodore II, 5, 9	p. 96

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Littéraire	/	/	Pindare, fr. 140a (éd. MAEHLER)	p. 95
<i>Kallinikos</i>	Épigraphique	Environs de Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 234</i>	p. 94
	Littéraire	/	[VII ^e s. av. J.-C. ?]	Archiloque, fr. 298 (éd. LASSERRE) ?	p. 94

fig. 18 : Hermès

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois	
Épigraphique	Paroikia	c. 400-350 av. J.-C.	<i>SEG 48, 1137</i>	p. 80	
		IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII s. 207</i>	/	
		III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 220</i>	p. 75	
		I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 290</i>	p. 63	
	Inconnue	Environs de Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	DAUX (1961), p. 846	/
				<i>IG XII 5, 1026 ?</i>	p. 63
	Inconnu	Inconnu	Inconnue	<i>IG XII 5, 232</i>	p. 63

fig. 19 : Hestia

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Paroikia	Milieu du II ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 33, 679</i>	p. 47
			154-150 av. J.-C.	<i>SEG 33, 682</i>	p. 82
	Littéraire	/	[6 av. J.-C. ?]	Dion Cassius LV, 9, 6	p. 8
<i>Démiè</i>	Épigraphique	Kounados	v ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 238</i>	p. 74, 82
<i>Isthmia</i>	Archéologique	Despotiko	/	KOURAYIOS (2012), p. 132-133	p. 9
	Épigraphique	Despotiko	v ^e -IV ^e s. av. J.-C.	KOURAYIOS (2012), p. 132-133	p. 9, 83

fig. 20 : Les Heures

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 15, 517</i>	p. 99

fig. 21 : Hygie

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Archéologique	Terrasses au sud de Paroikia	IV ^e s. av. J.-C.-?	MELFI (2002), p. 340	p. 48-49
Épigraphique	Asklépieion	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 166</i>	p. 55
			<i>IG XII 5, 163</i>	p. 55-58
		Époque impériale	<i>IG XII 5, 165</i>	p. 55-57
			<i>IG XII 5, 167</i>	p. 55-57
			<i>IG XII 5, 172</i>	p. 54-59

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Asklépieion	II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 160</i>	p. 59
		II ^e -III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 171</i>	p. 55-59
		III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 173</i>	p. 49, 51, 57-63
			<i>IG XII 5, 175 ?</i>	p. 54-55, 59
	Parioikia	I ^{er} s. av. J.-C.- I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 156</i>	p. 56
			<i>IG XII 5, 170</i>	p. 54-58
		Époque impériale	<i>IG XII 5, 159</i>	p. 54-55
			<i>IG XII 5, 169 ?</i>	p. 54, 59
		I ^{er} -II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 158</i>	p. 56
		II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 161</i>	p. 58
		III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 176</i>	p. 55, 63
	Environs de Parioikia	Époque impériale	<i>IG XII 5, 168</i>	p. 54-58
	Armyros	I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 164</i>	p. 54-57
	Antiparos	Fin II ^e -début I ^{er} s. av. J.-C.	PAPADOPOULOS (2013), p. 22-23	p. 57
	Constantinople	Époque impériale	<i>IG XII 5, 1021</i>	p. 54-58
Zara (Dalmatie)	III ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII s. 203</i>	p. 54-55, 60-63	

fig. 22 : Ilithyie

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois	
/	Archéologique	Kounados	Fin VI ^e s. av. J.-C.-?	BERRANGER-AUSERVE (1992), p. 83	p. 65	
			IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 208</i>	p. 67	
	Épigraphique	Sanctuaire d'Ilithyie	IV ^e -III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 196</i>	p. 67-69	
				III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 185</i>	/
					<i>IG XII 5, 187</i>	p. 67-69
					<i>IG XII 5, 189</i>	p. 67-69
				<i>IG XII 5, 203</i>	p. 67	
			II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 206</i>	p. 67	
			I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 191</i>	p. 67-69	
				<i>IG XII 5, 192</i>	p. 67-68	
				<i>IG XII 5, 195</i>	p. 67-69	
			Époque augustéenne	<i>IG XII 5, 190</i>	p. 67-68	
			I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 194</i>	p. 67-68	
			Inconnue	<i>IG XII 5, 188</i>	p. 67-69	
				<i>IG XII 5, 200</i>	p. 67-69	
<i>IG XII 5, 201</i>	/					
<i>IG XII 5, 202</i>	/					

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Sanctuaire d'Ilithyie	Inconnue	<i>IG XII 5, 204</i>	/
				<i>IG XII 5, 205</i>	/
				<i>IG XII 5, 207</i>	/
		Elitas	I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 199</i>	p. 72
		Paroikia	Fin du II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 186 ?</i>	p. 65
			I ^{er} s. av. J.-C. - I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 198</i>	p. 68
			Époque impériale	<i>IG XII 5, 193</i>	p. 68
			Inconnue	<i>IG XII 5, 197</i>	p. 59, 67-69
		<i>IG XII 5, 209 ?</i>		p. 67	
Environs de Paroikia	II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 1023</i>	p. 67-69		
<i>Sôzousè, Épisôzousè</i>	Épigraphique	Environs de Paroikia	Inconnue	<i>IG XII 5, 1022</i>	p. 73

fig. 23 : Le culte impérial

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Paroikia	18 av. J.-C. - I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>SEG 26, 958</i>	/
		I ^{er} s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 275</i>	/
		Époque impériale	<i>IG XII 5, 267</i>	/
			<i>IG XII 5, 268</i>	/
		116-117 ap. J.-C.	<i>SEG 26, 959</i>	/
		Fin du III ^e - début IV ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 292</i>	p. 27
	Mélos	14-37 ap. J.-C.	<i>IG XII 3, 1116</i>	p. 70
	Inconnu	II ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 1019</i>	/
	Constantinople	IV ^e s. ap. J.-C.	<i>IG XII 5, 269</i>	/

fig. 24 : Isis

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Paroikia	Époque romaine	<i>SEG 26, 983</i>

fig. 25 : Korè

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>	p. 18
		IV ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 228</i>	p. 34
	Environs de Paroikia	deuxième tiers du V ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 225</i>	p. 19
	Elitas	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 227</i>	p. 36
Littéraire	/	[VIII ^e s. av. J.-C. ?]	Hymne homérique à Déméter, 491	p. 43

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Littéraire	/	[VII ^e s. av. J.-C. ?]	Archiloque, fr. 296-297 (éd. Lasserre)	p. 43

fig. 26 : Léo

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Parioikia	Milieu du II ^e s. av. J.-C.	SEG 33, 679	p. 47
		Inconnue	IG XII 5, 271 ?	/
	Entre Parioikia et Naoussa	Fin du V ^e s. av. J.-C.	SEG 48, 1139	/

fig. 27 : Mnémosyne

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99

fig. 28 : Les Muses

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Parioikia	Inconnue	IG XII 5, 242	/
	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99

fig. 29 : Nestos

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Myrsiné	I ^{er} s. av. J.-C.	IG XII 5, 243

fig. 30 : Les Nymphes

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Hagios Minas	Fin du IV ^e – début III ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 245	/
		Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99
		Phloga	I ^{er} s. av. J.-C.	IG XII 5, 246	p. 68
		Parioikia	Inconnue	IG XII 5, 247	/
		Environs de Parioikia	Inconnue	IG XII 5, 248 ?	/
		Kapitan Markos	Inconnue	IG XII 5, 1028	/
<i>Dorpophoroi</i> ?	Épigraphique	Parioikia	IV ^e s. av. J.-C.	SEG 28, 708	/
		Myrsiné	Époque romaine	IG XII 5, 244	/

fig. 31 : Pan

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Environs de Parioikia	Inconnue	IG XII 5, 248

fig. 32 : Peithô

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
Épigraphique	Inconnu	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII s. 206</i>	p. 79, 81

fig. 33 : Poséidon

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Archéologique ?	Kargadousa	V ^e -IV ^e s. av. J.-C.	SCHILARDI (1975), p. 95	p. 9
	Épigraphique	Magnésie du Méandre	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IM 50</i>	/
<i>Asphaleios</i>	Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 15, 517</i>	p. 99
<i>Hippios ?</i>	Littéraire	/	[VII ^e s. av. J.-C. ?]	Archiloque, fr. 243 (éd. LASSERRE)	/

fig. 34 : Priape

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Paroikia	II ^e -I ^{er} s. av. J.-C.	<i>SEG 26, 981</i>

fig. 35 : Sérapis

Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence
Épigraphique	Paroikia	II ^e s. av. J.-C.	<i>SEG 26, 969</i>
			<i>SEG 33, 681</i>
		III ^e -IV ^e s. ap. J.-C.	<i>SEG 26, 967</i>
			<i>SEG 26, 968</i>

fig. 36 : Theoi

Dénomination	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Épigraphique	Paroikia	I ^{er} -II ^e s. ap. J.-C.	<i>SEG 26, 982</i>	p. 58
<i>Megaloi</i>	Épigraphique	Environs de Paroikia	II ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 236</i>	/
		Nord de Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 235</i>	/
<i>Sôterioi</i>	Épigraphique	Environs de Paroikia	Fin du III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 237</i>	/

fig. 37 : Zeus

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
/	Littéraire	/	/	Pindare, fr. 140a (éd. MAEHLER)	p. 94
<i>Aphrodisios</i>	Épigraphique	Paroikia	III ^e s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 220</i>	p. 75
<i>Basileus</i>	Épigraphique	Paroikia	400-350 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 134</i>	p. 18
		Environs de Paroikia	I ^{er} s. av. J.-C.	<i>IG XII 5, 234</i>	p. 94
		Inconnu	Inconnue	CLM 716, fol. 54b	p. 94
<i>Elasteros</i>	Épigraphique	Paroikia	500-475 av. J.-C.	<i>IG XII 5, 1027</i>	p. 100

Épiclèse	Nature	Lieu de découverte	Datation	Référence	Renvois
<i>Elasteros</i>	Épigraphique	Paroikia	Milieu du v ^e s. av. J.-C.	SEG 13, 449a	p. 101
		Inconnu	c. 525-500	SEG 48, 1136	p. 101
			c. 475-450	SEG 48, 1138	p. 101
			Début du IV ^e s. av. J.-C.	IG XII s. 208	p. 101
<i>Eleutherios</i>	Épigraphique	Paroikia	v ^e siècle av. J.-C.	SEG 26, 978	p. 85, 97
<i>Eubouleus</i>	Épigraphique	Elitas	I ^{er} s. av. J.-C.	IG XII 5, 227	p. 36
<i>Hypatos ?</i>	Archéologique ?	Sommet du Kounados	Époque archaïque-?	OHNESORG (1994), p. 327-334	p. 85
	Épigraphique	Kounados	v ^e s. av. J.-C.	IG XII 5, 183	p. 84
<i>Hyperdexios</i>	Épigraphique	Archilocheion	Milieu du III ^e s. av. J.-C.	SEG 15, 517	p. 99
<i>Kataibatès</i>	Épigraphique	Leibadia	Inconnue	IG XII 5, 233	p. 91
		Inconnu	500-450 av. J.-C.	PAPADOPOULOS (2013), 4	p. 91
<i>Kynthios ?</i>	Épigraphique	Paroikia	Inconnue	IG XII 5, 390	p. 92
<i>Patrôos</i>	Épigraphique	Inconnu	Début du IV ^e s. av. J.-C.	IG XII s. 208	p. 101