

MANIFESTATION DU DIVIN ET RECONFIGURATION DES PANTHÉONS À LA PÉRIODE HELLÉNISTIQUE

L'exemple des Artémis d'Asie mineure¹

STÉPHANIE PAUL
(F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

Au cours de la seconde moitié du II^e siècle, la petite cité de Bargylia, en Carie, entreprend à grands frais la réorganisation du culte d'Artémis *Kinduás* à la suite d'une épiphanie de la déesse, dont quatre décrets, datés de la fin du II^e ou du début du I^{er} siècle, sont les témoins. Trois d'entre eux, récemment découverts et publiés par W. Blümel, ont tout particulièrement enrichi notre connaissance de ce culte, peu connu jusqu'alors, et, plus largement, celle des pratiques rituelles de la période hellénistique².

¹ Cet article est une version remaniée de la communication orale présentée au colloque FIGVRA 12 tenu à l'Université de Genève sur le thème « Perception des dieux, émotions, maîtrise rituelle: corps divins, corps humains » en mars 2011. Qu'il me soit permis de remercier vivement les organisateurs de leur invitation et les participants de leurs commentaires, particulièrement Nicole Belayche, Corinne Bonnet et Philippe Borgeaud. J'adresse également ma gratitude à Vinciane Pirenne-Delforge, pour sa relecture attentive et ses remarques toujours précieuses. Sauf indication contraire, les dates s'entendent avant notre ère. Les abréviations des corpus épigraphiques sont empruntées au *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

² *I.Iasos* 613 (c. 129-127) (I); BLÜMEL 1995, p. 35-39 = *SEG* 45, 1508 (II^e-I^{er} s.) (II); BLÜMEL 1997, p. 153-156 = *SEG* 45, 1508 (fin II^e-I^{er} s.) (III); BLÜMEL 2000, p. 89-93 = *SEG* 50, 1101 (II^e-I^{er} s.) (IV). La chronologie relative des décrets est assez difficile à déterminer, hormis le fait que III et IV sont assurément postérieurs à II. Le dossier épigraphique concernant la fête d'Artémis *Kinduás* a été récemment repris, traduit et commenté dans l'ouvrage de DESHOURS 2011, p. 261-275. Sur cette fête, voir également le commentaire de ZIMMERMANN 2000, qui n'a pu prendre en compte le décret n°IV, publié simultanément.

La première mention d'Artémis *Kinduás* dans le corpus épigraphique de Bargylia remonte à la charnière entre les III^e et II^e siècles et provient d'un décret honorifique pour des juges de Priène, prévoyant la proclamation des couronnes lors du concours organisé en l'honneur de la déesse³. A cette même période, Artémis commence à apparaître sur les monnaies de la cité, où elle occupera une place prédominante⁴. Son culte devait toutefois être bien plus ancien, comme le laisse entendre l'épiclèse, *Kinduás*, un nom ethnique qui marque sa provenance de la cité de Kindya située à quelques kilomètres à l'est de Bargylia. Le territoire de cette cité, qui est attestée par les listes du tribut athénien au V^e siècle, a probablement été annexé par Bargylia au cours du IV^e ou du III^e siècle⁵. C'est là que se trouvait le sanctuaire d'Artémis, dont il reste très peu de vestiges archéologiques, mais dont le temple, nommé «Parthénon», est bien attesté par les inscriptions⁶. L'épiclèse souligne ainsi l'attachement particulier de la déesse à la cité de Bargylia et à son territoire, et il est significatif que son culte ait eu un rayonnement très limité, voire inexistant, à l'extérieur de la communauté qui l'honorait. En effet, des inscriptions funéraires de l'époque impériale imposant le paiement d'une amende à Artémis *Kinduás* en cas de profanation de la tombe ont été découvertes à Kildara et à Cos, mais il s'agit plus probablement de «pierres errantes» originaires de Bargylia⁷.

³ *I.Priene* 47, l. 16-17. Remarquons toutefois que peu d'inscriptions bargyliètes sont antérieures à cette date.

⁴ Sur les monnaies de Bargylia représentant Artémis *Kinduás*, voir HEAD 1897, p. 71-73; LAUMONIER 1958, p. 604-606; JUCKER 1967, p. 133-145; FLEISCHER 1973, p. 223-225; WEISER 1985, p. 181-185.

⁵ *ATL* I, p. 244-245; 312-313; 474; 503. Elle disparaît des listes après 440, en même temps que d'autres cités cariennes. Sur Kindya, voir FLENSTED-JENSEN 2004, p. 1122-1123 (s.v. Kindye).

⁶ Le site du sanctuaire a pu être identifié grâce à la découverte de fragments architectoniques et de deux inscriptions mentionnant la déesse (*I.Iasos* 613 et 628). Sur le site de Kindya, voir PATON & MYRES 1896, p. 195-197; BEAN & COOK 1957, p. 97-99. Les mentions épigraphiques du temple d'Artémis proviennent du décret II, l. 27 et *SEG* 44, 868. Hormis celui bien connu de l'acropole d'Athènes, le nom de Parthénon est utilisé à plusieurs reprises pour qualifier un temple ou un édifice à fonction culturelle à Magnésie du Méandre, à Apollonia de la Sabalkè, à Cyzique, à Hermione et à Xanthos. Voir BOUSQUET & GAUTHIER 1994, p. 358, n. 5, pour les références à ces occurrences. Le nom de «Parthénon» ne signifie pas le «temple de la Vierge», mais aurait plutôt désigné à l'origine à une maison de *parthénoi*, comme l'a montré REINACH 1908, p. 499-513.

⁷ Kildara: BLÜMEL 1989, p. 10-11, n° 3; Cos: *Iscr. Cos* EF 216, 332 et 362.

Vers la fin du II^e siècle, le culte d'Artémis *Kinduás* a connu un essor remarquable, dont il est toutefois difficile de donner la mesure exacte, en raison de la pauvreté des témoignages antérieurs. Hormis quelques allusions à l'embellissement d'une procession et à la réalisation d'offrandes, notamment une biche en argent de mille deux cents drachmes⁸, les résolutions adoptées en vue de cette réorganisation concernent la panégyrie célébrée en l'honneur de la déesse les 2 et 3 Strateios, et principalement le sacrifice de bœufs qui lui était destiné. Ces mesures sont rappelées en introduction de l'un des quatre décrets :

Dans les temps [...], à la suite des épiphanies d'Artémis *Kinduás* qui se sont produites, le peuple a voté un décret concernant les autres honneurs et actes illustres et concernant la [panégyrie] en s'efforçant de la rendre plus remarquable et il a ordonné au prêtre d'Artémis *Kinduás*, en commun aux prytanes et encore au stéphanéphore, à chacun des néopes et à l'agonothète, en recevant [la somme nécessaire (?)] du trésor sacré, d'élever des bœufs et, après les avoir menés en procession, de les sacrifier sur l'autel à la déesse susnommée. A la suite de quoi il est arrivé que la dévotion et la reconnaissance du peuple envers le divin sont devenues plus illustres également en ces matières. La procession et les sacrifices sont devenus plus remarquables pour Artémis. Maintenant, il appartient au peuple d'accroître ses honneurs car la cité et la campagne sont en excellent état grâce à elle qui veille aux intérêts communs de la cité et à ceux, en particulier, de la vie de chacun des habitants de la cité et du territoire⁹.

Les inscriptions nous permettent de reconstituer *grosso modo* le déroulement de ce sacrifice bovin, dont la sélection des animaux est particulièrement remarquable. On confiait au prêtre d'Artémis et à une série de

⁸ I, 1. 7-8 : προενόησεν δὲ καὶ περὶ τῆς πομπῆς [--- ὡς κάλλιστα ἐπιτε]λειῆσθαι ; 1. 8-9 : [τῶν] | ἀναθημάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν α[---]. Sur l'offrande de la biche en argent, dont la consécration était accompagnée d'un sacrifice, voir II, 1. 16-25.

⁹ IV, 1. 1-11 : [---] χρόνοις ὁ δῆμος διὰ τὰς γινομένας ἐπιφ[ανείας τὰς] ὑπὸ τῆς Ἀ[ρτέ]μ[ιδος τῆς] | [Κινδυ]άδος ἐνηφίστατο περὶ τῶν ἄλλων τιμῶν καὶ ἐνδόξων καὶ περὶ τῆς π[ανη]|[γύρεως] σπεύδων ἐπισημοτέραν αὐτὴν ποιῆσαι καὶ ἐπέταξεν τῷ τε ἱερεὶ τῆς Ἀρτέ[μ]ιδος τῆς Κινδυάδος καὶ κοινῇ τοῖς πρυτάνεσιν ἐτι δὲ καὶ τῷ στεφανηφόρῳ καὶ ἐκά[στω]ι τῶν νεοποιῶν καὶ τῷ ἀγωνοθέτῃ λαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν ἱερῶν χρημάτων ἀναγ[3-4] βουτροφεῖν καὶ πομπεύσαντας καταθῆναι τῇ προγεγραμμένῃ θεᾷ· ἐξ ὧν συμ[βέ]βηκεν τοῦ τε δήμου [τῆ]ν προαίρεσιν καὶ εὐχαριστίαν τὴν εἰς τὸ θεῖον καὶ ἐν τούτοις ἐκφα[ν]εστέραν γερονέαι· ἢ τε πομπῆ καὶ αἱ θυσίαι ἐπισημοτέρας γέγονασιν τῇ Ἀρτέμειδι· νῦν | τε καθῆκει τῷ δήμῳ συναύξειν τὰ τίμια αὐτῆς διὰ τὸ τὴν τε πόλιν καὶ τὴν χώραν ἐν τῇ | καλλίστη εἶναι διαθέσει προνοούσης αὐτῆς τῶν τε κοινῶν τῆς πόλεως πραγμάτων καὶ τῶ[ν] | κατ' ἰδία { } ν ἐκάστου βίου τῶν κατοικούντων τὴν τε πόλιν καὶ τὴν χώραν.

magistrats – prytanes, stéphanéphore, néopes et agonothète – une somme d'argent prise sur le trésor sacré afin d'élever des bœufs (*boutropheîn*) en vue d'un sacrifice à la déesse. Une telle procédure devait sans doute permettre, en achetant de jeunes veaux au lieu d'animaux adultes, d'en réduire considérablement le coût¹⁰. Quelques jours avant les célébrations, les bœufs sont menés à l'assemblée pour y subir la *dokimasía*, examen visant à vérifier la conformité des animaux pour le sacrifice¹¹. Le premier jour de la fête, le 2 Strateios, les bœufs sont conduits au sanctuaire extra-urbain d'Artémis, où se tient le concours du meilleur éleveur qui déterminera la place des participants dans la procession. Les bœufs sont ensuite sacrifiés et les parts d'honneur réservées au prêtre et aux magistrats. Le lendemain, sur l'agora, la viande est partagée entre les citoyens, par tribus, et les peaux et le surplus sont vendus au profit du trésor sacré. Au cours des années suivantes, l'éclat de la fête sera encore accru par des mesures supplémentaires visant à augmenter le nombre de bœufs à sacrifier, en incluant à la boutrophie la participation des métèques et d'autres magistrats¹². Hormis ce sacrifice de grande ampleur, on peut déduire de la présence de l'agonothète parmi les *boutróphoi* que la panégyrie comportait également des concours¹³.

L'introduction du quatrième décret, citée ci-dessus, attribue de manière un peu laconique l'origine de cette réorganisation du culte à des épiphanies d'Artémis *Kinduás*. Un passage du premier décret, pourtant fragmentaire, donne un peu plus de détails sur ce point :

¹⁰ Cf. JACQUEMIN 1991, p. 98.

¹¹ Sur la dokimasie des animaux sacrificiels, procédé bien attesté dans les sources littéraires et épigraphiques, voir GAUTHIER 1984; FEYEL 2006; FEYEL 2009, p. 303-334.

¹² Sur la participation des métèques, voir III et DESHOURS 2011, p. 272-275. Le décret IV ajoute dans la liste des magistrats *boutróphoi* les chréophylarques, les agoranomes et leur secrétaire, les stratèges, l'épimélète des cérémonies sacrées, les trésoriers, le secrétaire du Conseil, le gymnasiarque, le sous-gymnasiarque et le pédonome.

¹³ Selon le décret II, l. 6-8, ce sont les juges de l'*euandria* des tribus qui sont responsables de l'évaluation des *boutróphoi*. On peut donc supposer que ce concours de prestance prenait place également lors de la panégyrie en l'honneur d'Artémis. Dans le décret IV, ces juges sont remplacés par les panégyriarques, ce qui laisse supposer soit que le concours de l'*euandria* avait disparu, soit que le rôle de juges avait naturellement été attribué à ces derniers, dont la fonction était probablement une innovation puisqu'elle n'est pas mentionnée dans les décrets précédents. Sur le concours de l'*euandria*, voir CROWTHER 1991, p. 301-304; GAUTHIER & HATZOPOULOS 1993, p. 102-104.

Attendu que [pendant la guerre, alors que de nombreux et grands] dangers menaçaient notre cité et [le territoire, le peuple, en raison de l'']épiphanie [d'Artémis, a sauvé] l'autonomie ancestrale et a été rétabli dans son état [d'origine]¹⁴ ...

Les restitutions de ce passage remontent à L. Robert et sont fondées sur un parallèle de Lagina, extrait d'un décret qui mentionne une apparition d'Hécate dans des circonstances similaires¹⁵. La mention de Poséidonios, fils de Ménandros, éminent citoyen de Bargylia dont l'activité est placée dans les années 129-127, permet de dater l'inscription aux mêmes années. Le conflit auquel il est fait allusion a dès lors été identifié à la révolte d'Aristonikos, fils illégitime d'Eumène II qui avait réclamé le trône à la mort d'Attale III en s'appuyant sur une armée de paysans et d'affranchis¹⁶.

En résumé, le dossier épigraphique de Bargylia rend compte de la décision de cette cité de rendre plus éclatantes les célébrations en l'honneur de sa déesse, Artémis *Kinduás*, dont l'intervention, sous la forme d'une épiphanie, lui aurait assuré le salut dans un moment particulièrement critique. Cette situation est remarquablement similaire à celle de deux autres cités d'Asie mineure, Magnésie du Méandre et Cnide.

Environ un siècle plus tôt, la cité de Magnésie du Méandre met en place un vaste programme de réorganisation du culte d'Artémis *Leukophruēnē*. En 221/0, à la suite d'une épiphanie de la déesse et d'après une injonction de l'oracle de Delphes, les Magnètes sollicitent l'asylie de leur cité et de son territoire, et instaurent les *Leukophruēnā* pentétériques, comportant des concours stéphanites musicaux, gymniques et hippiques, qui seront célébrés pour la première fois en 207¹⁷. Les

¹⁴ I, l. 2-5 : ἐ[πειδή ἐν τῷ πολέμῳ πολλῶν καὶ μεγάλων] | περιστάντων κινδύνων τὴν τε πόλιν ἡμῶν καὶ [τὴν χώραν, ὁ δῆμος, διὰ τὴν τῆς Ἀρτέμιδος] | ἐπιράνειαν τὴν τε πάτριον αὐτονομί[αν διέσωσε καὶ εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς] | παρεγενήθη κατάστασιν.

¹⁵ *I.Stratonikeia* 512 (II^e-I^{er} s.), l. 4-11 : ὁ δῆμος (...) διεσώθη ἐκ τῶν κινδύνων καὶ ἐκ τοῦ περιστάντος αὐτὸν καιροῦ, | καὶ ἐλευθερὸς καὶ αὐτόνομος ἐγένετο καὶ τῶν μεγίστων ἀγαθῶν κύριος κατεστάθη, τῆς Ἐκάτης | ἐν πᾶσι τούτοις συναρισταμένης αὐτῶι. Cf. ROBERT 1937, p. 461-462.

¹⁶ Sur la révolte d'Aristonikos, voir BRUN 2004. L'identification avait été suggérée en premier par ROBERT 1937, p. 464-465.

¹⁷ Voir le document de fondation, *I.Magnesia* 16, édition revue par EBERT 1982 (cf. RIGSBY 1996, n° 66), l. 4-10 : [ἐπειδή δὲ | ὕστε]ρὸν ἐπιφαινομένης αὐτοῖς Ἀρτέμι[δος] Λε[υκοφρυηνῆς ἐπεμ]ψα[ν] Ἀγάριστον χρηστηριάξει τάδε πρὸς τὴν ἐρώ[τησιν αὐτῶν· | λῶ]ϊον εἶμεν καὶ ἄμεινον τοῖς σε[β]ομένοις Ἀπ[ό]λλωνα Πύθι[ο]ν καὶ

archives de l'agora, qui jouxtait le temple d'Artémis, ont livré un imposant dossier de réponses – décrets ou lettres – de diverses cités, rois ou associations à cette invitation¹⁸. Celles-ci mentionnent systématiquement, ou presque, l'épiphanie d'Artémis à l'origine de cette requête, de même que la volonté des Magnètes « d'accroître les honneurs » de la déesse¹⁹.

Le lien des *Leukophruēnā* avec une autre fête en l'honneur d'Artémis *Leukophruēnē*, les *Eisitēria*, instaurée à une époque plus ou moins contemporaine, n'est pas évident à définir. Un premier décret, daté de la fin du III^e siècle, régleme les célébrations qui accompagnent la réinstallation du *xóanon* d'Artémis dans son temple, dont la reconstruction vient d'être achevée²⁰. Ces célébrations se tiendront chaque année le 6 Artémision et compteront l'accomplissement de sacrifices accomplis par la cité et, de manière individuelle, par les habitants, ainsi que l'interprétation d'hymnes par des chœurs de jeunes filles. Un second décret, un peu plus tardif, prend des mesures pour remettre en vigueur le précédent²¹. Les raisons qui ont motivé la reconstruction du temple

Ἄρτεμιν Λευκοφρυηνὴν καὶ τὰ[μ] π[όλιν καὶ τὰν | χ]ώραν τὰμ Μαγνήτων τῶν ἐπὶ Μαϊάνδρ[ο]υ [ἱερὰν καὶ ἄσυλ]ον νομιζόντοισι· «Attendu que, après qu'Artémis *Leukophruēnē* se fut manifestée à eux, ils ont envoyé Agaristos, l'oracle suivant a été proclamé (en réponse) à leur question : qu'il soit mieux et encore mieux pour ceux qui honorent Apollon *Púthios* et Artémis *Leukophruēnē* de reconnaître la cité et le territoire de Magnésie du Méandre comme sacrés et inviolables.» La chronologie des événements est problématique et a été beaucoup débattue. Selon la reconstitution généralement admise (KERN 1901, RIGSBY 1996, p. 180-185), une première tentative de reconnaissance de l'asylie aurait été lancée sans succès en 221/0, puis renouvelée en 208, où elle aurait obtenu cette fois une réponse positive. L'hypothèse a toutefois été récemment contestée par SOSIN 2009, selon lequel il n'y aurait pas eu de tentative en 221, mais seulement en 208. Sur les *Leukophruēnā* de Magnésie, voir également GEHRKE 2001, p. 287-297; SLATER, SUMMA 2006; THONEMANN 2007.

¹⁸ Le dossier a été commodément rassemblé par RIGSBY 1996, p. 179-279.

¹⁹ A titre d'exemple, dans cette réponse de Chalcis : καὶ τὸ ψήφισμα ἀποδόντες καὶ ἀπολογισάμενοι | **τὴν τε τῆς θεᾶς ἐπιφάνειαν** καὶ τὰς γεγενημένας | ὑπὸ τῆς πατρίδος ἐχρηστίας εἰς τοὺς Ἑλληνας | παρεκάλουν ἀποδεξαμένων τοὺς πολίτας **συναύξειν τὰς ἐψηφισμένας τιμὰς τῆι Ἀρτέμιδι τῆι Λευκοφρυηνῆι** (*I. Magnesia* 47, l. 12-17). Sur l'épiphanie d'Artémis *Leukophruēnē* et particulièrement l'affichage des décrets dans l'agora comme manifestation pérenne de la présence divine, voir PLATT 2011, p. 151-154.

²⁰ *LSAM* 33A. Sur la datation de l'inscription d'après la reconstruction du temple, voir DUNAND 1978, p. 201-202 ; 210 (n. 6).

²¹ *LSAM* 33B (seconde moitié du II^e s.), notamment l'inscription du premier décret sur le portique nord (l. 16-24). Les deux inscriptions ont été récemment reprises,

ne sont guère explicitées. Le premier décret évoque comme déclencheur une « inspiration divine et une manifestation à l'ensemble du corps civique »²², tandis que le second mentionne, de manière plus vague encore, les « bienfaits accomplis par la déesse de tout temps envers notre peuple »²³. La formulation semble avoir une portée assez générale, et il est difficile d'affirmer de manière formelle que ces allusions renvoient directement à l'épiphanie de la déesse dont rendent compte les documents sur l'asylie, et dont les circonstances sont, par ailleurs, assez obscures²⁴. On y a vu un lien avec le conflit qui opposa Attale I^{er} à Antiochos Hiérax dans les années 229-227, et qui s'est achevé par la défaite et la fuite de ce dernier, mais l'hypothèse ne peut être confirmée en l'absence de témoignages explicites provenant des inscriptions de Magnésie²⁵. Etant donné la chronologie des événements, plus ou moins contemporains, il paraît cependant évident que la fondation des *Leukophruēnā*, d'une part, et la décision de reconstruire le temple d'Artémis et l'instauration de fêtes commémorant son achèvement, d'autre part, appartiennent à un même programme de réorganisation du culte. Ces deux célébrations ont ainsi pour objectif « d'accroître les honneurs » de la déesse – l'expression se retrouve à la fois dans le décret sur les *Eisitēria* et dans les documents sur l'asylie –, tout en s'inscrivant sur un plan différent²⁶. En effet, les *Leukophruēnā*, par la large publicité dont ils ont fait l'objet et leur caractère panhellénique, sont revêtus

traduites et commentées par DESHOURS 2011, p. 197-208. Sur les célébrations des *Eisitēria*, voir en outre DUNAND 1978.

²² θείας ἐπιπνοίας καὶ παραστάσεως γενομένης τῷ σύνπαντι πλήθει | τοῦ πολιτεύματος ἐς τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ ναοῦ (l. 12-13).

²³ τῶν ὑπ' αὐτῆς γεγενημένων τε καὶ γινο[μένων διὰ] | παντὸς εἰς τὸ πλῆθος ἡμῶν εὐεργεσιῶν (l. 8-9).

²⁴ Les deux célébrations ne sont pas systématiquement rapprochées dans la recherche moderne, mais voir LAUMONIER 1958, p. 530-532; DUNAND 1978, p. 206-207; DUNAND 2003, p. 109-110; LUPU 2005, p. 107.

²⁵ RIGSBY 1996, p. 183-184. L'épiclèse *Nikēphoros* accolée au nom d'Artémis dans le second décret sur les *Eisitēria* pourrait de même faire référence à une intervention de la déesse en période de conflit, par une influence de l'Athéna *Nikēphoros* de Pergame, qui avait amené de « nombreux et grands succès » (*IG XII 4*, 251). L'épiclèse a été mise en relation avec la victoire de Magnésie sur Milet en 196 (DUNAND 1978, p. 210 [n. 6], en supposant alors une datation plus haute de l'inscription) ou bien avec la fin de la guerre d'Aristonicos (*Syll.*³ p. 297-298, n. 17 et DESHOURS 2011, p. 205).

²⁶ Ce programme de réorganisation s'est également étendu à d'autres cultes, comme celui de Zeus *Sōsipolis* (*LSAM 32*, 197/6).

d'une dimension « internationale » évidente, et contribuent ainsi à affirmer la position de la cité de Magnésie vis-à-vis du monde extérieur. Le caractère politique manifeste de cette fête a été maintes fois souligné dans la recherche moderne²⁷. Les *Eisitéria*, au contraire, sont célébrés au sein de la cité de manière plus confidentielle et impliquent au premier plan les Magnètes eux-mêmes, qui accomplissent, selon leurs moyens, des sacrifices sur des autels provisoires érigés devant leur maison. Par conséquent, la configuration des *Eisitéria* met en évidence la piété de la cité et de ses habitants, et démontre que cette réorganisation du culte d'Artémis *Leukophruēnē* ne se résume pas à une simple manœuvre politique, qui serait dénuée de tout fondement religieux.

Enfin, vers 200, la cité de Cnide prend la décision d'instaurer des fêtes pentétériques en l'honneur d'Artémis *Hiakunthotrophos*, auxquelles elle convie les cités alliées :

Attendu que, alors que [notre] peuple démontre de tout temps sa piété ancestrale envers le divin, agit avec empressement et avec amour des honneurs au sujet de [l'accroissement] des honneurs d'Artémis *Hiakunthotrophos*, a accompli les sacrifices, les trêves et les processions à la suite des [épiphanies] qui se sont produites de son fait, et l'a proclamée pour cette raison [déesse *Epiphanēs*], il a jugé qu'il serait bon d'accomplir également en l'honneur de la déesse un sacrifice et des concours musicaux et gymniques pentétériques, et d'inviter leurs amis et alliés à participer [aux sacrifices et aux] concours en leur envoyant une ambassade²⁸.

De même qu'à Bargylia et à Magnésie du Méandre, ce sont les épiphanies d'Artémis, cette fois attribuées à la période du siège de Cnide par Philippe V de Macédoine, qui ont motivé l'instauration de ces célébrations et la qualification de la déesse par l'épiclèse *Epiphanēs*, restituée

²⁷ Voir notamment DUNAND 1978 ; CHANIOTIS 1995, p. 152 ; MIKALSON 2006, p. 217.

²⁸ Le décret a été retrouvé à Cos, avec la réponse de cette cité à l'invitation : *IG XII 4, 166, l. 1-9 (=I.Knidos 220)*: ἐπειδὴ [τοῦ ἀμοῦ | δ]άμου δ[ιὰ π]αντός ἀποδεκνυμένου τὰν ὑπάρ[χουσαν | αὐ]τῶι διὰ προγόνων ποτὶ τὸ θεῖον εὐσέβει[αν, καὶ τὰν πᾶσα]ν σπουδάν καὶ φιλοτιμίαν ποιουμένου περὶ [τᾶς ἐπαυξή]σιος τὰν τιμᾶν τᾶς Ἀρτάμιτος τᾶς Ἴακυνθ[οτροφου, | κα]ὶ τᾶς θυσίας καὶ ἀφικεταίας καὶ πομπᾶς [συντετε]λε[κ]ότος διὰ τὰς γεγενημένας ὑπ' αὐτᾶ[ς ἐπιφανεί]ας, καὶ διὰ ταῦτα ποταγορεύσαντος αὐτᾶν [θεὸν Ἐπιφ]ανῆ, καὶ θυσίαν καὶ ἀγῶνας συντελεῖν τῶι θεῶι κατὰ πεν[τα]ετηρίδα μουσικόν τε καὶ γυμνικόν, καὶ τ[οὺς ὑπάρχον]τας αὐτῶ φίλους καὶ συμμάχους μετέχειν [τᾶς θυσίας καὶ | τῶν] ἀγῶνων καλῶς ἔχειν ἔκρινε διαπρεσ[βευσάμενος ποτ' | αὐτ]οῦς. Voir également la réponse de Delphes : *F.Delphes III 1, 308*.

dans le décret de Cnide, mais attestée avec certitude notamment dans la réponse de Cos²⁹.

Ainsi, en l'espace d'un siècle environ, et dans une zone géographique relativement restreinte, trois Artémis se manifestent en faveur de leur cité, dans des circonstances et avec des conséquences similaires. Si la ressemblance de ces configurations est particulièrement frappante, le phénomène de l'intervention divine en période de crise n'est évidemment pas limité à ces trois cités, ni particulier à cette déesse et les exemples en sont nombreux³⁰. En 278, l'invasion des Galates, parvenue aux portes du sanctuaire de Delphes, est repoussée grâce à une série de prodiges : tremblement de terre, tonnerre et éclairs, neige, rochers dévalant les montagnes et épiphanies de héros combattants, et surtout d'Apollon, Athéna et Artémis³¹. A la suite de cette victoire miraculeuse, les Delphiens instituent les fêtes des *Sōtéria* en remerciement aux dieux³². L'épiphanie d'Apollon est également mentionnée par un décret de Cos adopté à l'annonce de la victoire et qui prévoit, en action de grâces, l'envoi de théores à Delphes pour offrir un bœuf aux cornes dorées à Apollon *Púthios*. Ce décret régleme en outre l'accomplissement à Cos même de sacrifices à Apollon *Púthios*, à Zeus *Sōtēr* et à Nikè³³. A Chios, des *Theopháneia* ont été instaurés en commémoration d'une épiphanie *katà tòn pólemon*, que l'on doit peut-être associer, comme pour Cnide, au siège de la cité par Philippe V de Macédoine³⁴. Des épiphanies divines en contexte militaire sont encore connues dans la région de Stratonicee au I^{er} siècle. Ainsi, deux fragments conservés d'un décret de Lagina mentionnent une manifestation (*enárgeia*) d'Hécate lorsque la cité était

²⁹ IG XII 4, 166, l. 30 et 37. Voir également *I.Knidos* 171 (1^{ère} moitié du II^e s.); *I.Knidos* 59 (Auguste). Sur la relation avec Philippe V, voir RIGSBY 1975. Sur l'Artémis *Hyakinthotróphos*, voir en outre PUGLIESE CARRATELLI 1987.

³⁰ PRITCHETT 1979, p. 11-46; CHANIOTIS 2005, p. 157-160; WHEELER 2004.

³¹ Pausanias X, 23; Justin XXIV, 8, 4-9.

³² Sur les *Sōtéria*, voir NACHTERGAEEL 1977.

³³ IG XII 4, 68. Les sacrifices des citoyens de Cos à Delphes ne s'inséraient pourtant pas, comme on l'a cru, dans le cadre des *Sōtéria*, dont l'instauration était plus tardive, mais plutôt lors de la célébration des *Púthia* de 278/7, pour laquelle les théores étaient déjà en route lors de la rédaction du décret. Voir sur ce point NACHTERGAEEL 1977, p. 295-296 et PAUL [à paraître].

³⁴ GARBRAH 1986.

menacée³⁵, ce qui justifiera son appellation de *Sōteira Epiphanēs*³⁶. La date de ce décret n'est pas déterminée avec précision, pas plus que les circonstances qui ont donné naissance à cette épiphanie de la déesse. Quelques années plus tard, en 39, un long décret de Stratonicee relate les prodiges de Zeus *Panámoros* pour la défense de son sanctuaire lors de l'invasion de Labienus : tempête, tonnerre, éclair et brouillard provoqués, croyait-on, par le dieu avaient mis l'ennemi en déroute³⁷. Les épiphanies d'Hécate et de Zeus sont encore mentionnées dans un décret du II^e siècle de notre ère, qui prévoit la récitation quotidienne d'hymnes par des chœurs de garçons dans le *bouleutérion*, devant les statues de ces dieux dits « les plus épiphaniques »³⁸.

La question de l'épiphanie divine en Grèce ancienne a fait l'objet de nombreuses études³⁹ et il ne s'agit pas de revenir ici sur ce phénomène, ni d'interroger l'historicité de ces événements⁴⁰. Il suffira de rappeler que la notion d'épiphanie au sens où les Grecs anciens l'entendaient n'implique pas obligatoirement une apparition de la divinité dans sa forme physique, anthropomorphe, mais renvoie également à toute manifestation tangible de sa puissance⁴¹. Ainsi, cette épiphanie pourra prendre la forme de phénomènes météorologiques, comme à Delphes et à Stratonicee, ou peut-être tout simplement celle d'une victoire inattendue qui apparaîtra comme miraculeuse.

Sans entrer dans le détail de ce dossier complexe, je m'arrêterai quelque peu sur l'opinion répandue selon laquelle ces épiphanies – surtout en contexte guerrier – se seraient considérablement multipliées à la période hellénistique⁴². Cette problématique s'inscrit dans le cadre plus large des hypothèses qui touchent à l'évolution de la religion durant

³⁵ *I.Stratonikeia* 512.

³⁶ *I.Stratonikeia* 507.

³⁷ *I.Stratonikeia* 10. Voir également ROUSSEL 1931 et, dernièrement, BELAYCHE 2009.

³⁸ τοῖς οὕτως ἐπιφανεστάτοις θεοῖς : *I.Stratonikeia* 1101 (= LSAM 69).

³⁹ Parmi les plus importantes, on citera : PFISTER 1924 ; LÜHRMANN 1971 ; SPEYER 1980 ; et la récente étude de PLATT 2011, part. p. 147-169 pour les épiphanies transmises par les inscriptions de l'époque hellénistique.

⁴⁰ Pour une interprétation « rationnelle » du phénomène des apparitions divines collectives dans l'Antiquité, voir récemment GRAF 2004 ; HERMAN 2011.

⁴¹ Sur la signification de l'*epipháneia*, on renverra aux réflexions de VERSNEL 1987.

⁴² ROBERT 1937, p. 460-461, avait déjà souligné la récurrence des épiphanies divines en Carie. Voir également NILSSON 1961² ; CHANIOTIS 2005, p. 158.

cette période, que l'on peut brièvement résumer comme suit. Selon une conception qui a longtemps prévalu dans la recherche moderne, la religion hellénistique aurait représenté soit un déclin de la religion « traditionnelle » de la période classique, soit une évolution vers un monothéisme. Au fondement de cette évolution s'inscrirait une « individualisation » de la religion, à savoir le succès croissant des cultes privés, associatifs ou orientaux, aux dépens des cultes civiques, dans la mesure où ils auraient permis d'entretenir une relation plus personnelle avec le divin. Par ailleurs, on a mis en exergue le caractère « universalisant » de certaines de ces divinités, dont la sphère de compétence se déployait dans tous les domaines, et qui étaient donc particulièrement qualifiées pour offrir à leurs fidèles une protection en toutes circonstances⁴³. Interprétées selon cette grille de lecture, la multiplication des épiphanies divines correspondrait à la volonté d'entrer en communication plus directe avec le divin et serait la manifestation de compétences salvatrices (*sōtēria*) fréquemment attribuées à de nombreuses divinités en cette période de troubles incessants⁴⁴.

Toutefois, lorsqu'on soumet les corpus documentaires à un examen attentif, cette prétendue évolution de la religion à la période hellénistique apparaît moins évidente et radicale qu'on a pu le prétendre⁴⁵. Plusieurs études récentes soulignent au contraire une certaine forme de continuité des pratiques par rapport à la période classique et invitent à prendre en compte la spécificité des lieux étudiés, d'une part, et, d'autre part, l'amplification considérable de la production épigraphique caractéristique de cette période⁴⁶. En ce qui concerne les épiphanies « militaires »,

⁴³ Cette vision de la religion hellénistique est problématisée notamment par MIKALSON 2006. Cf. VERSNEL 1998.

⁴⁴ La multiplication des épiphanies est ainsi, selon NILSSON 1961², p. 227, caractéristique des changements survenus à la période hellénistique. DUNAND 2003, p. 101, interprète la fréquence des apparitions divines comme l'une des « manifestations d'une piété plus "personnelle" », même si elle porte un jugement généralement très nuancé sur la question de l'évolution de la religion à cette période. Sur la prétendue recherche d'une relation personnelle avec le divin, voir FESTUGIÈRE 1954, p. 39-41, dont le fondement se trouve selon lui dans les incertitudes et dangers permanents de l'époque.

⁴⁵ C'est le constat qui s'impose par exemple à l'issue de l'étude des cultes de Cos, dont la vitalité, pour les cultes dits « traditionnels » de la cité, est bien attestée jusqu'au I^{er} siècle, et n'a en rien été menacée par l'apparition de nouvelles divinités : PAUL [à paraître].

⁴⁶ Parmi ces études, on pourra citer STEWART 1977 ; GRAF 1995 ; SHIPLEY 2000, part. p. 153 ; MIKALSON 1998, p. 315-323 ; MIKALSON 2006. Sur la religion de la

l'évolution par rapport aux époques antérieures réside moins, semble-t-il, dans leur multiplication que dans la nature de la documentation qui en rend compte – essentiellement épigraphique et non plus littéraire – ainsi que dans la manière dont elles sont orchestrées par les cités⁴⁷.

La démarche est simple : l'identification d'une manifestation divine salvatrice mène à un « accroissement des honneurs » de la divinité concernée. Ainsi, il est significatif que la formule précise *sun(ep)áuxein tās timás* se lise dans les décrets des trois cités de Bargylia, de Magnésie et de Cnide⁴⁸. Il s'agit là d'une expression fréquente dans les inscriptions hellénistiques, particulièrement du II^e siècle, qui n'est pas systématiquement liée à une manifestation du divin, mais qui reflète une préoccupation constante des Grecs dans le culte de leurs dieux⁴⁹. Elle consiste, de manière concrète, à accroître les honneurs rendus à la divinité, et peut se concrétiser par une augmentation du nombre de sacrifices offerts à une occasion particulière, comme à Bargylia⁵⁰, ou encore par la fondation de nouvelles célébrations ou la réorganisation de fêtes plus anciennes⁵¹.

période hellénistique, voir également l'ouvrage récent de DESHOURS 2011, où sont distinguées, à la suite des études de L. Robert et Ph. Gauthier, la haute période hellénistique et la basse période hellénistique (cf. p. 31-83).

⁴⁷ Ainsi, les épiphanies divines en contexte militaire sont loin d'être un phénomène nouveau. V. Cuche a repéré dans sa thèse de doctorat pas moins de trente-et-une batailles de l'époque classique dans lesquelles est attestée une intervention divine : CUCHE 2010.

⁴⁸ Bargylia : IV, l. 9 : καθήκει τῶι δήμῳι συναύξειν τὰ τιμα ἀυτῆς; Magnésie : l'accroissement des honneurs d'Artémis *Leukophruēnē* se retrouve dans les réponses des cités à la demande d'asylie et dans le décret sur les *Eisitēria* : ἵνα δὲ πάντες γινώσκωσιν ὅ[ς] | καθήκόν ἐστιν ἐν τοῖς Εἰσιτηρίοις τὰς τῆς Ἀρτέμιδος συναύξει[ν] | τιμάς (*LSAM* 33B, l. 24-26); Cnide : *I.Knidos* 220 : περὶ [τὰς ἐπαυξή]σι[ο]ς τῶν τιμῶν τὰς Ἀρτάμιτιος τὰς Ἰακυνθ[ο]τρόφου (l. 4-5); ὅπως οὖν καὶ ὁ δᾶμος τῶν προαί[ρ]εσιν τῶν πο[τ]ι τῶν θ[ε]ῶν ἀποδεικνύμενος φαίνεται καὶ σ[υ]ναύξονται | αἱ τιμαὶ τῆς Ἀρτάμιτος (l. 13-15); *IG XII 4*, 166 : συναύξων τὰς ἐναφισμένας ὑπ' αὐτῶν [τιμὰς] (l. 47-48); τὰς τιμάς | ἐπαύξοντας τὰς Ἀρτάμιτος (l. 49-50). Si l'expression de l'accroissement des honneurs ne se trouve pas telle quelle dans les autres exemples d'épiphanies militaires cités plus haut, les conséquences de la constatation d'une manifestation divine sur l'organisation du culte sont tout aussi évidentes.

⁴⁹ Ce dossier fera l'objet d'une étude ultérieure.

⁵⁰ L'accroissement d'honneurs prend également la forme d'une augmentation du nombre de sacrifices dans le culte d'Aphrodite *Pandāmos* (*IG XII 4*, 302, l. 15-20) et dans celui d'Héraclès *Kallinikos* (*IG XII 4*, 320, l. 27-31) à Cos.

⁵¹ On pourra citer la rénovation des *Nikēphōria* en l'honneur d'Athéna par Eumène II à Pergame (*IG XII 4*, 251, l. 11-15).

Cependant, lorsqu'on cherche à comprendre ces honneurs particuliers (*timai*), qui trouvent leur signification au cœur même du rituel, il faut prendre en compte toute la complexité de la notion de *timé* qui remonte à la poésie archaïque. Ainsi, selon Hésiode, la répartition des *timai* entre les dieux, qui incombe à Zeus, préside à la constitution du panthéon, en assignant à chacun la part d'honneur qui lui revient en fonction de ses prérogatives⁵². La *timé* est une sorte «d'interface» qui détermine à la fois la place d'un dieu au sein de la configuration panthéonique qui l'accueille et les hommages qui sont associés à cette position même. Dès lors, si l'on transpose cette interprétation sur les *timai* des textes hellénistiques, on peut faire l'hypothèse que la modification de l'organisation du culte d'une divinité dans une cité conduit à un repositionnement de celle-ci dans le panthéon local. Le dossier des trois Artémis présenté ici permet de valider une telle hypothèse, dans la mesure où la revendication de leurs épiphanies et les conséquences que celles-ci ont entraîné sur le plan culturel, avec la mise en évidence particulière de ces déesses, semblent contribuer à affirmer ces dernières dans le rôle de la divinité «tutélaire» de leur cité⁵³.

A ce stade, quelques réflexions sur le concept de divinité «tutélaire» s'imposent⁵⁴. Le terme de «tutélaire», de même que ses traductions dans les langues modernes, «tutelary», «patron» ou «Schutzgottheit», contient une idée de protection. La divinité «tutélaire» désignerait alors la divinité qui prend la défense de sa cité lorsqu'elle est en danger, quelle que soit la nature de ce danger. Or, le champ de la protection, particulièrement vital pour une communauté, n'est pas l'apanage d'une seule divinité dans un panthéon, et voit intervenir un grand nombre de

⁵² Sur le rôle de la répartition des *timai* dans l'ordonnement du monde, voir RUDHARDT 1981. Sur les *timai* des dieux, voir aussi récemment JAILLARD 2005; JAILLARD 2010; et le commentaire de PIRONTI 2008.

⁵³ Un phénomène similaire s'observe à Stratonicée avec l'épiphanie de Zeus *Panámaros*, à la différence que l'épiphanie est ici utilisée en vue de légitimer un nouveau dieu, comme l'a bien montré BELAYCHE 2009.

⁵⁴ Sur ce concept, voir l'excellent article de COLE 1995, qui critique à juste titre le modèle d'identification établi par BRACKERTZ 1976. On évitera sur son exemple la confusion dans les notions de «tutélaire» et de «poliade», cette dernière renvoyant aux divinités portant l'épiclese *Polieús* ou *Poliás*, à savoir, quasi exclusivement, Zeus et Athéna. En effet, la divinité poliade au sens strict n'est pas systématiquement tutélaire, et inversement.

puissances⁵⁵. Ce cadre n'est donc pas suffisant pour déterminer la divinité tutélaire au sein d'une cité et d'autres éléments doivent être pris en compte. Ainsi, la mise en exergue d'une divinité dans un panthéon local et son intervention dans plusieurs domaines liés à la protection de la cité de manière générale créent une relation privilégiée entre cette divinité et la communauté des citoyens. Cette définition doit toutefois conserver un caractère purement opératoire. En effet, comme l'a montré S. Cole, deux difficultés principales surgissent quand il s'agit d'identifier une « divinité tutélaire » à l'échelle locale. D'une part, les lacunes de notre documentation sont susceptibles d'altérer considérablement notre représentation des configurations panthéoniques locales et, d'autre part, l'évolution de ces dernières, en fonction du contexte historique dont elles dépendent, doit être prise en compte. Partant, la notion de divinité « tutélaire », au sens où on l'entend, n'apparaît pas comme un concept figé et intemporel, mais comme une notion qui peut varier en fonction de circonstances dont le détail nous échappe malheureusement souvent.

Une fois ces principes posés, revenons à nos trois Artémis. La prééminence d'Artémis *Kinduás* dans le panthéon bargyliète ressort clairement des témoignages numismatiques et épigraphiques. En effet, elle figure très fréquemment sur les monnaies, soit par sa tête, de face ou de profil, soit par sa statue qui, en raison des particularités de son iconographie, est devenue un véritable symbole de la cité⁵⁶. La déesse est représentée portant un voile sur la tête et vêtue d'un chiton qui s'étend jusqu'aux pieds, recouvert d'un surplis, l'*ependūtēs*, lui arrivant à hauteur de genoux et cintré à la taille par une ceinture. La spécificité de la statue provient de la position des bras de la déesse, croisés sur sa poitrine. Dans les inscriptions, Artémis *Kinduás* se distingue considérablement des autres divinités, dont les cultes sont très peu connus en comparaison⁵⁷. Les témoignages sur l'organisation de la panégyrie célébrée en son honneur sont particulièrement significatifs de son importance. De plus, l'attachement d'Artémis au territoire de la cité est

⁵⁵ Comme le montre une rapide recherche sur l'épiclese *Sōtēr* ou *Sōteira*, attribuée à un grand nombre de divinités.

⁵⁶ Sur les témoignages numismatiques de Bargylia, voir *supra*, n. 4. La statue d'Artémis *Kinduás* à Bargylia était en outre réputée pour être le siège d'un prodige, puisque, bien que située dans une *cella* à ciel ouvert, ni la pluie, ni par la neige ne l'atteignaient (Polybe XVI, 12; Strabon XIV, 2, 20).

⁵⁷ A l'exception d'Apollon, au culte duquel la stéphanéphorie éponyme, exercée par son prêtre à partir de la fin du II^e siècle, était attachée (*I.Iasos* 612, l. 6-13).

marqué par son épiclèse toponymique, comme on l'a déjà souligné, mais également du fait que la prospérité de la cité et de son territoire soit attribuée à ses bienfaits. Comme on l'a noté, la rareté des témoignages sur son culte avant la réorganisation de la fin du II^e siècle rend une éventuelle évolution de sa position dans le panthéon difficile à déterminer. Toutefois, l'ancienneté de son épiclèse et son apparition sur les monnaies dès le début de ce siècle semblent indiquer qu'elle occupait déjà le rôle de divinité tutélaire auparavant. Ce rôle n'en aura été que davantage affirmé par l'accroissement d'honneurs dont la déesse a fait l'objet par la suite.

A Magnésie du Méandre également, plusieurs éléments illustrent la position d'Artémis *Leukophruēné* comme divinité tutélaire. Un fragment d'Anacréon évoque déjà la déesse Artémis en rapport avec cette cité⁵⁸. Son épiclèse serait forgée sur le nom de Leucophrys, ancienne cité de la vallée du Méandre, où sera peut-être refondée Magnésie au IV^e siècle⁵⁹, et associe donc la déesse à son territoire et à sa fondation. De plus, les inscriptions l'évoquent fréquemment sous les titres d'*arkhēgētis tēs pōleōs*, «commandante de la cité» ou encore d'*euergētis tēs pōleōs*, «bienfaitrice de la cité», appellations courantes pour de telles divinités⁶⁰. Enfin, même si ce n'est pas toujours un critère valable pour identifier une divinité tutélaire, Artémis apparaît très fréquemment sur les monnaies depuis le II^e siècle jusqu'à l'époque impériale⁶¹.

A Cnide, enfin, la documentation épigraphique ne nous permet guère d'identifier avec certitude la divinité tutélaire de la cité. Selon Pausanias, Aphrodite, qui y portait trois épiclèses différentes – *Doritīs*, *Akraīa* et *Eúploia* –, était la divinité la plus honorée par les Cnidiens⁶². Toutefois, cette renommée de la déesse, ainsi que son apparition fréquente sur les monnaies, pourrait être attribuée à sa fameuse statue, œuvre de Praxitèle, plutôt qu'à une éventuelle prééminence dans le panthéon local⁶³. Le cas de Cnide reste donc en suspens.

⁵⁸ *Anthologia Lyrica Graeca*, P², 4, p. 160-161 (fr. 1). Cf. KERN 1901, p. 507.

⁵⁹ RUBINSTEIN 2004, p. 1080-1081 (s.v. Leucophrys).

⁶⁰ Sur le titre d'*ἀρχηγέτης/ης τῆς πόλεως*, voir BRACKERTZ 1976, p. 216-223.

⁶¹ HEAD 1892, p. 162-169; FLEISCHER 1973, p. 140-146. Elle y apparaît par son buste ou sa statue, parfois couronnée, à l'époque impériale, de deux Nikè qui font écho à son surnom de *Nikēphoros*.

⁶² Pausanias I, 1, 3 : Κνίδιοι γὰρ τιμῶσιν Ἀφροδίτην μάλιστα.

⁶³ Voir HEAD 1897, p. 84-97. Les monnaies représentent d'ailleurs la tête d'Aphrodite

Les divinités tutélaires semblent *a priori* particulièrement qualifiées pour effectuer ce genre d'interventions salvatrices en faveur de leur cité en péril. Si l'on parcourt brièvement les occurrences d'épiphanies militaires à la période hellénistique, on constate que ce sont ces divinités qui y apparaissent de manière privilégiée. C'est le cas d'Athéna à Pergame et à Ilion⁶⁴, d'Hécate et de Zeus à Stratonicée, ou encore, même s'il n'agit pas seul, d'Apollon à Delphes. Toutefois, ces interventions ne sont pas exclusivement l'apanage des divinités tutélaires et peuvent être le fait d'autres dieux du panthéon, comme c'est le cas de Zeus à Pergame⁶⁵. De plus, il faut remarquer que les prérogatives de la divinité tutélaire varient en fonction des contextes et des nécessités des communautés auxquelles elles sont liées. Un exemple significatif en est le culte de Zeus *Polieús* à Cos, qui est clairement orienté vers l'unité de la cité et des citoyens, comme le montre l'organisation d'un sacrifice de bœuf offert à ce Zeus au mois de Batromios, dont les prescriptions sont conservées dans un fragment du calendrier cultuel de la cité⁶⁶. Or, ce calendrier est le résultat d'une réorganisation des cultes provoquée par la fondation de la cité de Cos par synécisme en 366 avant notre ère. Dès lors, il paraît évident que les prérogatives en matière de cohésion de la communauté conférées à Zeus *Polieús*, dont l'épiclèse affirme encore le lien avec la *pólis*, trouvent leur origine dans cet événement, qui avait dû rendre cette préoccupation d'unité particulièrement cruciale⁶⁷. En période de menaces extérieures pour la cité, en revanche, il est normal que les compétences salvatrices des divinités tutélaires soient davantage mises en exergue.

ornée d'un bandeau selon le type de la statue de Praxitèle. Cf. DELIVORRIAS 1984, p. 49-52. Artémis est également représentée sur les monnaies de Cnide à quelques occasions, flanquée d'un arc sur l'épaule (n° 48-50, 72 [c. 300-190]).

⁶⁴ Trois épiphanies d'Athéna sont relatées dans la chronique de Lindos, catalogue des offrandes prétendument conservées dans le sanctuaire d'Athéna *Lindia*: *I.Lindos* 2. Sur cette inscription, voir HIGBIE 2003; MASSAR 2006; PLATT 2011, p. 161-169. Sur les autres exemples, voir *supra*.

⁶⁵ Les inscriptions rapportent des épiphanies de Zeus *Tropaíos*, commémorées le 18 de chaque mois (*I.Perg* I 247, avant 133) et de Zeus *Sabázios* (*I.Perg* 248).

⁶⁶ *JG* XII 4, 278 (mil. IV^e s.). Cette dimension fédératrice est démontrée de manière particulièrement évidente dans la procédure de sélection de l'animal, qui fait intervenir les subdivisions civiques. Un seul bœuf sera choisi dans un troupeau qui peut en comporter au maximum trente-six, et représentera l'offrande commune de la cité.

⁶⁷ PAUL 2010; PAUL [à paraître].

En ce qui concerne les Artémis de Bargylia, Magnésie du Méandre et Cnide, il faut souligner le peu de témoignages que l'on possède sur leur culte antérieurs à l'accroissement d'honneurs dont elles ont fait l'objet. Cette lacune relève-t-elle du hasard de la transmission ou est-elle l'indice que ces divinités ont pris à ce moment une importance qu'elles n'avaient pas auparavant, même si elles semblent déjà bien établies, du moins pour Bargylia et Magnésie, dans leur rôle tutélaire? En revendiquant une intervention salvatrice de ces Artémis et en leur assurant une large publicité par l'organisation de célébrations d'envergure auxquelles elles convient, le cas échéant, d'autres cités, ces communautés mettent en avant la puissance de leur déesse et la relation privilégiée qui les unit à elle. Ainsi, cette surenchère d'accroissements d'honneurs participe, dans une certaine mesure, à la construction de la divinité tutélaire, notamment à la face du monde extérieur. En effet, dans ce contexte de rivalités permanentes entre les cités, l'affirmation de l'identité est une préoccupation fondamentale, et cette affirmation passe notamment par les cultes et la spécificité des panthéons⁶⁸. A ce titre, ce n'est pas un hasard si ces Artémis sont qualifiées d'une épiclèse particulière, rare, et qui renforce encore le lien privilégié entre divinité et cité. Le rapprochement des trois cas présentés ici, la chronologie des événements, ainsi que la similitude dans la formulation des inscriptions du dossier permettent de supposer une influence de Magnésie sur les deux autres cités⁶⁹. Par ailleurs, une volonté de démonstration caractérise très nettement le langage de ces décrets, dont les mesures consistent toujours à rendre la piété de la communauté plus évidente⁷⁰. S'il semble y avoir eu une concordance entre les deux plans, intérieur et extérieur, dans la définition de la divinité tutélaire, du moins à Bargylia et à Magnésie, ce n'est pas toujours le cas. Par comparaison, à Cos, une distinction s'opère entre Asclépios, que la renommée du sanctuaire et les jeux panhelléniques des *Asklēpieia*

⁶⁸ Sur le sens de la fête hellénistique comme moyen d'autoreprésentation, voir CHANIOTIS 1995.

⁶⁹ Tandis que Magnésie avait sans aucun doute été inspirée par d'autres tentatives de la sorte, particulièrement le cas des *Sōtēria* de Delphes : voir PLATT 2011, p. 156-157.

⁷⁰ L'emploi des dérivés de φαίνω dans ces décrets en est significative. Un exemple parmi bien d'autres : Bargylia, IV, l. 6-8 : ἐξ ὧν συμ[βε]βηκεν τοῦ τε δήμου [τῆ ν προαίρεσιν καὶ εὐχαριστίαν τὴν εἰς τὸ θεῖον καὶ ἐν τούτοις ἐκφα[ν]εστέραν γεγονέναι. Ainsi, comme l'a remarqué PLATT 2011, p. 158-161, la notion de manifestation concerne non seulement la divinité, mais également la relation entre les cités.

ont mis sur le devant de la scène internationale, et l'organisation interne du panthéon de la cité, où Zeus apparaît davantage comme une figure centrale⁷¹.

La tradition des divinités qui se manifestent pour protéger une communauté en danger est ancienne. L'évolution qui se fait jour à la période hellénistique semble résider moins dans la nouveauté de tels phénomènes que dans l'utilisation qui en est faite par les cités. Le dossier des épiphanies d'Artémis à Bargylia, à Magnésie du Méandre et à Cnide, dont les similitudes sont patentes, est représentatif de cette situation. Ces trois cités ont mis tout particulièrement la déesse en exergue, par la revendication d'une intervention providentielle de sa part et par la mise en œuvre d'un vaste programme de réorganisation du culte. L'«accroissement des honneurs» d'Artémis a ainsi donné lieu à une «reconfiguration» du panthéon de la cité et semble avoir contribué, du moins à Bargylia et à Magnésie, à la construction d'une figure tutélaire privilégiée. Si, comme on l'a vu, la notion de «tutélaire» peut s'avérer fluctuante, la divinité qui assume cette fonction est en l'occurrence celle qui, plus que tout autre, «veille aux intérêts de la cité, du territoire et de ses habitants», pour reprendre les termes d'un décret de Bargylia.

Par ailleurs, on observe que ces remaniements culturels peuvent se placer sur deux plans différents. Les épiphanies d'Artémis à Magnésie du Méandre et à Cnide, la dimension internationale conférée aux célébrations et, pour la première, la demande d'asylie, jouent un rôle important dans l'affirmation de l'identité de la cité à la face du monde extérieur, en une période où s'intensifient les rivalités entre cités. Toutefois, à Magnésie, la mise en regard des célébrations panhelléniques des *Leukophruēnā* et de celles, plus confidentielles, des *Eisitēria* montre que l'accroissement des honneurs d'une divinité concerne également et avant tout les membres de la communauté qui l'ont mis en place. Le lien qui unit la déesse à la cité et ses habitants est également rendu explicite dans l'organisation de la panégyrie en l'honneur d'Artémis *Kinduās* à Bargylia. Ces deux exemples montrent que la dimension religieuse de tels «accroissements d'honneurs» ne doit pas être négligée au profit d'une interprétation qui serait purement politique.

⁷¹ PAUL [à paraître].

BIBLIOGRAPHIE

- BEAN & COOK 1957: George E. Bean, John B. Cook, «The Carian Coast III», *Annual of the British School at Athens* 52, 1957, p. 58-146.
- BELAYCHE 2009: Nicole Belayche, «Un dieu est né ... à Stratonicee de Carie (IStratonikeia 10)», dans Christophe BATSCH, Mădălina VARTEJANU-JOUBERT (éds), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt*, Leiden, 2009, p. 193-212.
- BLÜMEL 1989: Wolfgang Blümel, «Neue Inschriften aus der Region von Mylasa (1988) mit Nachträgen zu I.K. 34-35», *Epigraphica Anatolica* 13, 1989, p. 1-15.
- BLÜMEL 1995: Wolfgang Blümel, «Inschriften aus Karien I», *Epigraphica Anatolica* 25, 1995, p. 35-64.
- BLÜMEL 1997: Wolfgang Blümel, «Ein weiteres Fragment des Kultgesetz aus Bargylia», *Epigraphica Anatolica* 28, 1997, p. 153-156.
- BLÜMEL 2000: Wolfgang Blümel, «Ein dritter Teil des Kultgesetz aus Bargylia», *Epigraphica Anatolica* 32, 2000, p. 89-93.
- BOUSQUET & GAUTHIER 1994: Jean Bousquet, Philippe Gauthier, «Inscriptions du Letôon de Xanthos», *Revue des études grecques* 107, 1994, p. 319-361.
- BRACKERTZ 1976: Ursula Brackertz, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte*, FUBerlin, Diss., 1976.
- BRUN 2004: Patrice Brun, «Les cités grecques et la guerre: l'exemple de la guerre d'Aristonikos», dans Jean-Christophe COUVEHNES, Henri-Louis FERNOUX (éds), *Les cités grecques et la guerre en Asie Mineure à l'époque hellénistique. Actes de la journée d'études de Lyon, 10 octobre 2003*, Tours, 2004, p. 21-54.
- CHANIOTIS 1995: Angelos Chaniotis, «Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik», dans Michael WÖRRLE, Paul ZANKER (éds), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, München, 1995, p. 147-172.
- CHANIOTIS 2005: Angelos Chaniotis, *War in the Hellenistic World*, Malden (MA), 2005.
- COLE 1995: Susan Guettel Cole, «Civic Cult and Civic Identity», dans Mogens H. HANSEN (éd.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Symposium August, 24-27, 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 2*, Copenhagen, 1995, p. 292-325.
- CROWTHER 1991: Nigel B. Crowther, «Euexia, Eutaxia, Philoponia: Three Contests of the Greek Gymnasium», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85, 1991, p. 301-304.
- CUCHE 2010: Vincent Cuche, *Les dieux au combat. Guerre et interventions divines en Grèce à l'époque classique*, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, thèse de doctorat, 2010.

- DELIVORRIAS 1984: Angelos Delivorrias, «Aphrodite», dans *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, 1, Zürich-München, 1984, p. 2-151.
- DESHOURS 2011: Nadine Deshours, *L'été indien de la religion civique. Etude sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Bordeaux, 2011.
- DUNAND 1978: Françoise Dunand, «Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique», *Dialogues d'histoire ancienne* 4, 1978, p. 201-218.
- DUNAND 2003: Françoise Dunand, «Fêtes et réveil religieux dans les cités grecques à l'époque hellénistique», dans André MOTTE, Charles-Marie TERNES (éds), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques. Actes du colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, Turnhout, 2003, p. 101-112.
- EBERT 1982: Joachim Ebert, «Zur Stiftungsurkunde der Λευκοφρυγιά in Magnesia am Mäander (Inscr. v. Magn. 16)», *Philologus* 126, 1982, p. 198-216.
- FESTUGIÈRE 1954: André-Jean Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles, 1954.
- FEYEL 2006: Christophe Feyel, «La dokimasia des animaux sacrifiés», *Revue de philologie* 80, 2006, p. 33-55.
- FEYEL 2009: Christophe Feyel, *Δοκιμασία. La place et le rôle de l'examen préliminaire dans les institutions des cités grecques*, Nancy-Paris, 2009.
- FLEISCHER 1973: Robert Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, 1973.
- FLENSTED-JENSEN 2004: Pernille Flensted-Jensen, «Karia», dans Mogens H. HANSEN, Thomas H. NIELSEN (éds), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p. 1108-1137.
- GARBRAH 1986: Kweku Garbrah, «On the θεοφάνεια in Chios and the Epiphany of Gods in War», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 65, 1986, p. 207-210.
- GAUTHIER 1984: Philippe Gauthier, «La dokimasia des victimes. Note sur une inscription d'Entella», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 14, 1984, p. 845-848.
- GAUTHIER & HATZOPOULOS 1993: Philippe Gauthier, Miltiades B. Hatzopoulos, *La loi gymnasiarchique de Béroia*, Athènes-Paris, 1993.
- GEHRKE 2001: Hans J. Gehrke, «Myth, History, and Collective Identity: Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond», dans Nino LURAGHI (éd.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 2001, p. 286-313.
- GRAF 1995: Fritz Graf, «Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus», in Michael WÖRRLE, Paul ZANKER (éds), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, München, 1995 (*Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte*, 47), p. 103-114.

- GRAF 2004 : Fritz Graf, «Trick or treat ? On Collective Epiphanies in Antiquity», *Illinois Classical Studies* 29, 2004, p. 111-130.
- HEAD 1892 : Barclay V. Head, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Ionia*, London, 1892.
- HEAD 1897 : Barclay V. Head, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes etc.*, London, 1897.
- HERMAN 2011 : Gabriel Herman, «Greek Epiphanies and the Sensed Presence», *Historia* 60, 2011, p. 127-157.
- HIGBIE 2003 : Carolyne Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford, 2003.
- JACQUEMIN 1991 : Anne Jacquemin, «Remarques sur le budget sacrificiel d'une cité : Délos indépendante», dans Roland ETIENNE, Marie-Thérèse LE DINAHET (éds), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*, Lyon, 1991, p. 94-98.
- JAILLARD 2005 : Dominique Jaillard, «Mises en place du panthéon dans les Hymnes homériques. L'exemple de l'Hymne à Déméter», *Gaia* 9, 2005, p. 49-62.
- JAILLARD, D., «Κραίων ἀθανάτους τε θεοὺς καὶ γαῖαν ἐρεμνὴν. "Il réalisa les dieux immortels et la terre ténébreuse" (Hymne homérique à Hermès 427)», in Edoardo BONO, Michele CURNIS (éds), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria, 2010, p. 51-66.
- JUCKER 1967 : Ines Jucker, «Artemis Kindyas», dans Martha ROHDE-LIEGLE, Herbert A. CAHN, Hans C. ACKERMANN (éds), *Gestalt und Geschichte. Festschrift Karl Schefold zu seinem sechzigsten Geburtstag am 26. Januar 1965*, Bern, 1967, p. 133-145.
- KERN 1901 : Otto Kern, «Magnetische Studien», *Hermes* 36, 1901, p. 491-515.
- LAUMONIER 1958 : Alfred Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958.
- LÜHRMANN 1971 : Dieter Lührmann, «Epiphaneia : Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes», dans Ioachim JEREMIAS, Dieter LÜHRMANN (éds), *Tradition und Glaube : Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen, 1971, p. 185-199.
- LUPU 2005 : Eran Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden/Boston, 2005.
- MASSAR 2006 : Natacha Massar, «La "Chronique de Lindos" : un catalogue à la gloire du sanctuaire d'Athéna Lindia», *Kernos* 19, 2006, p. 229-243.
- MIKALSON 1998 : Jon D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley-Los Angeles-London, 1998.
- MIKALSON 2006 : Jon D. Mikalson, «Greek Religion : Continuity and Change in the Hellenistic Period», dans Glenn R. BUGH (éd.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, 2006, p. 208-222.
- NACHTERGAEL 1977 : Georges Nachtergael, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*, Bruxelles, 1977.

- NILSSON 1961² : Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*. II. *Die Hellenistische und Römische Zeit*, München, 1961, 2^e éd.
- PATON & MYRES 1896 : William R. Paton, John L. Myres, «Karian Sites and Inscriptions», *Journal of Hellenic Studies* 16, 1896, p. 188-271.
- PAUL 2010 : Stéphanie Paul, «A propos d'épiclèses "trans-divines". Le cas de Zeus et d'Athéna à Cos», *Archiv für Religionsgeschichte* 12, 2010, p. 65-81.
- PAUL [à paraître] : Stéphanie Paul, *Les cultes de l'île de Cos après le synécisme de 366 avant notre ère*, Liège, à paraître.
- PFISTER 1924 : Friedrich Pfister, «Epiphanie», dans *Realencyclopädie*, suppl. IV, 1924, p. 277-323.
- PIRONTI 2008 : Gabriella Pironti, *Hésiode. Théogonie*, Paris, 2008.
- PLATT 2011 : Verity Platt, *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, 2011.
- PRITCHETT 1979 : William K. Pritchett, *The Greek State at War*, III, Berkeley, 1979.
- PUGLIESE CARRATELLI 1987 : Giovanni Pugliese Carratelli, «Epigrafi di Cos relative al culto di Artemis in Cnido e in Bargylia», *Parola del Passato* 42, 1987, p. 110-123.
- REINACH 1908 : Theodor Reinach, «Παρθενών», *Bulletin de correspondance hellénique* 32, 1908, p. 499-513.
- RIGSBY 1975 : Kent J. Rigsby, «A Hellenistic Inscription from Bargylia», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16, 1975, p. 403-409.
- RIGSBY 1996 : Kent J. Rigsby, *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, 1996.
- ROBERT 1937 : Louis Robert, *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie mineure*, Paris, 1937.
- ROUSSEL 1931 : Pierre Roussel, «Le miracle de Zeus Panamaros», *Bulletin de correspondance hellénique* 55, 1931, p. 70-116.
- RUBINSTEIN 2004 : Lene Rubinstein, «Ionia», dans Mogens H. HANSEN, Thomas H. NIELSEN (éds), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p. 1053-1107.
- RUDHARDT 1981 : Jean Rudhardt, «A propos de l'Hymne homérique à Déméter. La répartition des τιμαί, articulation centrale des systèmes mythiques grecs. Le rapt de Perséphone considéré comme un épisode de cette répartition», dans Id., *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, 1981, p. 227-244.
- SHIPLEY 2000 : Graham Shipley, *The Greek world after Alexander: 323-30 BC*, London, 2000.
- SLATER & SUMMA 2006 : William J. Slater, Daniela Summa, «Crowns at Magnesia», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 46, 2006, p. 275-299.

- SOSIN 2009: Joshua D. Sosin, «Magnesian Inviolability», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 139, 2009, p. 369-410.
- SPEYER 1980: Wolfgang Speyer, «Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht», dans Ernst DASSMANN, Karl Suso FRANK (éds), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Münster, 1980, p. 55-77.
- STEWART 1977: Zach Stewart, «La religione», dans Roberto BIANCHI BANDINELLI (éd.), *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano, 1977, p. 503-616.
- THONEMANN 2007: Peter Thonemann, «Magnesia and the Greeks of Asia», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47, 2007, p. 151-160.
- VERSNEL 1987: Hendrik S. Versnel, «What did Ancient Man see when he saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany», dans Dirk VAN DER PLAS (éd.), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Leiden, 1987, p. 42-55.
- VERSNEL 1998: Hendrik S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden-Boston-Köln, 1998.
- WEISER 1985: Wolfram Weiser, «Zur Münzprägung von Bargylia», dans Wolfgang BLÜMEL (éd.), *Die Inschriften von Iasos*, II, Bonn, 1985 (IGSK, 28,2), p. 181-185.
- WHEELER 2004: Graham Wheeler, «Battlefield Epiphanies in Ancient Greece: A Survey», *Digressus* 4, 2004, p. 1-14.
- ZIMMERMANN 2000: Klaus Zimmermann, «Späthellenistische Kultpraxis in einer karischen Kleinstadt. Eine neue lex sacra aus Bargylia», *Chiron* 30, 2000, p. 451-485.