

Thomas Galoppin / Sylvain Lebreton (eds)

Divine Names on the Spot III

**Naming and Agency in Ancient Greek
and West Semitic Texts**

PEETERS

DIVINE NAMES ON THE SPOT III

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Founded by Othmar Keel

Editorial Board: Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer and Christoph Uehlinger

Published on behalf of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies and the
Bible+Orient Foundation

in cooperation with
the Institute of Egyptology, University of Basel,
the Institute of Archaeological Sciences, Near Eastern Archaeology section, University
of Bern,
the Department of Biblical Studies, University of Fribourg,
the Institut romand des sciences bibliques, University of Lausanne,
and the Department of Religious Studies, University of Zurich

Volume editors

Thomas Galoppin (*1986), former post-doctoral researcher in the ERC Advanced Grant project “Mapping Ancient Polytheisms” (University of Toulouse – Jean Jaurès), studies animals and polytheisms in the Roman world, with a specific focus on “magic” (*Les bestiaires des mages. Animaux, savoirs et pouvoir rituel sous l’Empire romain*, Paris 2025). He is an associate member of the research units PLH (Patrimoine Littérature Histoire) and AnHiMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Anciens – UMR 8210). Email: thomasgaloppin@gmail.com

Sylvain Lebreton (*1981), also a former post-doctoral researcher in the ERC Advanced Grant project “Mapping Ancient Polytheisms”, studies polytheism in the Greek *poleis* of the Classical and Hellenistic periods, with a specific focus on divine names and epithets (*Zeus d’Athènes. Polythéisme et paysages onomastiques*, Liège 2025). He is now assistant professor at the University of Toulouse – Jean Jaurès (Department of History) and a member of the research unit PLH (Patrimoine Littérature Histoire). Email: sylvain.lebreton@univ-tlse2.fr

Divine Names on the Spot III

**Naming and Agency in Ancient Greek and
West Semitic Texts**

edited by

Thomas Galoppin and Sylvain Lebreton

Peeters

Leuven - Paris - Bristol, CT

2025

Orbis Biblicus et Orientalis publishes monographs, multi-author volumes and conference proceedings in the fields of Biblical Studies (Hebrew Bible and Septuagint), Ancient Near Eastern Studies and Egyptology broadly understood (including archaeology, history, iconography and religion). The editorial board and affiliated institutions reflect the series' high academic standards and interdisciplinary outlook. Manuscripts may be submitted via a member of the editorial board. They are examined by the board and subject to further peer review by internationally recognized scholars at the board's discretion. The series is committed to worldwide distribution, notably through open access publication under the CC-BY-NC-ND 4.0 licence. Past volumes are archived at the digital repository of the University of Zurich (www.zora.uzh.ch). Upon publication, authors are entitled to upload their works on digital repositories of their choice.

Senior editor: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



This volume is published as part of the ERC Advanced Grant project *MAP: Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface Between Religious Systems and Human Agency*, supported by the European Research Council within *Horizon 2020*, the EU Framework Programme for Research and Innovation (funding contract no. 741182).



The open access publication of this book has been facilitated by the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5594-3

eISBN 978-90-429-5595-0

D/2025/0602/51

© 2025, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

CONTENTS

Preface	VII
<i>Thomas Galoppin, Sylvain Lebreton</i>	
Introduction – Divine Names on the Spot III: naming and agency in ancient Greek and West Semitic texts	IX
I – GODS AND KINGS	
<i>Sabine Fourrier</i>	
Les rois de Chypre et leurs dieux (époque classique)	1
<i>Stefano G. Caneva</i>	
Menekrates Zeus and Herakles Themison: compound denominations and social hierarchy in Hellenistic courts	28
II – EXPERTISE IN DIVINE-NAMING	
<i>David Hamidović</i>	
La coupe à l’inscription « cryptique » du mont Sion à Jérusalem : des théonymes au rite	52
<i>Enrico Marcato</i>	
Demon names, onomastic sequences, and incantation specialists in Mandaic incantations from late-antique Mesopotamia	76
III – WORKING WITH GODS	
<i>Stevens Bernardin</i>	
Les boulangers phéniciens et leurs « bouchées à la reine »	106
<i>Bruno Helly</i>	
Dédicaces thessaliennes à Poséidon « qui fait tourner les roues des chariots »	127
IV – DIVINE LADIES AND AGENCY	
<i>Elena Langella</i>	
The cult of Damia and Auxesia (and respective variants): a linguistic approach	163
<i>Jenny Wallensten</i>	
Theonym, epithet, or both: naming (a) Parthenos	212

V – NEGOTIATING CONTEXTS

Maria Giulia Amadasi Guzzo †

- Baal et ses épithètes dans les tophets d’Afrique du Nord :
 dédicaces et dédicants à l’époque punique tardive 245

Maria Mili

- Agency and naming the gods in dedications from central Greece:
 case studies from Boiotia and Thessaly 265

Corinne Bonnet

- Philostrate d’Ascalon et ses dieux *here, there, anywhere* 287

- List of Contributors..... 317

PREFACE

This collective volume is the third issue of the series “Divine Names on the Spot” and a result of a one-year seminar held at the University of Toulouse in the framework of the ERC Advanced Grant “Mapping Ancient Polytheisms: Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency”, funded by the European Research Council from October 2017 to June 2023 (741182).

The “Mapping Ancient Polytheisms” project is concerned by how ancient religious systems, in the Greek and the Semitic worlds, structured divine-human relationships and their conditions, through the observation of the names given to gods and goddesses, in a plurality of contexts. The present publication follows two volumes which explored the relation between divine names and contexts, as well as the potential of names through images and narratives. Between November 2020 and May 2021, colleagues covering different horizons within the two main areas of the MAP project were invited to share case studies in a stimulating cycle of conferences around the question “Who named the gods?” Naming the divine, within the ritual communication or in narratives and discourses about gods and goddesses, involves choices, negotiations or strategies by human agents, in accordance with traditions or in order to activate innovations. Always context-sensitive – a common thread in our series of volumes about divine names *on the spot* –, the agency of human addressers, narrators, or beneficiaries of the divine powers must be put forward as a main factor of these processes. Questions remain: how can we observe the agency at work behind a divine denomination? What kinds of power, expertise, and/or identity do the agents activate or manifest when they name a divine power, within a specific context?

The cases studied here make steps for a long exploration of divine names in the making and suggest a few directions and orientations for investigating human agency in religious history. We thank the contributors who patiently tried to consider these questions and looked for the agents and the agencies at work behind unique divine denominations. We are also grateful to the MAP team who helped in the organisation of the seminar and to the *Orbis Biblicus et Orientalis* series which hosts these proceedings in line with the previous ones. A fourth volume, focusing on divine collectivities, will soon complement these explorations in the same series.

As we came close to the end of the editing process, Maria Giulia Amadasi Guzzo, who offered an important contribution to this volume, sadly passed away. We dedicate this book to her memory.

Thomas Galoppin
Sylvain Lebreton

INTRODUCTION – DIVINE NAMES ON THE SPOT III: NAMING AND AGENCY IN ANCIENT GREEK AND WEST SEMITIC TEXTS

Thomas GALOPPIN, Sylvain LEBRETON

1. FROM IMAGES TO AGENTS THROUGH DIVINE NAMES

The previous volume of the *Divine Names on the Spot*¹ series tackled the question of the interaction between divine names and images. A good transition with the present issue, which focuses on human agency in divine naming, can be found in a fourth-century-BCE dedicatory relief from Attica, now in Copenhagen. The relief is carved onto a marble plaque in the shape of a small edifice and it depicts, from left to right, two female and one male worshippers, a naked cup-bearer drawing wine from an amphora, and, on a bed, a goddess and a god holding a patera and a cornucopia, a table laden with food in front of them. A dedication is inscribed on the epistyle of the relief identifying three dedicators – Theoris, Olympiodoros, Aristomache – and three divine addressees to whom the relief is dedicated – “Zeus Epiteleios Philios and the mother of the god Philia and Agathe Tyche the wife of the god”.² First of all, we notice a discrepancy between the divine onomastic sequence in the inscription, which names three deities, and the iconography of the relief, which shows only two deities. This is probably due to the fact that the iconography of this kind of artefact was highly standardised in fourth-century Athens: the banqueting divine couple is commonplace on such votive reliefs which were produced in series, meaning that the dedicators who bought them had limited influence over their composition.³ However, the agency of Theoris, Olympiodoros and Aristomache is fully at work in the composition of the divine onomastic sequence which is not attested elsewhere: contemporary dedications of a similar kind usually name Zeus Philios (“Of friendship”) alone.⁴ How, therefore, can we explain the choice of our three dedicators to offer the relief “to Zeus Fulfiller Of-Friendship and to the mother of the god Friendship and to Good Fortune the wife of the god”? In terms of the expectations of the worshippers, the divine onomastic sequence clearly points to social links and

¹ PORZIA, BONNET (2023).

² Relief: Ny-Carlsberg Glyptotek no. 1558. Dedication: *IG* II³ 4, 1219 (*DB MAP* S#3076).

³ On the production of such votive reliefs in fourth-century BCE Athens, see LALONDE (2006), 64-67.

⁴ See e.g. *IG* II³ 4, 1217, 1218, 1281, 1286, 1287 (*DB MAP* S#3074, 3075, 3222, 3225, 3226).

prosperity. Zeus Philios is the protector of the *philia* which incarnates the goddess of the same name, the “friendship”, which should be understood here as the affective, but also material and symbolic, bonds between “friends” united by kinship, marriage, or community, as well as elective affinity. Zeus Epiteleios, or Teleios, is the one who brings things to fulfilment. His association with Agathe Tyche, the Good Fortune, points to the share, the lot, attributed to each and every one, as well as to chance. In given contexts, this Zeus can also be the protector of marriage. This plural divine configuration⁵ – the combination of these three deities created *ad hoc* – was seemingly elaborated to ensure the social bonds (Zeus Philios and Philia) within an *oikos* (the family unit), after or in preparation for a marriage (Zeus Epiteleios) which one hoped would be successful (Agathe Tyche), that is, in the hope that it would produce (male) heirs ensuring the perennality and prosperity (the cornucopia of the relief) of the *oikos*. But the dedicators are probably also describing themselves through the gods they name. In a cunning interpretation, Christian Blinkenberg, more than a century ago, already hypothesised that the kinship links between the divine triad – Zeus son of Philia and husband of Agathe Tyche – were probably reflecting those who linked Olympiodoros, Theoris and Aristomache, the two women being the mother and wife of the former, respectively.⁶ The dedication on the Copenhagen relief would thus testify the way anthropomorphism worked in day-to-day religious practice, implying genealogies – here, Zeus is neither Rhea’s son nor Hera’s husband – composed according to the context and the expectations of the social agents. In this case, Theoris, Olympiodoros and Aristomache were trying to ensure *philia* between mother and son, husband and wife, mother-in-law and daughter-in-law, during and beyond marriage, since this event can cause tension among the familial components it unites.

This unique divine onomastic sequence certainly showcases the “product of individual invention within polytheism”,⁷ or, more precisely, in this case, of narrow-scaled, “familial” invention, since three individuals, most probably related, are implied. In fact, this possibility of shaping divine plural configurations through original combinations of names is not just the privilege of individual agents, and, to an even lesser extent, the expression of a so-called “personal religion”. Collective agents such as demes (local subdivisions of Greek *poleis*), or the whole civic body after a civil war, also built such unique divine plural combinations. Here, the Hieros Gamos (“Sacred Wedding”) comes to mind as it was celebrated in fourth-century-BCE Erchia in Attica. Alongside the unsurprising Hera and Zeus Teleios, the divine referents of the institution of marriage, and

⁵ PIRONTI (2023).

⁶ BLINKENBERG (1916).

⁷ PARKER (1996), 231.

Kourotrophos (Nurse), who receives preliminary offerings as the protector of unborn children, the inclusion of Poseidon among the recipients of sacrifices is somewhat unusual and at first rather astonishing; but the presence of this very masculine god could favour the birth of *male* children, an important concern in patriarchal societies such as Classical Athens.⁸ We can also mention the famous Mytilenean “Decree on Concord”, from ca. 330 BCE, which provides for a vow “to the twelve gods and to Zeus Heraios (‘Of-Hera’) and Basileus (‘King’) and Homonoios (‘Of-the-Concord’) and to the Homonoia (‘Concord’) and to Dike (‘Justice’) and to Epiteleia ton agathon (‘Accomplishment of the good things’),” an onomastic sequence which is otherwise unattested, but perfectly consistent with what is at stake in the decree: the return of civic concord after the civil war which divided the Lesbian *polis*.⁹ Indeed, as far as divine onomastics are concerned, there is no opposition between an official and conservative collective religion versus an individual, lively and innovative one, but only a difference of scales and contexts. One thing at stake for individuals as well as collectives was ensuring they picked the right divine interlocutors to ensure the best protection. In many cases, the do-it-as-usual approach may have been the best solution; but on some occasions, original divine onomastic sequences could be built to better fit human expectations in a given context. For those elaborated by Theoris, Olympiodoros and Aristomache, as well as by Erchian demesmen or citizens from Mytilene, agency was equally at work in this purpose.

2. DIVINE NAMES AS AN INTERFACE

Since Alfred Gell’s seminal work in the anthropology of art, the concept of agency has helped scholars to grasp the fragmentation of personal agency using objects and images that are, in return, social agents.¹⁰ Through their agencies, individuals and collectives claim and enact meaningful identities: drawn patterns and traditionally or artistically fashioned artefacts are conceivable means of exerting this agency within a relational network of other individuals, objects, and supra-human powers. Onomastic attributes may also be viewed as interfaces between what/who they represent, and the network of agents who create, collect, classify, use or – sometimes – erase names. Reading Pausanias, we notice that this process puts local informers or users on a stage, but also Pausanias himself, *i.e.* a traveller concerned with giving a narrative (*syngraphē*) of the “Greek”

⁸ CGRN 52 (DB MAP S#1) B 32-39, Γ 38-41, Δ 28-32 with LEBRETON (2025), 60-62.

⁹ RHODES, OSBORNE, GHI 85 A (DB MAP S#8815), 5-8 with PIRONTI (2023), 78-82.

¹⁰ GELL (1998); recently, DESCOLA (2021).

past.¹¹ Numerous inscriptions found in sanctuaries and beyond provide information on the men, women, citizens or non-citizens with different powers or activities who refer to their divinities by names, attributes, qualities... according to their own habits. The epigraphic material is essential in order to comprehend the impact human agency has on communication with the divine. A divine name is a means of communication, a two-way process between gods and human agents in a balancing interaction. But beyond this, names are meant to enact divine agency and power in specific contexts. Because of the performativity of naming processes, materiality and ritual utterances of divine names imply a careful selection from a stock of onomastic attributes made and transmitted by human agents. Human agents exert powers and capacities, and perform their social status when they address the divine or choose specific names to refer to gods and goddesses. The performance of divine names is therefore a strategy that positions the performing user and the performed divine power within or outside traditions. How, then, did communities and individuals use divine names to perform their own identities?

The *Mapping Ancient Polytheisms* project apprehended the diversity of onomastic attributes given to gods and goddesses as a key to understanding polytheistic systems – and even one monotheism.¹² In ancient Greek and West Semitic religions, onomastic attributes captured the agency of gods and goddesses accordingly within a context.¹³ Names could provide information about a divine power, grasp its action, channel it in a ritual action, and its agency resided in its semantic value or in ritual, social and political configurations, or in its connection with a specific location. With this postulate in mind, the project considered divine names “an interface between religious systems and human agencies”, to quote the subtitle in the project’s own onomastic sequence. In our constructivist approach, we conceived human agency as a main factor in representing the divine by names and the formation of divine configurations through names in specific ritual, social and political settings. Human agency is always at work behind divine onomastics, along with performing identities, social strategies or political messages. In the documentation, mostly epigraphic, that we recorded in the MAP database, this agency is not always clear and is frequently deduced from the context or different features in the inscriptions. In our database, we chose to register pure, explicit information, rather than interpretations. Therefore, the database records, for each testimony of a divine onomastic sequence, the explicit information concerning agents involved in the naming of the god(s).¹⁴

¹¹ PIRENNE-DELFORGE (2008).

¹² BONNET *et al.* (2018).

¹³ GALOPPIN, BONNET (2021).

¹⁴ LEBRETON, BONNET (2019), 286.

For each agent – individual or collective – it is possible to register designations used in the inscriptions, but also several characteristics possibly put forward in the text: his/her nature (human, non-human, superhuman), gender (male, female, non-binary), status (association/collectivity, citizen, family, foreigner, freedman, slave/dependent), field of activity (agriculture, cult, politics, warfare, and so on) and a location when the agent states an origin that differs from the place of origin of the document itself. Several kinds of “agencies” are distinguished, according to the position of the agent in relation to the divine onomastic sequence. The “addressers” are agents who dedicate to, or address directly, the divine, while the narrators or “utterers” only enunciate the onomastic sequence in the third person (for example, in a decree or as Pausanias does in so many instances). The “beneficiaries” of a prayer – or the “targets” of curses – are agents upon which the divine is called into action. “Associated” agents are mortals whose name is placed on the same level as the divine onomastic sequence, mostly rulers who share honours with the divine. Eventually, “ritual operators” can be distinguished as experts or active intermediaries, people who are explicitly involved in the interaction between the dedicator and the divine, mainly priests and temple personnel. This field is obligatory and helps to classify the kind of agency which is involved in the communication with or about a divine power – including “passive” agency in the case of beneficiaries and targets, or “secondary” agencies where “ritual operators” are identified, besides the actual performance of the divine name. All these characteristics can be used as search criteria in the database. They are helpful tools that allow a first appreciation of the context and interactions in the process of naming a god, but surely not enough to understand the complexity of such interactions.

3. AGENCIES ON THE SPOT

In this volume, we asked several researchers to question different kinds of agency in order to see how far documentation can take us, and how naming the divine frames the ritual, social and political capacities of human agents. The first two contributions question the use of divine onomastics and kingship. Sabine Fourrier studies the use of divine onomastics by kings in Cyprus, both in the Greek and Semitic languages, and detects a difference between the priestly titles of the sovereigns and the way they address the dynastic goddesses of the island. The naming strategies of the gods differ again in the inscriptions ordered by the kings outside of Cyprus, in the Greek world: these strategies fit the differing contexts of political expression. Inside a royal court, such as the one evolving below the Macedonian kings, Stefano Caneva has identified some rules followed by courtesans when using divine names in the vicinity of the king. The shared

culture of the court allows individuals to impersonate a deity or share a divine epiclerosis, but always respecting the hierarchy. Divine names and titles, as well as visual attributes, are significative to everyone; and to impersonate a god out of one's rank in the royal order is a dangerous game to play.

Knowing when and how to use which divine name perfectly is a matter of education and social discipline. Herodotus (2.53) tells us that names were given to the Greek gods by Homer and Hesiod.¹⁵ Some learnt divine names from gods themselves and, in the *Book of Exodus*, Moses actually asks his divine interlocutor how he should call him and which name he can pass on to the people staying at the foot of the Sinai. Naming the divine also requires a knowledge of authorities – poets, priests, oracles – and the transmission of certain codes from one culture to another. This is evident from the expertise at work on a stone cup found in Jerusalem, on which David Hamidović examines the letter writing and sequencing used to empower the artefact. A scribal technique transfers agency to the object while displaying great skill in a writing form known to few specialists, while also channelling divine power. This kind of expertise may rely on a long-term mastery of divine names and their transmission in oral and written culture. Enrico Marcato shows how this knowledge is involved in writing Mandaean incantations, where strategies are worked out to name the demons with the right topographical, geographical and etymological characteristics to allow a better grasp of their powers. This kind of knowledge involves agency in transmitting and innovating within an onomastic repertoire.

This form of direct expertise on the strategies of divine denomination is not the only sort of specialisation among the agents. Some of those who work with gods can also be found, with some difficulty, in the documentation. Stevens Bernardin tries to define the relationship between the “Holy Queen” of Kition and her bakers in an inscription from the fourth century BCE. Examining comparative information from the Mesopotamian and Biblical evidence, a group of professionals paid by the sanctuary would have been involved in the sacrificial ritual, and the relation between the bakers and their goddess is more concrete than the title can express: they are her suppliers. Reversing the flow of agency, the etymology of the epithet of Poseidon Helikapanaios, studied in Thessalian inscriptions by Bruno Helly, reveals a god helpful to some workers, more specifically those who transported materials through the mountainous land. The name points towards an agency involving the carriages, a working material at the hands of both the god and the human agents. Then, there are agents who work for the gods, such as the bakers furnishing sanctuaries, and the gods who assist the workers, such as Poseidon “who spins the wheel of the chariots”. Some divine names do, therefore, reveal anonymous human agents.

¹⁵ PALAMIDIS (2024).

After kings, ritual experts and working professionals, two contributions tackle the agencies of divine ladies by first questioning the etymology, and then the political involvement. Elena Langella offers a deep insight into the cult of Damia and Auxesia, two complex divine powers related to agriculture and the fecundity of both the land and the communities. Jenny Wallensten has examined the epigraphic records of the goddess(es) Parthenos and explains how, rather than trying to identify one Olympian goddess or another behind the onomastic attribute, we can consider Parthenos as one name for divine powers involved in religious agency with a political overtone.

Thanks to an overview of Punic Baal names in tophets of North Africa, Maria Giulia Amadasi Guzzo shows how the transformations of Baal Ham(m)on can be related to changes in the affirmation of specific identities by the agents. Individual agency in dedicatory practices is context sensitive, as Maria Mili concludes after examining the naming of Apollo Ptoios/Ptoieus in Boiotia. Contexts are negotiated by the agents, especially on a broader map: here, Corinne Bonnet examines onomastic negotiations in a commercial sense, concerning the entanglement of the local and Mediterranean network of a single negotiator.

These human agents shape the polytheistic configurations in the different scales of the ancient Mediterranean world. In order to gain a better understanding of how the religious systems in this area were constructed, we examined Greek and West Semitic textual evidence for the sake of comparison. The plan was to look for different features of agencies: political power, gender, professions, expertise, mobility – the list remains, of course, wide open.

4. EXPLORING NON-HUMAN AGENCIES?

In this volume, there are but a few examples of human individuals or communities addressing the divine. The agencies and other criteria used to record agents in the MAP database are simply classifying and query tools, behind which a wide range of agents remains to be found. We would like to end this introduction with an open question about non-human agencies. At the beginning, we evoked how the anthropology of art can apply the concept of agency to non-human objects and visual artefacts. In epigraphy, this paved the way for the understanding of “speaking objects”, funerary and votive objects that were given a voice by the inscriptions.¹⁶ Therefore, registration of agents in the MAP database is not only meant for humans. Non-human objects are allowed, as well as super-human agents, such as immortals addressing their divine fellows. This last case is mostly encountered within literary traditions. Addressing Hypnos in the *Ilias*, Hera

¹⁶ On “speaking objects”, see SVENBRO (1988); STÄHLI (2014).

carefully chooses to supplicate him with a well-formed prayer: “Sleep, lord of all gods and of all men, if ever thou didst hearken to word of mine, so do thou even now obey, and I will owe thee thanks all my days.”¹⁷ The goddess opens her prayer with the onomastic sequence (*epiklēsis*), and an *eulogia* reminding the god of his previous assistance (*hypomnēsis*), leading to the request to put Zeus to sleep, against a votive promise of a new seat (*euchē*). This display of divine *étiquette* among the Immortals respects the canons of Greek hymnology and seems to transfer a religious agency to the Olympus: the title used by the queen goddess to address a “lord” (*anax*) among the other lords of the divine court strategically negotiates the rank and status of the addressed, while she is about to offer him a new seat for the collective feasts. From the mouth of, or in the inscription by a human agent, the same title would resonate as a reversed hierarchy of powers, an issue addressed below by S. Fourrier and S. Caneva: the same onomastic attribute can echo differently if one changes the interacting agencies.

With non-humans, the patterns of agency have come to question the personhood of the agents. The notion of personhood comes under debate even more so when it comes to understanding the agencies of individuals who challenge the anthropocentric tendency of our studies. Scholars assume a global anthropocentrism and anthropomorphism of Greek religion, but some have recently started to identify an animal agency within the communication between gods and human agents.¹⁸ Of course, we find no animals as addressers in inscriptions, but they do appear among beneficiaries. When the address is made for the benefit of both humans and their animals, it reminds us that an *oikos*, or an agricultural domain, is a hybrid community – a share of interests, emotions and/or meaning between individuals of different species.¹⁹ These beneficiaries may be materialised by the countless animal figurines found in sanctuaries.²⁰ Some dedications from Ptolemaic Egypt may have asked for divine protection for the foreign elephants brought across the Red Sea by hunters.²¹ The carving of an elephant along with a graffiti in the Paneion of El-Kanais may be viewed as a visual equivalent to the formula “*huper tēs tōn elephantōn sōtērias*”.²² The animals are agents in the religious communication thanks to the agency of words and images which (re)present them to the divine attention. However, it does not say whether the

¹⁷ Hom. *Il.* 14.233-241 (transl. A. T. MURRAY, LCL).

¹⁸ KINDT (2021).

¹⁹ E.g. in Lydia: TAM V, 322 (DB MAP S#8185); SEG 34, 1214 (DB MAP S#8942). For Phrygia, see PARKER (2023), 1. On hybrid communities, see LESTEL (2004), and STÉPANOFF, VIGNE (2019).

²⁰ GAIFMAN (2021).

²¹ *I.Thèbes à Syène*, 309, 1-2 (DB MAP T#372).

²² *I.Kanais*, pl. 54.1. For the formula, see the previous reference.

animals involved in the benefaction of the gods were individualised in the process. In fact, elephants are indicative of a much more complex collective, that of the whole organisation of the military expeditions coordinated for their capture and transportation.²³ Along with the mention of the pachyderms, the votive inscriptions enrol the soldiers and hunters, sometimes hundreds of men, both Greeks and Egyptians, who tracked, captured, transported and trained the elephants for the royal army. Some leading members of the hunting campaign address dedications to deities who are less concerned with the elephants themselves than the entire expedition, such as Ares Who brings victory and a successful hunt (*Nikēphoros Euagros*):²⁴ the divine onomastics entangle warship and hunting, and beneficiaries are not the animals themselves, but the members of the royal family. The onomastic sequence of the god, however, shapes the military function of a more than human collectivity. The fluidity of categories such as “functional” and “collective” is precisely what is under examination in the studies by E. Langella and J. Wallensten.

In Roman times, horses featured in different kinds of texts. Soldiers called upon divine favour for themselves and their horses in dedications, while some curses target horses in the hippodrome.²⁵ In fact, curses targeting both horses and charioteers (*katochoi hippōn kai hēniochōn*²⁶), or even horses alone, are an innovation of Roman times.²⁷ In Carthage, the first examples of this kind of lead tablets acting against horses and charioteers (first-second centuries CE) were found buried in a necropolis near the hippodrome and addressed to corpse-demons, untimely dead spirits adjured by the mighty (and “barbaric”) names of deities. They all follow the same template and may have been written by one individual. It is not surprising to find horses in such documents, considering the exceptional status granted to racehorse breeds by ancient societies.²⁸ Cursing horses clearly had to do with the animals’ capacity for action and means of ensuring victory. Curses list the proper names given to each racehorse, a type of onomastics that individualises the animals in a way that favours the idea that equine and human agents formed teams and were, as such, hybrid communities directly targeted by divine powers. One curse eventually binds Victoricus, driver of the Blue *factio*, who was born from Earth, “mother of all living beings”, along with his horses.²⁹ The text clearly stipulates that the binding of the horses is analogous to a binding performed on a rooster during the ritual – the use of small

²³ CLÉMENT (2022).

²⁴ *I.Pan du désert* 85, 5 (DB MAP T#1806).

²⁵ See a curse listing the horses of the Blue faction in fifth-early sixth century Antioch: HOLLMANN (2003) (DB MAP S#10962).

²⁶ SGD 127 (DB MAP S#6275).

²⁷ FARAONE (2019a).

²⁸ CHANDEZON (2019).

²⁹ DT 241 (DB MAP S#13313).

animals instead of figurines in binding rituals is attested in other occurrences.³⁰ Another curse binds horses “whose names and images are transmitted” to the corpse-demon in charge of the binding.³¹ Names and images are the two correlated means of representing the targets in curses, that is, two vectors of their agency. Following Alfred Gell’s theory of agency applied to “volt sorcery”, we could even qualify it as a paradoxical agency, because the targets are both agents and patients (or “victims”).³² Nevertheless, the horses’ agency is distributed within both their names and the other animals or images manipulated in the binding ritual.

The hybrid community targeted on one side is hierarchically placed under the control of the numinous powers of the other side. The Carthaginian curse-tablets are contemporary of Pausanias’ visit to Olympia in the second century CE, where he saw a tomb or an altar near the racetrack called “Taraxippos” where there was something buried that could have frightened the horses.³³ Some heard the name “Taraxippos” as a surname of Poseidon Hippios, an explanation that Pausanias considers more fitting to the context.³⁴ In Carthage, however, the curse-tablets address corpse-demons and deities named with foreign appellatives. No god is *Hippios* in the curse tablets.³⁵ Divine names are not semantically specific to charioteers and horses. The curse against Victorius calls out “the god above heaven who sits on the Cherubim, who delimited the earth and separated the sea, Iaō Abriaō Arbathiaō Sabaō Adōnai”.³⁶ Knowledge of this onomastic sequence, borrowed from a magical handbook, derives from Jewish traditions, although it cannot be taken as proof of specifically Jewish magic. The visual image of the throne and/or chariot of God with winged cherubim attracts attention, even if the cherubim do not appear to be horse-like beings.³⁷ We cannot soundly attribute the work to a Jewish magician, but we can observe a cultural transfer and displacement from the sphere of Biblical divine denomination and representation to the cultural space of horseracing and the making of curses against horses and charioteers. In a third-century curse against horses and charioteers of the Red *factio*, the anonymous corpse-demon is adjured by a long list of divine names, repeating a same formula: “I adjure you by the god who [did/does/is so and so] + onomastic attribute”.³⁸ Here, a whole cosmology of divine

³⁰ FARAONE (2019b).

³¹ DT 237, 3-4.

³² GELL (1998), 102-104.

³³ Paus. 6.20.18.

³⁴ On Poseidon Hippios, see BALÉRIAUX (2019) with bibliography.

³⁵ Not even Hermes, who is frequently invoked in Greek curse-tablets and was, occasionally, *Hippios*: SCHÄFER (2019).

³⁶ DB MAP T#16487.

³⁷ WOOD (2008); METTINGER (1999).

³⁸ DT 242 (DB MAP S#13318).

powers is delineated, in which “the god who leads the dead, the holy Hermes” and *Anankē* (Necessity) take place alongside “the god of Solomon”. Towards the end of this accumulation of divine onomastic sequences, one reads something like “the names of triple-form Hekate, the tremor-bearing, scourge-bearing, torch-carrying, golden-slippered-blood-sucking-netherworldly and horse-riding (?) one”.³⁹ This is a unique instance where equine targets could have been reflected in divine onomastics, but it is a difficult reading. The divine names, all appropriate to the cursing procedure, are not strategies depending on the hybrid community that stands as (paradoxical) agent of the ritual. In a sense, such a case takes things one step further in the changing or negotiating process described by M.G. Amadasi Guzzo, C. Bonnet and M. Mili in their respective contributions.

What these sequences do demonstrate, however, is the very complex, multi-ethnic dimension of knowledge transmission, tackled by D. Hamidović and E. Marcato in their papers. In this kind of documents, divine onomastics is the most striking sign of the reception of multiple traditions by ritual agents who remain, however, difficult to identify. The multicultural divine onomastics prevent any enclosure within the field of religion: the agents, whoever they are, are not limited to a local religious landscape, but rather display a global divine configuration. Origen has it that “experts in incantations” defend the use of foreign names in Greek prayers because they value the authenticity and efficiency of names borrowed in their natural language, rather than the translations or equivalences that may deprive them of their power along with their semantics.⁴⁰ In the horseracing milieu, cursing progressively became a part of the competence of charioteers who, along with their driving and horse-breeding skills, ended up becoming renowned magicians themselves in Late Antiquity.⁴¹ Targeted hybrid communities of charioteers – agents defined by their activities, such as those studied below by S. Bernardin and B. Helly – and horses most probably reflect their own counterparts, addressing corpse-demons and transcultural divine powers accordingly with handbooks and model recordings of divine onomastics. In that sense, the human agents responsible for the divine onomastics can be viewed, in fact, as negotiating a multi-scaled network of agencies, from human-animal teams to global divine configurations, closely entwined in the small world of the hippodrome.⁴² Naming Greek and non-Greek deities to exert power over opposing hybrid agencies is part of a ritual and cultural strategy that retraces the lines between species and religious traditions, within the context of a Roman, but more and more diffused, kind of spectacle.

³⁹ See the translation in GAGER (1992), 62-64, no. 10.

⁴⁰ Origen, *C. Cels.* 1.25.

⁴¹ LEE-STECUM (2006).

⁴² GORDON (2012).

Divine onomastics and human agency is undoubtedly a complex question, but it remains better to deal with it in specific contexts, *on the spot*. Within ritual communication, individual agencies negotiate with a collective knowledge, different scales of place, ethnic, social and even specific boundaries. In this sense, ritual communication is one context (among other possible ones) where the articulation between individual and collective scales of agency is evident.

BIBLIOGRAPHY

- DB MAP: BONNET, Corinne (dir.), *ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 (DB MAP)*, Toulouse, 2017–2023, URL: <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr>.
- DT: AUDOLLENT, Auguste, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris: Fontemoing, 1904.
- CGRN: CARBON, Jan-Mathieu, PEELS-MATTHEY, Saskia, PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, 2017–, URL: <http://cgrn.ulg.ac.be>.
- I.Kanaïs: BERNAND, André, *Le Paneion d’el-Kanaïs : les inscriptions grecques*, Leiden: Brill, 1972.
- I.Pan du désert: BERNAND, André, *Pan du désert*, Leiden: Brill, 1977.
- I.Thèbes à Syène: BERNAND, André, *De Thèbes à Syène*, Paris: Éditions du CNRS, 1989.
- RHODES, OSBORNE, *GHI*: RHODES, Peter J., OSBORNE, Robin, *Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden: Brill, 1923–.
- SGD: JORDAN, David R., “A Survey of Greek Defixiones not Included in the Main Corpora”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985), 151–197.
- TAM V: HERRMANN, Peter, *Tituli Asiae Minoris*, V, *Tituli Lydiae linguis Graeca et Latina conscripti*, 1–2, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981–1989; PETZL, Georg, *Tituli Asiae Minoris*, V, *Tituli Lydiae linguis Graeca et Latina conscripti*, 3, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007.
- BALÉRIAUX, Julie, “Mythical and Ritual Landscapes of Poseidon Hippios in Arcadia”, *Kernos* 32 (2019), 83–99.
- BLINKENBERG, Christian, “Un bas-relief votif grec de la Glyptothèque Ny-Carlsberg”, *Oversigt over det Kongelige Danske videnskabernes selskabs forhandling* (1916), 203–209.
- BONNET, Corinne *et al.*, “‘Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées’ (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, 2 (2018), 567–591.

- CHANDEZON, Christophe, “Le cheval de course : invention zootechnique ou création culturelle ?”, in *Les hippodromes et les concours hippiques dans la Grèce antique*, eds. J.-C. Moretti & P. Valavanis, Athens: École française d’Athènes, 2019, 285-306.
- CLÉMENT, Jérémy, “Ἐλεφαντοθῆραι ou les chasses éthiopiennes des Ptolémées”, in *Itinéraire du Nil au Rhône en mémoire de François Kayser*. Docere, delectare, movere, eds. F. Delrieux & L. Guichard, Chambéry: Presses universitaires Savoie Mont Blanc, 2022, 35-106.
- DESCOLA, Philippe, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Seuil, 2021.
- FARAONE, Christopher A., “Cursing Chariot Horses instead of Drivers in the Hippodromes of the Roman Empire”, in *Litterae Magicae: Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*, ed. C. Sánchez Natalías, Zaragoza: Libros Pórtico, 2019a, 165-186.
- FARAONE, Christopher A., “Animal-Effigies in Ancient Curses: The Role of Gender, Age and Natural Behaviour in their Selection”, *Mediterraneo Antico* 22,1-2 (2019b), 307-333.
- GAGER, John, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1992.
- GAIFMAN, Milette, “Animals in Ancient Greek Dedications”, in *Animals in Ancient Greek Religion*, ed. J. Kindt, Abingdon, New York: Routledge, 2021, 217-238.
- GALOPPIN, Thomas, BONNET, Corinne (eds.), *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts* (Orbis Biblicus et Orientalis 293), Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters, 2021.
- GORDON, Richard L., “Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus”, in *Contesti Magici / Contextos Mágicos*, eds. M. Piranomonte, F. Marco Simón, Rome: De Luca, 2012, 47-74.
- GELL, Alfred, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HOLLMANN, Alexander, “A Curse Tablet from the Circus at Antioch”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145 (2003), 67-82.
- KINDT, Julia (ed.), *Animals in Ancient Greek Religion*, Abingdon, New York: Routledge, 2021.
- LALONDE, Gerald V., *Horos Dios: An Athenian Shrine and Cult of Zeus*, Leiden, Boston: Brill, 2006.
- LEBRETON, Sylvain, *Zeus d’Athènes. Polythéisme et paysages onomastiques*, Liège: Presses universitaires de Liège, 2025.
- LEBRETON, Sylvain, BONNET, Corinne, “Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms*”, *Kernos* 32 (2019), 267-296.
- LEE-STECUM, Parshia, “Dangerous Reputations: Charioteers and Magic in Fourth-Century Rome”, *Greece & Rome* 53, 2 (2006), 224-234.
- LESTEL, Dominique, *L’Animal singulier*, Paris: Seuil, 2004.

- METTINGER, Tryggve N. D., s.v. “Cherubim”, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, eds. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, 2nd edition, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999, 189-192.
- PALAMIDIS, Alaya, “The Names of Greek Gods: Divine Signs or Human Creations?”, in *What’s in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, eds. A. Palamidis, C. Bonnet, Berlin, Boston: De Gruyter, 2024, 591-619.
- PARKER, Robert, *Athenian Religion: A History*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- PARKER, Robert, *Religion in Roman Phrygia: From Polytheism to Christianity*, Oakland (Cal.): University of California Press, 2023.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Kernos Supplément 20), Liège: CIERGA, 2008.
- PIRONTI, Gabriella, “De la ‘liste’ à la ‘configuration’ de puissances divines : réflexions sur les ‘formes élémentaires’ du polythéisme en pays grec”, *Archiv für Religionsgeschichte* 24 (2023), 77-95.
- PORZIA, Fabio, BONNET, Corinne (eds.), *Divine Names on the Spot II: Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives* (Orbis Biblicus et Orientalis 299), Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters, 2023.
- SCHÄFER, Martin, “Ερμῆς Ἱππιος: Hermes and his Association with Horses”, in *Les hippodromes et les concours hippiques dans la Grèce antique*, eds. J.-C. Moretti, P. Valavanis, Athens: École française d’Athènes, 2019, 401-416.
- STÄHLI, Adrian, “Sprechende Gegenstände”, in *Ding und Mensch in der Antike: Gegenwart und Vergegenwärtigung*, ed. R. Bielfeldt, Heidelberg: Winter, 2014, 113-141.
- STÉPANOFF, Charles, VIGNE, Jean-Denis (eds.), *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-species Relationships*, London, New York: Routledge, 2019.
- SVENBRO, Jesper, “J’écris, donc je m’efface. L’énonciation dans les premières inscriptions grecques”, in *Les savoirs de l’écriture en Grèce ancienne*, ed. M. Detienne, Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires de Lille, 1988, 459-479.
- WOOD, Alice, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Berlin, New York: De Gruyter, 2008.

LES ROIS DE CHYPRE ET LEURS DIEUX (ÉPOQUE CLASSIQUE)*

Sabine FOURRIER

This article brings together all inscriptions where a Cypriot king appears as dedicating votives to a deity, which he names. The corpus is reduced, and mostly concentrated on the last phase of the age of the Cypriot kingdoms (4th century BCE). The kings' religious activities usually take place in the sanctuaries of their kingdoms (urban and extra-urban). The addressed deities are not numerous. They are dominated by a female figure, called "the goddess", but sometimes named Aphrodite, Athena/Anat, or more rarely Hera or Artemis. Divine epithets are also scarce. The various types of votives, the use of languages and scripts illustrate the religious, but also cultural and political strategies implemented by the Cypriot kings at a time of radical transformations affecting the Cypriot kingdoms and, more broadly, the Eastern Mediterranean.

INTRODUCTION

Le rôle religieux des rois chypriotes a été bien étudié.¹ Si leur qualité de prêtre n'est sûrement attestée qu'à Paphos, à l'époque classique, par une série d'inscriptions datant du IV^e siècle av. n. è. (dans lesquelles le souverain porte le titre de prêtre de la *wanassa*), et si certains documents doivent être écartés qui ont été parfois utilisés pour enrichir le dossier,² leurs actions paraissent nombreuses et variées dans le domaine cultuel. On ne s'intéressera ici qu'à l'une de ces actions : celle d'énonciateur du divin, c'est-à-dire que le corpus étudié comprend

* Je remercie vivement Sylvain Lebreton, ainsi que l'expert anonyme qui a relu une première version de cet article, pour leurs précieuses remarques.

¹ HERMARY (2014a).

² Ainsi la statue du « roi-prêtre » de Golgoi-Agios Photios n'était pas consacrée à la Paphienne, comme une lecture erronée du graffiti syllabique inscrit sur l'épaule gauche de la statue le laissait penser : HERMARY (2014b). De même, l'inscription qui avait été lue « *Kypromedousa* » (« Celle qui règne sur Chypre ») par NEUMANN (1999) au-dessus du banqueteur féminin sur la coupe en argent du Metropolitan Museum a été revue dans l'édition récente des *IG* : il s'agirait d'un anthroponyme en Kypro- désignant le personnage masculin (*IG* XV 1, 1, n° 119). L'hypothèse d'HERMARY (2000), qui se fondait sur la lecture de G. Neumann pour proposer que le couple honoré représente le roi et la déesse, est donc fragilisée.

seulement les textes où le souverain nomme la divinité, à l'exclusion de toute autre manifestation d'interaction.

Cela écarte toutes les attestations où le roi est dédicant mais ne mentionne pas la divinité. Le corpus est bien établi : A. Satraki a récemment rassemblé toutes les inscriptions royales chypriotes³ tandis que Chr. Körner a fait la liste de tous les témoignages montrant le roi « als religiöser Stifter », ⁴ il n'est donc pas nécessaire d'y revenir. Mais il est intéressant de remarquer que seul le corpus de Chypre montre les rois chypriotes dans une situation d'énonciation.⁵ Dans les attestations extra-insulaires, qui se rapportent à des divinités grecques, dans des sanctuaires grecs, les rois ne nomment pas la divinité.⁶ La typologie des sources (textes littéraires, inventaires sacrés) peut suffire à l'expliquer : ces textes ne présentent pas le roi en sa qualité d'énonciateur ; ils enregistrent les consécration royales, à Delphes⁷ ou à Délos.⁸ Quant à la statue de Nicocréon, érigée dans l'Héraion d'Argos,⁹ si c'est bien le roi qui parle dans l'épigramme incisée sur sa base, il n'est pas le dédicant : ce sont les Argiens qui l'honorent pour le bronze envoyé à l'occasion des Jeux en l'honneur d'Héra. Il en est de même pour la statue de Nicoclès découverte au Bedestan, à Nicosie : l'épigramme que porte sa base montre qu'elle a été consacrée par un certain Archaios dans le téménos d'une divinité dont le nom, mutilé, est restitué par T. B. Mitford comme celui de la Paphienne ;¹⁰ ce n'est en tout cas pas le roi paphien qui nomme ainsi la déesse.

³ SATRAKI (2012), 391-418.

⁴ KÖRNER (2017), 360-387.

⁵ PARKER (2017), 2-3, propose de distinguer trois niveaux d'énonciation, qui impliquent souvent des dénominations différentes : l'apostrophe directe (« direct address »), la référence indirecte (« referring to the gods »), la dédicace se situant entre les deux premiers modes. Toutes les attestations recensées dans cet article sont des dédicaces.

⁶ Attestations rassemblées par KÖRNER (2017), 372-378.

⁷ Selon Hérodote (IV 162, 3), Évelthon aurait consacré à Delphes un thymiatéron, conservé dans le Trésor des Corinthiens ; selon Élien (*Histoire des animaux*, 11, 40), un autre roi de Salamine, Nicocréon, aurait dédié dans le même sanctuaire un cerf à quatre « cornes ». Les bêtes à cornes remarquables étaient apparemment une spécificité salaminienne : le même auteur rapporte qu'il y avait des moutons à quatre et trois cornes dans le sanctuaire de Zeus de Salamine. Le pied de lion appartenant à un trépied à baguettes en bronze et en fer de Delphes, datable du VII^e siècle, illustre une consécration toute royale. Mais l'inscription syllabique qui y est gravée et qui porte le nom du propriétaire/dedicant (plutôt que de l'artisan) ne renseigne pas sur son statut : AURIGNY (2016), 222-223 (pour l'objet) ; KARNAVA (2013), 163-165, avec références (pour l'inscription).

⁸ Les inventaires déliens font la liste des couronnes offertes par Nicocréon, Androclès et Pnytagoras, parfois sans titre royal (ce qui a été interprété comme l'indice de consécration faites avant leur accession au trône). Voir TRÉHEUX (1992), s.v. Ἀνδροκλῆς, Νικοκρέων, Πινυταγόρας. Mentionnons également un fragment de vase en bronze de l'Acropole d'Athènes, découvert lors des fouilles du « Perserschutt », et qui conserve une inscription en syllabaire commun lue]-le-wo-se[, peut-être la fin de « roi » au génitif : KARNAVA (2013), 165-166, avec références.

⁹ IG IV, 583 ; CHRISTODOULOU (2009).

¹⁰ MITFORD (1961), 136-138, n° 36.

Dans les deux cas, en Grèce comme à Chypre, l'offrande est consacrée pour le roi, et non pas par lui.

Il faut enfin exclure de ce corpus la mention de « prêtre de la *wanassa* » qui accompagne le nom des derniers rois de Paphos (selon l'ordre formulaire « roi de Paphos et prêtre de la *wanassa* ») : il s'agit, de fait, d'un titre, et il n'est pas certain que les rois se soient jamais adressés à la Grande Déesse en l'appelant de ce nom (« La Maîtresse »). Comme on le verra, la documentation conservée invite en tout cas à en douter.¹¹

Ainsi circonscrit, le corpus est réduit et essentiellement concentré sur la période classique.¹² À quelques exceptions près, il ne concerne que les derniers rois chypriotes, dans la seconde moitié du IV^e siècle av. n. è., ceux avec qui s'achèvent les dynasties locales.

1. LES INSCRIPTIONS

À l'exception remarquable de Salamine qui n'en a pas sûrement livré, des consécérations royales proviennent des grands royaumes de Chypre à l'époque classique : Paphos, Amathonte, Soloi et Kition (avec Idalion, cette dernière ville étant rattachée au royaume vers le milieu du V^e siècle av. n. è.). L'absence d'inscription salaminienne ne doit toutefois pas être sur-interprétée : la ville classique n'a pas été dégagée par l'archéologie et aucun grand sanctuaire urbain, datant de cette période, n'a été fouillé.¹³ On sait que des lieux de culte extra-urbains ont été fréquentés par les rois de Salamine et leur entourage. On reviendra plus loin sur la dédicace de l'ἄναξ Nicoclès à Aphrodite *Akraia* dans un sanctuaire du cap Pedalion. On peut aussi évoquer un ensemble de statues découvertes par Cesnola dans le sanctuaire de Golgoi-*Agios Photios* : un personnage masculin tenant un masque de taureau qu'A. Hermary a proposé d'associer à un autre personnage masculin ainsi qu'à une Aphrodite portant Éros.¹⁴ Un graffite incisé sur la statue du personnage au masque bovin se lit « Pnytagoras » et pourrait faire référence au roi de Salamine, représenté dans sa fonction sacerdotale, avec un autre membre de la famille royale, auprès de la Grande Déesse.

¹¹ À propos de ce nom, voir KARAGEORGHIS (1997), 115-119.

¹² La remarque vaut pour l'ensemble des dédicaces, qu'elles soient royales ou non. Voir ULBRICH (2016), 83-84 : sur les plus de deux-cents sanctuaires connus par l'archéologie, seuls vingt-trois ont livré des inscriptions dédicatoires mentionnant une divinité, et la majorité date des V^e-III^e siècles av. n. è.

¹³ FOURRIER (2018), 142-145.

¹⁴ HERMARY (2014a), 148.

1.1. *Paphos*

Le dépôt de la « Rampe des Perses » de l'Ancienne Paphos a livré une série d'inscriptions royales ou émanant de l'élite du royaume, toutes en écriture chyro-syllabique (dans sa variante paphienne), que l'on peut dater de l'époque archaïque.¹⁵ Le contexte d'origine des objets composant ce dépôt, désormais bien publié, est débattu et il n'est pas certain qu'ils aient tous la même provenance.¹⁶ Il est toutefois assuré que certains d'entre eux étaient votifs, consacrés à l'origine dans un ou plusieurs espaces cultuels de la ville (ou de ses immédiats alentours). C'est notamment le cas de deux inscriptions royales. La première inscription, sur une stèle fragmentaire de calcaire, indique que le fils du roi de Paphos ..c]rètès a fait une consécration, mais le nom de la divinité n'apparaît pas.¹⁷ Quant à la nature de la consécration, elle est dans la partie manquante : la restitution du mot « autel » est gratuite. De même, l'inscription d'Onasicharis, fils du roi Stasis, pourtant complète, ne mentionne pas la divinité destinataire de l'offrande.¹⁸ Par ailleurs, la formule, au génitif, pourrait aussi bien s'appliquer à une inscription funéraire.¹⁹ Aucun nom de divinité n'apparaît dans le corpus, à l'exception de la forme simple *to-i- te-o-i* (« au dieu »), sur une inscription mutilée :²⁰ le dédicant n'est pas connu et il n'est pas certain qu'il ait été de sang royal. À quelque distance de là, dans le sanctuaire archaïque de Rantidi, les fidèles honoraient également un dieu mâle, désigné sur une borne comme « le dieu de Kourion ».²¹ À Kourion même, la divinité était nommée « le dieu », comme le montrent les inscriptions syllabiques du site.²²

Malgré une typologie d'offrandes en partie commune, il est difficile de savoir si le même dieu était honoré à l'Ancienne Paphos (dans un ou des lieux de culte-s urbain-s ou suburbain-s dont le mobilier a été rassemblé dans la « rampe des Perses ») et à Rantidi (sanctuaire extra-urbain). La fréquentation des deux sanctuaires, telle qu'on peut l'appréhender à partir des anthroponymes, apparaît en tout cas très différente (on ne possède pas de dédicace royale à Rantidi). Le dépôt de la « rampe des Perses », en revanche, montre l'existence d'un culte rendu à une divinité masculine, hors du grand sanctuaire de la Déesse, dans un lieu fréquenté par l'élite du royaume (et notamment ses rois). On pense à d'autres sanctuaires étroitement liés au pouvoir royal, comme celui d'Apollon-Reshef à

¹⁵ Corpus édité par MASSON, MITFORD (1986).

¹⁶ LEIBUNDGUT WIELAND, TATTON-BROWN (2019) ; HERMARY (2020).

¹⁷ MASSON, MITFORD (1986), 19-20, n° 1 = EGETMEYER (2010), 741-742, n° 29.

¹⁸ MASSON, MITFORD (1986), 21-25, n° 2 = EGETMEYER (2010), 742, n° 30.

¹⁹ Comme le propose SATRAKI (2012), 221-226, pour plusieurs documents du dépôt.

²⁰ MASSON, MITFORD (1986), 36-37, n° 17 = EGETMEYER (2010), 745-746, n° 45.

²¹ KARNAVA (2019).

²² IG XV 1, 1, n° 126, 128, 129, 144, 151, 153.

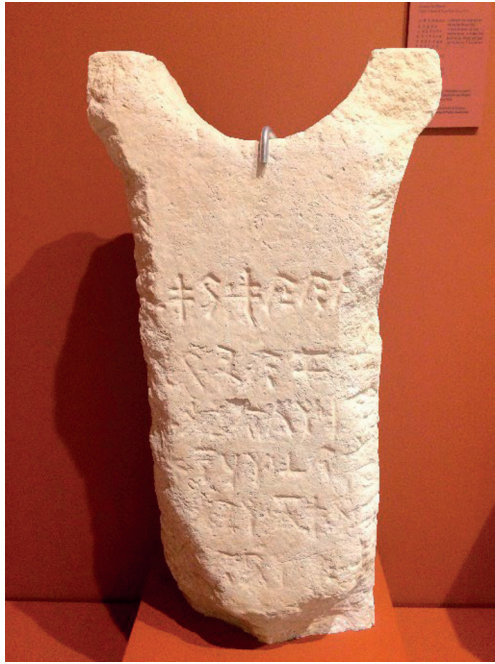


Fig. 1. Stèle de calcaire ICS, n° 7. Musée de Paphos
(avec l'aimable autorisation du Département des Antiquités de Chypre).

Idalion²³ (alors que la divinité principale de la ville était, comme à Paphos, féminine, en l'occurrence Athéna).

Toutes les autres dédicaces royales sont dues au dernier roi de Paphos, Nicoclès, et elles s'adressent toutes à une divinité féminine, dont les noms varient.

Deux inscriptions syllabiques, en caractères paphiens, ont été trouvées à Kouklia (Ancienne Paphos), dans des contextes peu assurés. Faute d'autre indice, on peut supposer que les deux pierres étaient consacrées à l'origine dans le grand sanctuaire de la Déesse, mais ce n'est pas certain. Sur la première (une base de marbre blanc), le roi consacre son offrande à « la déesse » (*ta-i- te-o-i*).²⁴ Sur la seconde (une stèle de calcaire à sommet échancré, dans lequel on reconnaît parfois le motif de « cornes de consécration », Fig. 1), le nom de la divinité est perdu.²⁵

²³ SENFF (1993). Le sanctuaire a livré une remarquable série de statues en calcaire de grandes dimensions, de type royal, datées de la fin de l'époque archaïque et de l'époque classique. Selon SATRAKI (2012), 292-293, elles représenteraient des membres de l'élite du royaume indépendant d'Idalion. HERMARY (2005) suggère qu'une bonne partie d'entre elles devraient plutôt être attribuées aux rois phéniciens de Kition et d'Idalion.

²⁴ ICS, n° 6 = EGETMEYER (2010), 732-733, n° 1.

²⁵ ICS, n° 7 = EGETMEYER (2010), 733, n° 2.

Les autres dédicaces de Nicoclès proviennent de sanctuaires situés hors de l'Ancienne Paphos.

Une plaque de marbre blanc, découverte dans le quartier de *Maloutena* à Nea Paphos, porte une dédicace du roi à Artémis *Agrotera*.²⁶ Fait remarquable, contrairement aux deux précédentes qui n'étaient rédigées qu'en écriture syllabique, cette inscription est digraphe.²⁷ Comme souvent dans les inscriptions royales de Chypre, le texte alphabétique est métrique. On peut supposer que la pierre provient d'un sanctuaire consacré à la déesse dans la ville nouvelle (de fondation récente). On note que le terme propre au vocabulaire paphien pour désigner le fils (peut-être seulement le fils du roi) est traduit : dans le texte alphabétique, Nicoclès se dit fils du roi Timarchos en employant le mot de *koinè* *ῥῑος* tandis qu'il se dit *i-ni-se* dans le texte syllabique.²⁸

Deux autres pierres ont été retrouvées remployées dans les murs d'une église à Agia Moni, aux limites du district actuel de Paphos. La première est une stèle de calcaire complète, à sommet échancré (en forme de « cornes de consécration », comme la stèle de l'Ancienne Paphos illustrée fig. 1) : elle porte une dédicace en caractères paphiens à « la déesse, à Héra » (*ta-i- te-o-i- ta-e-ra-i*).²⁹ La seconde pierre est fragmentaire : seul le début du texte est conservé ; selon O. Masson, il pourrait être identique au précédent.³⁰ Une loi sacrée fragmentaire, inscrite en grec alphabétique sur un bloc de grès et hypothétiquement datée du III^e s. av. n. è., a été retrouvée remployée dans le même monastère.³¹ Elle provient peut-être du même sanctuaire consacré à Héra. Il est hasardeux, en l'état de la documentation, d'expliquer l'évergétisme de Nicoclès par ses relations particulières avec Samos (dont Héra est la divinité principale).³²

Mentionnons enfin une base fragmentaire, découverte dans le village de Mandria, non loin de l'Ancienne Paphos. J.-B. Cayla a proposé que Nicoclès soit l'auteur de cette dédicace, alphabétique et métrique, à la Paphienne.³³ La mention de l'épithète topique est remarquable si la pierre provient bien du grand

²⁶ ICS, n° 1 = EGETMEYER (2010), 728-729, n° 1 = *I.Paphos*, 123, n° 1.

²⁷ On pourrait presque écrire bilingue, dans la mesure où le syllabaire transcrit le grec dialectal en usage dans l'île (arcado-chypriote) tandis que l'alphabet transcrit un grec de *koinè*. Pour les inscriptions digraphes de Chypre, voir CONSANI (1990), et 64-66 pour la dédicace à Artémis *Agrotera*.

²⁸ Sur ce vocabulaire, voir HALCZUK (2020), 391-392.

²⁹ ICS, n° 90 = EGETMEYER (2010), 594, n° 1.

³⁰ ICS, n° 91 = EGETMEYER (2010), 595, n° 2.

³¹ *I.Paphos*, 339-340, n° 262.

³² Nicoclès pourrait être le roi paphien honoré par un décret samien pour avoir aidé le retour des exilés : HALLOF (2007). Sur le culte d'Héra à Chypre : HERMARY (2010).

³³ CAYLA (2016), 147-152 et CAYLA (2018), 126-128, n° 3. L'auteur rapproche cette mention de celle de la *Kypria* dans les dédicaces d'Androclès d'Amathonte. La même pierre a été réutilisée pour une autre dédicace à la Paphienne, datée de l'époque impériale : NICOLAOU (1964), 211-216, n° 23.

sanctuaire et si le dédicant est le roi Nicoclès : ce serait la plus ancienne attestation de l'épithète à Paphos, et la seule royale.³⁴

Dans aucune des occurrences relevées, la divinité honorée par Nicoclès ne porte le nom de *(w)anassa* (la Maîtresse), terme qui apparaît dans la titulature de quatre rois paphiens du IV^e siècle, Timocharis, Echetimon, Timarchos et Nicoclès, qui sont tous « prêtres de la Maîtresse ».³⁵ Nicoclès, roi de Paphos et prêtre de la Maîtresse, offre des consécration à Artémis, à Héra, ou à la déesse, jamais à la Maîtresse. La divinité ne reçoit ce nom que dans la titulature royale, jamais en tant que dédicataire des offrandes. Ainsi, la formule « prêtre de la Maîtresse », qui n'est attestée qu'à Paphos, me semble être un élément de la titulature royale paphienne. Il est intéressant de constater que ce nom *wanax/wanassa*, féminin et divin à Paphos, apparaît dans l'épigraphie chypriote, uniquement au masculin, pour désigner des personnages de haut rang, apparemment membres de la famille royale :³⁶ Baalrom à Idalion,³⁷ Nicoclès à Salamine,³⁸ Stasias à Soloi.³⁹ La position du *wanax* Timas, à qui appartenait un vase à vernis noir de Lédra, n'est pas autrement connue, mais on peut supposer qu'il était également de sang royal.⁴⁰ Un passage d'Isocrate (*Évagoras*, 72) fait l'éloge du souverain parce qu'il a réussi à ce qu'on ne s'adresse à aucun de ses descendants avec des noms propres – au sens de noms de personnes privées – (ιδιωτικοῖς ὀνόμασιν προσαγορευόμενον), mais qu'on appelle l'un roi, les autres *anaktes* et *anassai*.⁴¹ Le passage montre que cette dénomination n'avait rien de systématique (tous les enfants du roi ne la recevaient pas) et qu'elle était utilisée dans une situation d'énonciation : on s'adresse aux enfants d'Évagoras sous ce nom. Il s'agit donc d'un titre. L'apparition d'un *wanax* dans une inscription métrique et syllabique sur un relief votif de Golgoi figurant Zeus, Apollon et Hermès, aujourd'hui au Metropolitan Museum, est plus difficile à interpréter et à dater.⁴² Le texte de l'épigramme montre des traits archaïsants : une leçon de modestie adressée à un *wanax*, un puissant ? Notons enfin que le terme apparaît chez Lycophron (v. 586-

³⁴ Sur les attestations de l'épithète Paphia en syllabaire : KARAGEORGHIS (1997), 110-114.

³⁵ Le mot est systématiquement écrit avec digamma dans les inscriptions de Nicoclès mais il apparaît sans dans une inscription de son père Timarchos : CONSANI (1990), 65. Il s'agit, chez Nicoclès, d'un choix archaïsant dont on a d'autres exemples (dans la langue et dans l'écriture) : HALCZUK (2020).

³⁶ Voir également POLDRUGO (2001) et PESTARINO (2022), 23-28.

³⁷ ICS, n° 220 = EGETMEYER (2010), 636-637, n° 2. Voir aussi plus bas.

³⁸ CHRISTOFI, KANTIREA (2020).

³⁹ ICS, n° 211 = EGETMEYER (2010), 806, n° 1.

⁴⁰ PILIDES, OLIVIER (2008).

⁴¹ La citation d'Aristote ou de son école conservée chez Harpocrate confirme que le terme était aussi utilisé pour des femmes (et non pas seulement la déesse), mais il est moins détaillé que celui d'Isocrate : GIGON (1987), fr. 532.

⁴² ICS, n° 264 et EGETMEYER (1997). Pour le relief : HERMARY, MERTENS (2014), n° 455.

591), dans un passage se rapportant à Chypre.⁴³ Cet écho dans le répertoire épique d'un terme indiquant un titre dans l'usage chypriote se retrouve pour le mot ἱνις qui, on l'a vu, désigne à Paphos dans la titulature royale le fils d'un roi, dès l'époque archaïque.⁴⁴

Il apparaît ainsi que le nom divin de *wanassa* n'est pas un nom cultuel, d'adresse à la divinité : c'est un titre, l'élément d'une titulature royale. Il est faux d'écrire, comme on le fait souvent, que la Grande Déesse de Paphos a d'abord été la Maîtresse, avant de devenir Aphrodite. Autant qu'on peut en juger d'après la documentation conservée, la Grande Déesse de Paphos a d'abord été la déesse, ou la déesse la Paphienne, avant de devenir Aphrodite Paphienne. *Wanassa* n'a jamais représenté une étape dans la façon dont on s'adressait à elle.⁴⁵

1.2. *Amathonte*

Seules deux dédicaces assurément royales sont connues. Elles ont été toutes deux retrouvées dans le sanctuaire principal de la ville, au sommet de l'acropole, et elles sont dues au dernier roi d'Amathonte, Androclès. Les deux textes sont digraphes et probablement bilingues (autant qu'on puisse en juger d'après leur état de conservation), en étochyprite écrit en syllabaire et en grec de *koinè* écrit en alphabet. Comme sur l'inscription digraphe de Paphos, mentionnée plus haut, la version locale (syllabaire et langue topique) est placée avant la version en grec alphabétique.

La première (AM 547) est une base de marbre blanc, découverte réemployée dans un mur de l'Antiquité tardive.⁴⁶ Le texte syllabique, endommagé, est inscrit en caractères plus petits que le texte alphabétique et il est plus court.⁴⁷ O. Masson avait d'abord restitué une dédicace en grec, comportant la séquence *ta]-i- te-o-[/i* (« à la déesse »). La découverte de l'autre inscription de Nicoclès, sûrement bilingue, l'a ensuite conduit à réviser son jugement et à considérer que le texte de cette inscription était également en langue étochyprite. Le texte alphabétique est métrique (distique élégiaque). Il rapporte que le roi Androclès a consa-

⁴³ POLDRUGO (2001), 47-48.

⁴⁴ HALCZUK (2020), 391-392.

⁴⁵ *Contra* CAYLA (2016), 147, qui lit une évolution de la dénomination *Wanassa* à Aphrodite puis Aphrodite Paphienne, cette évolution illustrant « un processus d'intégration dans la *koinè* ». Il s'agit donc d'une forme de référence à la divinité (par opposition à une forme d'adresse), selon la distinction de PARKER (2017), 1-2. Mais il faut souligner que cette dénomination divine n'apparaît que dans le titre, la fonction de « prêtre de la Maîtresse » exercée par les rois à Paphos. À Chytroi, une dédicace à la *Paphia Aphrodite* est faite par un certain Prôtotimos, prêtre de la Paphienne (et non pas de la Maîtresse) : *JCS*, n° 234 = EGETMEYER (2010), 596, n° 1.

⁴⁶ HERMARY, HELLMANN (1980), 259-266 = *IG* XV 1, 1, n° 1.

⁴⁷ Il manque toutefois le bloc supérieur qui fermait le trésor, et qui pouvait être également inscrit.

cré à la Chypriote (Κυπρίαί) un trésor (tronc à offrandes) et « cette image de la beauté de son fils [Ores]theus ». Le sens de l'objet désigné par le terme d'image (εἰκόνα] dans le texte grec) est incertain. Il invite peut-être à restituer une image figurée (une statuette ?) sur le couvercle.

La seconde dédicace (AM 649) est inscrite sur une base de grès qui portait les statuettes représentant les deux fils d'Androclès, Orestheus et Andragoras.⁴⁸ La dédicace est, cette fois, adressée à « la Chypriote Aphrodite » (Κυπρίαί Αφροδίτη). Seul le nom du roi est compréhensible dans le texte en syllabaire. L'existence d'une séquence propre à l'éteo-chypriote assure la nature de la langue de rédaction du texte syllabique. Contrairement à l'usage, le texte grec n'est pas métrique.⁴⁹ D'après les traces de fixation, on peut restituer deux statuettes de bronze. L'ordre des noms divins (« la Chypriote Aphrodite » et non pas « l'Aphrodite Chypriote ») est remarquable, et stable puisqu'on le retrouve dans une dédicace d'époque impériale.⁵⁰ Le phénomène n'est d'ailleurs pas propre à Amathonte, ni lié à l'épithète *Kypria* : il en est de même pour la Paphienne.⁵¹

1.3. *Soloi*

La seule dédicace conservée d'un roi de Soloi a connu une histoire mouvementée (Fig. 2). La pierre, découverte à Larnaca en 1873, a pu y être transportée dès l'Antiquité pour servir de support à une inscription du *koinon* des Chypriotes en l'honneur des Augustes au 1^{er} s. de n. è. Elle fait actuellement partie de la collection Giabra Pierides.⁵² L'inscription est digraphe, en grec de *koinè* alphabétique et en syllabaire transcrivant le dialecte arcado-chypriote. L'inscription alphabétique est métrique. Fait notable, elle est ici placée en première position et la langue dialectale montre l'influence de la *koinè*,⁵³ deux traits exceptionnels dans le corpus des inscriptions royales. Le texte est identique dans ses deux versions : le roi Stasicratès, fils du roi Stasias, fait une consécration à Athéna.

⁴⁸ HERMARY, MASSON (1982), 235-242 = *IG* XV 1, 1, n° 2.

⁴⁹ C'est aussi le cas de l'inscription de l'*anax* Nicoclès, découverte à Protaras (voir ci-dessous).

⁵⁰ *SEG* 56, n° 1823.

⁵¹ CAYLA (2016), 145.

⁵² *ICS*, n° 212 = EGETMEYER (2010), 806-807, n° 2 ; KARAGEORGHIS (2002), 260-261, n° 350.

⁵³ CONSANI (1990), 69, relève notamment la forme Stasicratès au lieu de Stasicrètès pour le nom du roi, qui mêle le chypriote Stasi- (au lieu de Stèsi-) au non-chypriote -cratès (au lieu de -crètès). Voir aussi EGETMEYER (2010), 329 et 340. La même forme apparaît dans la dédicace du *wanax* Stasias, fils de Stasicratès (*ICS*, n° 211). Dans ce dernier texte, l'absence de la mention du titre royal est étonnante : elle ne permet pas d'assurer qu'il s'agit du même Stasicratès, roi de Soloi, tandis que la concordance onomastique y invite (le roi Stasicratès étant lui-même fils de Stasias, son fils porterait le nom de son grand-père). Dans l'inscription royale (*ICS*, n° 212), le nom de la déesse est partiellement restitué dans la partie syllabique : on suppose qu'il était écrit sous la forme dialectale (*ta-a-[ta]-na-i*).

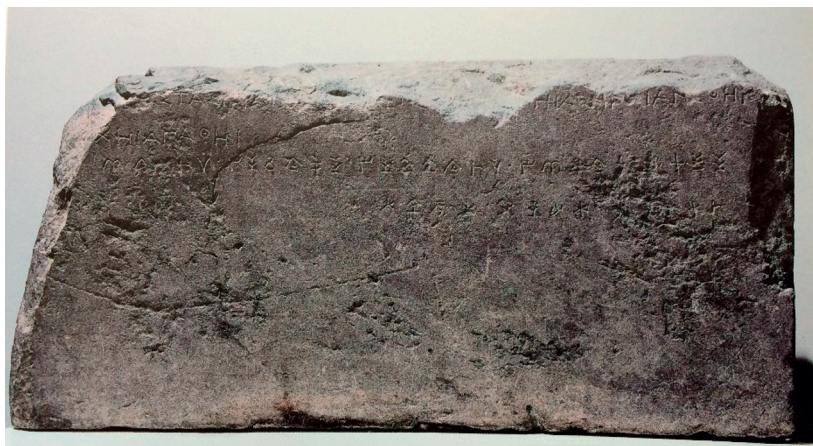


Fig. 2. Base de marbre gris ICS, n° 212.
Musée de la Fondation culturelle de la Banque de Chypre
(d'après KARAGEORGHIS [2002], 261, n° 350A).

L'objet de l'offrande est inconnu : deux petites dépressions sont visibles à la face supérieure, très abîmée, de la pierre ; il s'agirait d'une base de statue selon le catalogue de la collection Giabra Pierides.⁵⁴

1.4. *Kition-Idalion*

Depuis le milieu du V^e siècle, la ville d'Idalion est rattachée au royaume de Kition dont les rois portent le titre de rois de Kition et d'Idalion.⁵⁵ La plupart des consécration royales attestées proviennent des sanctuaires d'Idalion : de Kition, on ne connaît que la base du trophée. Contrairement aux inscriptions émanant des autres dynasties royales, on ne connaît aucune dédicace du dernier roi de Kition et d'Idalion, Pumayyaton.⁵⁶ Les consécration émanent de son père, Milkyaton (392-362), et peut-être d'un roi antérieur, Baalmilk II (425-400). Elles sont toutes en phénicien.

⁵⁴ KARAGEORGHIS (2002), 260-261, n° 350.

⁵⁵ Pour la datation, difficile et débattue, de cette conquête, voir l'état des lieux dressé par GEORGIADOU (2010), 159-170. La nouvelle étude du monnayage de Kition par E. Markou invite à abaisser dans la seconde moitié du V^e siècle la date de la conquête, réalisée sous le règne du roi Ozibaal (MARKOU à paraître).

⁵⁶ Le texte inscrit sur une base de marbre aujourd'hui au British Museum est trop fragmentaire pour être certain que Pumayyaton était l'auteur de la consécration : KB V, n° 181 ; AMADASI GUZZO (2020), 126.



Fig. 3. Bloc de marbre portant l'inscription du trophée KB V, n° 1144
(Mission archéologique de Kition).

Le texte du trophée est inscrit sur une base de marbre blanc, avec des traces de fixation au sommet (Fig. 3).⁵⁷ Le monument était sans doute constitué de plusieurs blocs.⁵⁸ La consécration, offerte à Baal Oz en remerciement d'une victoire, a été érigée non seulement par le roi Milkyaton, mais aussi par « tout le peuple de Kition », mention unique dans le corpus votif chypriote.⁵⁹ Le nom divin qualifie Baal (« Maître ») en tant que salvateur, porteur de victoire (Oz, « de la force »), terme que l'on retrouve pour qualifier Anat dans une inscription bilingue de Larnaca-tis-Lapithou datée de Ptolémée I.⁶⁰ Dans un cas comme dans l'autre, le qualificatif signale une aide divine apportée dans des circonstances exceptionnelles de danger militaire. En l'occurrence, il est probable que la victoire de Milkyaton a été décisive pour assurer son maintien sur le trône. La divinité est mentionnée à trois reprises dans le texte : à la ligne 1, le roi et le peuple de Kition consacrent l'offrande à « leur Seigneur, Maître de la force » (L'DNNM LB'L 'Z) ; la ligne 4 rappelle que c'est « le Maître de la force » (B'L

⁵⁷ KB V, n° 1144.

⁵⁸ YON, SZNYCER (1991).

⁵⁹ À rapprocher toutefois de la mention de la *ptolis* des Idaliens sur la tablette de bronze : GEORGIADOU (2010). Ce sont le roi Stasikypros et les Idaliens qui ont invité le médecin Onasilos et ses frères à soigner les blessés, et ce sont le roi et les Idaliens qui décident des récompenses à leur accorder. Sur l'existence d'une entité civique décisionnaire dans les cités-royaumes chypriotes, voir LEJEUNE (2010) et PESTARINO (2022).

⁶⁰ AMADASI GUZZO (2015). Dans cette bilingue, l'équivalent d'Anat 'Z HYM est Athéna-Salvatrice Victoire (Sôteira Nikè). Voir également GARBATI (2024).



Fig. 4. Linteau de marbre portant une inscription phénicienne *KB V*, n° 45 (avec l'aimable autorisation du Département des Antiquités de Chypre).

‘[Z] qui a donné la victoire ; enfin, aux dernières lignes, la divinité devient « le Maître de la force, mon Seigneur (LB[‘L] ‘Z ‘DNY), car il a entendu leur voix », l’ensemble témoignant d’un glissement entre première personne du singulier et troisième du pluriel, parfois première du pluriel (« nos ennemis »), dont on a du mal à décider s’il a un sens.⁶¹

Un bloc d’architrave (appartenant à un petit monument votif, du type *naïskos* ?) a été retrouvé remployé dans la petite église d’Agios Georgios, au pied de la colline de *Moutti tou Arvili*, à Idalion (Fig. 4).⁶² Il porte une seule ligne inscrite en phénicien, en caractères très petits. Selon la lecture généralement admise, le roi de Kition et d’Idalion, Baalmilk II, fils du roi Ozibaal et petit-fils du roi Baalmilk I, offre une consécration à sa Maîtresse à Anat (LRBTY L’NT). Le texte est fragmentaire : il manque le début et la fin (dans la seconde partie du texte, seuls le titre « roi de Kition » et la dédicace à Anat sont lisibles d’après M. G. Amadasi⁶³). Selon l’usage phénicien (distinct de l’usage grec), l’inscription est datée de l’année de règne du roi. La répétition de la généalogie royale est toutefois curieuse, et elle a été diversement interprétée : selon D. Kellermann, la première généalogie serait un développement de la formule de datation (« lors de la troisième année de son règne, c’est-à-dire celui de Baalmilk, roi de Kition et d’Idalion, fils du roi Ozibaal, roi de Kition et d’Idalion, fils du roi Baalmilk, roi de Kition »), tandis que la seconde développerait, comme attendu, le nom du dédicant, ce dernier étant perdu.⁶⁴ Selon M. G. Amadasi (qui reprend l’interprétation d’A. M. Honeyman), la première généalogie qualifierait le dédicant, Baalmilk II, ce dernier faisant la consécration au nom de son père

⁶¹ Pour l’établissement du texte, voir le fac-similé réalisé par BRIQUEL-CHATONNET, DACACHE, HAWLEY (2017), 161-162, ainsi que les lectures corrigées proposées par MOSCA (2006).

⁶² Pour l’inscription : HONEYMAN (1939), 104-105 ; *KB V*, n° 45 ; AMADASI GUZZO (2020), 118-120. Des blocs de forme similaire proviennent du dépôt de la « rampe des Perses » à l’Ancienne Paphos : LEIBUNDGUT WIELAND, TATTON-BROWN (2019), 159-185.

⁶³ AMADASI GUZZO (2020), 119.

⁶⁴ KELLERMANN (1970), 29-30. L’auteur note que ce dédicant ne peut pas être Baalmilk II (si non, la répétition de la généalogie ne s’expliquerait pas). La traduction reproduite dans *KB V*, n° 45, considère que Baalmilk (avec sa généalogie) qui apparaît après l’année du règne est le sujet du verbe YTN (de lecture probable mais non certaine d’après M.G. Amadasi) et non pas un développement de la formule de datation. Elle ne fait rien de la seconde généalogie.

Ozibaal, auquel se rapporterait la seconde généalogie (avec restitution [WYQDŠ 'J]L, « au nom de » ou [SKR BḤYM 'J]L, « comme souvenir parmi les vivants de »). La consécration aurait donc été faite par le fils au nom de son père, ce dernier ayant « planifié » la construction du bâtiment mais étant mort avant son achèvement. On remarquera toutefois que le bloc n'appartient pas à un monument dont la réalisation pouvait prendre plusieurs années, mais à un édicule votif. Par ailleurs, M. G. Amadasi indique qu'aucune des deux restitutions proposées ne paraît plausible au vu des traces lisibles sur la pierre. Le roi Baalmilk II n'est donc pas forcément le dédicant de cette offrande.

L'objet consacré a été diversement lu et interprété : MRQ' (objet martelé en métal), M'Q (parapet, d'où mur de téménos pour A. M. Honeyman ; linteau ou corniche ? pour M. G. Amadasi qui suppose que le terme désignait le fragment architectural conservé), MRQ, MBQ, sans qu'un sens évident n'apparaisse.⁶⁵ On peut aussi supposer que l'objet consacré était celui qui était exposé dans le *naïskos*, et non pas le *naïskos* lui-même.

Anat, assimilée à Athéna, est la grande divinité d'Idalion.⁶⁶ Toutefois, d'après les résultats des fouilles suédoises sur l'acropole d'*Ambelliri*, le sanctuaire de la déesse a été détruit et abandonné vers 470 av. J.-C. Où donc cette consécration était-elle exposée ? Le lieu de la découverte, au pied de l'autre acropole de la ville, *Moutti tou Arvili*, pourrait indiquer l'existence d'un culte rendu à Anat dans le sanctuaire d'Apollon-Resheph, situé à proximité, à moins qu'il n'y ait eu un autre sanctuaire d'Athéna dans la ville basse.⁶⁷

Une autre inscription attribuée à Baalmilk, sur une stèle de pierre, est d'interprétation délicate.⁶⁸ Sa nature votive, malgré la mention d'Astarté, n'est pas assurée.

Les deux dernières dédicaces conservées se rapportent à Milkyaton. Elles sont toutes deux adressées à Resheph Mikal. Dans la première, le roi consacre une offrande d'interprétation incertaine (MRQ') à son dieu Resheph Mikal d'Idalion (L'LY LRŠP MKL B'DYL).⁶⁹ La seconde inscription concerne la dédicace d'une statue, à l'occasion de la même victoire qui a valu, à Kition, l'érection du trophée.⁷⁰

⁶⁵ AMADASI GUZZO (2020), 120. D'après KELLERMANN (1970), aucune des restitutions n'est certaine, et il propose de lire seulement M'.

⁶⁶ BIANCO, BONNET (2016), 158-173.

⁶⁷ La tablette inscrite en grec syllabique ICS, n° 217 indique deux sanctuaires d'Athéna, l'un sur l'acropole (où le texte du contrat doit être conservé), et un autre, extra-urbain, qui jouxte le terrain donné à Onasilos. Voir aussi FOURRIER (2024).

⁶⁸ KB V, n° 46.

⁶⁹ KB V, n° 68 ; AMADASI GUZZO (2020), 122-124. Pour l'interprétation de l'offrande, KELLERMANN (1970).

⁷⁰ KB V, n° 180 ; AMADASI GUZZO (2020), 120-122, avec références.

À cette série royale s'ajoute enfin une inscription bilingue (phénicien/grec syllabique) rapportant la consécration d'une statuette à Resheph Mikal par le *wanax*/'DN Baal[rom], fils d'Abdmilk.⁷¹ Le texte phénicien est inscrit en premier, et le texte grec est copié sur lui (avec notamment l'usage d'une formule de datation, autrement inusitée dans les inscriptions votives chypriotes en grec). L'identité du dédicant n'est pas assurée : il porte en tout cas un nom répandu parmi les membres de la dynastie royale (si la restitution est exacte) : c'est le nom du père de Milkyaton (qui n'était pas roi), c'est celui d'un roi antérieur, connu par son monnayage.⁷² Notons toutefois, avec Fr. Briquel-Chatonnet, J. Daccache et R. Hawley, que le nom Baalrom est entièrement restitué dans le texte grec et qu'il n'est pas complet dans le texte phénicien : le M final manque et le R n'est pas lisible.⁷³ Il pourrait donc s'agir d'un autre nom, du type Baal-milk, également bien attesté parmi les rois de Kition (au moins deux rois portant ce nom sont connus). Le *wanax* appartiendrait donc bien à la famille royale, mais il ne serait pas le père du roi Milkyaton.

1.5. *Salamine*

Aucune dédicace royale salaminienne, adressée à une divinité, n'a été retrouvée. En revanche, une stèle de découverte récente a jeté un éclairage neuf sur la topographie culturelle du royaume de Salamine.⁷⁴ La stèle de calcaire blanc⁷⁵ était remployée dans l'église de la Panagia Panagiotissa, à Protaras, à peu de distance au nord du cap Gréco. Elle était apparemment fixée sur une base de pierre, dans une pièce dont le niveau de sol a livré du mobilier des VI^e-VII^e s. de n. è. : l'interprétation du dispositif n'est pas claire.

La stèle, de forme haute et étroite, de type grec (avec moulures à la base et au couronnement), porte une inscription en grec (*koinè*) alphabétique. C'est là une première singularité : si l'on excepte les légendes monétaires et, dans un tout autre genre, les graffites sur vases, aucune autre inscription connue de l'époque des royaumes n'est exclusivement alphabétique, sans version dialectale et syllabique. La dédicace, non métrique, est adressée à [Aphrodite] *Akraia* par l'*ávaξ* Nico[clès], fils du roi Pnyta[goras] et frère du roi Nicocréon. Elle date donc du règne du dernier roi autochtone de Salamine, Nicocréon (sur le trône dès 331 et

⁷¹ KB V, n° 69 ; ICS, n° 220 = EGETMEYER (2010), 636-637, n° 4 ; AMADASI GUZZO (2020), 124-125.

⁷² MARKOU (2011), 264-266.

⁷³ BRIQUEL-CHATONNET, DACCACHE, HAWLEY (2017), 170.

⁷⁴ CHRISTOFI, KANTIREA (2020).

⁷⁵ La pierre a été expertisée par un géologue : CHRISTOFI, KANTIREA (2020), 221, n. 6. Elle serait locale. La ressemblance avec du marbre grec est troublante.

qui meurt en 310). Je ne reviens pas ici sur le titre que porte Nicoclès, qui transcrit, en *koinè*, le *wa-na-xe* du dialecte.

Comme le font remarquer les éditrices, le nom de la divinité est inscrit à la première place, la plus visible, en haut de la stèle. Le nom d'Aphrodite, en caractères plus espacés, est largement restitué (il a été délibérément effacé, sans doute au moment du remploi de la stèle). C'est là une « mise en page » inusitée à Chypre, mais propre à la Grèce d'où elle a été importée. L'épithète *Ἀκραία*, en début de ligne, est entièrement lisible. Selon Strabon (XIV, 6, 3), il existait un sanctuaire d'Aphrodite *Akraia* sur le mont Olympe à l'extrémité du Karpas. Il est possible qu'il y en ait eu un autre, à l'extrémité du cap Gréco (ancien cap Pedalion), à peu de distance au sud du lieu de découverte de la stèle, mais Strabon évoque seulement un sanctuaire d'Aphrodite, sans spécifier d'épiclèse. La même épiclèse est connue par l'épigraphie de Chypre, dans des textes beaucoup plus tardifs puisqu'il s'agit d'une inscription de Karpasia datée de la seconde moitié du II^e s. de n. è. (qui confirme la mention de Strabon)⁷⁶ et du serment à Tibère de l'Ancienne Paphos, probablement datée de son accession au trône (en 14 de n. è.).⁷⁷ Aphrodite *Akraia* y est la première divinité invoquée. Comme le soulignent V. Pirenne-Delforge et J.-B. Cayla, Aphrodite *Akraia* ne peut pas être une divinité secondaire, adorée dans un sanctuaire de Karpasia.⁷⁸ C'est une figure de la Grande Déesse de Chypre. À l'époque hellénistique, le culte d'Arsinoé Aphrodite *Akraia* est bien connu à Alexandrie et il y est étroitement lié au culte de l'Aphrodite de Paphos. Or, les liens entre les royaumes de Paphos et de Salamine sont forts à l'époque classique, comme le montrent, par exemple, la diffusion des cultes paphiens sur le territoire de Salamine, la récurrence des mêmes noms dans les deux familles royales ou encore la participation des Paphiens à la bataille perdue contre Kition qu'évoque le texte du trophée.⁷⁹ Il est possible que ce soit aussi une figure de la déesse de Paphos qui soit ici honorée dans la déesse du cap Pedalion par l'*anax* salaminien (homonyme du roi paphien). Il est remarquable que cette consécration revête une forme complètement hellénisée.⁸⁰

⁷⁶ MITFORD (1961), p. 125-127, n° 26 (*SEG* 20, n° 316).

⁷⁷ CHRISTOFI, KANTIREA (2020), 228. *I.Paphos*, 229-235, n° 108. Pour Aphrodite *Akraia* à Chypre, voir aussi PIRENNE-DELFORGE (1994), 362-363.

⁷⁸ Déjà dans HERMARY (1982), 164-165.

⁷⁹ FOURRIER (2013), 111-112.

⁸⁰ Salamine est un royaume chypro-grec. On ne peut donc pas parler d'« hellénisation » au sens propre pour décrire le phénomène de transformation des formes qui touche la ville et l'ensemble des royaumes de Chypre au IV^e s. Sur ce phénomène, FOURRIER (2021b).

2. CARACTÈRES PRINCIPAUX DES CONSÉCRATIONS ROYALES

2.1. *Les lieux*

Le corpus rassemblé montre les rois dans leur fonction de dédicants à la divinité. Cette activité s'exerce dans des lieux précis. Ainsi, les rois font des consécra-tions dans les sanctuaires de leurs royaumes, mais jamais à l'extérieur de ces derniers. C'est le cas à Chypre ; ce n'est cependant pas le cas dans le monde grec où ils déposent des offrandes remarquables dans les sanctuaires panhelléniques de Delphes ou de Délos. Il n'y a pas, de fait, de sanctuaire « panchypriote » dans l'île, où les rois pouvaient, comme en Grèce, rivaliser de munificence : le sanc-tuaire de la Grande Déesse à l'Ancienne Paphos est avant tout le sanctuaire de la Grande Déesse de Paphos.⁸¹ Certes, des cultes étrangers pouvaient être prati-qués dans le territoire du royaume : ainsi le dieu de Kourion à Rantidi (sur le territoire probable du royaume de Paphos),⁸² ou encore la Paphienne à Chytroi (sur le territoire probable du royaume de Salamine).⁸³ Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'existence de ces cultes étrangers indique des relations particu-lières, de proximité (peut-être de dépendance ?) entre Kourion et Paphos, de liens diplomatiques étroits (peut-être sanctionnés par des mariages qu'indique la récurrence d'homonymes dans les deux familles royales) entre Paphos et Sala-mine. Et les rois ne sont jamais les auteurs de la dédicace dans ces exemples : on ne possède pas de consécration d'un roi de Kourion ou de Salamine dans le sanctuaire de la Grande Déesse à l'Ancienne Paphos. De même, il y a, certes, des dédicaces en phénicien à Athéna-Anat avant le milieu du v^e s., mais les rois de Kition ne deviennent visibles dans le paysage culturel d'Idalion qu'à partir du moment où ils se sont rendus maîtres de la ville.

Les dédicaces royales ont lieu dans divers types de sanctuaires. Il s'agit, tout d'abord, du sanctuaire principal de la ville : le grand sanctuaire de l'Ancienne Paphos (dans lequel Nicoclès s'adresse à la déesse), ou encore celui de l'acro-pole d'Amathonte (dans lequel Androclès consacre les images de ses fils à la Chypriote). La dédicace de Stasicratès de Soloi, bien que dépourvue de contexte de provenance précis, devait également se dresser à l'origine dans le sanctuaire principal de la ville : comme semble l'indiquer le monnayage, Athéna était, en effet, la grande déesse du royaume.⁸⁴ Quant au *naïskos* attribué à Baalmilk II,

⁸¹ FOURRIER, PAPASAVVAS (2012), 297-302.

⁸² Cf. *supra*, note 22.

⁸³ EGETMEYER (2010), 596-601, n° 1-12, n° 17, n° 21.

⁸⁴ MARKOU (2015), 128. Les attributions monétaires restent toutefois, en l'état, hypothétiques. A. Ulbrich, reprenant l'hypothèse d'E. Gjerstad, localise le sanctuaire d'Athéna sur l'acropole de la ville : ULBRICH (2008), 157 et 455 (SO 1).

consacré à la grande déesse d'Idalion, Athéna (Anat en phénicien), provient-il du sanctuaire principal, sur l'acropole d'*Ambelliri* (mais les fouilles suédoises indiquent un abandon du lieu de culte près de cinquante ans auparavant), ou d'un autre sanctuaire de la ville ?

Outre le sanctuaire urbain principal, toujours féminin dans les exemples conservés, d'autres dédicaces royales sont affichées dans des sanctuaires urbains ou suburbains, consacrés à une divinité masculine étroitement liée au pouvoir royal. C'est le cas du lieu de culte dont les restes ont servi à constituer la « rampe des Perses » à l'Ancienne Paphos. C'est le cas également du sanctuaire d'Apollon-Resheph à Idalion qui reçoit au moins deux offrandes de Milkyaton, ainsi que celle du *wanax* Baal[rom].⁸⁵

Hors de la ville-capitale (et l'on peut considérer qu'Idalion est, à partir de la conquête, l'autre ville-capitale du royaume de Kition et d'Idalion), les dédicaces royales sont rares. Elles ne sont guère documentées que dans le royaume de Paphos : Nicoclès offre des consécration à Artémis *Agrotera* dans la ville nouvelle de Paphos et à Héra aux confins de son royaume, dans l'actuel village d'Agia Moni. Loin du cœur de la ville de Salamine, près du cap Pedalion, l'*anax* Nicoclès s'adresse à Aphrodite *Akraia*.

Il est plus difficile, enfin, de savoir où le trophée de Milkyaton était érigé : hors de la ville, sur le terrain de la bataille selon les éditeurs.⁸⁶

2.2. Les dieux

Parmi les dieux auxquels les rois s'adressent, les divinités féminines dominent largement. L'état de la documentation l'explique sans doute en partie : on ne possède aucune dédicace d'un roi de Salamine à Zeus (on ne sait d'ailleurs pas où le sanctuaire de Zeus, lieu de culte principal de la ville de Salamine, était localisé à l'époque classique⁸⁷). La seule exception est constituée par le corpus de Milkyaton dont toutes les consécration s'adressent à un dieu masculin, Baal à Kition (avec le qualificatif de Oz, « Maître de la force », sur le trophée), Resheph Mikal à Idalion.⁸⁸ Il est sans doute hasardeux d'aller plus loin. La lecture de la dédicace attribuée à Baalmilk II à Anat n'est pas assurée. L'absence

⁸⁵ Sur le statut particulier de ce sanctuaire, qui reçoit des consécration royales (notamment des statues) puis abrite un Arsinoeion à l'époque hellénistique, voir FOURRIER (2015), 33-40.

⁸⁶ YON, SZNYCER (1991) ; MOSCA (2006), 189-190 (qui rejette toutefois, avec de bons arguments, la restitution « près de la mer » au profit d'une indication temporelle : « en ce jour-là même »).

⁸⁷ YON (2009), 298-301.

⁸⁸ XELLA (1993) a proposé qu'il s'agisse de la même divinité, sous deux dénominations différentes : Resheph Mikal serait nommé Baal Oz (« Maître de la Force ») pour la circonstance particulière de la victoire militaire et de la consécration du trophée. L'hypothèse est reprise par DAC-CACHE (2014), 79, mais rejetée par AMADASI GUZZO (2015), 35-36 et (2020), 121. Cette dernière

de consécration de Milkyaton à Anat est donc peut-être due aux hasards de la conservation. Le changement d'intérêt royal, d'Anat à Resheph, n'est pas certain, même si les inscriptions révèlent une dévotion particulière, peut-être stratégique, de Milkyaton envers Resheph Mikal.⁸⁹

Les noms de dieux sont peu nombreux et peu variés. On trouve tout d'abord *théos*, la déesse, jamais sous la forme *théa*, l'emploi exclusif de l'épicène ne permettant pas d'aller plus loin dans l'interprétation.⁹⁰ Parfois, le nom divin apparaît même comme un développement, une explication de *théos* : ainsi dans la dédicace de Nicoclès « à la déesse, à Héra » d'Agia Moni. Les autres noms divins attestés sont Aphrodite (à Amathonte et au cap Pedalion), Artémis (à Nea Paphos), Athéna (à Soloi), Baal (à Kition), Anat et Resheph Mikal (à Idalion). Les noms divins d'Anat et Resheph, plus cananéens que phéniciens, sont intéressants.⁹¹ La stabilité des équivalences Apollon-Resheph, Athéna-Anat l'est également.

Les formules onomastiques composées de plus d'un élément (pour reprendre la terminologie de l'équipe de l'ERC MAP⁹²) sont aussi peu nombreuses : Héra et Athéna en grec, Anat en phénicien forment des séquences simples, sans autre élément. Je ne reviens pas ici sur le nom de Resheph Mikal qui pourrait être un nom divin double et non pas la traduction d'un nom divin grec avec épithète topique (Apollon d'Amyclées).⁹³

Oz, qui qualifie Baal dans le texte du trophée de Kition, est une épithète de circonstance, liée au contexte particulier de la victoire. On la retrouve pour qualifier Anat dans une bilingue de Larnaca-tis-Lapithou : L 'NT 'Z HYM (Athéna *Sôteira Nikè* en grec).⁹⁴

Certaines épithètes désignent des divinités du monde sauvage (Artémis *Agrotera*) ou des confins (Aphrodite *Akraia*, dont le culte est attesté sur des promontoires). Dans un cas comme dans l'autre, il est tentant de voir dans le culte de ces divinités (roi Nicoclès de Paphos à Nea Paphos, *anax* Nicoclès de Salamine au cap Pedalion) une volonté royale, de portée politique : c'est le roi défricheur de terres, civilisateur, maître de son territoire.⁹⁵

considère que le Baal du trophée est le Baal de Kition (KTY, épithète documentée par une inscription sur céramique), qualifié de Oz pour la circonstance.

⁸⁹ DACCACHE (2014).

⁹⁰ Pour la dénomination épicène *hê théos*, voir BONNET, GALLOPIN, GRAND-CLÉMENT (2021), 5-6 et VASSELIN (2021).

⁹¹ FOURRIER (2021a), 130, avec références.

⁹² BONNET *et al.* (2018).

⁹³ AMADASI GUZZO (2020), 122. En revanche, XELLA (1990) et DACCACHE (2014) soutiennent l'hypothèse de l'origine grecque du dieu.

⁹⁴ AMADASI GUZZO (2015), qui revient sur la traduction de l'épithète phénicienne : Anat, « force de vie/des vivants ». Les épithètes grecques dénotent clairement le contexte militaire : la déesse est celle qui offre le salut par la victoire.

⁹⁵ *I.Paphos*, 67-68.

Des épithètes topiques, enfin, sont attestées en grec comme en phénicien, mais elles sont rares dans le corpus royal. Resheph Mikal est dit d'Idalion (B'DYL) dans une dédicace de Milkyaton.⁹⁶ Quant à Aphrodite, elle est *Kypria* ou *Kypria Aphroditè* à Amathonte. L'usage de l'épithète seule, ou de l'épithète placée avant le nom divin est révélateur : l'épithète ne qualifie pas, ne spécifie pas le nom divin, elle est elle-même un nom divin.⁹⁷ Cela vaut pour d'autres épithètes topiques qualifiant la Grande Déesse dans les textes syllabiques : Golgienne ou déesse golgienne, Paphienne ou déesse paphienne et, sur un exemple seulement, Aphrodite paphienne.⁹⁸ La *Kypria* ou *Kypria Aphroditè* d'Amathonte représente un cas remarquable : c'est une épithète cultuelle, d'usage local (attestée au moins jusqu'à l'époque impériale), construite sur un ethnique insulaire (à distinguer de l'épithète littéraire *Kypris*). La même épithète insulaire apparaît pour qualifier Apollon dans une dédicace alphabétique datée de la fin du III^e s. av. n. è.⁹⁹ Une autre épithète cultuelle, dérivée d'un ethnique insulaire (mais cette fois construit sur le nom de l'île au Bronze récent, Alasia), est attestée pour qualifier Apollon-Resheph dans une inscription bilingue de Tamassos : *to-i- a-[po-lo]-ni- to-i- a-la-si-o-ta-i* en grec ; LRŠP 'LHYTS en phénicien.¹⁰⁰ Dans cette dernière dédicace, dont l'auteur porte un nom phénicien, le texte phénicien est inscrit en premier, au-dessus du texte en grec syllabique. Le samekh final de l'épithète ('LHYTS) montre qu'il s'agit d'une transcription, avec le sigma final du nominatif, de l'épithète grecque, la forme HY pour transcrire le *-si-* du grec trahissant par ailleurs la prononciation du dialecte chypriote. La forme de cette épithète est d'autant plus remarquable que le nom d'Alasia (pour désigner Chypre) est attesté dans le corpus des ostraca phéniciens d'Idalion (sous la forme 'LŠY).¹⁰¹ De fait,

⁹⁶ Selon MOSCA (2006), 188-189, n. 51, la locution désignerait le lieu de consécration de l'offrande (donc elle qualifierait grammaticalement le verbe de la phrase) et non pas la divinité (le nom du dieu). La proposition est toutefois peu satisfaisante. Tout d'abord parce que le lieu de la consécration serait singulièrement imprécis (on ne possède pas d'autre exemple de consécration dont on spécifierait qu'elle a été faite dans telle ou telle ville plutôt que dans tel ou tel sanctuaire) ; ensuite parce que la locution prépositionnelle « à Idalion » plutôt que le nom seul « Idalion » est connue par ailleurs. Certes, le phénicien emploie de manière privilégiée le nom du lieu, accolé au nom de la divinité, là où le grec emploie plutôt un adjectif ethnique : voir les exemples listés par AMADASI GUZZO, ZAMORA (2018), 82-83. Mais on trouve BNRNK en phénicien pour qualifier Milqart (à Narnaka) dans une inscription de Larnaca-tis-Lapithou (Poséidon *Narnakios* en grec) et *ta-na-ta-na-ne- ta-ne- pe-re-ta-li-o-ne* en grec syllabique pour qualifier Athéna (Athéna qui est autour d'Idalion) dans la tablette de bronze d'Idalion : voir FOURRIER (2021a), 131 avec références.

⁹⁷ CAYLA (2016), 144-146.

⁹⁸ KARAGEORGHIS (1997). L'usage devient ensuite fréquent en alphabet, à partir de l'époque hellénistique : voir les occurrences listées dans *I.Paphos*, 468.

⁹⁹ MITFORD (1961), 134, n° 34 (Ἀπόλλωνι Κυπρίῳ). La provenance de la pierre est inconnue. Comme elle a été achetée auprès d'un habitant de Karavostasi, on suppose qu'elle a été trouvée à Soloi.

¹⁰⁰ ICS, n° 216 = EGETMEYER (2010), 813-814, n° 3 ; AMADASI GUZZO, ZAMORA (2018), 81-83.

¹⁰¹ AMADASI GUZZO, ZAMORA (2018), 86-88.

il n'est pas certain que le sens topique de l'épithète ait été compris par le dédicant. Une autre base, de date plus récente et provenant du même sanctuaire, porte une dédicace bilingue en grec syllabique et en phénicien à Apollon Heleitas/Helewitas (dans le texte grec) et Resheph 'LYYT (dans le texte phénicien). D'après la démonstration de M. G. Amadasi Guzzo¹⁰², il s'agirait de la même épithète rendue auparavant par Alasiotas, assimilée ici en grec par assonance à une épithète bien connue (qualifiant l'Apollon « des marais »), tandis que l'épithète phénicienne serait un dérivé phonétique de la forme précédente ('LHYTS devenant 'LYYT). L'observation est également intéressante parce qu'elle suppose des rapports différents entre les deux langues dans chaque inscription. Dans l'inscription la plus ancienne, l'épithète phénicienne est clairement une transposition phonétique de l'épithète grecque ; dans la plus récente, chaque épithète est indépendante, fruit de développements propres à chaque langue.

2.3. *Offrandes, langues et écritures*

Les inscriptions sont incisées sur des bases, qui supportaient des offrandes, le plus souvent des statuettes (Fig. 2). La signification de MRQ', objet de la consécration de Milkyaton à Resheph Mikal, est débattue : objet en métal martelé (?) d'où plat en or, statuette, massue, lingot... M. G. Amadasi préfère ne pas traduire.¹⁰³

Autre type fréquent, les stèles appartiennent à des typologies différentes. Les deux stèles de Nicoclès à sommet échancré (provenant de Kouklia, Fig. 1, et d'Agia Moni) sont intéressantes. Comme cela a été souvent remarqué, elles évoquent des « cornes de consécration », motif d'origine égéenne bien attesté à Chypre dans des contextes cultuels du Bronze récent, en particulier dans le sanctuaire de Kouklia. Faut-il, pour autant, y voir une création archaïsante, à ajouter au nombre des « innovations traditionnelles » de Nicoclès (avec des traits de langue et d'écriture¹⁰⁴) ? Certes, les exemples de la « rampe des Perses » proviennent de zones perturbées du dépôt, sans indication de datation.¹⁰⁵ Mais on n'y trouve guère d'objet antérieur à l'époque archaïque. Il est donc possible que des stèles de ce type aient continué d'être utilisées à l'âge du Fer, à l'image d'autres mobiliers de l'âge du Bronze, comme les *gaming stones*.¹⁰⁶ Sans être la réactivation d'un motif du II^e millénaire, elles représenteraient néanmoins une référence à une tradition locale. La stèle de l'*anax* Nicoclès de Salamine suit,

¹⁰² AMADASI GUZZO (2021).

¹⁰³ AMADASI GUZZO (2020), 123.

¹⁰⁴ Sur ces dernières, HALCZUK (2020).

¹⁰⁵ LEIBUNDGUT WIELAND, TATTON-BROWN (2019), 150.

¹⁰⁶ Sur ces dernières et leur usage à l'âge du Fer, voir LEIBUNDGUT WIELAND, TATTON-BROWN (2019), 201-202, avec références.

quant à elle, un modèle attique, aussi bien dans la forme que dans l'écriture et sa mise en page.

Le tronc à offrandes d'Amathonte,¹⁰⁷ le trophée de Kition et le *naïskos* (?) d'Idalion sont des offrandes exceptionnelles.

Les usages de la langue et de l'écriture sont à la fois caractéristiques de Chypre en général au IV^e s. et propres, dans leurs spécificités, à chacun des royaumes.

On remarque, tout d'abord, un usage relativement fréquent du grec alphabétique qui révèle une situation probable de diglossie et de digraphie, du moins parmi l'élite des royaumes. La stèle de l'*anax* Nicoclès de Salamine, seulement inscrite en alphabet et en *koinè*, constitue à cet égard un cas isolé. Le texte en *koinè* et en grec alphabétique est généralement une « traduction », qui suit le texte en langue/dialecte et en écriture locale (dialecte arcado-chypriote ou langue étéochypriote écrits en syllabaire). La base de Stasicratès de Soloi, où cet ordre est inversé, est une exception ; la langue dénote par ailleurs, on l'a vu, une influence de la *koinè*. Le choix fréquent d'une forme métrique pour le grec alphabétique montre, en outre, qu'il s'agit d'une langue de culture, que le grec de *koinè*, écrit en alphabet, fait référence à une culture, celle que domine Athènes : en l'affichant, les rois chypriotes affirment leur rôle dans le nouveau monde qui se met en place à l'orée de l'époque hellénistique.¹⁰⁸

Ce choix de la modernité reste, somme toute, assez relatif, et variable selon les royaumes : une seule inscription digraphe dans le corpus de Nicoclès, seulement du phénicien dans celui de Milkyaton, certes antérieur. Seul le *wanax* Baal[rom], et non pas le roi, fait le choix, peut-être significatif, d'une dédicace bilingue. Par ailleurs, le recours au syllabaire, étroitement lié au pouvoir royal, signale un attachement fort à une tradition locale. Cette dernière est parfois même réinventée, comme l'a bien montré A. Halczuk à propos du syllabaire paphien récent, caractéristique de l'époque de Nicoclès.¹⁰⁹ De même, si les deux inscriptions d'Androclès d'Amathonte sont bilingues et digraphes, elles donnent à l'écriture syllabique et à la langue étéochypriote une visibilité inédite.

¹⁰⁷ Sur le type et son interprétation à Amathonte, voir l'étude d'A. Hermay dans FOURRIER, HERMARY (2006), 152-154.

¹⁰⁸ Ils le font aussi en jouant des généalogies mythiques, comme l'a bien montré, pour Nicocréon de Salamine, CHRISTODOULOU (2009). Pour l'usage de l'alphabet par Nicoclès, voir *I. Paphos*, 67-68.

¹⁰⁹ HALCZUK (2020).

CONCLUSION

Tout réduit qu'il soit – et ramassé sur une courte phase chronologique (pour l'essentiel le IV^e s. av. n. è.) –, le corpus des consécration royales chypriotes éclaire le paysage religieux, culturel et politique de Chypre, du moins pour la période qu'il renseigne. Il montre l'omniprésence de divinités féminines, déclinées en très peu de déesses nommées, avec très peu d'épithètes. À côté de ces figures féminines, protectrices du roi et du royaume, les divinités masculines sont singulièrement absentes, seulement représentées, parmi les inscriptions étudiées, par les divinités auxquelles s'adresse Milkyaton : Baal Oz et Resheph Mikal. Ce constat est toutefois peut-être trompeur, lié à l'état de la documentation. D'autres royaumes semblent avoir possédé un sanctuaire royal, consacré à un dieu mâle : on l'a vu pour l'Ancienne Paphos (le lieu de culte dont le mobilier a servi à constituer la « rampe des Perses », probablement détruit à la fin de l'époque archaïque, s'est-il déplacé ailleurs ?) ; on pourrait le montrer pour Amathonte (où s'affirme l'image, parfois monumentale, de Bès dans la ville basse¹¹⁰) ; ou encore pour Salamine (avec le remarquable sanctuaire de Salamine-*Toumpa*¹¹¹). Dominé par la figure de la Grande Déesse, le paysage religieux de Chypre n'en demeure pas moins complexe et idiosyncrasique, à l'interface de systèmes polythéistes divers (autochtone, grec, phénicien).

L'activité religieuse des rois chypriotes s'exerce d'abord, et peut-être seulement, au sein de leur royaume. Leur pratique insulaire est, à cet égard, complètement différente de leur pratique hors de l'île, où ils prennent part à la compétition ostentatoire que favorisent les sanctuaires panhelléniques. Leurs choix de formes dans l'adresse à la divinité (notamment la langue et l'écriture), souvent pluriels, révèlent des jeux identitaires et référentiels qui touchent à l'histoire globale (mise en œuvre de stratégies pour maintenir leur place dans les bouleversements politiques et culturels du IV^e s. en Méditerranée orientale) mais aussi des enjeux locaux, qui nous échappent en grande partie.

La découverte récente de la stèle de l'*anax* Nicoclès de Salamine, qui livre l'une des plus anciennes attestations du théonyme Aphrodite, dans un texte entièrement écrit en alphabet et en *koinè*, montre à quel point un document nouveau peut changer l'image générale. Cela vaut pour Salamine, dont la matérialité archéologique est, pour l'époque classique, si évanescence (hors du domaine funéraire). Cela vaut aussi pour Soloi, autre royaume important de l'île fermé à la recherche archéologique depuis près de cinquante ans, et qui est de toute évidence sous-représenté dans nos sources.

¹¹⁰ HERMARY (2007).

¹¹¹ KARAGEORGHIS, KIELY (2019).

BIBLIOGRAPHIE

- ICS : Olivier Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté* (Études Chypriotes, 1), Paris : De Boccard, 1983 (2^e éd.).
- IG IV : Maximilien Fraenkel, *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis*, Berlin : De Gruyter, 1902.
- IG XV 1, 1 : Artemis Karnava, Massimo Perna (éd.), *Inscriptiones Graecae, XV. Inscriptiones Cypri. Pars I. Inscriptiones Cypro Syllabicae. Fasciculus 1. Inscriptiones Amathuntis, Curii, Marii*, Berlin, Boston : De Gruyter, 2020.
- I.Paphos : Jean-Baptiste Cayla, *Les inscriptions de Paphos. La cité chypriote sous la domination lagide et à l'époque impériale* (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 74), Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2018.
- KB V : Marguerite Yon (dir.), *Kition-Bamboula V. Kition dans les textes*, Paris : ERC, 2004.
- SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Amsterdam : Gieben, puis Leyde : Brill, 1923–.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre », *Orientalia* 84, 1 (2015), 29-40.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « The Kingdom of Idalion According to the Epigraphic Sources », dans *Semitic, Biblical, and Jewish Studies in Honor of Richard C. Steiner*, éd. A.J. Koller, M.Z. Cohen, A. Moshavi, Jérusalem : The Bialik Institute & Michael Scharf Yeshiva University Press, 2020, 114-143.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Le dieu de Phrangissa (Chypre) », dans *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Francesco Pomponio*, éd. P. Notizia, A. Rositani, L. Verderame, Münster : Zaphon, 2021, 5-14.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, ZAMORA, José Angel, « The Phoenician Name of Cyprus: New Evidence From Early Hellenistic Times », *Journal of Semitic Studies* 63, 1 (2018), 77-97.
- AURIGNY, Hélène, « De Chypre à Delphes. Objets et réseaux en Méditerranée orientale pendant le haut-archaïsme », *CCEC* 46 (Hommage à Antoine Hermay) (2016), 221-233.
- BIANCO, Maria, BONNET, Corinne, « Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens », *Pallas* 100 (2016), 155-179.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain, PORZIA, Fabio, « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées” (Julien, *Lettres*, 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84, 2 (2018), 567-591.
- BONNET, Corinne, GALOPPIN, Thomas, GRAND-CLÉMENT, Adeline, « Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ? », *Archimède* 8 (2021), 1-16.
- BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, DACCACHE, Jimmy, HAWLEY, Robert, « Notes d'épigraphie et de philologie phéniciennes. 3 », *Semitica et Classica* 10 (2017), 161-171.

- CAYLA, Jean-Baptiste, « Le paysage des théonymes en Crète et à Chypre », *CCEC* 46 (Hommage à Antoine Hermary) (2016), 139-156.
- CHRISTOFI, Polina, KANTIREA, Maria, « Anax Nicocles of Salamis in a New Inscription », *CCEC* 50 (2020), 217-232.
- CHRISTODOULOU, Panos, « Nicocréon, le dernier roi de Salamine de Chypre. Discours idéologique et pouvoir politique », *CCEC* 39 (2009), 235-258.
- CONSANI, Carlo, « Bilinguismo, diglossia e digrafia nella Grecia antica III. Le iscrizioni digrafe cipriote », dans *Studi in memoria di Ernesto Giammarco* (Orientamenti Linguistici, 25), Pise : Giardini, 1990, 63-79.
- DACCACHE, Jimmy, « Milkiyaton et Rashap : une relation stratégique », *Semitica et Classica* 7 (2014), 77-96.
- EGETMEYER, Markus, « “L’homme propose, dieu dispose”. Remarque lexicale à propos d’une inscription chypriote syllabique (ICS² 264) », *CCEC* 27 (Mélanges Olivier Masson) (1997), 93-95.
- EGETMEYER, Markus, *Le dialecte grec ancien de Chypre, tome II : Répertoire des inscriptions en syllabaire chypro-grec*, Berlin, New York : De Gruyter, 2010.
- FOURRIER, Sabine, « Constructing the Peripheries: Extra-Urban Sanctuaries and Peer-Polity Interaction in Iron Age Cyprus », *BASOR* 370 (2013), 103-122.
- FOURRIER, Sabine, « Chypre, des royaumes à la province lagide : la documentation phénicienne », dans *La Phénicie hellénistique. Actes du colloque de Toulouse, 18-20 février 2013* (Topoi Suppl., 13), éd. J. Aliquot, C. Bonnet, Paris : De Boccard, 2015, 31-53.
- FOURRIER, Sabine, « Salamine de l’époque géométrique à la fin de l’époque classique : les espaces urbains », dans *Les royaumes chypriotes à l’épreuve de l’histoire* (BCH Suppl., 60), éd. A. Cannavò, L. Thély, Athènes : École française d’Athènes, 2018, 129-145.
- FOURRIER, Sabine, « Phoenician Identities in Cyprus in the Classical and Early Hellenistic Periods », dans *Transformations and Crisis in the Mediterranean III. “Identity” and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 5th-2nd centuries BCE*, éd. G. Garbati, T. Pedrazzi, Rome : CNRS, 2021a, 123-135.
- FOURRIER, Sabine, « Chypre aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. », dans *Le monde grec et l’Orient de 404 à 200 avant notre ère* (Pallas, hors-série), Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 2021b, 159-173.
- FOURRIER, Sabine, « The Iron Age sacred topography of Kition and Idalion: A comparative analysis », dans *The Topography of Ancient Idalion and its Territory* (Studia Cyprologica Berolinensia, 2), éd. S. G. Schmid, W. Kennedy, Berlin : Logos Verlag, 2024, 137-152.
- FOURRIER, Sabine, HERMARY, Antoine, *Amathonte VI. Le sanctuaire d’Aphrodite des origines au début de l’époque impériale* (Études Chypriotes, 17), Athènes, Paris : École française d’Athènes, 2006.
- FOURRIER, Sabine, PAPASAVVAS, Giorgos, « Votives from Cretan and Cypriote Sanctuaries: Regional Versus Island-Wide Influence », dans *Parallel Lives: Ancient Island Societies in Crete and Cyprus* (British School at Athens Studies,

- 20), éd. G. Cadogan, M. Iacovou, K. Kopaka, J. Whitley, Londres : British School at Athens, 2012, 289-305.
- GARBATI, Giuseppe, « The making of a god. The Baal Oz of the trophy inscription (Larnaka, Cyprus) », *Civiltà e Religioni* 10 (2024), 29-52.
- GEORGIADOU, Anna, « La tablette d'Idalion réexaminée », *CCEC* 40 (2010), 141-203.
- GIGON, Olof, *Aristotelis opera, volumen tertium : librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, New York : De Gruyter, 1987.
- HALCZUK, Agnieszka, « The Late Paphian Syllabary Under the Reign of Nicocles, the Last King of Paphos », dans *Classical Cyprus. Proceedings of the Conference, University of Graz, 21–23 September 2017* (Κυπριακά, 5), éd. M. Christidis, A. Hermary, G. Koiner, A. Ulbrich, Vienne : Holzhausen, 2020, 385-407.
- HALLOF, Klaus, « Ehreninschrift aus Samos für den Stadtkönig von Paphos », *MDAI(A)* 122 (2007), 263-272.
- HERMARY, Antoine, « Divinités chypriotes, I », *RDAC* (1982), 164-173.
- HERMARY, Antoine, « Déesse plutôt que reine ? À propos d'une coupe en argent de la collection Cesnola », *CCEC* 30 (2000), 67-78.
- HERMARY, Antoine, « Les derniers temps du royaume d'Idalion et son annexion par Kition. Le témoignage des sculptures », *CCEC* 35 (Hommage à Veronica Tatton-Brown) (2005), 99-126.
- HERMARY, Antoine, « Amathonte classique et hellénistique : la question du Bès colossal de l'agora », dans *Proceedings of the International Archaeological Conference, From Evagoras I to the Ptolemies. The Transition from the Classical to the Hellenistic Period in Cyprus, Nicosia 29–30 November 2002*, éd. P. Flourentzos, Nicosie : Department of Antiquities, Cyprus, 2007, 81-92.
- HERMARY, Antoine, « Inscriptions d'Amathonte IX. Un envoi de la mission Vogüé (1862) retrouvé au Louvre », *BCH* 134, 1 (2010), 121-130.
- HERMARY, Antoine, « Les fonctions sacerdotales des souverains chypriotes », *CCEC* 44 (2014a), 137-152.
- HERMARY, Antoine, « The “Priest With Dove” Did Not Belong to the Paphian Goddess », *CCEC* 44 (2014b), 379-384.
- HERMARY, Antoine, « Réflexions sur la “rampe des Perses” et l'histoire de Palae-paphos au tournant des VI^e-V^e siècles av. J.-C. », *CCEC* 50 (2020), 525-546.
- HERMARY, Antoine, HELLMANN, Marie-Christine, « Inscriptions d'Amathonte, III », *BCH* 104, 1 (1980), 259-275.
- HERMARY, Antoine, MASSON, Olivier, « Inscriptions d'Amathonte, IV », *BCH* 106, 1 (1982), 235-244.
- HERMARY, Antoine, MERTENS, Joan R., *The Cesnola Collection of Cypriot Art. Stone sculpture*, New York : The Metropolitan Museum of Art, 2014.
- HONEYMAN, A.M., « The Phoenician Inscriptions of the Cyprus Museum », *Iraq* 6 (1939), 104-108.
- KARAGEORGHIS, Jacqueline, « Les noms de la Grande Déesse dans les inscriptions syllabiques chypriotes », *CCEC* 27 (Mélanges Olivier Masson) (1997), 109-119.

- KARAGEORGHIS, Vassos, *Ancient Art from Cyprus in the Collection of George and Nefeli Giabra Pierides*, Nicosie : Bank of Cyprus Cultural Foundation, 2002.
- KARAGEORGHIS, Vassos, KIELY, Thomas, *Salamis-Toumba. An Iron Age Sanctuary in Cyprus Rediscovered (Excavations of the Cyprus Exploration Fund, 1890)*, Nicosie : Cyprus Institute, 2019.
- KARNAVA, Artemis, « Κύπριοι της 1^{ης} χιλ. π.Χ. στον ελλαδικό χώρο: η μαρτύρια των συλλαβικών επιγραφών », dans *Epigraphy, Numismatics, Prosopography and History of Ancient Cyprus. Papers in Honour of Ino Nicolaou* (SIMA PB, 179), éd. D. Michaelides, Uppsala : Åström editions, 2013, 159-169.
- KARNAVA, Artemis, « Old Inscriptions, New Readings: A God for the Rantidi Sanctuary in South-West Cyprus », *CCEC* 49 (2019), 19-36.
- KELLERMANN, Diether, « Ein Beitrag zur Bedeutung des Wortes MRQ' », *ZDPV* 86 (1970), 24-37.
- KÖRNER, Christian, *Die zyprischen Königtümer im Schatten der Grossreiche des Vorderen Orients* (Colloquia Antiqua, 20), Louvain, Paris, Bristol (CT) : Peeters, 2017.
- LEIBUNDGUT WIELAND, Danielle, TATTON-BROWN, Veronica, *Nordost-Tor und persische Belagerungsrampe in Alt-Paphos, IV. Skulpturen, votivmonumente und Bauteile in der Belagerungsrampe* (Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern, 9), Berlin : Reichert Verlag, 2019.
- LEJEUNE, Sidonie, « Some Thoughts about the Civic Community in Archaic and Classical Cyprus », dans *Postgraduate Cypriot Archaeology Conference 2007*, éd. S. Christodoulou, A. Satraki, Newcastle-upon-Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2010, 219-230.
- MARKOU, Evangéline, *L'or des rois de Chypre. Numismatique et histoire à l'époque classique* (MEΛETHMATA, 64), Athènes : Centre de Recherches de l'Antiquité grecque et romaine, 2011.
- MARKOU, Evangéline, *Coinage and History. The Case of Cyprus during the Archaic and Classical Periods*, Nicosie : Bank of Cyprus Cultural Foundation, 2015.
- MARKOU, Evangéline, *The royal coinages of Kition and Idalion. A numismatic and historical study (6th-4th c. BC)* (MEΛETHMATA, 90), Athènes : Centre de Recherches de l'Antiquité grecque et romaine, à paraître.
- MASSON, Olivier, MITFORD, Terence B., *Les inscriptions syllabiques de Kouklia-Paphos* (Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern, 4), Constance : Universitätsverlag Konstanz, 1986.
- MITFORD, Terence B., « Further Contributions to the Epigraphy of Cyprus », *AJA* 65 (1961), 93-151, pl. 37-52.
- MOSCA, Paul G., « Some Grammatical and Structural Observations on the Trophy Inscription from Kition (Cyprus) », *Maarav* 13, 2 (2006), 175-192.
- NEUMANN, Günther, « A Cypriot Silver Bowl Reconsidered. 3. The Inscription », *Metropolitan Museum Journal* 34 (1999), 33-35.
- NICOLAOU, Ino, « Inscriptiones Cypriae Alphabeticae (III) 1963 », *RDAC* (1964), 189-219, pl. XIX-XX.

- PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland : University of California Press, 2017.
- PESTARINO, Beatrice, *Kypriôn Politeia: the Political and Administrative Systems of the Classical Cypriot City-kingdoms* (Mnemosyne suppl. 459), Leyde, Boston : Brill, 2022.
- PILIDES, Despina, OLIVIER, Jean-Pierre, « A Black Glazed Cup from the Hill of Agios Georgios, Lefkosia, Belonging to a 'Wanax' », *RDAC* (2008), 337-352.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *L'Aphrodite grecque* (Kernos suppl. 4), Liège : Presses Universitaires de Liège, 1994.
- POLDRUGO, Floriana, « La persistenza della figura del wanax miceneo a Cipro in età storica », *SCO* 47 (2001), 21-51.
- SATRAKI, Anna, *Κύπριοι βασιλείς από τον Κόσματος μέχρι το Νικοκρέοντα* (Archaio-gnosia, 9), Athènes : Université d'Athènes, 2012.
- SENN, Reinhard, *Das Apollonheiligtum von Idalion. Architektur und Statuenaussstattung eines zypriischen Heiligtums* (SIMA, 94), Jönköping : Åström, 1993.
- TRÉHEUX, Jacques, *Inscriptions de Délos. Index, I.1. Les étrangers, à l'exclusion des Athéniens de la clérouchie et des Romains*, Paris : De Boccard, 1992.
- ULBRICH, Anja, *Kypris. Heiligtümer und Kulte weiblicher Gottheiten auf Zypern in der kyproarchaischen und kyproklassischen Epoche (Königszeit)* (AOAT, 44), Münster : Ugarit-Verlag, 2008.
- ULBRICH, Anja, « Multiple Identities in Cyprus from the 8th to the 5th century BCE: The Epigraphic and Iconographic Evidence from Cypriot Sanctuaries », dans *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th centuries BCE* (RSF Suppl.), éd. G. Garbati, T. Pedrazzi, Rome : CNR, 2016, 81-98.
- VASSELIN, Audrey, « De la bonne manière de nommer Athéna à Athènes : l'emploi de *hê theos* dans les inscriptions athéniennes (VI^e-IV^e siècles av. J.-C.) », *Archimède* 8 (2021), 42-53.
- XELLA, Paolo, « "Divinités doubles" dans le monde phénico-punique », *Semitica* 39 (Hommages à Maurice Sznycer II) (1990), 167-175.
- XELLA, Paolo, « Le dieu B'1 'z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre) », *SEL* 10 (1993), 61-69.
- YON, Marguerite, « Le culte impérial à Salamine », *CCEC* 39 (2009), 289-308.
- YON, Marguerite, SZNYCER, Maurice, « Une inscription phénicienne royale de Kition, Chypre », *CRAI* 135, 4 (1991), 791-823.

MENEKRATES ZEUS AND HERAKLES THEMISON: COMPOUND DENOMINATIONS AND SOCIAL HIERARCHY IN HELLENISTIC COURTS

Stefano G. CANEVA

Cet article reprend l'examen des dossiers concernant le médecin Ménécrate de Syracuse et le collaborateur royal Thémison de Chypre, deux personnages fréquentant les cours de Philippe II et d'Antiochos II et se distinguant par la pratique d'imiter des divinités (respectivement Zeus et Héraclès) et de porter des dénominations composées les associant à ces dieux (Menekratēs Zeus et Hēraklēs Themisōn). L'échec de Ménécrate et le succès de Thémison sont discutés à la fois par le biais d'une analyse de la syntaxe de leurs dénominations et d'une contextualisation de leurs parcours dans les dynamiques très formalisées et hiérarchisées de la vie de cour dans la Macédoine argéade et dans les royaumes hellénistiques. On montrera que l'initiative de Ménécrate de s'associer directement à Zeus était vouée à l'échec justement parce que son comportement mettait en question ces règles assurant la supériorité du souverain à l'intérieur de sa cour.

1. COMPOUND DENOMINATIONS FOR RULERS AND COURTIER

In a section of the *Deipnosophists* dedicated to persons paying excessive attention to their self-promotion, Athenaeus discusses the stories of two courtiers using a denomination that associated them with gods: the Syracusan physician Menekrates, who introduced himself as 'Menekrates Zeus' at the Macedonian court of Philip II, and the Cypriot courtier Themison, who was honoured as 'Herakles Themison' and as the 'Herakles of Antiochos (II)' at the court of this Seleucid king.¹ Both stories display an unmistakably critical bias against these courtiers, who are described as parasites resorting to any possible expedient to conquer a place of prestige at court. In the case of Menekrates, the scene is dominated by a parodic tone: a wise Philip II unmasks and ridicules the self-deification of the doctor and his followers. The treatment of the episode is influenced

¹ Athen. 7.289a-f (Menekrates); 289f-290a (Themison). I should like to thank the members of the MAP project for their kind invitation to participate in their research seminar and for their useful commentaries on my paper.

by the comic genre of Athenaeus' source, Alexis.² For the characterisation of Themison, Athenaeus relies on the portrait authored by Phylarchus, which makes this courtier a toy boy of Antiochos II, who gained prestige and power at court thanks to the debauchery of the king.³ In both cases, we may assume that the intentions of the narrators may have altered some details and highlighted those features that could better fit the rhetorical purposes of the story. Nevertheless, as we shall see, the structure of both narratives as they have been transmitted to us is internally coherent and consistent with what we know about the functioning of court societies in Argead Macedon and in the Hellenistic kingdoms. For this reason, despite the possible alterations of historical truth with regard to specific details, the anecdotes concerning Menekrates and Themison are reliable descriptions of the functioning of courts and can be used to study the logic and role of honours in court hierarchy.

Given these premises, one can identify two major features that make the stories of Menekrates and Themison interesting for the purpose of this book. Firstly, they establish an otherwise unattested link between the conferral of an epicletic association with a god and the practice of impersonating a deity at court. Secondly, they reveal that, within the social life of a royal palace, associations with the divine could not be made at whim but needed to respect the internal hierarchy of the court society.

Honours constitute a substantial component of the life of any human society as they establish a mutually advantageous exchange between individual agency and collective groups: on the one hand, an outstanding figure can be acknowledged distinctive status and privileges in return for the benefits he grants to society; on the other hand, society exerts a form of indirect control on his actions since the perpetuation and possible augmentation of the honours are subject to the condition that his future behaviour will abide by the expectations of the community.⁴ In the Greek world, the late 4th century witnessed significant developments in honorific strategies. Civic institutions increasingly rewarded political leaders with religious honours: offerings, prayers, hymns as well as the dedica-

² See SQUILLACE (2012), 80-84, stressing the role of the comedian Alexis in shaping the image of Menekrates as a court parasite. On the other hand, the historicity of two details cannot be rejected: for a certain period, Menekrates was effectively present at Philip's court, cf. SQUILLACE (2020), 56-58; a king could ridicule or threaten a pretentious or unruly courtier during a banquet: cf. below, n. 18. For a lengthier discussion of the ancient sources, see CANEVA (2023), 101-107.

³ Phylarchus, *FGrH* 81 F 6. See discussion below, section 4.

⁴ See already Arist., *Rhet.* 1.1361a, on the dual temporality of honours: public *timai* not only reward past benefits, but also bind the honoured person to the moral and political expectations expressed by the honouring group. The honorific strategies of Greek cities in the Classical and Hellenistic periods have drawn the attention of numerous studies in the last years: see DOMINGO GYGAX (2016); FORSTER (2018); DOMINGO GYGAX, ZIUDERHOEK (2021). On honours as an instrument of negotiation, see also MA (2002²); OETJEN (2020); CANEVA (2021a), 220-227.

tion of cult statues, altars, and in some cases even sanctuaries and temples.⁵ The Successors of Alexander III rapidly became the major drivers of this process. Their military, political and economic power exceeded the resources of Greek *poleis* so overwhelmingly that the establishment of positive diplomatic relationships was the only chance for cities to steer the Successors' political programmes for their own advantage. In addition to cities, the late Argead court of Philip II and Alexander III and the newly established courts of the Diadochi offer abundant evidence concerning the social mechanisms by which legitimacy and privileges were negotiated and exchanged between the new rulers and their close collaborators.

Cities and courts did not develop their innovative honorific practices apart from each other. On the contrary, the evidence shows a high degree of porosity and mutual influence between these two contexts, especially due to the existence of a class of distinguished citizens who played prominent roles both in their homelands and at court as royal *philoi* and collaborators. These intermediate figures acted as brokers facilitating diplomatic exchanges between cities and kings and favoured the circulation of new honorific practices from one context to the other.⁶ For the purpose of this study, the most relevant aspect of the *timai* elaborated in Greek cities and court in the early Hellenistic period is the construction of compound denominations associating the personal name of a king or queen (or, more rarely, of a non-royal figure) with a theonym or a divine epiclesis. While a detailed analysis of the abundant evidence shedding light on this practice lies beyond the scope of this Chapter,⁷ a few methodological observations are needed to fully understand the social and cultural dynamics by which Menekrates and Themison could claim, be granted or deprived of a denomination associating their name with a god.

Compound denominations combining an anthroponym (A) and a theonym (T) can be grouped in two big categories depending on which element occupies the first position. The first category (T-A) comprises denominations like Herakles Themison, Aphrodite Berenike,⁸ etc.: in these cases, the theonym has the priority – I will refer to it as the ‘root element’ – and is accompanied by an anthroponym, which I define as the ‘qualifier’. In Greek dedicatory practices, this sequence corresponds to compound denomination juxtaposing two theonyms (e.g., Hera Aphrodite, Artemis Eileithyia, etc.). In these denominations,

⁵ For an overview of the various types of cultic honours granted to Hellenistic rulers, see HABICHT (2017³) and the papers collected in CANEVA (2020a).

⁶ For the early Hellenistic period, see in particular the extensive prosopographical study by PASCHIDIS (2008) and the sociological analysis by HEITMANN-GORDON (2017).

⁷ See CANEVA (2023) for a systematic discussion of the evidence.

⁸ Aphrodite Berenike (referring to the Ptolemaic queen Berenike II) is attested as the name of a village in Fayum: see MÜLLER (2006), 204, no. 32. Besides, this denomination appears in relation to a private altar in Pelusium (Fayum; *P.Entreux*. 13).

the ritual act is addressed to the root element, whose sphere of action is further specified by the figure working as qualifier.⁹ The second category (A-T) displays a reversed order by which the personal name of the *honorandus* is granted the prominent place which traditionally belongs to the recipient of a ritual (see, e.g., Menekrates Zeus, Phila Aphrodite, etc.).¹⁰ This classification reveals a fundamental difference between the two alternative sequences: the A-T syntax can be seen as a bolder expression of honour because, following the tradition of Greek dedications, the position of greater prestige is assigned to the human *honorandus* while the theonym qualifies the sphere of action in which the honoured person has offered (or is expected to offer) his service to the community.

We can now focus on the social categories addressed by compound denominations containing a theonym and on the contexts in which such denominations were used. To begin with, it should be noted that the bestowal of compound denominations upon non-royal *honorandi* is by far less frequent than the attested royal occurrences of this practice. The cases of Menekrates and Themison belong to this group and, because of their exceptional nature, they can contribute to a better understanding of the logic governing the concession (or refusal) of special prestige and privileges within the court hierarchy. Besides, two seminal differences emerge when we compare the contexts of use of the denomination Menekrates Zeus and Herakles Themison. First of all, Menekrates granted himself this denomination, which was not approved by the king. Moreover, he was rather a visiting professional than an established member of the court of Philip II. Conversely, Themison was a *protégé* of Antiochos II and was granted his denomination by the court, certainly with royal consensus. These differences could suffice to explain why Menekrates' pretentious self-representation was rejected by Philip and his followers whereas Themison's association with Herakles gained success. However, two further details should get our attention: the difference in hierarchy between Zeus and Herakles and the fact that, contrary to the case of Menekrates, Themison's denomination places the theonym in front of the personal name.

In what follows, we will explore the two dossiers more in detail by focusing both on the dynamics of court society and on the content and syntax of the denominations used for Menekrates and Themison. Attention will also be paid to

⁹ Hera Aphrodite: Paus. 3.13.9 (Sparta); for Artemis Eileithyia see, e.g., *IG* VII 3412 (Chaeronea). On this type of denominations and their function in Greek dedications, see PARKER (2005); GEORGOUDI (2013). However, PARKER (2017) points to a partial exception to this pattern: in denominations like Zeus Ammon, Zeus Sabazios, etc., Zeus' priority does not turn this god into the recipient of cult but magnifies the power of the deity mentioned on the second position. Cf. CANEVA (2023), 329 for possible applications of the 'Zeus plus' pattern to the denominations of Hellenistic political leaders.

¹⁰ Phila Aphrodite: Athen. 6.255c. Her sanctuary in Attica was called Philaion, which confirms the priority accorded to the queen in the cult practised there.

the practice of impersonating a god by wearing his clothes and attributes. This will allow us to assess the forms and limits of interaction between linguistic and visual markers of the encounter between human prestige and the divine sphere.

2. CONTEXTUALISING MENEKRATES' FAILURE

Athenaeus opens his excursus on self-promoting courtiers by vividly expounding Menekrates' inappropriate claim to be equal to Zeus because, as a skilful physician, he was able to heal people with severe illnesses.¹¹ Menekrates not only called himself Zeus,¹² but is said to have opened a (possibly fictive) letter to Philip II with the following words: "Menekrates Zeus greets Philip; you are king of Macedon, I of medicine".¹³ He also attended public events wearing a royal outfit: a purple robe, a golden garland, high boots, and a sceptre.¹⁴ The same strategy was applied to his patients. Menekrates had become famous for healing upper-class persons affected by severe diseases, which were classified as "sacred" in Greek medicine.¹⁵ In exchange for his expertise, they had to sign a document promising to serve as his servants if healed. Menekrates used them to create a divine court: his followers had to be regarded as "his private gods" (μετὰ τῶν ιδίων θεῶν) composing his "divine chorus" (περιήει μετὰ τοῦ θεοῦ χοροῦ). Accordingly, they would be called with divine names and would dress up like the deities Menekrates had chosen for them (Herakles, Hermes, Apollo, and Asklepios are listed).¹⁶ By combining compound denominations and divine

¹¹ On Menekrates as a doctor, see SQUILLACE (2012), who has had the merit of reassessing his professional qualities beyond the extravagant episode of his self-deification. On Menekrates' construction of his own divine court, see VERSNEL (2011), 439-443; SQUILLACE (2012), esp. 35-39, 68-75.

¹² Athen. 7.289a-f = SQUILLACE (2012), T 1; Plut., *Ages.* 21 = SQUILLACE (2012), T 2. Athenaeus is the source of Ael., *VH* 12.51 = SQUILLACE (2012), T 3, who provides a summarised version of the story. Clem., *Protr.* 4.54 = SQUILLACE (2012), T 4, lists Menekrates among people who equated themselves with gods.

¹³ Athen. 7.289d. Philip reportedly replied wishing that Menekrates would return to his mental health (289e).

¹⁴ On the clothing of early Hellenistic rulers, see PRESTIANNI GIALLOMBARDO (1990) and (1991); SAATSOGLOU-PALIADELI (1993); VON HESBERG (1999).

¹⁵ On the categorisation of particularly serious diseases as "sacred", see SQUILLACE (2012), 112. On the social status of Menekrates' patients, see also SQUILLACE (2020), 55-57.

¹⁶ Menekrates' followers comprised, among others, Nikostratos of Argos, who was named Herakles (καλούμενος Ἡρακλῆς and ἕτερος Ἡρακλῆς), Nikagoras of Zeleia (dressed as Hermes, with chlamys, caduceus, and wings), and Astykreon, referred to as Apollo (Ἀπόλλωνα ἐκάλεσε). The practice of dressing up as gods is commented upon at 289b-c. The same Nikostratos is also known for dressing up as Herakles on the battlefield to underscore his physical strength. Diod. 16.44.1-3 explains that he did so when he was sent with 3.000 soldiers from Argos to support the Persian King against Egypt in 351 BC. Since Diodorus reports that the Great King himself appointed Nikostratos as commander of the Argive unit, it would be tempting to surmise that he had used this

disguises, Menekrates fully exploited the tools he had to build up a self-representation that systematically placed him in a close contact with the divine sphere and with royal power.

The anecdote reported by Athenaeus is centred around Menekrates' pretension to embody an alternative and superior form of kingship in contrast to Philip II. This opposition and its final unmasking culminate in a banquet at Philip's court, where the king ridicules this self-proclaimed Zeus and his courtiers. Dressed up like deities as per usual, Menekrates and his followers are given a central couch, which is so high and artistically elaborate as to suit their pretentious equivalence to gods. However, instead of the real food reserved for the other participants, they only receive a table with first-fruit offerings (*aparchai*). At the same time, incense is burnt and wine poured on the ground in libation to the guests, who eventually flee to the laughter of the other banqueters.¹⁷

Royal banquets were no meetings among peers. On the contrary, they offered the king a ritualised context of sociability where he could strengthen the court's hierarchy by rewarding his faithful collaborators and orchestrating scenes meant to threaten or ridicule his opponents and those who dared break the asymmetry on which the court was founded.¹⁸ Scholars have identified the moving court of Alexander III as a transitional – and often conflictual – stage in the process of transformation of the Argead court into the new courts of the Diadochi. Alexander's notorious clash with the interests of the Macedonian elite (the *hetairoi*, many among whom still belonged to the generation of his father) was not only caused by the king's opening to Iranian elites and protocols. More generally, Alexander frustrated the Macedonian elite by replacing the traditional criteria of access to the inner court – based on landowning, military leadership, and genealogical bonds between the various regional dynasties of Macedonia – with a greater influence of the king's discretionary selection of outsiders as personal friends and close collaborators.

Although its consequences only became patent under Alexander, it is unanimously accepted that this process had been started by Philip II.¹⁹ From this perspective, the anecdote about Philip ridiculing the pretentious Menekrates

disguise to gain the attention and favour of the ruler, as Menekrates at Philip II's court and Dinokrates (cf. n. 46) at Alexander's.

¹⁷ Athen. 7.289e-f. On Philip's parody performance of offering rituals to unmask Menekrates' divine pretensions, see SQUILLACE (2012), 73-75; on the use of incense as part of cultic honours for human beings, see CANEVA (forthcoming a). CAMASSA (2022), 50-52 interestingly interprets the contrast between Menekrates and Philip also in light of the perceived link between salvation (*soteria*) and healing (*hygieia*) in the culture of the period. In other words, the doctor's claims to compete with the king would rely on the blurred separation between Asklepios' prerogative of granting salvation meant as physical healing and the collective, political *soteria* connected with Zeus and the king.

¹⁸ See VÖSSING (2004), esp. 123-129, 154-158, 178-186.

¹⁹ On the major changes occurred in the Macedonian court under Philip II and Alexander III,

can be seen as the narrative of the failed attempt of a distinguished outsider to become a stable member of the king's close acquaintances. Thus, asking why Menekrates' self-presentation failed implies investigating the communication codes of Philip's court and their similarities with those regulating social life in the later Hellenistic courts.

3. ROYAL BANQUETS, DIVINE IMPERSONATORS, AND COURT HIERARCHY

In the Hellenistic period, courts are the fundamental place where monarchic power is displayed, experienced, and legitimated by high-standing elites who have the privilege of meeting the sovereign and of interacting with him via a ritualised bond of unbalanced *philia*.²⁰ The palace gates function as a theatrical curtain concealing or disclosing the social performance of the encounter between the king and his collaborators.²¹ The court provides a suitable setting for the exhibition of the most refined artworks commissioned and collected by the king and a 'market' for the exchange between royal gifts and the loyalty of courtiers. The various degrees by which *philoi* and collaborators can share in the king's wealth consolidate hierarchy among royal followers and, at least in early Hellenistic courts, establish the king as the obligatory passage point for access to wealth and prestige.²²

After a banquet at court, the invited guests would usually come back home with a precious gift, a token of the privilege of being a king's acquaintance.²³ The normal people and the low-ranking officers who were not allowed to cross the threshold of the palace could only fantasise about the luxury of royal banquets and the pride of being entrusted by the king with prestigious and highly rewarding tasks. They could participate in the daydream of royal universal power by attending the grand festivals and parades organised by rulers. Besides, they could try to become close followers of the most distinguished courtiers. The high court nobility appropriated and reproduced the exquisite taste of the royal family

see SPAWFORTH (2007); WEBER (2009); ANSON (2013), 43-81, 110-114; STROOTMAN (2014), 112-118; on Philip's banquets, see also DALBY (2013).

²⁰ On social rituals in Hellenistic courts, see the fundamental work by STROOTMAN (2014), esp. 147-150 on the formalised bond of *philia* between kings and collaborators.

²¹ See MORGAN (2017), esp. 38-43; FERRARA (2020), esp. 285-311.

²² HEITMANN-GORDON (2017), 181-303; cf. CANEVA (2014). The dynamics of access and hierarchisation of Hellenistic elites changed with the consolidation of courts. Between the late 3rd and the early 2nd centuries, the largest courts established a system of titles by which courtiers could distinguish themselves from the lower echelons of society, climb up the social pyramid of court, and bequeath their status to their descendants: see STROOTMAN (2014), 165-184; SAVALLI-LESTRADE (2017).

²³ On gift-giving in Hellenistic courts, see VÖSSING (2004), 123-129; DE OLIVEIRA GOMES (2013); STROOTMAN (2014), 152-159.

outside the court, by wearing clothes, watching spectacles, and purchasing objects similar to those they saw in the royal palace.²⁴

High courtiers therefore function as disseminators of royal preferences and trends. They contribute to the circulation of a positive picture of court society as a place of refinement and prestige and, in their turn, they consolidate their status not only thanks to royal favour, but also because of their function as brokers controlling the access of lower figures to the inner court.²⁵ This process turns courts into multi-focal networks of social interactions where the multiple social circles controlled by high courtiers converge toward the king as the primary source of power, richness and authority.²⁶ A consequence of this social structure is that courtiers claiming a position too close to the king could become a threat for the monarchy. This point is of capital importance to understand the different success of the denominations attested for Menekrates and Themison.

In a society that acknowledges great importance to theatricality – via fixed protocols and gestures, clothes and accessories worn as marks of status, proximity to the king as a spatial expression of nobility – we should not be surprised that the relationships binding royal *philoï* to the king could be described by evoking the theatrical image of a protagonist surrounded by a chorus. In this respect too, the divine chorus surrounding Menekrates Zeus was an overt challenge to the hierarchy of Philip's court. Its inappropriateness becomes even more evident when we consider that the proximity between royal power and the divine sphere was still at a very experimental level at the time of Philip II. As other Greek monarchs before him, Philip repeatedly used Zeus as a divine model of royal power, but never went as far as to claim a direct association with the king of the gods.²⁷ Another detail of Philip's cautious strategy for innovation emerges from a famous episode that occurred on the wedding day of his daughter Kleopatra (Aigai, 336 BC).

According to Diodorus, on the morning of the day he was murdered, Philip II appeared at the theatre of Aigai wearing a plain white cloak and leaving his bodyguard at a distance to show that his safety was ensured by the fact that "he was protected by the goodwill of all the Greeks".²⁸ When we shift our focus from

²⁴ CANEVA (2014).

²⁵ See below on Dinokrates' access to the court of Alexander III.

²⁶ HEITMANN-GORDON (2017).

²⁷ On Philip II and Zeus, see BAYNHAM (1994); BARTZOKA (2019). The most direct link is testified by the altars of Zeus Philippios erected in Eresos in 336, after Philip's successful campaign against pro-Persian cities in Ionia. Even in this case, however, two fundamental details must be pointed out: the initiative of the dedication did not stem from the king, but from the tyrants of Eresos; the syntax of the compound denomination makes it clear that Zeus rather than Philip was the recipient of the dedication, while the king appeared as a human leader protected by Zeus and chosen to realise his divine plan to protect the Greeks against their oppressors: see CANEVA (2023), 202-208 and (forthcoming b), with the previous references.

²⁸ Diod. 16.93.1-3.

the Greeks to Philip's Macedonian subjects, who were certainly present at the feast for princess Kleopatra's marriage, the king's choice to mingle with the spectators can be seen as a solution to satisfy the traditional Macedonian expectation that the king would be accessible to his people,²⁹ while also preparing a *coup de théâtre* meant to convey an innovative message of proximity between the king and the divine sphere. The spectacle organised by the king comprised a parade of enthroned statues of the Twelve Gods completed by a thirteenth image representing the king himself on his throne.³⁰ Thus, Philip duplicated his presence by appearing both as a Macedonian citizen in the orchestra and as an acquaintance of the gods on stage. Apart from facilitating the task of his murderer, who could approach the king by moving unobserved among the mass of the people, Philip's behaviour was a clever solution to experiment with an unprecedented religious characterisation of his monarchic power without breaking the traditional bonds of formalised equality with his subjects.

The Diadochi would not share these scruples. They consciously and programmatically crossed the metaphorical line separating the orchestra from the stage and actively took up the role of protagonists in their self-constructed theatre of power. After reconquering Athens in 295/4, Demetrios Poliorketes summoned the citizens at the theatre and closed the exits with his army. Then he entered the stage wearing the clothes of a tragic actor and addressed the terrified population with a mild speech, forgiving their resistance and announcing a donation of wheat and the appointment of magistrates approved by the people.³¹ Demetrios conquered back the loyalty of the Athenians by settling an unsolvable conflict as a *deus ex machina*. Terror was staged, dealt with, and removed in a way that would have fulfilled Aristotle's prescriptions about the power of tragic *katharsis*. While this scene represents the king as the sole actor on stage, another text reports a poetic composition where the king is evoked together with his following. The ithyphallic hymn sung in Athens in 291/0 BC portrays Demetrios entering the city accompanied by his *philoï* as the sun is surrounded by stars.³²

²⁹ On this point, and the related freedom of speech Macedonians claimed toward their kings, see ADAMS (1986).

³⁰ Diod. 16.92.5. It should be noted that before Alexander's adoption of the Achaemenid throne as a symbol of kingship, thrones were only used for deities in the Greek tradition: see PALAGIA (2018).

³¹ Plut., *Dem.* 33.5-34. On this episode, see THONEMANN (2005).

³² Duris of Samos, *FGrH* 76 F 13 (Athen. 6.253f-d). The relevant passage reads as follows: "He is here full of joy, as befits the gods, fair and laughing. His appearance is solemn, his friends all around him and he in the midst, as though they were stars and he the son". Engl. trans. from CHANIOTIS (2011), 160. This astronomical metaphor of monarchy is paralleled by other details concerning Demetrios' exhibition of power: an image of the king riding on top of the *oikoumene* was displayed on the proscenium of the Athenian theatre during the Demetria festival; Demetrios commissioned an extraordinary chlamys where stars were woven in gold upon the background of

The image of the Hellenistic king occupying the centre of a chorus is more than an occasional poetic image. The picture evoked by the Athenian hymn is paralleled by the rules of court protocol. The message equating royal *philoi* to a chorus of the king was spatially conveyed by the rigorously hierarchical attribution of couches during royal banquets and feasts.³³ Another theatrical feature shared by Menekrates' story and by the functioning of ritualised social life in Hellenistic courts is the use of props (clothes, accessories) allowing sovereigns and, less frequently, courtiers to take up a divine or heroic disguise. Ancient sources stigmatise the practice of rulers actively participating in improvised or organised performances on the occasion of feasts and banquets which took place at their court. The ruler wearing theatrical costumes, dancing and reciting verses broke two socially accepted boundaries: the separation between public and performers and, even more dramatically, the hierarchical distance between the holder of supreme power and his subjects.³⁴ However, we should not assume that these criticisms would represent the point of view of all agents involved in the construction and representation of court life. Moralising judgments disseminated by critical sources – usually giving voice to political opponents to the rulers – are counterbalanced by the numerous cases of divine disguise involving late Classical and Hellenistic political leaders.

The practice of dressing up like deities is attested in the court of Alexander in the East. A famous quote from Ehippus of Olynthus in Athenaeus reports that Alexander liked to appear at banquets wearing divine clothes and accessories:³⁵ a purple robe, cloven sandals, and horns to impersonate Ammon;³⁶ the

a shining dark colour representing the universe. See Duris of Samos, *FGrH* 76 F 14 = Athen. 12.535e-536a; Plut., *Dem.*, 41.6-8; commentary in MICHELS (2017).

³³ On the spatial expression of hierarchy in Hellenistic banquets and feasts, see VÖSSING (2004); SPAWFORTH (2007); CANEVA (2013); PETROVIC (2017).

³⁴ See already the case of Dionysios I, who dressed up like a tragic actor and also authored theatrical plays: DUNCAN (2012); COPPOLA (2019) and (2022). As pointed out by VON HESBERG (1999), the assumption of tragic clothes by late Classical and early Hellenistic leaders is not surprising. Given the lack of a consolidated Greek tradition of kingship, models for a royal attire could only come from the theatrical representation of ancient heroes or from Achaemenid traditions. For the combination of these two components in the age of the Diadochi, see esp. WALLACE (2017). On ancient criticisms against the rupture of the separation between spectators and performers, see DUNCAN (2012). The elimination of the distance formally separating the king from his courtiers or, even more problematically, from the common people, was another form of risky deviation from the standard protocol of kingship: see HELLER (2013). On theatricality as an essential feature of Hellenistic public life, see CHANIOTIS (1998); VON HESBERG (1998).

³⁵ Ehippus of Olynthus, *FGrH* 126 F 5 (Athen. 12.537e-538b). On this passage, see RAVAZZOLO (2017), 84-111; SPAWFORTH (2012); cf. L. PRANDI in *BNJ* 126 F 5.

³⁶ On Alexander and Ammon, see BOSCH-PUCHE (2008) and (2014); CANEVA (2016a), 19-22; LORBER (2018), I, 51-53. It is worth noting that Ammon's horns became a typical attribute of Alexander on his posthumous numismatic portraits, starting from those issued by the satrap Ptolemy c. 319 BC: LORBER (2018), I, 47-55; CANEVA (2016a), 39-40.

long Persian robe, the bow and javelin of Artemis while driving in his chariot;³⁷ the attributes of Hermes (not specified, but plausibly to be identified with the petasus, chlamys, and caduceus);³⁸ the lion skin and club like Herakles.³⁹

Cases of divine disguise are documented for various Hellenistic leaders. For instance, Plutarch reports that, after defeating the Greek fleet during the Lamian war, Kleitos “was acclaimed Poseidon and carried a trident”.⁴⁰ In this respect, Sh. Wallace has convincingly argued that in the early Hellenistic period, a close relationship can be ascertained between, on the one hand, the practice of supreme leaders wearing costumes and attributes of gods and, on the other hand, the diffusion of numismatic portraits representing the Diadochi with divine attributes.⁴¹

Of course, when we deal with the phenomenon of Hellenistic leaders impersonating superhuman figures we must keep in mind that what was acceptable in relation to the culture and social codes of a certain court could appear overtly outrageous to another type of public. Thus, Duris blamed a patron of Macedonian traditionalism like Polyperchon for dancing at court feasts wearing the *krokōtos*, a long female chiton made of a semi-transparent saffron fabric, which was traditionally attributed to Dionysos and his maenads.⁴² Ancient sources have transmitted a radically negative picture of Ptolemy VIII, who also wore the *krokōtos* when he welcomed a Roman embassy led by Scipio Aemilianus in 140/39.⁴³ The king followed a prestigious Ptolemaic tradition associating the king with Dionysos; the same dress would still be used by Mark Antony in

³⁷ As argued by SPAWFORTH (2012), however, the picture evoked by Ehippus suggests that Alexander presented himself as a Persian king involved in the traditional royal hunting; on Alexander and Artemis, cf. RAVAZZOLO (2017), 85-89.

³⁸ By adopting the method proposed by SPAWFORTH (2012), I would like to argue that Alexander’s disguise as Hermes would represent the king in a traditional Macedonian attire. The chlamys was a typical Macedonian cloak and an attribute of Hermes: it was used by Nikagoras of Zeleia, Menekrates’ follower and an impersonator of Hermes (Athen. 7.289b-c; cf. above, n. 16). Moreover, high-ranking Macedonians are often represented wearing a petasus: see PRESTIANNI GIALLOMBARDO (1991), 177-179; SAATSOGLOU-PALIADELI (1993), 129-130. Finally, on the traditional, Homeric link between the sceptre of kings and heralds, see PISANO (2014). If this interpretation is correct, then Alexander’s assumed disguise as Hermes provides a traditionalist – i.e. Homeric and Macedonian – counterpart to the Great King’s robe identified as Artemis’ costume.

³⁹ On Alexander and Herakles, HUTTNER (1997), 102-111, 221-252; FREDRICKSMEYER (2003), 262-264.

⁴⁰ Plut., *Mor.* 338a, with commentary in WALLACE (2017), 12-13.

⁴¹ WALLACE (2017), 10-15.

⁴² Duris of Samos, *FGrH* 76 F 12 (Athen. 4.155b-c). On female dresses used by men in ritual contexts, see GHERCHANOC (2003-2004), esp. 754-757, 760-762 on the *krokōtos*; cf. SANTAGATI (2020). The more general polemic target of our sources is the Macedonian sympotic habit: on excess and disorder as a mark of Macedonian banquets in contrast to Greek ones, see CARNEY (2015), 225-264.

⁴³ The episode is mentioned with minor differences by Posidonius of Apamea, *FGrH* 87 F 6 (Athen. 12.549d-e), Diod. 33, fr. 28b, and Just. 38.8,8-11; for the identification of Ptolemy’s dress as the *krokōtos*, see HEINEN (1983).

Alexandria in 34 BC, during his triumphal celebration of his Armenian campaign.⁴⁴ However, Ptolemy VIII's message passed completely overlooked by his Roman public, who interpreted it as a blatant sign of the king's debauchery and decadence. Nonetheless, the Hellenistic tradition concerning the divine disguise of political leaders would also reach late Republican Rome, where the young Octavian became the target of harsh attacks when rumours circulated about a private 'dinner of the Twelve Gods' celebrated at his house. While the population of Rome was facing a severe food shortage, Octavian and his distinguished guests lavishly banqueted impersonating a divine court centred around the young leader dressed up as Apollo.⁴⁵

When we consider Menekrates' disguise in relation to the rich evidence about divine disguises in Alexander's court and in Hellenistic ones, a first observation can be made about the fact that the Syracusan physician might have failed to impress Philip and his collaborators because his initiative was too ahead of his time. Another point deserving attention concerns the question of which social categories were allowed to impersonate gods at court. As for compound denominations, the attested evidence points to an incontestable superiority of cases involving kings and queens. However, an anecdote concerning the court of Alexander III reveals that a divine disguise could also be a suitable solution for an aspirant courtier who wanted to rapidly gain the attention of the king. According to ancient sources, Dinokrates of Rhodes, who would later become the architect of Alexandria in Egypt, adopted the *escamotage* of dressing up like Herakles to approach the king.⁴⁶ Dinokrates had reached Alexander's court with presentation letters addressed to some of the royal friends and courtiers so that they could introduce him to the king. However, when he realised that these mediators deliberately kept on postponing this moment, the impatient and resourceful Dinokrates decided to anoint his body, wear a garland, hold a lion skin on his shoulder and a club in his hand and, without having been announced to the king, he entered the room where Alexander was discussing a juridical case. His idea was successful also because he was tall and beautiful, two characteristics traditionally attributed to Greek gods in their human epiphanies; moreover, his strong body made him a suitable impersonator of Herakles.⁴⁷ Taken by the surprise

⁴⁴ On Antony presenting himself as Neos Dionysos and dressing up like the god during the celebration of his victory against Armenia, see Vell. Pat. 2.82.4; DECHEVEZ (2022). Kleopatra VII's disguise as Aphrodite is even better-known: on the elaborate scene she constructed to introduce herself to Antony at Tarsus in 41 BC, see Socrates of Rhodes, *FGrH* 192 F 1 (Athen. 4.147e-148b); Plut., *Ant.* 26.1-5; commentary in COUVENHES (2013).

⁴⁵ Suet., *Aug.* 70.1-2. Octavian's link with Apollo stands out against the attested inclination of 1st-century Roman generals to use objects and accessories that evoked a link with Dionysos: see CANEVA (2016b), 103-104.

⁴⁶ Vit. 2, *praef.* 1-3; Strabo 14.1.

⁴⁷ On the body of Greek gods, see ESTIENNE, LISSARRAGUE (2015); BETTINI (2016). In ritual

effect, Alexander gave audience to Dinokrates, who won the king's interest by exposing his pioneering urbanistic projects.

The case of Dinokrates shows that the mistake made by Menekrates did not simply consist in the decision of drawing the attention of Philip by dressing up as a god. Both Dinokrates and Menekrates introduced themselves to the king as divine impersonators, obtaining an entirely opposite reaction. While Alexander may have been more open than his father to unconventional innovations in court protocol, other explanations should also be taken into account. Firstly, Dinokrates presented himself as someone who wished to serve the king. In other words, he crafted his self-representation in a way that clearly acknowledged the supremacy of the king in his court. This was the function expected from a courtier. Secondly, he did not choose to impersonate the king of the gods, but an intermediate figure of the pantheon: Greek myths made Herakles a demigod, a son of Zeus who was granted the privilege of access to Olympos by his merits and with the consensus of the supreme deity. This hierarchical argument is confirmed by the following analysis of the honours for Themison at the court of Antiochos II.

4. THEMISON AS 'HERAKLES OF ANTIOCHOS': THE EXTRAORDINARY CAREER OF AN OUTSIDER

Social hierarchy is a decisive factor in rendering the equation between men and gods acceptable or not at court. This is confirmed by the portrayal of the Seleucid courtier Themison that immediately follows the section on Menekrates in Athenaeus' report. According to the citation from Book VIII of Pythermus' *Histories*,

"so too, not only was Themison of Cyprus, the boy-love of King Antiochos (II), announced as 'Themison the Macedonian', but also 'Herakles of King Antiochos' at festivals, but the local people used to sacrifice to him, calling upon Herakles Themison; and whenever anyone important was having a sacrifice, he was there, lying down with a couch all to himself and wearing a lion-skin. He also used to carry a Scythian bow and wield a club".⁴⁸

ceremonies, divine impersonators were selected among particularly tall and beautiful persons: see, e.g., the woman chosen to impersonate Athena upon Pisistratos' entrance in Athens in 546/5 BC (Hdt. 1.60.4-5; Arist., *Ath. Const.* 14.4). Athletes were often compared to Herakles because of their vigorous body: cf. the case of Leon, an athlete (probably a pankratiast) posthumously honoured as a hero and possibly as a Neos Herakles in a palaestra in Kalydon, Aetolia (*IG IX 1² I*, 141-142).

⁴⁸ Athen. 7.289f-290a (Pythermus of Ephesus, *FGrH* 80 F 1): καὶ Θεμίσιον δὲ ὁ Κύπριος, τὰ Ἀντιόχου τοῦ βασιλέως παιδικά, ὡς φησι Πύθερμος ὁ Ἐφέσιος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν ἱστοριῶν, οὐ μόνον ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ἀνεκηρύττετο Θεμίσιον Μακεδών, Ἀντιόχου βασιλέως Ἡρακλῆς: ἔθυσον δὲ καὶ αὐτῷ πάντες οἱ ἐγγχώριοι ἐπιλέγοντες Ἡρακλεῖ Θεμίσιον, καὶ παρὴν αὐτὸς ὅποτε τις τῶν ἐνδόξων θοοὶ καὶ ἀνέκειτο στρωμνὴν καθ' αὐτὸν ἔχων ἡμφιεσμένος λεοντὴν ἐφόρει δὲ καὶ τόξα Σκυθικά

This anecdote shows that the construction of the public figure of Themison passed through epicletic and dressing strategies comparable to those of Menekrates. However, the social framework of this process was entirely different: Themison's association with Herakles was not only approved and promoted by the king, but it respected the social hierarchy of the court. His proclamation as "Herakles of Antiochos" indirectly but understandably acknowledged the superiority of the king, who occupied the place of Zeus in his own court.⁴⁹ Thus, the staged divine court did not challenge the structure of the real one, but rather strengthened it by validating it symbolically.

Themison's honours are also relevant to our discussion because they show that a person's association with the divine could work through various communicative channels at once (epithets, dressing, ritual offerings) and take place both within the court (sacrifices made by the *endoxoi* during the court banquets) and in public festivals (offerings made by the *enchōrioi* during the *panēgyreis*). Moreover, it offers a rare case where the use of compound denominations does not appear in the laconic context of a dedication but instead is commented upon in a passage where various discursive explanations of its meaning are provided. Interestingly, both denominations as "the Herakles of Antiochos" and "Herakles Themison" place the god rather than the courtier under the spotlight. In what follows, I will deal with this detail as another feature that made the honours for Themison suitable for the court hierarchy.

As for Menekrates, the information concerning Themison needs being contextualised within the framework of the contemporary court society. According to Phylarchus, both Themison and his brother Aristos were *erōmenoi* of Antiochos II. Due to the king's debauchery, they were left in charge of the kingdom for all intents and purposes.⁵⁰ This information prompts two observations. Firstly, it is possible that, as for Dinokrates at Alexander's court, the association with Herakles was favoured by the fact that Themison had the *physique du rôle* to impress the king by impersonating the god. Secondly, and more generally, it should be pointed out that the portrait of a king subjugated by the excesses of wine and *erōs* is a common theme in ancient texts criticising the relationship

καὶ ῥόπαλον ἐκράτει. Engl. trans. partly adapted from OLSON (2008). On Themison, see GRAINGER (1997), 119 (and 82 for his brother Aristos); RAMSEY (2011), 40 and n. 10; ERICKSON (2019), 133-134.

⁴⁹ This point has been correctly stressed by ERICKSON (2019), 133-134; see also CANEVA (2023), 105. Allusive equations between kings and gods can be found both in court events and in public festivals: see CANEVA (2016a), 113-121, on the discreet overlap between Alexander and Dionysos as expressed by the statues parading during Ptolemy II's procession at Alexandria.

⁵⁰ Athen. 10.438d (Phylarchus, *FGrH* 81 F 6): διὸ περὶ αὐτὸν δύο ἦσαν οἱ διοικούντες τὴν βασιλείαν, Ἀριστος καὶ Θεμισῶν, Κύπριοι μὲν γένος καὶ ἀδελφοί, ἐρώμενοι δὲ ἀμφοτέρω τοῦ Ἀντιόχου. See the extensive commentary by F. LANDUCCI in *BNJ*.

between a monarch and his favourite collaborators. Their direct contact with the king promoted their career and led to jealousy and rumours from competitors.

As pointed out by R. Strootman, in Hellenistic courts, royal favourites could enjoy a swift ascension to power. This was a consequence of the fact that, as outsiders, they were entirely dependent on the king for their prestige, which made them loyal collaborators. Conversely, traditional *philoï* counted on their own networks of power inside and outside the court, which gave them more chances to negotiate privileges with the king or, if necessary, to forsake him for a better agreement with another king.⁵¹ On the other hand, the networks of power of the established court elite could do little against external figures who built their success on a direct and exclusive relationship with the sovereign.⁵² This does not mean that we should reject *in toto* the reliability of narratives about kings favouring their male lovers. However, we must put these critical *clichés* conveyed by ancient literary sources back into the social framework of contemporary court societies.

Although we know little to nothing about Themison and Aristos, their provenance from Ptolemaic Cyprus allows us to describe them as outsiders in the court of Antiochos II. Therefore, the denigrating rumours depicting them as *erōmenoi* of the king confirm the exceptional prestige they obtained and the problems that their special treatment must have caused at court. This point is of great methodological importance as it warns us against understanding the positive formula “Herakles of Antiochos” in light of the negative representation of this high-ranking courtier as a schemer taking advantage of the king’s debauchery. In other words, “Herakles of Antiochos” was not intended to represent the link between the king and his favourite as an incestuous Zeus-Herakles love affair. The original meaning of this formula was positive: it probably praised Themison’s physical beauty (cf. the case of Dinokrates) but also pointed to the prestige that exceptional proximity to the king bestowed upon this courtier. However, because his rivals could not accept Themison’s special bond with Antiochos, they debased it by replacing it with a demeaning *erastēs-erōmenos* relationship.

These observations offer a compelling premise to appreciate the cultic honours granted to Themison with Antiochos’ consensus and their function in terms of court hierarchy. If the king’s closest *philoï* were traditionally rewarded with places of honour and special gifts at banquets, the *timai* granted to Themison employed a series of religious references to express a clear-cut distinction between his status and that of other courtiers. When we consider Themison’s

⁵¹ On royal collaborators betraying their sovereigns and occasionally deserting them, see MITTAG (2017), who focuses on the evidence from the Seleucid court.

⁵² See STROOTMAN (2017) on the careers of eunuchs, favourites, and concubines in contrast to traditional *philoï* in Hellenistic courts.

ritual denomination from this perspective, the fact that Herakles' theonym was assigned the position of the root element has significant ramifications. It limited the scope of this association by contextualising it in relation to the privileged relationship between Themison and Antiochos II at court. Themison's superiority was not related to a cult addressed primarily to him but to Herakles as patron and promoter of this distinguished courtier. His proclamation as the "Herakles of Antiochos" makes this point evident and suggests the fragility of an outsider's career if he assumed he could maintain prestige outside a relationship of complete loyalty and subordination to the king.

5. CONCLUDING REMARKS

The foregoing comparison of Menekrates' and Themison's compound denominations and divine disguises has enabled us to complete the concise stories reported by Athenaeus with our knowledge about the social life and codes of Hellenistic courts. More precisely, it has allowed us to replace a moralistic evaluation of kings and courtiers with a study of the forms of negotiation for legitimacy which were needed to preserve order and stability inside a dynamic and conflictual social space such as courts. Athenaeus' sources considerably simplify these dynamics by reducing them to a two-fold scheme: since many aspirant courtiers are wicked persons ready to resort to any expedient to acquire power – including prostitution or a megalomaniac self-celebration of their capacities – a king could be wise enough (Philip) to firmly reject their proposals or so degenerated (Antiochos) to surrender their kingdom to them. Conversely, an approach more aware of political and social exchanges within courts can give back to both kings and courtiers their own agenda and motivations.

Kings needed efficient collaborators to keep order at court, run the kingdom, and establish good relationships with external allies. In their turn, collaborators searched for generous patrons who could let them climb up the social ladder and help them establish their own network of power. Competition between high courtiers was harsh and the gates of the palace were jealously guarded by royal *philoi* who would not appreciate having to share their proximity to the king with newcomers. Resourceful outsiders could try to bypass the problem of negotiating with brokers to get access to the court by directly contacting the king, but to do so they had to exploit unconventional strategies to immediately obtain the sovereign's attention and protection against embittered competitors. The story of Dinokrates shows that dressing up like a god could function as a successful manifestation of motivation and entrepreneurship, but the aspirant courtier should avoid any implication of his message that could be perceived by the king

as a challenge to his supremacy. We do not know if Themison also used a Herakles disguise to approach Antiochos II or if, more probably, his characterisation as “Herakles of Antiochos” was created after he conquered his privileged position at court. Be that as it may, by promoting the worship of Herakles Themison outside the court and by letting Themison attend the sacrifices made by other courtiers while wearing Herakles’ attire, Antiochos secured the position of his *protégé* with a ritual form of protection against the possible attacks of jealous adversaries. On the other hand, the priority of Herakles in the compound denomination by which local peoples accomplished sacrifices honouring Themison is consistent with his description as “Herakles of Antiochos”: together, these indications delivered the message that Themison’s privileged status fundamentally depended on the continuity of royal favour.

In a seminal paper published in 2003, K. Buraselis pointed out that religious honours granted to political leaders of the early Hellenistic period used the traditional hierarchical distinction between gods and heroes in Greek religion to express the socio-political differentiation of honours for kings and their collaborators. Thus, for instance, Alexander III and Demetrios Poliorketes were honoured as gods in Athens whereas their collaborators received a ritual treatment equating them to heroes.⁵³ The analysis of the dossiers concerning Menekrates and Themison confirms that religious and socio-political hierarchies were perceived as intertwined and that their functioning was interrelated.

In this respect, it is worth noticing that Zeus only rarely appears in compound denominations used for Hellenistic rulers. Besides, almost all of them follow the sequence T-A, which gives priority to the god over the honoured ruler.⁵⁴ At first sight, the limited space granted to Zeus in compound denominations can appear somewhat surprising if we consider the royal connotation of this god in Greek religion and his importance in the discursive and visual representation of Hellenistic monarchies.⁵⁵ On the other hand, the position of Zeus in compound denominations of Hellenistic political leaders may be result of a conscious choice.

⁵³ BURASELIS (2003).

⁵⁴ On compound denominations with the theonym Zeus used for Hellenistic leaders, see CANEVA (2021b), (2023), and (forthcoming b). The only A-T denominations displaying Zeus’ name after the anthroponym or one of its epithets refer to deceased figures receiving a posthumous cult: see Seleukos Zeus Nikator at Seleucia in Pieria (*OGIS* 245; Seleukos I in the denomination of a dynastic priest of the Seleucid ancestors; 187-175 BC). A comparable formula from 1st-century Mitylene shows the more complex pattern Theos Zeus Eleutherios Philopatris Theophanes, where the theonym is embedded within the epithet Theos Philopatris that refers to the civic benefactor Theophanes (*IG* XII 2, 163, B; posthumous, after 44 BC).

⁵⁵ Zeus plays a fundamental role in the ideology of all the Hellenistic dynasties. I will limit myself to the four major royal houses of the period: on the link between Zeus and kings in Alexandrian poetry, see BARBANTANI (2011) and BRUMBAUGH (2019); in the numismatic iconography of the Seleucids, ERICKSON (2019); in Attalid Pergamon, CANEVA (2020b); on Zeus and the Antigonids, LE BOHEC (2002).

In other words, it is possible that a certain restraint in relation to an overt epicletic association between a living king and Zeus still existed after the time of Philip II. In the Greek world, Zeus no doubt provided holders of supreme personal power with a fundamental divine model. In the Hellenistic period, moreover, he was repeatedly evoked in poetry, coins, and by the epiclesis Soter, which commonly appears in association with both Zeus and rulers in the evidence from the period after Alexander.⁵⁶ Thus, the analysis of compound denominations suggests that an accepted religious and social etiquette possibly kept Hellenistic monarchs from overtly placing themselves side-by-side with, or even before Zeus.⁵⁷ If this hypothesis is correct, then the failure of Menekrates did not primarily depend on the early date at which he claimed priority in comparison to Zeus: his choice might have appeared equally outrageous in later Hellenistic courts.

We can then conclude that, as it is preserved by the ancient sources, Menekrates' strategy was doomed to fail because all his choices were inappropriate to his purpose of positively impressing Philip II: by imposing his own divine characterisation on the king, he showed no humility in front of his royal authority; he boldly placed his name in front of Zeus, the king of gods, thus crossing a limit of common sense which appears to have been acknowledged not only by Philip, but also by later Hellenistic kings; finally, by the very choice of impersonating this god, Menekrates undermined Philip's implicit equation to Zeus as king, *de facto* forcing him to reject an aspirant courtier that challenged his priority inside his own court.

BIBLIOGRAPHY

- ADAMS, W. Lindsay, "Macedonian Kingship and the Right of Petition", *Ancient Macedonia IV*, Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1986, 43-52.
- ANSON, Edward M., *Alexander the Great: Themes and Issues*, London, New York: Bloomsbury, 2013.
- BARBANTANI, Silvia, "Callimachus on Kings and Kingship", in *Brill's Companion to Callimachus*, ed. B. Acosta-Hughes, L. Lehnus, S. Stephens, Leiden: Brill, 2011, 178-200.

⁵⁶ Cf. LEBRETON (2025), 302-316, on the importance of the epithet Soter in the cult of Zeus in Hellenistic Athens; cf. CANEVA (2020c) on Rhodes. On *soteria* in Greek religion and the characterisation of Hellenistic political leaders, see now JIM (2022).

⁵⁷ I have discussed a few possible traces of this taboo in CANEVA (2016a), 113-121, focusing on 3rd-century Ptolemaic literary texts and festivals. See now CANEVA (2023), 326-330, on compound denominations of Hellenistic political leaders. The disappearance of this form of restraint is one of the innovations in religious honours brought along by the foundation of the Roman Principate: cf. Augustus Sebastos Zeus Kaisar Olympios in Mytilene (*IG XII 2*, 656), or Sebastos Kaisar Zeus Boulaios in Attica (*I.Eleusis* 297).

- BARTZOKA, Alexandra, "The Poleis at the Center: Attribution of Divine Honors to Living Monarchs? The Case of Amyntas III and Philip II", in *Political Religions in the Greco-Roman World: Discourses, Practices and Images*, ed. E. Koulakiotis, C. Dunn, Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 64-86.
- BAYNHAM, Elizabeth, "The Questions of Macedonian Divine Honours for Philip II", *Mediterranean Archaeology* 7 (1994), 35-43.
- BETTINI, Maurizio, "Visibilità, invisibilità e identità degli dèi", in *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*, ed. G. Pironti, C. Bonnet, Rome: Carocci, 2016, 29-57.
- BOSCH-PUCHE, Francisco, "L'« autel » d'Alexandre du temple d'Alexandre le Grand à Bahariya retrouvé", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 108 (2008), 29-44.
- BOSCH-PUCHE, Francisco, "The Egyptian Royal Titulary of Alexander the Great, II: Personal Name, Empty Cartouches, Final Remarks", *Journal of Egyptian Archaeology* 100 (2014), 89-109.
- BRUMBAUGH Michael E., *The New Politics of Olympos: Kingship in Kallimachos' Hymns*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2019.
- BURASELIS, Kostas, "Political Gods and Heroes or the Hierarchization of Political Divinity in the Hellenistic World", in *Modelli eroici dall'Antichità alla cultura europea*, ed. A. Barzanò et al., Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 2003, 185-197.
- CAMASSA, Giorgio, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza. I. Dalla Grecia di età classica alla Palestina nel momento di Gesù*, Roma, Bristol: "L'Erma" di Bretschneider, 2022.
- CANEVA, Stefano G., "Il coro del re. Capi e comprimari nella storiografia e nell'epos fra IV e III secolo a.C.", *Quaderni di Storia* 77 (2013), 167-106.
- CANEVA, Stefano G., "Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées", *Mythos* 8 (2014), 55-75.
- CANEVA, Stefano G., *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty* (Studia Hellenistica, 56), Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters, 2016a.
- CANEVA, Stefano G., "Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome", in *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, ed. C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, Bruxelles, Rome: Istituto Storico Belga di Roma, 2016b, 99-116.
- CANEVA, Stefano G. (ed.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults* (Kernos Suppl., 36), Liège: Presses Universitaires de Liège, 2020a.
- CANEVA, Stefano G., "Les honneurs cultuels pour Attale III à Pergame (IvP I 246)", in *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults* (Kernos Suppl., 36), ed. S. G. Caneva, Liège: Presses Universitaires de Liège, 2020b, 147-164.

- CANEVA, Stefano G., "Back to Rhodes: Pausanias, Rhodian Inscriptions, and Ptolemy's Civic Acclamation as Soter", *Ancient History Bulletin* 34, 1-2 (2020c), 25-37.
- CANEVA, Stefano G., "Isotheoi ed heroikai timai in Diodoro: fra tempo del mito, Sicilia classica ed Ellenismo", *Hesperia* 39, n.s. 3 (2021a), 191-229.
- CANEVA, Stefano G., "The Priest of Zeus Idrieus and Hera at Iasos and the City's Transition from the Hekatomnid to the Hellenistic Period", *Epigraphica Anatolica* 54 (2021b), 23-30.
- CANEVA, Stefano G., *The Power of Naming: Studies in the Epicletic Language of Hellenistic Honours* (Kernos Suppl., 41), Liège: Presses Universitaires de Liège, 2023.
- CANEVA, Stefano G., "Incense in Hellenistic Ruler Cults", in *Sensing Divinity: Incense, Religion, and the Ancient Sensorium*, ed. M. Bradley, A. Grand-Clément, Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming a.
- CANEVA, Stefano G., "Divine Anthropophoric Epicleses in the Hellenistic Period: Exploring the Entanglement between Dedicatory and Honorific Practice", in *My Name is Your Name: Anthroponyms as Divine Attributes. Proceedings of the International Conference (Madrid, June 2-3, 2021)*, ed. J. Alvar Ezquerro, C. Bonnet, V. Gasparini, Berlin: De Gruyter, forthcoming b.
- CARNEY Elizabeth, *King and Court in Ancient Macedonia: Rivalry, Treason and Conspiracy*, Swansea: Classical Press of Wales, 2015.
- CHANOTIS, Angelos, "Theatricality Beyond Theatre: Staging Public Life in the Hellenistic World", *Pallas* 47 (1998), 219-259.
- CHANOTIS, Angelos, "The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality", in *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (Studia Hellenistica, 51), ed. P. P. Iossif, A. S. Chankowski, C. C. Lorber, Leuven, Paris, Walpole (MA): Peeters, 2011, 157-196.
- COPPOLA, Alessandra, "Dionisio I di Siracusa, poeta tragico", *Hesperia* 35, n.s. 1 (2019), 67-80.
- COPPOLA, Alessandra, *Dionisio il Grande di Siracusa*, Rome: Salerno Editrice, 2022.
- COUVENHES, Jean-Christophe, "Le basilikon symposion de Cléopâtre à Tarse et Antoine neos Dionysos à Athènes", in *À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée*, ed. C. Grandjean, A. Heller, J. Peigney, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, 229-250.
- DALBY, Andrew, "De Philippe II à Ptolémée II: le syncrétisme culturel des banquets royaux", in *À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée*, ed. C. Grandjean, A. Heller, J. Peigney, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, 129-147.
- DECHEVEZ, Julien, "Des honneurs pour Antoine à Alexandrie: acteurs, espaces, enjeux et démarche", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 222 (2022), 99-111.
- DE OLIVEIRA GOMES, Claudia, "La moue d'Arsinoé. Évergétisme, don et dette à l'époque hellénistique", in *À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre*

- d'Athénée*, ed. C. Grandjean, A. Heller, J. Peigney, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, 175-196.
- DOMINGO GYGAX, Marc, *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City: The Origins of Euergetism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- DOMINGO GYGAX, Marc, ZUIDERHOEK, Arjan (eds), *Benefactors and the Polis: The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- DUNCAN, Anne, "A Theseus Outside Athens: Dionysius I of Syracuse and Tragic Self-presentation", in *Theater outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy*, ed. K. Bosher, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 137-155.
- ERICKSON, Kyle, *The Early Seleukids, Their Gods and Their Coins*, Oxon, New York: Oxbow, 2019.
- ESTIENNE, Sylvia, LISSARRAGUE, François, "Le corps des dieux dans les mondes grec et romain : bilan historiographique", in *L'histoire du corps dans l'Antiquité. Bilan historiographique* (Dialogues d'histoire ancienne Suppl., 14), ed. F. Gherchanoc, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, 19-29.
- FERRARA, Francesco M., *Basileus e Basileia. Forme e luoghi della regalità macedone* (Thiasos Monografie, 4), Roma: Quasar, 2020.
- FORSTER, Florian R., *Die Polis im Wandel. Ehrendekrete für eigenen Bürger im Kontext der hellenistischen Polisgesellschaft* (Die hellenistische Polis als Lebensform, 9), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- FREDRICKSMEYER, Ernst A., "Alexander's Religion and Divinity", in *Brill's Companion to Alexander the Great*, ed. J. Roisman, Leiden: Brill, 2003, 253-278.
- GEORGOUDI, Stella, "L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques", *EuGeStA* 3 (2013), 25-42.
- GHERCHANOC, Florence, "Les atours féminins des hommes: quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance", *Revue Historique* 628 (2003-2004), 739-791.
- GRAINGER, John D., *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*, Leiden: Brill, 1997.
- HABICHT, Christian, *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities: The Early Cases*, Ann Arbor: Michigan Classical Press, 2017³ (Augmented and translated edition of *Gottmenschen und griechische Städte*, Munich: Beck, 1970²).
- HEINEN, Heinz, "Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes II. Bemerkungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten", in *Althistorische Studien Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern* (Historia Einzelschriften, 40), ed. H. Heinen, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983, 116-130.
- HEITMANN-GORDON, Henry, *Accommodating the Individual: Indentity and Control After Alexander* (Die hellenistische Polis als Lebensform, 8), Munich: Verlag Antike, 2017.
- HELLER, Anna, "Antiochos IV au banquet: la construction historiographique d'un contre-modèle", in *À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée*,

- ed. C. Grandjean, A. Heller, J. Peigney, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, 197-228.
- HUTTNER, Ulrich, *Die politische Rolle der Heraklesgestalts im griechischen Herrschertum* (Historia Einzelschriften, 112), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997.
- LE BOHEC, Sylvie, "The Kings of Macedonia and the Cult of Zeus in The Hellenistic Period", in *The Hellenistic World: New Perspectives*, ed. D. Ogden, Swansea: Classical Press of Wales, 2002, 41-57.
- JIM, Theodora S. K., *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- LEBRETON, Sylvain, *Zeus d'Athènes. Polythéisme et paysages onomastiques* (Kernos Suppl., 44), Liège: Presses Universitaires de Liège, 2025.
- LORBER, Catharine C., *Coins of the Ptolemaic Empire. Part I: Ptolemy I through Ptolemy IV. Vol. 1: Precious Metal*, New York: The American Numismatic Society, 2018.
- MA, John, *Antiochos III and the Greek Cities of Western Asia Minor*, Oxford: Oxford University Press, 2002².
- MICHELS, Christoph, "Überlegungen zum ‚kosmischen‘ Herrscherornat des Demetrios I. Poliorketes", in *Von Magna Graecia nach Asia Minor. Festschrift für L.-M. Günther* (Philippika, 116), ed. H. Beck, B. Eckhardt, C. Michels, S. Richter, Wiesbaden: Harrassowitz, 2017, 211-224.
- MITTAG, Peter F., "Misconduct and Disloyalty in the Seleucid Court", in *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea: Classical Press of Wales, 2017, 359-372.
- MORGAN, Janett, "At Home with Royalty: Re-viewing the Hellenistic 'Palace'", in *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea: Classical Press of Wales, 2017, 31-67.
- MÜLLER, Katja, *Settlements of the Ptolemies: City Foundations and New Settlements in the Hellenistic World* (Studia Hellenistica, 43), Leuven: Peeters, 2006.
- OETJEN, Roland, "An Economic Model of Greek Euergetism", in *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics: Studies in Honor of Getzel M. Cohen* (Beiträge zur Altertumskunde, 355), ed. R. Oetjen, Berlin: De Gruyter, 2020, 108-122.
- OLSON, S. Douglas, *Athenaeus. The Learned Banqueters, Volume III: Books 6-7*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2008.
- PALAGIA, Olga, "Alexander the Great, the Royal Throne and the Funerary Thrones of Macedonia", *Karanos* 1 (2018), 23-34.
- PARKER, Robert, "Artémis Ilithye et les autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclese", in *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, ed. N. Belayche et al., Turnhout: Brepols, 2005, 219-226.
- PARKER, Robert, "Zeus Plus", in *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, ed. C. Bonnet et al., Turnhout: Brepols, 2017, 309-320.

- PASCHIDIS, Paschalis, *Between City and King: Prosopographical Studies on the Intermediaries Between the Cities of the Greek Mainland and the Aegean and the Royal Courts in the Hellenistic Period (322-190 BC)*, Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, 2008.
- PETROVIC, Ivana, "Callimachus, Theocritus and Ptolemaic court etiquette", in *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea: Classical Press of Wales, 2017, 143-163.
- PISANO, Carmine, *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica* (Religioni e storia, 3), Napoli: D'Auria Editore, 2014.
- PRESTIANNI GIALLOMBARDO, Anna Maria, "Kausia diadematos in Macedonia. Testimonianze misconosciute e nuove proposte", *Messana* 1 (1990), 107-122.
- PRESTIANNI GIALLOMBARDO, Anna Maria, "Per un lessico greco dell'abbigliamento. Copricapi come segni di potere: la kausia", in *Atti del I Seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini. Messina, 8-10 marzo 1990*, ed. P. Radice Colace, M. Caccamo Caltabiano, Messina: Accademia Peloritana dei Pericolanti, 1991, 165-187.
- RAMSEY, Gillian, "Seleucid Administration – Effectiveness and Dysfunction among Officials", in *Seleucid Dissolution: The Sinking of the Anchor* (Philippika, 50), ed. K. Erickson, G. Ramsey, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 37-49.
- RAVAZZOLO, Carla, *Efippo di Olinto. Testimonianze e frammenti*, Rome: Tored, 2017.
- SAATSOGLU-PALIADELI, Chrysoula, "Aspects of Ancient Macedonian Costume", *Journal of Hellenic Studies* 113 (1993), 122-149.
- SANTAGATI, Elena, "A proposito di travestitismo nella Grecia antica tra forma rituale ed escamotage politico", *Sileno* 46, 1-2 (2020), 179-201.
- SAVALLI-LESTRADE, Ivana, "ΒΙΟΣ ΑΥΛΙΚΟΣ: The Multiple Ways of Life of Courtiers in the Hellenistic Age", in *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea: Classical Press of Wales, 2017, 101-120.
- SPAWFORTH, Anthony J. S., "The Court of Alexander the Great between Europe and Asia", in *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, ed. A. J. S. Spawforth, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 82-120.
- SPAWFORTH, Anthony J. S., "The Pamphleteer Ehippus, King Alexander and the Persian Royal Hunt", *Histos* 6 (2012), 169-213.
- SQUILLACE, Giuseppe, *Menecrate di Siracusa: un medico del IV secolo a.C. tra Sicilia, Grecia e Macedonia* (Spudasmata, 141), Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2012.
- SQUILLACE, Giuseppe, "Olympias' Pharmaka?", in *Affective Relations and Personal Bonds in Hellenistic Antiquity. Studies in honor of Elizabeth D. Carney*, ed. M. D'Agostini, E. M. Anson, F. Pownall, Philadelphia, Oxford: Oxbow, 2020, 51-62.

- STROOTMAN, Rolf, *Courts and Elites in the Hellenistic Empires: The Near East after the Achaemenids, c. 330 to 30 BCE*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- STROOTMAN, Rolf, “Eunuchs, Renegades and Concubines: The ‘Paradox of Power’ and the Promotion of Favourites in the Hellenistic Empires”, in *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea: Classical Press of Wales, 2017, 121-142.
- THONEMANN, Peter, “The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens”, in *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome* (Oriens et Occidens, 11), ed. O. Hekster, R. Fowler, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005, 63-86.
- VERSNEL, Henk S., *Copying with the Gods: Waywards Readings in Greek Theology* (Religions in the Graeco-Roman World, 173), Leiden, Boston: Brill, 2011.
- VON HESBERG, Henner, “Riti e produzione artistica delle corti ellenistiche”, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società, 2. Una storia greca, III. Trasformazioni*, ed. S. Settis, Torino: Einaudi, 1998, 4-55.
- VON HESBERG, Henner, “The King on Stage”, *Studies in the History of Art* 56 (1999), 64-75.
- VÖSSING, Konrad, *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser* (Beiträge zur Altertumskunde, 193), Munich, Leipzig: K. G. Saur, 2004.
- WALLACE, Shane, “Court, Kingship and Royal Style in the Early Hellenistic Period”, in *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea: Classical Press of Wales, 2017, 1-30.
- WEBER, Gregor, “The Court of Alexander as a Social System”, in *Alexander the Great: A New History*, ed. W. Heckel, T. Tritle, Oxford: Oxford University Press, 2009, 83-94.

LA COUPE À L'INSCRIPTION « CRYPTIQUE » DU MONT SION À JÉRUSALEM : DES THÉONYMES AU RITE

David HAMIDOVIC

During the excavations of Mount Zion, a cup bearing an inscription was discovered in June 2009. It is difficult to decipher, but the inscription seems to invoke the power of YHWH through the expression “YHWH tsebaôt” in various abbreviations. The incised artefact was probably intended to preserve the water from contamination, thus guaranteeing the purity of the water in the installation discovered. In this context, the writing of the letters deciphered in connection with the tetragrammaton and the divine epithet “tsebaôt” represents a request for divine protection as regards the purity of the water. The inscription could provide a link between the locution read in the Hebrew Bible and its use in later incantation texts.

La découverte de fragments d'une coupe en calcaire en juin 2009, lors d'une fouille archéologique au pied des murailles de la vieille ville de Jérusalem, près de la porte de Sion, éclaire d'un jour nouveau plusieurs pans du judaïsme ancien. Pourtant, un seul article scientifique a été publié à ce jour, à ma connaissance, sur l'artéfact. Il est l'œuvre d'un des fouilleurs du site, Stephen Pfann, directeur de l'Université Holy Land à Jérusalem. L'article en question, publié en 2010 dans un recueil sur les découvertes archéologiques récentes à Jérusalem et dans sa région, se veut d'ailleurs une série d'observations préliminaires.¹ Seuls quelques rappels de la découverte sont indiqués dans les rapports archéologiques sur le site fouillé² et au détour d'une contribution sur la vaisselle en calcaire dans la région.³ Je propose de réviser le déchiffrement puis de discuter la fonction vraisemblable de la coupe.

1. L'ARTÉFACT

La coupe cylindrique en calcaire d'environ 12 centimètres de haut a l'apparence d'un mug moderne. Ce type d'artéfact est bien connu dans de nombreux sites archéologiques datés des tout derniers siècles avant l'ère chrétienne et des

¹ PFANN (2010), 44-53.

² GIBSON (2010), 32-43 ; GIBSON, TABOR, LEWIS, PATTERSON (2019).

³ GIBSON (2022). Je remercie Shimon Gibson de m'avoir communiqué son article avant la parution.

premières décennies de l'ère chrétienne. Par exemple, plusieurs mugs ont été exhumés de la demeure sacerdotale de Katros.⁴ Les archéologues S. Gibson, J. Tabor et R. Y. Lewis datent le mug près du mont Sion du I^{er} siècle de l'ère chrétienne.⁵ Il s'agit de la strate archéologique de remblai découverte au-dessus des voûtes du complexe balnéaire.

Un bloc de calcaire a été évidé et taillé au couteau pour donner le mug.⁶ On connaît deux types de calcaire employés pour la vaisselle en pierre :⁷ le calcaire blanc dit *ka'akule* et le calcaire gris plus dur à cause de la présence d'inclusions bitumeuses. Le premier type de calcaire se trouve, entre autres, dans les collines de Jérusalem même, à Hizma et à Jebel Mukhabir (pour les noms modernes), et à quelques kilomètres plus au sud, dans le désert de Judée, à Nabi Musa.⁸

La particularité de ce mug en calcaire est d'avoir été incisé à l'extérieur en suivant les facettes verticales taillées au couteau. À la vue des photographies (voir Annexe),⁹ il y a vingt facettes taillées de la main de l'homme et dix-sept d'entre elles portent des traces d'inscription. Par convention, on a gardé la numérotation des lignes 1, 17 et 20 bien qu'elles ne conservent pas de trace de lettre en l'état. Une telle inscription ou même dessin sur une coupe en calcaire ou tout autre objet en calcaire n'est plus un *unicum* à ce jour car S. Gibson a identifié un fragment ténu de calcaire portant aussi une inscription incisée.¹⁰

2. L'INSCRIPTION : DÉCHIFFREMENT ET TRADUCTION

Les images haute définition (PTM/RTI) faites de l'inscription selon 48 angles différents de diffusion de la lumière¹¹ cherchent à distinguer les coups de couteau taillant les facettes de la coupe, les dommages que la coupe a subis, et les incisions pour écrire. S. Gibson a ainsi pu réaliser un dessin de l'inscription grâce aux images produites.¹² Bien que l'écriture par incision sur un petit objet donne souvent l'impression d'une écriture fruste, il semble que l'inscription soit l'œuvre d'un même scribe. Celui-ci a utilisé un stylet ou un clou aiguisé pour

⁴ *Ibid.*

⁵ GIBSON (2010), 39 ; (2019), 308.

⁶ MUTZ (1978).

⁷ GIBSON (2022), 5-6.

⁸ GIBSON (1983) ; AMIT, SELIGMAN, ZILBERBORD (2000 et 2008) ; MAGEN (2002) ; AMIT (2010), 49-66 ; GIBSON (2023).

⁹ Je remercie vivement Shimon Gibson de m'avoir communiqué les photographies de l'objet et d'en autoriser la publication.

¹⁰ Je remercie Shimon Gibson de m'avoir montré cette inscription et le dessin qu'il en a fait.

¹¹ PFANN (2010), 44 ; GIBSON (2019), 308.

¹² GIBSON (2019), 308. Nous utilisons ce dessin, les images publiées ainsi que les photographies de l'artéfact pour fonder notre déchiffrement.

inciser en basculant le mug sur la gauche ; l'écriture se présente donc verticalement, lorsque le mug se tient debout. Comme souvent pour les incisions, il est difficile d'évaluer la compétence du scribe contrairement à l'écriture à l'encre, mais on peut noter que les lettres sont incisées avec précaution, car elles ont une taille très proche les unes des autres : elles oscillent entre 6 et 9 mm de hauteur et restent souvent confinées dans chaque bande de calcaire taillée.

Par ailleurs, les archéologues ont envisagé que les zigzags, qui parsèment des facettes en fin d'inscription, visent à prévenir l'ajout de texte ou de dessin.¹³ Toutefois, une fonction décorative ne peut être totalement exclue ; nous apportons des précisions à ce sujet plus loin en Annexe.

Quoi qu'il en soit, l'écriture conservée est de prime abord étrange. En effet, il ne s'agit pas de lettres cursives en écriture araméenne dite aussi hébreu carré. L'écriture a été rapprochée d'une écriture dite cryptique par Stephen Pfann dans l'article de 2010.¹⁴ Plus précisément, il identifie trois types d'écriture cryptique : l'une s'apparente à l'une des trois écritures cryptiques visibles dans les manuscrits de Qumrân, il s'agit de l'écriture dite « cryptique A » que Pfann appelle « hébreu hiératique » ;¹⁵ une autre écriture du mug semble différente de ce système d'écriture, même si certaines lettres présentent des points communs avec des lettres cryptiques ou des signes notés sur les manuscrits de Qumrân ; la dernière écriture identifiée sur le mug par quelques mots aux lignes 5 et 6 correspondrait, en revanche, à l'écriture araméenne ou hébreu carré. Nous reviendrons sur ces distinctions.

L'étude paléographique succincte est reléguée à l'annexe de l'article. Après celle-ci, j'ai abouti au déchiffrement et à la traduction suivants :

<i>vacat</i>	1	<i>vacat</i>
תתת צצצ[צ]	2	TTTT \$\$\$[S]
תת צצצ ה[ה]	3	TT \$\$\$\$ H[H]
ת ההה יי צצצצ	4	T HHHH YYY \$\$\$\$\$
אדוני שבתי הארצ הצ	5	Ô 'Adonāi, mon siège (est) la terre
ההה/צצ צצצצ	6	H\$
הוהי הההההה צצ	7	HHHH/\$\$ \$\$\$\$\$\$
צצצצצצ	8	HWHY HHWHHHH' \$\$\$
צצצצצצצצ	9	\$\$\$\$\$\$
צצצצצצצצצצ	10	\$\$\$\$\$\$\$\$
צצצצצ	11	\$\$\$\$\$\$\$\$\$
etc. צ	12	\$\$\$\$\$
etc. צ	13	\$ etc.

¹³ PFANN (2010), 44 ; GIBSON (2019), 308.

¹⁴ PFANN (2010), 45.

¹⁵ *Ibid.* ; PFANN (2014), sp. 177.

[...] ב	14	Ş etc.
[...] צ	15	B[...]
[...] ת	16	Ş[...]
<i>vacat</i>	17	T[...]
[...] וּשָׁ	18	<i>vacat</i>
[צ]	19	WŞŞ[...]
<i>vacat</i>	20	[Ş]
		<i>vacat</i>

3. LA TYPOLOGIE D'ÉCRITURES CONFRONTÉE À LA PRATIQUE SCRIBALE

Le déchiffrement de la coupe est difficile, c'est pourquoi il faut demeurer prudent. La difficulté n'est pas tant due à la nature du support ou la qualité de l'incision faite par le scribe que par le mélange des types d'écriture attestés par ailleurs, notamment dans les manuscrits de Qumrân. On décrit sommairement la paléographie de quelques signes en annexe pour montrer que cohabitent ce que nous nommons l'écriture dite cryptique A, l'écriture paléo-hébraïque et l'écriture araméenne dite aussi hébreu carré.

L'inscription de la main d'un seul scribe dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne montre que cette typologie est une vue moderne, si les liens paléographiques entre ces écritures ne sont pas assumés. En effet, ces écritures ont bien des ductus différents pour la plupart des lettres, mais ces ductus ne sont pas sans lien d'une écriture à l'autre comme on le montre en nombre d'occasions dans le commentaire paléographique. En somme, le scribe n'a pas choisi une écriture pour une lettre à tel endroit puis une autre écriture pour la même lettre à un autre endroit, il a seulement utilisé le répertoire de ductus pour une même lettre qu'il connaît, c'est-à-dire dont il a reçu l'éducation scribale. Ainsi, le scribe de l'inscription prouve que vraisemblablement, des scribes étaient formés à plusieurs types d'écriture et qu'il est vain d'en faire obligatoirement des spécialistes d'une écriture plutôt qu'une autre dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne. Toutefois, le scribe ici utilise surtout l'écriture dite cryptique A et l'écriture paléo-hébraïque, dont le ductus de certaines lettres n'est pas sans lien. Bien qu'il ne semble pas ignorer l'écriture araméenne, il nous semble qu'il a reçu une formation poussée sur différents ductus pour une même lettre. De plus, le jeu en fin d'inscription sur le dessin du *tsadé* nous semble révéler un scribe possédant une haute maîtrise de l'art d'écrire.

Ainsi, qualifier une écriture de « cryptique » porte à discussion. Par définition, toute écriture est cryptique : elle est un code pour délivrer un message à quelqu'un qui connaît ce code. En somme, est-ce que cette écriture veut réserver le message à un groupe connaissant la clé cryptographique ? À cette question,

Pfann et d'autres, ayant travaillé sur les textes cryptés de Qumrân, répondent par l'affirmative.¹⁶ On peut comprendre que dans un groupe, la communauté essénienne de Qumrân voire plus largement, dans le mouvement essénien (*yahad*), un sous-groupe veuille se réserver des textes et décide donc de les crypter. Mais le contexte archéologique dans lequel la coupe a été exhumée ne suggère pas de trace de vie communautaire. Certes, la zone est densément peuplée, mais les lieux orientent vers un habitat familial : la taille du *mikveh*, la baignoire individuelle, les fours ne signalent pas un habitat collectif du type de Khirbet Qumrân. Il me semble donc que la cryptographie alléguée n'a pas pour but de cacher le texte inscrit, ni la prononciation des théonymes de substitution, mais que cette écriture dite cryptique A, ou approchante du cryptique A des textes de Qumrân, est une des traditions d'écriture qui cohabitent avec l'écriture araméenne et l'écriture paléo-hébraïque. Dans les premières lignes, le scribe mêle allègrement les types d'écriture, si bien qu'on ne peut pas dire s'il choisit l'une plutôt que l'autre. Par ailleurs, le caractère anguleux de l'écriture incisée favorise ce mélange graphique. Les théonymes déchiffrés *'Adonai* et la série de quatre *hé* sont, certes, dans une écriture proche du cryptique A, mais à regarder de plus près, le *hé* en forme de « T » majuscule est seulement tourné à 90 degrés et une barre verticale supplémentaire est quelquefois ajoutée à l'image des barreaux d'échelle qui dessinent le *hé* en écriture paléo-hébraïque. Il nous semble que cette écriture dite cryptique n'est pas faite pour crypter le message, c'est-à-dire le cacher, mais qu'elle est une tradition scribale parmi d'autres, qui perdure dans un ou plusieurs milieux juifs.

Comme Flavius Josèphe présente les esséniens en deux ordres (*tagma* en grec),¹⁷ un qui vit au désert et un autre qui vit avec femmes et enfants en ville, à Jérusalem, il aurait été tentant d'identifier une famille essénienne dans la demeure où se trouvait la coupe, *a fortiori* parce qu'une porte de la muraille à cette époque s'appelle la « porte des esséniens »¹⁸ et qu'elle serait proche du site fouillé, mais il est plus prudent d'estimer que l'écriture dite cryptique est une tradition scribale d'un ou plusieurs milieux juifs piétistes, peut-être sacerdotaux, au tournant de l'ère chrétienne. La genèse de ce type d'écriture peut accompagner le *revival*, semble-t-il, de l'écriture paléo-hébraïque consécutive à la révolte maccabéenne.¹⁹ Les juifs lettrés, prêtres et non-prêtres, remettent au goût du jour cette écriture qui tendait à tomber en désuétude et qui était en voie d'être supplantée par l'écriture araméenne. Ainsi, ils montraient la singularité de leurs écrits et probablement la révérence que les lecteurs ou auditeurs devaient avoir

¹⁶ PFANN (2014), 177.

¹⁷ *Guerre des juifs* 2,160.

¹⁸ *Guerre des juifs* 5,145.

¹⁹ TOV (1996) ; MACHIELA, JONES (2021).

vis-à-vis de ces textes à l'écriture différente de l'écriture araméenne.²⁰ Dans cette perspective, l'écriture ici exclusive des théonymes en écriture dite cryptique participe de cette tendance et la parachève.

Le scribe de la coupe en forme de mug n'a probablement pas conscience d'utiliser plusieurs types d'écriture comme nous le disons aujourd'hui. Par exemple, la ligne 5 est constituée d'une série de lettres en écritures araméenne, paléo-hébraïque et dite cryptique A. Il est probable que ce mélange de lettres paléo-hébraïques et de lettres cryptiques proches de l'écriture A découverte dans les manuscrits de Qumrân, et de quelques caractères en écriture araméenne ou hébreu carré, soit l'écriture de sa tradition scribale. Il n'y a pas visiblement d'intention de mélanger des écritures.

4. L'INVOCATION DU POUVOIR DIVIN

Après lecture de l'ensemble de l'inscription conservée, il me semble que le scribe joue à dessein sur différentes graphies qu'il connaît d'une même lettre. En écrivant ainsi, le scribe invoquait probablement le pouvoir divin. Un tel constat paléographique est aussi visible sur des amulettes plus tardives. Dans le contexte incantatoire, il est fréquent qu'un texte débute par une série de lettres répétées dans une graphie approuvée. Bien qu'il ne soit pas toujours facile d'identifier la signification des lettres répétées pour le scribe, il semble exister un répertoire ou, au moins, une préférence pour certaines lettres plutôt que d'autres en lien avec la mobilisation du pouvoir divin par l'invocation ainsi voilée d'un des noms d'une divinité.

Ce dispositif fréquent dans les textes d'incantation permet d'éviter la prononciation du nom du dieu d'Israël conformément au troisième commandement du décalogue en Ex 20,7 : « Tu n'invoqueras pas le nom de YHWH ton Dieu en vain ». La Septante de Lv 24,16, rédigée au III^e siècle avant l'ère chrétienne, ajoute que celui qui le prononce est passible de mort. Ainsi, les invocations du nom divin sont réservées, parce qu'elles valent convocation du pouvoir d'agir du dieu. À cet égard, les textes rabbiniques prétendent que le tétragramme était prononcé une seule fois par an par le grand prêtre du Temple de Jérusalem lors de la fête du Grand Pardon (*Yom Kippur*). Les Sages codifient même le nombre de noms, d'épithètes et d'attributs de Dieu en fonction des niveaux de sainteté : le nombre des noms pour la divinité est fixé selon les traditions à dix (Avot de Rabbi Nathan 34,2 ; b. Shebi'it 35a et 35b), douze (y. Megillot 71d), soixante-

²⁰ On ne sait si l'écriture paléo-hébraïque a cessé puis a reprise, mais il semble logique de comprendre qu'elle n'a cessé d'être enseignée bien que l'écriture araméenne l'ait supplantée dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne. En plus des références de la note précédente, voir également SCHNIEDEWIND (2013) ; ZISSU, ABADI (2014).

dix ou soixante-douze dans d'autres textes. Le texte biblique vise à prémunir l'invocation trop fréquente et probablement par des personnes non autorisées à le faire, parce qu'elles n'en ont pas le pouvoir dans la société juive. La communication avec le divin et, *a fortiori*, la convocation de son pouvoir par la prononciation de son nom sont l'affaire principalement des prêtres.

La question de savoir comment s'adresser à Dieu, alors que la prononciation de son nom est interdite, a suscité l'emploi de théonymes de substitution. Il est difficile de savoir si les quatre *hé* à la ligne 4, comme les séries d'autres lettres à la même ligne et ailleurs, valent des théonymes de substitution, parce que ces séries sont imprononçables. En revanche, elles semblent un moyen trouvé dans les textes d'incantation pour appeler le pouvoir divin. On peut y voir une manière de contourner l'interdiction d'invoquer le tétragramme, mais le troisième commandement n'interdit pas cela : il interdit seulement l'invocation « en vain », c'est-à-dire l'invocation pour des sujets futiles.²¹ Il est probable que la définition du caractère futile ou non de tel ou tel sujet a nourri des débats voire des polémiques entre les différents groupes juifs, mais il semble que l'autorité à même de trancher la dispute était au Temple de Jérusalem, d'où la précision que seul le grand prêtre a ce pouvoir de prononcer le tétragramme une fois dans l'année. Faut-il voir alors les textes d'incantation avec des séries de lettres visant à éviter l'écriture du tétragramme comme une mise en cause de l'autorité sacerdotale ? La réponse est négative, car aucun groupe juif ne conteste la fonction sacerdotale en tant que telle. Le clergé peut être vilipendé au tournant de l'ère chrétienne pour diverses raisons,²² mais les prérogatives sacerdotales ne sont jamais mises en cause. Il est donc probable que ce type de texte avec des séries de substituts au tétragramme émane de milieux sacerdotaux, parce qu'ils sont soucieux de respecter l'interdit d'invocation « en vain » du pouvoir divin.

La destruction du Temple de Jérusalem en 70 de l'ère chrétienne et la dilution de l'autorité sacerdotale²³ ont, cependant, modifié le contexte d'énonciation. En effet, les textes d'incantation avec des séries de lettres en guise de substituts au tétragramme sont ensuite rédigés au cours du premier millénaire de l'ère chrétienne par des non-prêtres reprenant les formules de substitution attestées sur la coupe et captant ainsi, plus ou moins consciemment, la prérogative originellement sacerdotale. C'est pourquoi, par exemple, des séries de quatre *hé* sont connues plus tardivement. On les trouve non dans des écrits littéraires ou législatifs

²¹ CHILDS (1974), 410-412.

²² Par exemple, le livre des Vigilants ou Veilleurs en 1 Hénoc 12-16 assimile les anges déchus aux prêtres ; l'Écrit de Damas (CD A 5,4.6-7) et 4QMMT réprovent le clergé du Temple de Jérusalem ; le Document araméen de Lévi, le livre des Jubilés (Jub 30.32 ; 45,16), le Testament de Qahat (4Q542), les Visions d'Amram (4Q543-548), l'Apocryphe de Josué^b (4Q379 1,2) mettent en avant le lignage de Lévi comme figure idéale du prêtre en contrepoint.

²³ Voir HAMIDOVIĆ (2016).

juifs, qu'ils soient dits canoniques ou apocryphes plus tardivement, mais sur des amulettes et dans des textes d'incantation. Joseph Naveh et Shaul Shaked ont édité deux catalogues contenant ce théonyme.²⁴ Ces amulettes et textes ont été confectionnés au Moyen Âge, mais ils reprennent vraisemblablement une pratique courante dans le judaïsme ancien. La coupe atteste pour la première fois ce substitut au tétragramme au tournant de l'ère chrétienne. Les manuscrits de Qumrân avaient déjà montré que des milieux rédacteurs copiant le texte de la Bible hébraïque substituent le tétragramme présent par un autre théonyme, souvent par des théonymes déjà employés dans la Bible hébraïque, 'Elohim ou 'Adonai ou encore HaShem, « le nom », mais aussi par le théonyme 'El. Cependant, la pratique n'est pas généralisée à tous les textes, si bien que les manuscrits de Qumrân ne montrent pas l'existence d'un véritable système de substitution du tétragramme comme ce sera le cas dans les premiers textes rabbiniques.²⁵

L'inscription s'apparente aux textes d'incantation et autres malédictions, parce qu'il y a des *nomina barbara* communs, mais le texte conservé ne contient aucune demande, contrairement à ce type de texte habituellement. Du reste, on ne trouve aucun nom de personne. On peut penser qu'un rite existait en lien avec l'inscription et qu'un nom personnel était alors prononcé, mais le texte ne vise aucune demande et ne fait allusion à aucun problème. C'est pourquoi cette inscription, au regard de la strate archéologique de datation au I^{er} siècle de l'ère chrétienne, éclaire d'un jour nouveau l'usage de ces *nomina barbara* en référence au tétragramme et plus largement, aux théonymes de substitution et à l'épithète divine, « *tsebaôt* ». Si cette dernière est connue dans la Bible hébraïque pour signifier littéralement les « multitudes », les « armées », elle est accolée à YHWH en nombre de textes pour dire « YHWH des armées », sous-entendu « célestes ». On ne sait si le terme est un écho lointain au polythéisme, mais les textes, qui mentionnent l'expression au tournant de l'ère chrétienne et après, font référence aux êtres célestes qui entourent Dieu dans les cieux. On pourrait discuter s'il s'agit d'une épiclèse au sens où Pausanias le Périégète²⁶ semble l'entendre, c'est-à-dire une épithète cultuelle. Comme le Temple de Jérusalem est incendié et qu'il ne sera pas reconstruit, il est peut-être question d'un culte dans les cieux que les êtres célestes rendent à Dieu. Cette croyance est documentée par un écrit découvert près de Qumrân et dans la forteresse de Massada appelé *Cantiques de l'holocauste du sabbat*,²⁷ dont la rédaction eut lieu vers le I^{er} siècle

²⁴ Dans NAVEH, SHAKED (1985), il s'agit de l'amulette 2,5 et des textes cotés Geniza 1,1-2 ; 2/2,8, parce qu'ils ont été découverts dans les documents de la *genizah* d'une synagogue au vieux-Caire à la fin du XIX^e siècle. Dans le catalogue de NAVEH, SHAKED (1993), il s'agit de l'amulette 23,16 qui contient cinq *hé*.

²⁵ Voir HAMIDOVIC (2011).

²⁶ Sur les épiclèses, voir BRULÉ (1998) ; BELAYCHE *et al.* (2005) ; BRULÉ, LEBRETON (2007).

²⁷ NEWSOM (1998).

avant l'ère chrétienne, probablement dans un milieu non-essénien. Plus tardivement, les myriades d'anges dansant autour de Dieu dans les cieux sont devenues un motif commun à la littérature rabbinique qualifiée de mystique, notamment les *Hekhalot* rédigés à partir du ^v^e siècle de l'ère chrétienne.²⁸ Il n'est donc pas étonnant de lire le titre « *tsebaôt* » en lien avec le tétragramme dans de nombreux textes d'incantation et de malédiction. Par exemple, une séquence de sept *tsadé* est connue dans l'amulette 29,1.²⁹ Une autre amulette numérotée 19,16 a une série de dix-neuf *tsadé*,³⁰ ce qui signifie qu'il existe une tradition au-delà des chiffres et nombres symboliques sept et douze pour recopier le plus grand nombre de *tsadé*. Il est probable que plus le nombre de *tsadé* notés est important, plus le pouvoir divin convoqué est perçu comme intense. De manière spéculative, il n'est pas exclu aussi que certains scribes assimilent le nombre de *tsadé* à leur compte des anges autour de Dieu. Si tel est le cas, la fin de l'inscription de la coupe dit une multitude innombrable, en somme, comme l'expression littérale « *tsebaôt* ». Dans ce cas, le message délivré sur la coupe convoque les myriades d'êtres célestes autour de Dieu, une forme euphémisée d'appellation du pouvoir divin et de l'action sur terre de ses agents. La référence à la terre à la ligne 5 pourrait aller en ce sens. Dans les textes d'incantation et de malédiction rédigés plus tard, l'usage de séries de *tsadé* perdure, la convocation du pouvoir divin par cette entremise continue, mais le sens initial est peut-être passé, car le contexte de demande avec l'ajout de noms personnels et d'autres formules à usage rituel ou à l'apparence rituelle relègue la compréhension de l'épithète divine « *tsebaôt* » au statut d'un des nombreux *nomina barbara* connus dans les répertoires d'incantation. Sur la coupe, l'épithète semble centrale du début à la fin de l'inscription au point qu'elle paraît constituer la raison d'être de l'inscription. Le mélange avec d'autres *nomina barbara* se limite à ceux en lien avec le tétragramme, semble-t-il, alors que plus tardivement, les séries de *tsadé* cohabitent avec d'autres séries de lettres sans lien direct probant avec le tétragramme. L'inscription de la coupe du mont Sion serait ainsi le chaînon manquant entre l'expression divine de la Bible hébraïque, « YHWH *tsebaôt* », et l'usage de celle-ci dans les textes d'incantation plus tardifs.³¹

5. LA FONCTION DE L'ARTÉFACT INSCRIT : UN RITE DE L'EAU ?

Le texte est difficile à lire, car il est incisé sur les facettes taillées verticalement de la coupe. Pour la lecture sans renverser le contenu de la coupe, il faut donc

²⁸ SCHÄFER (2010).

²⁹ NAVEH, SHAKED (1993), 99.

³⁰ NAVEH, SHAKED (1993), 62-63.

³¹ Voir des exemples en BOHAK (2008), 198-199, 204, 208-210, 214, 338, 377, 415, 418.

pencher la tête à gauche, ce qui est peu commode. Cette remarque fonctionnelle pose la question d'un usage performatif de l'inscription, puisqu'est en jeu la convocation du pouvoir divin, et de l'artéfact. D'un point de vue pratique, il est difficile d'imaginer la lecture du texte sur l'objet pendant un rite pour cette raison. Néanmoins, la déclamation du texte connu et mémorisé est possible. Cependant, les longues séries de lettres rendent aussi improbables l'usage de l'inscription comme aide-mémoire. L'artéfact muni de l'inscription peut tout de même avoir un usage performatif, mais l'inscription ne dit rien d'un quelconque usage d'elle-même et de la coupe.

C'est pourquoi il faut retourner au contexte de découverte de l'artéfact et voir dans les écrits contemporains si l'usage d'une telle coupe est connu. On a signalé des parallèles avec des amulettes et des incantations, lorsqu'il s'est agi de déchiffrer les théonymes et l'épithète divine, mais ces parallèles sont plus tardifs de plusieurs siècles. Dans cette veine, on peut ajouter les nombreuses invocations de Iao Sabaoth ou seulement Sabaoth, dérivés de l'expression YHWH *tsebaôt*, dans les incantations en grec.³² Il y aurait un risque d'anachronisme à transposer la fonction de ces textes sur l'inscription et par extension, sur la coupe, l'une et l'autre étant datées vers le I^{er} siècle de l'ère chrétienne. De plus, l'absence de noms personnels et de demande sur l'inscription lue accroît ce danger.

Un des apports de l'inscription est d'attester la pratique d'écriture des théonymes par abréviation réduite à une lettre et par la répétition de cette lettre. Les artéfacts tardo-antiques et médiévaux juifs et chrétiens ont donc conservé une tradition scribale en la matière. Les archéologues qui ont exhumé la coupe pensent que la répétition des lettres pouvait correspondre à des notes musicales afin de chanter ou à des fins mystiques ou liturgiques.³³ Dernièrement, Gibson pense que le mug était utilisé pour le rite d'aspersion d'eau, *simḥat beit ha-sho'eva* (שמחת בית השואבה), lors de la fête de Sukkot.³⁴ Selon la Mishna, Sukkot 4,9-10, la « libation d'eau » (נסוך המים) commence par le remplissage d'une « bouteille dorée » au bassin de Siloé, puis une procession joyeuse escorte l'eau jusqu'au Temple de Jérusalem, semble-t-il. Le contexte archéologique de découverte de la coupe en calcaire est autre : une habitation, certes peut-être celle d'une famille de prêtres, avec un *mikveh*. En l'état, il est difficile de reconnaître une liturgie ou l'existence d'une mystique derrière le texte déchiffré.

Le point de comparaison que nous avons se trouve dans des amulettes et incantations plus tardives et qui présentent des différences, certes, mais aussi des analogies de formulations. Dans ces cas, il est question d'artéfacts et de textes

³² KOTANSKY (2010), 268, 272, 276 ; CRIPPA (2019), 215-228 avec quelques exemples.

³³ PFANN (2010), 51 ; GIBSON (2010), 41.

³⁴ GIBSON (2022), 24.

dont la raison d'être est de protéger la personne qui les porte ou de solutionner un problème identifié comme l'emprise d'un démon, un sort à jeter pour que l'être aimé tombe amoureux... De telles fonctions pour une coupe en calcaire en forme de mug ne sont pas évidentes. Du reste, aucune coupe ne porte une telle inscription en l'état des découvertes épigraphiques. C'est pourquoi il me semble raisonnable de tenter de croiser la ou les fonctions possibles de l'inscription et la ou les fonctions possibles de la coupe en pierre, d'autant plus que nous avons quelques indications sur le contexte archéologique.

La coupe apparaît dans le complexe balnéaire, entre le *mikveh* et la baignoire.³⁵ Elle a pu être utilisée dans ce cadre. Elle a pu servir à s'asperger d'eau, soit dans le cadre du bain rituel au *mikveh*, soit dans le cadre « profane » du bain, soit dans les deux, puisque l'artéfact a été découvert au niveau du comblement au-dessus des deux installations. En revanche, l'inscription n'est pas « profane », puisque le déchiffrement tourne autour du tétragramme et de l'épithète divine « *tsebaôt* ». Comme le bâtiment pourrait appartenir à des juifs de l'élite piétiste de Jérusalem, peut-être une famille de prêtres du Temple de Jérusalem, il se pourrait qu'un rituel soit en jeu avec la coupe inscrite. Or, la première littérature rabbinique, celle de la Mishna, compilée à Sepphoris en Galilée au début du III^e siècle de l'ère chrétienne, contient des traditions plus anciennes sur l'emploi de la vaisselle en pierre. En effet, dans le traité Yadaim 1,2, on lit : « Ils ne répandront pas (l'eau) sur les mains, sauf dans une vaisselle ; et les seules vaisselles qui ont un couvercle bien délimité donnent une protection ». La coupe en forme de mug avait-elle un couvercle ? Des couvercles en calcaire ont bien été découverts sur des sites archéologiques,³⁶ mais à ma connaissance, rien de tel n'a été trouvé avec la coupe. Quoi qu'il en soit, le texte cité vise à signifier que l'eau reste pure si la vaisselle a un couvercle. Il peut donc s'agir d'une condition supplémentaire pour conserver la pureté de l'eau et se prémunir à coup sûr de la souillure involontaire de l'eau lors de son stockage dans l'objet. La *parashah* ou paragraphe a probablement été écrite pour cela.

Un autre passage mishnique, dans le traité Parah 3,2, atteste l'emploi de ce type de coupe : « (À Jérusalem...) ils ont apporté des bœufs avec des portes posées sur leur dos, et sur eux les enfants étaient assis, portant dans leurs mains des coupes de pierre. Lorsqu'ils atteignirent (la source ou la piscine de) Siloé, ils descendirent et remplirent les coupes (כוסות) d'eau, se relevèrent et s'assirent sur

³⁵ GIBSON (2019), 306-307.

³⁶ Des couvercles circulaires ont été exhumés de Shu'fat, au nord de Jérusalem, voir ADLER (2017), sp. fig. 2-5 ; ADLER (2021). Plusieurs sites à Jérusalem ont aussi livré des couvercles de taille différente : voir la Maison de Caïphe ou Saint-Sauveur selon GIBSON (2022), 19, n. 70 ; la fouille de l'esplanade du mur des Lamentations selon WEKSLER-BDOLAH (2013) ; voir également GIBSON (2022), 19, n. 71, avec références ; la fouille du côté septentrional de la Cité de David, voir GIBSON (2022), 19, n. 73, avec références.

les planches ». L'eau peut donc être transportée à l'aide de ces « coupes de pierre » (כוסות של אבן), probablement les coupes en question de petite dimension, car ce sont des enfants qui transportent l'eau. Le stockage de l'eau dans des jarres en pierre afin de préserver leur pureté est aussi attesté dans les traités Betzah 2,3.9 et dans la Tosefta, Shabbat 17,1. De même, lors de l'épisode des fameuses noces de Cana raconté dans l'Évangile de Jean 2,6-7, il est dit : « Il y avait là six jarres en pierre destinées aux purifications des juifs ; elles contenaient chacune de deux à trois mesures. Jésus dit aux serviteurs : “Remplissez d'eau ces jarres” ; et ils les emplirent jusqu'au bord ». Ainsi, il est possible que la coupe en calcaire en forme de mug servît à transporter l'eau de la citerne adjacente, réputée pure, jusqu'au *mikveh* et peut-être aussi au bain. L'inscription sur la coupe invoquant le pouvoir de YHWH vise probablement à préserver l'eau de toute souillure et ainsi garantir la pureté de l'eau dans l'installation découverte. Dans ce cadre, l'écriture des lettres déchiffrées en lien avec le tétragramme et l'épithète divine « *tsebaôt* » vaut une demande de protection divine quant à la pureté de l'eau.

Bien que les détails nous échappent, la coupe inscrite trouvée près de la porte de Sion à Jérusalem semble avoir eu un usage rituel en lien avec les théonymes au tournant de l'ère chrétienne au sein d'une famille de l'élite de Jérusalem, peut-être une famille sacerdotale.

ANNEXE : ÉTUDE PALÉOGRAPHIQUE



Fig. 1 : Photographie des lignes 1 à 3 de la coupe du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).



Fig. 2 : Photographie des lignes 1 à 3 de la coupe du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).

La première facette, à gauche de l'anse de la coupe, qualifiée de ligne 1, ne porte pas de lettre en l'état de conservation. Il ne faut donc pas comptabiliser la première facette comme une ligne de l'inscription. Néanmoins, pour éviter des malentendus, on conserve la numérotation des archéologues.

Pour la ligne dite 2, la première lettre visible pourrait être un *taw* dans l'écriture paléo-hébraïque ; la deuxième lettre serait également un *taw* dans la même écriture, mais selon un modèle en forme de croix, c'est-à-dire que deux traits se croisent en leur milieu et laissent voir ainsi quatre branches visibles, alors que dans la première lettre, le trait en haut à gauche n'est pas visible, parce qu'un des deux traits semble commencer au milieu de l'autre trait seulement ou très légèrement au-dessus. Le ductus des deux lettres semble le même, c'est pourquoi on lit deux lettres *taw*. La lettre suivante est incomplète, mais il pourrait aussi s'agir d'un *taw* au même ductus mais avec un croisement des deux traits encore différents : un trait commence aussi au milieu de l'autre trait ou très légèrement à gauche avant de partir vers la droite. Enfin, la quatrième lettre est aussi un *taw* avec toujours le même ductus, avec un croisement au milieu des deux traits, mais avec une orientation des traits différente de la deuxième lettre. La lettre suivante diffère ; il s'agit vraisemblablement d'un *tsadé* dans la graphie de quelques inscriptions paléo-hébraïques et dans l'écriture dite cryptique A. Des lettres similaires sont visibles dans les lignes 7 à 11. Le ductus de la lettre suivante est composé de trois ou quatre traits linéaires, mais ils ne sont pas tous reliés entre eux. Le scribe, probablement à cause de la difficulté technique de réaliser l'incision, peine quelquefois à lier les traits d'une même lettre. Une difficulté comparable pour le même ductus est visible à la ligne 10. Il s'agit d'un nouveau *tsadé* à la graphie différente du précédent mais connu en écriture paléo-hébraïque. La lettre suivante est aussi un *tsadé* mais avec un autre tracé comme il en existe aux lignes 7 à 11. Enfin, il y a fort à parier que la jambe visible à la fin de la ligne 2 soit aussi le reliquat d'un *tsadé*, mais en l'état de l'artéfact, on ne peut le certifier. Ainsi, il faudrait lire la ligne 2 ainsi :³⁷ תתתת צצצ[צ], [ס]ססס תתת.

³⁷ Il est à noter qu'il n'existe pas d'espace entre des groupes de lettres, mais nous les ajoutons lorsque cela nous semble porteur de sens dans la transcription de l'inscription voire la traduction.

On ne sait si l'inscription commence à la ligne 2, mais la possible signification de la série de quatre *taw* pourrait aller en ce sens. Le chiffre quatre fait probablement référence aux quatre lettres du tétragramme YHWH. Généralement, une de ces lettres est répétée pour invoquer le pouvoir divin d'agir mais ici, il s'agit de la lettre *taw*. On pourrait penser que le scribe fait une analogie avec le mot « dieu » en grec, θεός, aussi composé de quatre lettres. Mais l'amulette 28,24³⁸ ouvre aussi la perspective d'un jeu sur le terme « signe » en hébreu, אות, 'wt. En effet, dans cette amulette de protection d'une femme et son enfant à naître, trouvée à Irbid, après une série de quatre *yod*, première lettre du tétragramme YHWH, le mot אות est indiqué suivi d'un espace et de la lettre *taw*. En combinant la série de *yod* et le mot « signe », le scribe appelle l'action divine à la suite de la Bible hébraïque. Puis la lettre *taw* isolée mais répétant la dernière lettre hébraïque de אות, 'wt, marque probablement l' emphase. Il est fréquent dans les amulettes de voir la dernière lettre d'un mot être répétée isolément avec probablement cette fonction. De plus, la lettre *taw* signifie justement la « marque » en hébreu. C'est pourquoi la série de quatre *taw* à la ligne 2 me semble un moyen ingénieux de cumuler toutes ces allusions afin de signifier l'action demandée du Dieu d'Israël, sans le nommer, conformément à l'interdiction faite en Ex 20,7. La série suivante de quatre *tsadé* qui suit à la ligne 2 est fréquente dans les textes d'incantation. Ils se réfèrent à l'épithète divine, « YHWH *tsebaôt* » (יהוה צבאות), littéralement « YHWH des armées », sous-entendu célestes, expression fréquente dans les textes juifs au tournant de l'ère chrétienne et déjà présente dans la Bible hébraïque.³⁹ Comme la série de *taw* désigne le tétragramme, il ne fait pas de doute que la série de quatre *tsadé* fait allusion au même tétragramme et à l'expression « YHWH des armées ». Comme le *tsadé* est répété à de nombreuses reprises dans les lignes suivantes de l'inscription, on peut même se demander si l'épithète divine n'est pas l'objet principal de l'inscription en l'absence de noms personnels lus, à l'instar de plusieurs textes d'incantation et autres malédictions.

De nouveau, à la ligne 3, l'hypothèse d'un déchiffrement de séries de lettres est préférable. Comme au début de la ligne précédente, il me semble lire un *taw*, dont un trait part vers le bas du milieu d'un autre trait. Il est aussi possible de voir un *hé* voire un *nun* dans l'écriture dite cryptique A. Mais, en lien avec la tendance du scribe d'écrire une même lettre successivement avec des graphies légèrement différentes, il nous semble que la lecture d'un *taw* est plus indiquée. La lettre suivante est aussi un *taw* en écriture paléo-hébraïque au module plus petit, mais dont les deux traits se croisent en leur milieu. La lettre suivante nous

³⁸ NAVEH, SHAKED (1993), 95-96.

³⁹ L'expression est attestée 284 fois dans le texte massorétique ; KREUZER (2006). Voir aussi les inscriptions d'Éléphantine en LOZACHMEUR (2006), 175 et 185 ; et NAVEH (2001). Voir aussi l'étude de LEMAIRE (2010).

semble décomposée en trois parties, dont la dernière est séparée des deux premières par le trait du troisième *taw* de la ligne 2 ; le scribe s'est rendu compte qu'il était difficile d'inciser cette nouvelle lettre avec ce trait provenant de la ligne au-dessus, il semble avoir fait le choix de séparer le module gauche (aussi décomposé en deux traits) et le module droit. C'est pourquoi cette lettre (en trois parties) ressemble à un *tsadé*. La lettre qui suit est aussi un *tsadé* avec un jambage très long puisqu'il traverse la ligne 4. Le ductus marque deux traits anguleux avec probablement une reprise ou une pression forte de la main après l'angle du deuxième trait. Touchant à deux reprises, la tête du *tsadé* précédent, un nouveau *tsadé* est visible avec presque le même ductus que le *tsadé* précédent : l'angle du dernier trait tracé semble débordé vers le haut. Un quatrième *tsadé* avec un autre ductus est déchiffrable ; il est probable que l'incision du premier jambage ait été reprise. La lettre suivante est un *hé* au ductus analogue à la deuxième lettre de la ligne 4. La lettre en écriture dite cryptique A a basculé à 90 degrés vers la gauche et un second jambage est apparu à droite, ce qui rapproche la graphie de la lettre de l'écriture araméenne, mais la tête à gauche apparaît aussi grande que le jambage. Les restes de lettre suivant pourraient correspondre aussi à un *hé* sans le second jambage comme à la ligne 4 d'ailleurs. Ainsi, il faut lire la ligne 3 : [ה]ת צצצצ tt שששש h[h].

La série de deux *taw* était peut-être complétée de deux autres *taw* en fin de la ligne 2 mais celle-ci est perdue. Quoi qu'il en soit, il faut probablement y voir les mêmes significations que celles décrites à la ligne précédente. Il en est de même pour la série de quatre *tsadé*. Enfin, les deux *hé* conservés sont fréquents dans les textes d'incantation. Ils marquent aussi le tétragramme comportant lui-même deux *hé* dans son écriture. Ainsi, il nous semble que les lignes 2 et 3 participent d'une écriture de théonymes sous couvert d'abréviations et de séries de lettres en rapport avec le pouvoir d'action du Dieu d'Israël et en respect de l'interdiction d'écrire le tétragramme YHWH.

Dans les textes d'incantation, les séries de lettres peuvent se combiner avec des mots. C'est pourquoi il faut encore se demander si ces derniers sont déchiffrables ou bien s'il s'agit de nouveau de combinaisons de mêmes lettres. La ligne 4 semble commencer par la lettre *taw* en écriture dite cryptique A et écriture araméenne, à moins qu'il ne s'agisse d'un *ayin* en écriture paléo-hébraïque combiné avec un *lamed* sans pied ou bien d'un *tsadé*, dont le tracé final s'est décalé dans la partie centrale de la lettre. Les manquements au ductus avéré pour les deux dernières hypothèses amènent à préférer la lecture d'un *taw*. Puis se lit une suite de quatre *hé* en écriture cryptique proche de l'écriture dite cryptique A, mais avec une rotation à 90 degrés de la lettre ; il s'agit vraisemblablement d'une spécificité du scribe, sans qu'il soit obligé d'établir une autre écriture

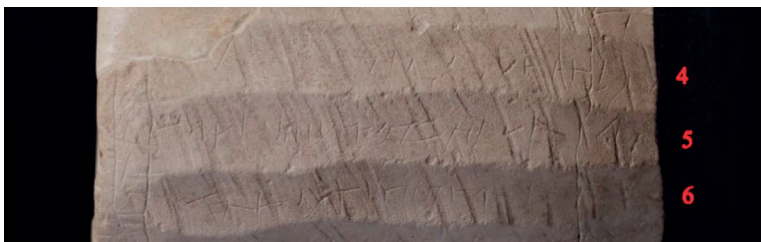


Fig. 3. Photographie des lignes 4 à 6 de la coupe du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).

cryptique⁴⁰. Puis on lit une série de trois *yod* en écriture dite cryptique A. Aucune des lettres n'est écrite avec la même orientation mais elles présentent le même ductus. Les lettres suivantes s'apparentent à des *tsadé* bien que les traces d'incision des dernières lettres soient devenues partielles et que la partie supérieure de la ligne 4 ait disparu. Le premier *tsadé* est constitué de cinq traits, ce qui rend son aspect un peu chaotique. Le *tsadé* suivant est décomposé en deux parties ; la première aurait pu faire penser à un *hé* et la seconde à un *pé* dans l'écriture dite cryptique A, mais les deux traces appartiennent vraisemblablement à la même lettre. Le ductus est le même que le premier *tsadé*. Le *tsadé* suivant est assez effacé, mais les traces restantes correspondent au même ductus que les deux *tsadé* précédents. En bord de fragment, les deux traits conservés sont analogues à ceux du dernier *tsadé* de la ligne précédente. Il s'agit donc aussi d'un *tsadé* malgré le caractère fragmentaire de la lettre. De même, les dernières traces de lettre visibles ressemblent à celle précédemment décrite, ce qui oriente vers l'identification d'un cinquième *tsadé*. Selon la photographie (Fig. 3), il est possible que d'autres traces de lettre(s) subsistent. La ligne 4 pourrait être déchiffrée ainsi : צצצצ צצצצ ת, ת hhhh yyy sssss. La fin de la ligne est donc conservée à partir de la ligne 4 jusqu'à la ligne 13. On y voit deux traits incisés parallèlement et de manière grossière, car l'incision traverse les facettes, comme pour délimiter le bord de la coupe et signifier peut-être aussi la fin des lignes. On se demande s'il ne s'agit pas d'une double incision pour se prémunir de la perte d'une partie du texte incisée en cas d'usure du bord de la coupe en pierre taillée.

Bien que dans une graphie différente de celles vues aux deux lignes précédentes, la lettre *taw* est de nouveau présente en début de ligne. Sans que l'on sache si cela est significatif, il faut observer que la ligne 2 commençait avec quatre *taw*, puis la ligne 3 débutait avec moitié moins de *taw*, et enfin la ligne 4 n'a plus qu'un *taw*. La lettre *taw* semble « régresser » au profit de nouvelles séries de lettres, mais cela peut aussi être un effet de composition de l'inscription

⁴⁰ Contra PFANN (2010), 45.

sans que le message n'en soit altéré. La série de quatre lettres *hé* désigne le tétragramme, lui-même composé de deux *hé*. Les trois *yod* qui suivent correspondent aussi à une variation sur le tétragramme⁴¹.

À la ligne 5, on lit un *aleph* proche de l'écriture dite cryptique A, puis un *dalet* dans l'écriture dite cryptique A, suivi d'un *vaw*, d'un *nun* dans l'écriture dite cryptique A et enfin un *yod* dans la même écriture. On lit donc le théonyme אֲדֹנָי, « 'Adonāi », « mon seigneur », théonyme bien connu dans les écrits juifs anciens ; il s'agit d'un théonyme de substitution dans les manuscrits de Qumrân. Dans ceux-ci, contrairement aux théonymes YHWH, 'Elohim et 'El, 'Adonāi n'est jamais écrit en caractères paléo-hébraïques⁴². Il est saisissant de constater que ce dernier nom divin sur la coupe est aussi écrit sans aucune lettre paléo-hébraïque, contrairement aux lettres déchiffrées plus avant. Comme la suite de *hé*, substitut au tétragramme, atteste la même tendance, puisque le *hé* est en écriture dite cryptique A, il faut se demander si l'écriture dite cryptique A ou approchant cette écriture n'est pas délibérément choisie pour écrire les théonymes. Toutefois, d'un point de vue paléographique, l'écriture dite cryptique A n'est pas sans lien avec le ductus de lettres en écriture paléo-hébraïque. C'est pourquoi il faut nuancer toute conclusion concernant l'écriture des théonymes de substitution.

On lit ensuite un *shin* qui mélange la forme de la lettre en écriture dite cryptique A et en écriture paléo-hébraïque. Les deux lettres suivantes sont dans l'écriture araméenne : un *beth* avec une ample base et un *taw*. Il subsiste aussi les traces d'un *yod* en écriture dite cryptique A. Puis on lit un *hé* en écriture dite cryptique A suivi par un *aleph* probablement proche de l'écriture dite cryptique A mais à la tête plus développée à droite comme certaines graphies en écriture paléo-hébraïque. Ensuite un *resh* apparaît en écriture paléo-hébraïque ; la tête n'est pas complètement fermée, mais le petit trait en haut à droite est axé pour fermer la tête. À l'image de la fin de la ligne 4, un *tsadé* en écriture paléo-hébraïque (non sans lien avec le tracé de la même lettre en écriture dite cryptique A) est constitué de plusieurs traits qui donnent l'impression de trois ou quatre parties qui ne se touchent pas. La lettre suivante est un *hé* en écriture dite cryptique A. Enfin, les traces restantes correspondent à un nouveau *tsadé* au tracé proche du précédent. La ligne 5 est donc déchiffrée⁴³ : אֲדֹנָי שְׁבִתִּי הָאֶרֶץ הַזֶּה, 'dwny šbty h'rš hš.

⁴¹ Voir BOHAK (2008), 306.

⁴² HAMIDOVIĆ (2011), 291-293.

⁴³ PFANN (2010), 49, a suggéré que la ligne 5 est une paraphrase du Psaume 26,8 : יהוה אהבתי מעון ביתך, « YHWH, j'aime le lieu de ta maison ». Mais les mots déchiffrés ne sont clairement pas les mêmes.

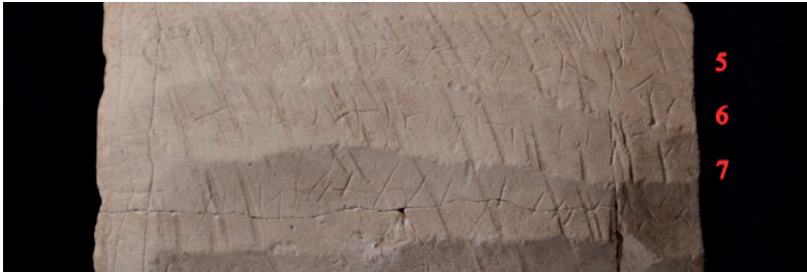


Fig. 4. Photographie des lignes 5 à 7 de la coupe du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).

On propose de traduire ainsi : « Ô *'Adonai*, mon siège⁴⁴ (est) la terre HŞ ». Pour la première fois dans l'inscription déchiffrée, un texte constitué de mots faisant sens est lisible. Les deux dernières lettres appartiennent aussi à ces caractères chargés de solliciter le pouvoir divin : le *hé* pour le tétragramme et le *tsadé* pour l'épithète « des armées » comme nous l'avons vu dans les lignes précédentes. Le texte lu vise à signifier que le « siège » divin, c'est-à-dire le « trône », ou la « résidence » divine avec le mot שבת, est bien sur terre. On ne sait s'il faut y déceler une querelle avec la conception que le trône divin ou la résidence divine est dans les cieux comme il est martelé dans la Bible hébraïque et d'autres textes juifs⁴⁵. Il existe une inquiétude dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne : à la différence du Dieu de Moïse, d'Abraham et des autres patriarches ainsi que des prophètes, Dieu n'est plus visible sur terre, il demeure dans les cieux. Alors que le trône divin décrit dans le premier chapitre du livre d'Ézéchiel pouvait aller et venir des cieux à la terre, les premiers écrits apocalyptiques ne font plus état de ces mouvements : Dieu reste dans les cieux⁴⁶. Se pose alors la question de la communication avec Dieu, notamment l'obtention de nouvelles révélations divines. L'inscription de la coupe date de cette période. C'est pourquoi on peut comprendre que celui qui a incisé le texte sur la coupe ait voulu réaffirmer que le trône divin est aussi sur terre, en son temple à Jérusalem, conformément à la conception proche- et moyen-orientale d'une réplique de la résidence divine sur terre où le dieu ou la déesse réside également. Le texte de l'inscription pourrait revendiquer le maintien de cette tradition dans le débat.

⁴⁴ La présence du pronom suffixé écarte la traduction par le mot « sabbat », bien qu'un lien existe entre le jour du repos et le repos de la terre comme en Lv 25,4,6.

⁴⁵ 1R 8,27 ; 22,19 ; 2Chr 6,18 ; Is 6 ; 57,15 ; 66,1 ; Jr 7,4 ; 23,24 ; Ez 1 ; 3,22-24 ; 10,1 ; Dn 7,9-10 ; Ps 11,4 ; Mt 5,34-35 ; 12,6 ; 23,22 ; Jn 4,20-21 ; Ac 7,49 ; 1 Hénoc 14,18-23 ; 60,2 ; 90,20. Voir le pluriel « des trônes » dans le Ps 122,5 pour désigner le trône de Dieu et ceux de sa cour céleste ; voir également Ap 20,4. Par opposition, 1 Hénoc 90,20 localise le jugement « dans la terre délicate ».

⁴⁶ HAMIDović (2014), 39, 106-107.



Fig. 5. Photographie des lignes 8 à 11 de la coupe du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).

La référence finale à « YHWH des armées » célestes par les deux dernières lettres lues pourrait aller en ce sens. Toutefois, il ne peut être exclu que le texte de la ligne 5 vise simplement à réaffirmer la présence divine sur terre, notamment au Temple de Jérusalem, sans allusion au débat cité.

La ligne 6 semble commencer par une série de quatre *hé* en écriture dite cryptique A. Toutefois, l'hypothèse de lire deux *tsadé* n'est pas à écarter définitivement. Les traces de lettres qui suivent s'apparentent au tracé de six *tsadé* en écriture paléo-hébraïque. Le déchiffrement de la ligne 6 serait donc une suite de huit *tsadé* au total, si on préfère l'hypothèse de deux *tsadé* combinés au début ou bien de six *tsadé* précédés de quatre *hé* : צצצצצצ צצ/הההה, hhhh/§§ §§§§§§. De nouveau, il n'est plus question de texte et de mots comme au début de la ligne 5, mais de séries de *hé* et/ou de *tsadé* pour désigner le tétragramme et l'épithète divine « *tsebaôt* » : יהוה צבאות, « YHWH des armées ». À cet égard, la ligne 6 ressemble au déchiffrement de la ligne 4 avec une série de quatre *hé* puis un nombre exponentiel de lettre *tsadé*.

À la ligne 7, on lit : צצצ הההההההההה, hwhy hhyh hhh' §§§. Le premier groupe de quatre lettres correspond à l'écriture du tétragramme, mais de droite à gauche. Une telle substitution du tétragramme est inconnue à ma connaissance. Le dernier groupe de lettres fait de nouveau référence à l'épithète divine « YHWH *tsebaôt* » (יהוה צבאות).

Le début de la ligne 8 est endommagé par un éclat manquant sur la facette et il est partiellement effacé ; de plus, la facette est assez étroite au début. Toutefois, le déchiffrement donne une série de sept *tsadé* : צצצצצצצצ, §§§§§§§.

La ligne 9 semble présenter une série de neuf *tsadé* : צצצצצצצצצצצ, §§§§§§§§§.

La ligne 10 semble poursuivre la litanie des *tsadé*, j'en compte entre 9 et 10 avec des formes diverses comme à la ligne précédente : צצצצצצצצצצצ, §§§§§§§§§. Pfann pense que le dernier signe est un signe paratextuel, comme il en existe sur

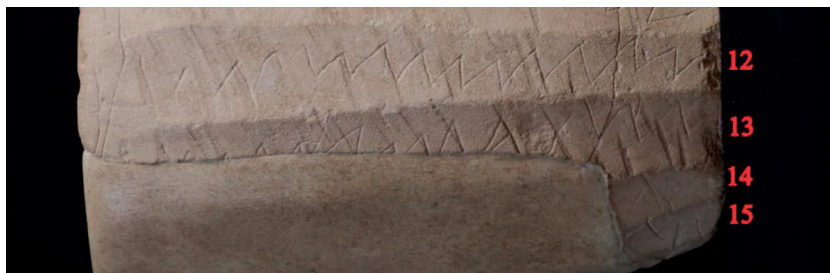


Fig. 6. Photographie des lignes 12 à 15 de l'inscription du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).

des manuscrits de Qumrân⁴⁷, mais il pourrait s'agir d'un *yod* de type paléo-hébraïque écrit en deux fois, d'abord la tête puis le reste du corps. Toutefois, il ne peut être exclu aussi qu'il s'agisse d'un *tsadé* avec la barre verticale à gauche décalée au-dessus de la tête. Comme aucun *yod* en caractère paléo-hébraïque n'est attesté dans l'inscription et que les *yod* lus s'apparentent à l'écriture dite cryptique A, il est possible que la lecture d'un *tsadé* s'impose. De plus, un module de lettre à cette hauteur de la facette est aussi visible au milieu de la ligne pour un autre *tsadé*. Donc une série de neuf ou dix *tsadé* est déchiffrée.

La ligne 11 poursuit la série des *tsadé*. J'en compte six avec des formes longue et courte : צצצצצצ , סססססס .

Les lignes 12 à 16 ressemblent à des zigzags⁴⁸, mais à voir les trois lignes précédentes avec les séries de *tsadé*, notamment la forme longue du *tsadé* bien visible au début de la ligne 11, on peut se demander si le scribe ne joue pas de la graphie du *tsadé* pour aboutir à une simplification du signe et de sa ligature entre les mêmes signes. En somme, ce qui est apparu comme un simple dessin de zigzag devient après l'étude de l'inscription, une forme épurée et liée de *tsadé* au pluriel dans la lignée des graphies précédentes, comme pour signifier une infinité de *tsadé*. C'est pourquoi il me semble que nous avons ici un exemple – le seul à ma connaissance – d'une lettre abrégeant un mot devenant plus qu'un symbole, me semble-t-il, un logogramme ou idéogramme, c'est-à-dire un signe graphique désignant une idée : le théonyme, c'est-à-dire le pouvoir divin dans un nom.

À partir de la ligne 14, la coupe est cassée ; les lignes deviennent très lacunaires. Mais une lettre est visible sur la ligne 14. Il pourrait s'agir d'un *beth*. Pour faire suite aux séries de *tsadé* les lignes précédentes, on peut envisager une référence à la deuxième lettre du mot צבאות , ב , *bw*. Malheureusement, le reste de la ligne manque, donc on ne sait s'il y figurait une série de *beth* à l'instar des suites de *tsadé*.

⁴⁷ PFANN (2010), 51.

⁴⁸ PFANN (2010), 51.



Fig. 7. Photographie des lignes 14 à 20 de l'inscription du mont Sion à Jérusalem (avec l'aimable autorisation de S. Gibson).

La ligne 15, aussi fragmentaire, contient un *tsadé*. La ligne 16 semble présenter un *taw* en forme de croix comme plusieurs exemples à la ligne 2. La ligne 17 sur une facette étroite ne semble pas avoir de trace de lettre. Le trait vertical du *taw* de la ligne précédente déborde sur le haut de cette facette.

La ligne 18 présente, au contraire, une multitude de traits verticaux. On est tenté d'y voir un *vaw* suivi d'un *shin*, comme à la ligne 5, mais dont le modèle supérieur est resserré, puis peut-être la fin d'un *tsadé* comme à la fin de la ligne 6. On lirait [...] $\omega\zeta\varsigma$, $\omega\zeta\varsigma$ [...] sans que l'on sache s'il s'agit d'un mot ou bien une suite de lettres. Dans un cas comme dans l'autre, le *vaw* pourrait être la conjonction de coordination et le *shin* correspondrait au pronom relatif en araméen. Mais cela reste fortement hypothétique.

La ligne 19 présente la fin du jambage droit du *shin* de la ligne précédente. Puis figure la trace d'une hampe dont l'orientation peut faire penser à la fin d'un *tsadé*. Mais comme la tête est manquante, d'autres lettres sont possibles. La ligne 20 est vierge de trace de lettre en l'état.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER, Yonatan, « Purity without a Temple: Chalkstone Vessel Production and Use in the Period between the Revolts as Seen through the Assemblage from Shu'fat », dans *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region*, vol. 11, éd. Y. Gadot *et al.*, Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2017, 111-123.
- ADLER, Yonatan, « Ritual Purity in Daily Life after 70 CE: The Chalk Vessel Assemblage from Shu'afat as a Test Case », *Journal for the Study of Judaism* 52 (2021), 39-62.
- AMIT, David, « The Manufacture of Stone Vessels in Jerusalem and the Galilee: Technological, Chronological and Typological Aspects », *Michmanim* 22 (2010), 49-66.
- AMIT, David, SELIGMAN, Jon, ZILBERBOD, Irina, « Stone Vessel Workshops of the Second Temple Period East of Jerusalem », dans *Ancient Jerusalem Revealed, expanded edition*, éd. H. Geva, Jérusalem : Israel Exploration Society, 2000, 353-358.
- AMIT, David, SELIGMAN, Jon, ZILBERBOD, Irina, « Stone Vessel Production Caves on the Eastern Slope of Mount Scopus, Jerusalem », dans *New Approaches to Old Stones: Recent Studies of Ground Stone Artifacts*, éd. Y. M. Rowan, J. R. Ebeling, Londres : Equinox Publishing, 2008, 320-342.
- BELAYCHE, Nicole, BRULÉ, Pierre, FREYBURGER, Gérard, LEHMANN, Yves, PERNOT, Laurent, PROST, Francis (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses, 5), Turnhout : Brepols, 2005.
- BOHAK, Gideon, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- BRULÉ, Pierre, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) : quelques pistes de recherches », *Kernos* 11 (1998), 13-34.
- BRULÉ, Pierre, LEBRETON, Sylvain, « La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos* 20 (2007), 217-228.
- CHILDS, Brevard S., *Exodus: A Commentary*, Londres : S.C.M. Press, 1974.
- CRIPPA, Sabina, « Aspects et rôles de la dénomination divine dans la praxis rituelle. Réflexions à partir de sources de l'Antiquité tardive », *Revue de métaphysique et de morale* 103 (2019), 215-228.
- GIBSON, Shimon, « The Stone Vessel Industry at Hizma », *Israel Exploration Journal* 33 (1983), 176-188.
- GIBSON, Shimon, « New Excavations on Mount Zion in Jerusalem and an Inscribed Stone Cup/Mug from the Second Temple Period », dans *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region*, vol. IV, éd. D. Amit, O. Peleg-Barkat, G. D. Stiebel, Jérusalem : The Hebrew University of Jerusalem, Institute of Archaeology, 2010, 32-43.

- GIBSON, Shimon, « Common and Uncommon Jewish Purity Concerns in City and Village in Early Roman Palestine and the Flourishing of the Stone Vessel Industry: A Summary and Discussion », *Journal for the Study of Judaism* 53 (2022), 1-41.
- GIBSON, Shimon, « Early Roman Soft Limestone Vessels from Khirbet el-Maqatir: With Notes on Production Methods, Function, and Chronology », dans *The Excavations at Khirbet el-Maqatir, 1995-2001 and 2009-2016*, vol. 2 : *The Late Hellenistic, Early Roman, and Byzantine Periods*, éd. S. Stripling, Oxford : Archaeopress, 2023, 231-257.
- GIBSON, Shimon, TABOR, James, LEWIS, Rafael Y., PATTERSON, Steve, « New Excavations on Mount Zion », dans *Ancient Jerusalem Revealed. Archaeological Discoveries, 1998-2018*, éd. H. Geva, Jérusalem : Israel Exploration Society, 2019, 304-313.
- HAMIDOVIĆ, David, « Les théonymes témoignent-ils d'une évolution du monothéisme juif à l'aube de l'ère chrétienne ? », dans *Le monothéisme biblique. Évolutions, contextes et perspectives*, éd. E. Bons, T. Legrand, Paris : Cerf, 2011, 285-297.
- HAMIDOVIĆ, David, *L'interminable fin du monde*, Paris : Cerf, 2014.
- HAMIDOVIĆ, David, « Au sujet de l'affaiblissement de l'autorité des prêtres en matière de jurisprudence dans le judaïsme ancien », *Judaïsme ancien / Ancient Judaism* 4 (2016), 79-104.
- KOTANSKY, Roy, « Greek Exorcistic Amulets », dans *Ancient Magic and Ritual Power*, éd. M. Meyer, P. Mirecki, Leyde : Brill, 2001, 243-278.
- KREUZER, Siegfried, « Sabaoth: Der Thronende », *Vetus Testamentum* 56 (2006), 347-362.
- LEMAIRE, André, « Yhwh Šeba'ot dans Isaïe à la lumière de l'épigraphie hébraïque et araméenne », dans *Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Vetus Testamentum Supplements, 138), éd. M. N. van der Meer, Leyde : Brill, 2010, 125-130.
- LOZACHEUR, Hélène, *La Collection Clermont-Ganneau. Ostraca, épigraphes sur jarre, étiquettes de bois* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 35), Paris : AIBL, 2006.
- MACHIELA, Daniel A., JONES, Robert, « Was there a Revival of Hebrew during the Hasmonean Period? », *Journal of Ancient Judaism* 12 (2021), 217-280.
- MAGEN, Yitzhak, *The Stone Vessel Industry in the Second Temple Period: Excavations at Hizma and the Jerusalem Temple Mount*, Jérusalem : Israel Exploration Society, 2002.
- MUTZ, Alfred, « Die jüdische Steindreherei in Herodianischer Zeit: Eine technologische Untersuchung », *Technikgeschichte* 45 (1978), 291-320.
- NAVEH, Joseph, « Hebrew Graffiti from the First Temple Period », *Israel Exploration Journal* 51 (2001), 194-207.
- NAVEH, Joseph, SHAKED, Shaul, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leyde : Brill, 1985.

- NAVEH, Joseph, SHAKED, Shaul, *Magic, Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem : Magnes Press, 1993.
- NEWSOM, Carol, « Shirot 'Olat Hashabbat », dans *Qumran Cave 4. VI, Poetical and Liturgical Texts, Part I* (Discoveries in the Judaean Desert, 11), éd. E. Eshel *et al.*, Oxford : Clarendon, 1998, 173-401.
- PFANN, Stephen, « The Mount Zion Inscribed Stone Cup: Preliminary Observations », dans *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region*, vol. IV, éd. D. Amit, O. Peleg-Barkat, G. D. Stiebel, Jérusalem : The Hebrew University of Jerusalem, Institute of Archaeology, 2010, 44-53.
- PFANN, Stephen, « The Use of Cryptographic and Esoteric Scripts in Second Temple Judaism and the Surrounding Cultures », dans *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch: International Studies*, éd. G. Boccaccini, J. M. Zurawski, Londres : Bloomsbury, T&T Clark, 2014, 173-196.
- SCHÄFER, Peter, « Hekhalot Literature and the Origins of Jewish Mysticism », dans *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, éd. M. Goodman, P. Alexander, Oxford : Oxford University Press, 2010, 265-280.
- SCHNIEDEWIND, William M., *A Social History of Hebrew: Its Origins through the Rabbinic Period*, New Haven : Yale University Press, 2013.
- TOV, Emanuel, « Scribal Practices Reflected in the Paleo-Hebrew Texts from the Judean Desert », *Scripta Classica Israelica* 15 (1996), 268-273.
- WEKSLER-BDOLAH, Shlomit, « Jerusalem's City Wall and Gates South of the Siloam Pool: New Discoveries », dans *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region*, vol. 7, éd. G. D. Stiebel *et al.*, Jérusalem : Israel Antiquities Authority, 2013, 171-194.
- ZISSU, Boaz, ABADI, Omri, « Paleo-Hebrew Script in Jerusalem and Judea from the Second Century B.C.E. through the Second Century C.E.: A Reconsideration », *Journal of Semitics* 23 (2014), 653-664.

DEMON NAMES, ONOMASTIC SEQUENCES,
AND INCANTATION SPECIALISTS IN MANDAIC INCANTATIONS
FROM LATE-ANTIQUE MESOPOTAMIA*

Enrico MARCATO

Les incantations mandéennes sur bols en terre cuite et lamelles métalliques de Mésopotamie sassanide (IV^e-VII^e siècles de n. è.) mentionnent une profusion de démons devant être écartés pour assurer le bien-être d'un client, de sa famille et de ses biens. Ces démons sont souvent d'ancien.ne.s dieux et déesses babylonien.ne.s et iranien.ne.s et leurs noms sont généralement cités sous forme de listes. Ces listes dérivent de Vorlagen écrites que des spécialistes des incantations consultaient pour trouver les formules les mieux adaptées aux cas qu'ils devaient traiter. Cet article propose une enquête préliminaire sur les stratégies onomastiques mises en œuvre par ces spécialistes des incantations pour caractériser les démons et mettre en exergue leurs attitudes et leurs localisations géographiques. Ces stratégies incluent des associations avec des toponymes, des jeux de mots, des figures étymologiques et des séquences onomastiques détaillées.

1. INTRODUCTION

Research on Late Antique Mesopotamia, and especially on the corpus of incantations written on earthenware bowls and metal sheets, is currently benefitting from an increasing number of new text editions and investigations on linguistic, historical, and cultural aspects. Within this context, the MAP Seminar 5 (2020-2021) on human agency related to divine names provided an ideal opportunity to examine some of these texts from a fresh perspective. The present paper is intended as an overview of strategies, adopted by specialists in charge of writing these texts to characterize demonic beings by means of their names and related attributes. Demon names in Mandaic incantations from Late Antiquity are the

* I am grateful to the MAP team for kindly inviting me to participate in this series of seminars and for the technical assistance in organising these events remotely. The stimulating discussion that followed the talk greatly improved the present paper. A special thank you goes to Fabio Porzia (Consiglio Nazionale delle Ricerche) for his support and encouragement and to Penny Coombe (University of Oxford) for revising my English. The thought-provoking remarks of an anonymous reviewer provided many insights and helped clarify several points of the argument of the paper. Any inaccuracies and errors are my responsibility.

focus, as they prove to be highly informative. It should be stated from the very beginning that, since several Mandaic bowls and metal lamellae are unpublished or only partially published,¹ this is a preliminary investigation. Nonetheless, the corpus of texts and of demon names that can be gathered from bowls and metal sheets is large enough to detect interesting cases and to identify promising lines for future research.

2. THE MANDAEANS AND MANDAIC INCANTATIONS FROM LATE ANTIQUITY

The Mandaeans, known as the sole still extant Gnostic group, have been living in Southern Mesopotamia and neighbouring Khuzestan since at least the Sasanian period. Their exact birthplace and the historical circumstances that led to the formation of their community, however, are the subject of ongoing debate. Research on the origin of the Mandaeans has scrutinised a wide area encompassing Palestine, Mesopotamia, or Media, and a range of dates between the 1st and 5th centuries AD have been proposed. The Mandaeans have produced a rich literary corpus, generally labelled as “classical literature”, which is often opposed to “pre-classical” magical texts. This religious and literary tradition survives to the modern day thanks to scattered groups in Iraq and Iran, to which diaspora communities in Europe, North America, and Australia must be added.²

Mandaic incantations are part of the much wider corpus of magical texts written on earthenware bowls and metal lamellae in late-Sasanian (6th-7th centuries) Southern Mesopotamia and Khuzestan.³ According to the traditional classification, based upon language and script, the largest corpus of texts on bowls is that written in square script and in the Aramaic variety generally known as Jewish

¹ See the Appendix for a list of Mandaic bowls and metal amulets published so far. An essential and regularly updated tool is the list of Mandaic texts uploaded on the *Comprehensive Aramaic Lexicon* (<http://cal.huc.edu/>). The publication of the 150 Mandaic bowl in the Schøyen Collection has been announced (*MRLA* 1, xv); as to 9 Mandaic bowls in the Moussaieff Collection, a preliminary study (MORGENSTERN [2012]) has been recently followed by the edition of 5 items (MORGENSTERN [2021]). The edition of the British Museum metal lamellae is under preparation (MÜLLER-KESSLER *in preparation*); lamellae in the Schøyen Collection are being published in the latest years (see the Appendix). Information on other unpublished Mandaic lead amulets can be retrieved in various publications, such as: “Two dozen lead rolls in the possession of a Mandaean sheikh from Iraq” (MÜLLER-KESSLER [1999a], 198 fn. 14); one lead lamella in the Ligabue Collection, Venice (MÜLLER-KESSLER [2004], 60; [2012], 7); one lead lamella in a private collection in Munich, the so-called München-Bleirolle (*ZHS*, 142; excerpts quoted in MÜLLER-KESSLER [2017-2018]); one lead lamella found *in situ* at Kiš (MÜLLER-KESSLER [2017], 66); two lead lamellae at the Ashmolean Museum, Oxford (MÜLLER-KESSLER [2017], 67).

² For a detailed presentation of the Mandaeans and their doctrine see the classic works by DROWER (1937) and RUDOLPH (1960) and (1961), to which LUPIERI (1993) may be added.

³ See MÜLLER-KESSLER (2017), 64-69 for a list of findspots of regularly excavated objects and literature on their archaeological contexts.

Babylonian Aramaic.⁴ Mandaic bowls form a much smaller group, and even fewer are bowls in (non-classical) Syriac, either in Estrangela and Mani-chaeen script. These sub-corpora are complemented by a substantial number of bowls with pseudo-script,⁵ which resembles the shape of known scripts without bearing an intelligible text, together with sporadic specimens in Pahlavi and Arabic. Amulets on metal lamellae (lead, silver, and gold) from the same area, on the other hand, frequently bear Mandaic texts, but specimens written in other varieties such as Syriac have also been found. Although an accurate quantitative estimation of these materials is a difficult task, it is certain that the number of bowls greatly exceeds that of metal amulets, since at least 2000 bowls are known, against a few dozen amulets.

These texts are essentially apotropaic, as they usually appeal for health and well-being to be granted to a client, his/her family, and properties against the attack by one or several demonic beings. Such attacks could lead to abortions, premature death of children, diseases, poverty, up to the complete disintegration of the household. To prevent these threats, the incantation often summons and adjures a higher being, who sometimes is a higher-rank demon, and entrusts him or her with the task of annihilating the creatures that endanger the client. A typical feature, particularly developed in Mandaic incantations, is the presence of a *historiola*, i.e., a narrative section providing a mythic paradigmatic example that guarantees the effectiveness of the magical act. Some texts have more specific purposes, such as to ensure success in business,⁶ to fight against specific diseases,⁷ or to defeat an enemy with aggressive magic.⁸

These incantations were written by specialists who often met the requests of their clients. The existence of identical passages on bowls found in different cities, as well as on both bowls and metal amulets,⁹ suggests that these specialists consulted written repertoires to find the most suitable formula for the case they were coping with. The use of written sources can be inferred also from the presence, in certain incantations, of sections written in different Aramaic varieties, the grammatical peculiarities of which were not smoothed out but rather preserved as if the scribe had been copying from a *Vorlage*.¹⁰ Moreover, the use of literary features such as parallelisms, etymological figures, and alliterations¹¹ suggests that the specialists were educated and trained with a specific curriculum

⁴ For the debate on linguistic terminology concerning this variety, see for example MÜLLER-KESSLER (2002c) and MORGENSTERN (2007).

⁵ One third of the total according to MÜLLER-KESSLER (2017), 69.

⁶ LEVENE, BHAYRO (2005-2006).

⁷ MÜLLER-KESSLER (1999c); (2002b).

⁸ *MRLA* 2.

⁹ MÜLLER-KESSLER (1999a); MORGENSTERN (2012), 163-164.

¹⁰ MÜLLER-KESSLER (2012).

¹¹ MÜLLER-KESSLER (1999-2000).

that aimed at mastering a literary style as well. Orality, on the other hand, certainly played a role in the text preparation and in the ritual that was likely associated with it. An oral component can be inferred by the mention, in the texts themselves, of actions such as reading aloud, whispering, and screaming.¹² Moreover, standard formulas or “*refrains*”¹³ could be manipulated by the scribes with some flexibility, according to the needs of their clients.¹⁴ Despite these elements, it seems that the intervention of orality was limited to minor variations that did not modify the backbone of the incantation and its formulas. This corpus is the outcome of a written culture that must have been handed down in written tradition through centuries.¹⁵

Specialists had to master the craft of writing incantations in several scripts and Aramaic varieties, as is witnessed by different versions of the most common formulas and by texts written in an Aramaic variety but transcribed into another script. There is no exclusive relationship between a certain Aramaic variety, a specific script, and one of the main religious communities that inhabited Sasanian Mesopotamia: the Jewish, the Mandaean and the Christians.¹⁶ Incantations circulated among these groups, and a bird’s-eye view on the corpus shows that Jewish and Mandaic magic were highly successful.¹⁷ Other factors for the diffusion of certain expressions or *historiolae*, such as fashion, cannot be ruled out.

Within this general frame, the Mandaeans stand out for their flourishing demonology, as is widely documented by the presence of long lists of demons embedded in the incantations. Mandaean demons are typically depicted as craving human flesh and blood, as in the Akkadian incantations *Utukkū Lemnūtu* or in the series against the demoness Lamaštu, or as they lurk in streets, markets, and open spaces.¹⁸ In the mid-20th century, Giuseppe Furlani carried out a seminal

¹² MIT, 54; HÄBERL (2009), 134-136.

¹³ According to the definition given by SEGAL (2000).

¹⁴ See, for example, the variations on the same formulas in the bowl BM 91777 (SEGAL [2000], n°107M; MÜLLER-KESSLER [1999a], 205; SEGAL [2000], 29). The analysis of the variations of “refrain A” (HUNTER [2002]) within a batch of bowls from Babylon written for the same client shows that, whereas the general structure of the formula was not altered, certain words could be replaced by others, or they could be listed in a different order.

¹⁵ The role of writing and writtenness in pseudo-script magic bowls has been evaluated by WALLER (2019a); (2019b).

¹⁶ A paradigmatic case is that of some bowls found *in situ* at Nippur, all written for one Dadbeh son of Asmandukh and his family: CBS 9009 (*AIT* n°12) and CBS 2920 (*AIT* n°16), in square script and Jewish Babylonian Aramaic, and CBS 9008 (*AIT* n°31) and CBS 16019 (*AIT* n°33), in Manichaean script and (non-classical) Syriac. Also from Nippur, see the case of two Mandaic and two square script JBA bowls found in the same house but written for different clients (HUNTER [1994], 605; [1995], 62).

¹⁷ SHAKED (1997), 106; (2001), 65-69.

¹⁸ MÜLLER-KESSLER (1999-2000), 302-305.

study on the names of the main categories of Mandaic demons, which demonstrate how they originate from different cultural backgrounds.¹⁹ Demons of Aramaic stock (Humria “spirits of amulets/furies”²⁰; Sahria, “Moon demons”; Mlakia “angels”; Sařana; Alahia “pagan gods”; Prikia “altars” from *prakkā*, a loanword from Akkadian *parakku*;²¹ Ruha) coexist with others of Iranian origin (Dewia “demons” from *dēw*; Patikria “idols” from *pat(i)kar*) and several others of Akkadian descent (Šidia “demons”, from *šēdu*; Lilith; Ištar (pl.) or “goddesses”, from *išartu*, more rarely the former theonym Ištar; Ekuria “demons of pagan temples”; Lařābia “no-good ones”, from *lā řābu*; Niula “*incubus/succubus*”, from *nālu* “to sleep”²²). Other demons, on the other hand, are individually characterised and often recognisable as ancient gods and goddesses. This is most notably the case of the Seven, which stem directly from Babylonian astrology: Šamiš, D(e)libat, Nabû, Sîn, Kewan, Bēl, Nerig.²³ Other demons of probable Iranian stock can be added to them, such as Bagdānā²⁴ and Dan(h)iš.²⁵

A straightforward example of a demon list is embedded in the Leroy lamella.²⁶ The list follows the pattern “Bound is Demon1; bound is Demon2; etc.”; it begins with older Mesopotamian deities (r. 29’-35’) and proceeds with other evil entities (r. 36’-v. 7):²⁷

... ‘syr nbw w’syr nyryg w’syr’ nn’y wš’dy’ w’syr’ ‘str’ w’syr’ ‘m’myt
{‘m’myt} ‘syr’ trbwšnyt’ w’syr’ mwlyt ‘syr’ bwgd’n’ mryd’ w’syr’ bwgd’nyt’
mrydt’ ...

“... Bound is Nabû; bound is Nerig; bound are Nanay and Šadya; bound is Amamīt; bound is Tarbušnita; bound is Mulit; bound is the rebellious Abugdana; bound is the rebellious Abugdanita ...”

A more articulated example is taken from the text known as *Great Mandaic Demon Roll* or *Große Dämonenrolle*, which displays a list of more than 360

¹⁹ FURLANI (1954).

²⁰ See FURLANI (1954), 393-395 for a review of etymology; add NIDITCH (1979).

²¹ SHAKED (1985), 512 fn. 5 opts for an Iranian loanword *parikā-*, Middle-Persian *parīg-* “witch” (MACKENZIE [1971], 65).

²² See ZHS, 142 for an overview of previous studies. SHAKED (1985), 512 suggests a derivation from Iranian *nāl-* “lamentation”.

²³ FURLANI (1948), 125-138.

²⁴ SHAKED (1985), 514-520.

²⁵ MÜLLER-KESSLER (2000).

²⁶ CAQUOT (1972).

²⁷ The list is paralleled in a manuscript of the Drower Collection (DC 43 Aa:42-46; CAQUOT [1972]; ZHS n°41f, 138-142); see ZHS, 142 for a commentary and the presence of a further partial parallel in the München-Bleirolle I Vs. b:1-7 and the unpublished lead lamella BM 135791 I (13Ab):1-28.

demons and is preserved on some lamellae currently at the British Museum.²⁸ The following excerpt (BM 132947 obv. 106-109 and rev. 110-116) displays a higher complexity than the Leroy lamella, as demon names are in this example connected with toponyms and various attributes:²⁹

... 'syr' np'z't lylyt' d-šry' {bpr'n d-} bpwmh d-nh'r zpt'y 'syr' h'y' wkwlnh
<šwrb'th> 'syr' wlm'y' d-šry' bdb'r' d-kwl'ny' w'syr' lm'y' dyw' d-šry'
bhrby' d-'bw d-'bwr' hwbr' 'tyq't' 'syr' lylyt' mrby' klyby' 'syr' lylyt' mrby'
klyby' d-šry' 'l nh'r pyšr' ...

“... Bound is Npazaṭ-Lilith who dwells at the mouth of the river Zaftay,³⁰ bound is she and all of her [tribes]; bound is Ulamay who dwells in the wilderness of Kulaniya and bound is Elamayi-Dew who dwells in the ruins of ancient ...; bound is Lilith, the raiser of dogs, bound is Lilith, the raiser of dogs,³¹ who dwells on the Pešra river ...”

The identification of demons plays a crucial role also in determining chronological data. Though bowls and lamellae date to the end of the Sasanian period, as is shown by those regularly excavated, at least some of them bear copies of more ancient *Vorlagen*. Formulas or demon lists could be transmitted through centuries, even when certain words or passages turned out to be unintelligible to the scribes, who thus handed them down in a corrupted fashion. The corpus of Mandaic amulets on paper dating back to the 19th and 20th centuries provides an eloquent example of this tradition: although these modern copies contain corrupted and sometimes misinterpreted sections, they yield parallels and variants of incantations already attested in Late Antiquity.³²

Since the texts on bowls and lamellae do not include explicit dating formulas, chronological considerations have been drawn from linguistic data and elements related to the content of the text itself. Linguistic data as chronological benchmarks are known to be problematic. At an early stage of research, the great Semitist Mark Lidzbarski³³ suggested that the De Vogüé lamella dated to around AD 400 because of archaic orthographical and morphological features. However, subsequent publications have shown that these are attested elsewhere within the

²⁸ Partially published in MÜLLER-KESSLER (1998b); (1999a), 202; KESSLER (2008), 477. Excerpts are quoted according to the recent complete edition of the text (MORGENSTERN, ABUDRAHAM [2022a]).

²⁹ See below for more examples of toponyms associated to demon names.

³⁰ Perhaps the Lesser Zab (MÜLLER-KESSLER [1999a], 202).

³¹ See the grammatical discussion of these epithets in MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022a), 226.

³² The foremost collection was assembled by Lady E. S. Drower and is currently housed in Oxford (catalogue in DROWER [1953], 38-39).

³³ LIDZBARSKI (1909), 350.

corpus and cannot be considered as unambiguous chronological parameters.³⁴ Turning to lexicology, Akkadian loanwords in Mandaic cannot be dated to a precise phase; yet, it has been suggested that the presence of Parthian Iranian loans would mark a difference with Talmudic Aramaic and its display of a substantial Middle-Persian (Sasanian) influence.³⁵ As for other aspects of research on the Mandaeans, however, the debate remains open: as has been recently remarked, some of these loanwords belong to the larger Iranian lexical heritage into Aramaic; moreover, since Parthian was not immediately replaced by Middle Persian after the Sasanian takeover of Mesopotamia, one should cautiously rely on these indicators to establish the Parthian origin of textual *Vorlagen*.³⁶

Conversely, it is cultural data that provide more eloquent clues to contextualise the birth of Mandaean communities and of at least some sections of their characteristic demon lists. Mandaic texts are replete with Akkadian influences, in terms of phonology and sometimes morphology;³⁷ loanwords pertaining to religion, astrology, medicine, and technical terms of material culture;³⁸ technical terms in the field of magic, such as *š'pt* '“incantation/series of incantations”, from *šiptu*, and *pyšr* '“exorcism”, from *pišru*.³⁹ In the incantation known as *Phylactery for Rue*,⁴⁰ Akkadian loans are recognisable in the names of several diseases and related remedies. Even the structure of the incantation recalls the usual pattern of Akkadian omina: if the demon Ruha sits on a certain body part, a specific disease will arise.⁴¹ Further omina that allude to direct contact with Babylonian divination literature have been recognised in the *Sfar Malwāšā*, the *Book of the Zodiac*.⁴²

These Akkadian features include also ancient deities that are reinterpreted as demons: Bēl of Babylon, Nabû of Borsippa, Nerg (Nergal) of Kutha, Ištar of Akkad, and others. In a highly influential study, Christa and Karlheinz Kessler (1999) suggested that the presence of Babylonian deities and related attributes, together with local theonyms, would prove that the early Mandaeans were in contact with a highly articulated Babylonian religious landscape that comprised both long-standing sanctuaries and a constellation of lesser-known Babylonian,

³⁴ For example, the spelling *m'nd* ' rather than *m'nd* ' “knowledge” and the prefixed *l-* for the 3rd masculine singular imperfect. For the attestations of etymological <'> in Mandaic see ABUDRAHAM (2017), 203. The work by ABUDRAHAM, Ohad, *A Grammar of Early Mandaic* (Studies in Language, 30), Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 2022 (in Hebrew) was not available to me.

³⁵ WIDENGREN (1960), 89-108; MANCINI (1995); MÜLLER-KESSLER (2004), 58 and fn. 45.

³⁶ VAN BLADEL (2017), 81.

³⁷ KAUFMAN (1974), 163.

³⁸ KAUFMAN (1974), 163-164.

³⁹ MÜLLER-KESSLER (2004), 57.

⁴⁰ DROWER (1946).

⁴¹ MÜLLER-KESSLER (1999c), 343-351.

⁴² DROWER (1949); MÜLLER-KESSLER (1999b), 435-439.

Iranian and other local cults. Indeed, one observes in these texts the presence of former major deities and lesser ones such as Amamīt (Mammītu) and Mulit (Mullissu).⁴³ Methodologically speaking, it is the attestation of the latter ones that proves to be decisive: whereas major deities like Bēl were worshipped throughout the Near East, more locally connotated theonyms point at the context in which these demon lists were produced with greater accuracy. According to this reconstruction, the transmission of the Akkadian cultural heritage would have been favoured by the proximity between the first Mandaean communities and the last Babylonian temples in the late Parthian period. The Mandeans might have been recruited among the followers of the Babylonian cults, who would then have contributed to the new doctrine with their own cultural background.

The topic is of great complexity and several aspects still need to be clarified. It should also be noted that nothing is known about the redactional history of the demon lists, and it is hoped that further text editions will enlarge the currently available picture. With reference to the published specimens, the attestation of some former northern Mesopotamian deities on a bowl written in square script but embedding a demon list of clear Mandaic origin (BM 1957-9-25.1)⁴⁴ could provide some clues. A passage of this list displays some former deities of Hatra and the surroundings, such as “the King of Bī-Malīh” and “Frūṭīn of Hatra and Šābur”: the first one, whose name can be translated as “the King of the salty place”, is the god Nergal, attested as “Nergol ... who dwells in the salt marshes” in a Hatran inscription found at Sa’dīya, a site close to Hatra, and dated to AD 125 (S1); the second one is a deified ancestor of a tribal group that lived at Hatra, attested in the Hatran inscription H410. In the same passage, further former deities from the same area can be detected: “Ištar of Hatra”, the so-far unattested “Tum / Tus of Hatra”, and the goddess Nikkal, i.e., the spouse of the Moon-god Sīn at Harran. These local deities could have arrived at Babylonia after the deportation of some inhabitants of Hatra and the surrounding area that followed the fall of the city in AD 240/241 and could have been assimilated into the demon lists of the first Mandaean communities within few generations, in the early Sasanian period.⁴⁵

⁴³ MÜLLER-KESSLER, KESSLER (1999), 84-85.

⁴⁴ MÜLLER-KESSLER, KESSLER (1999), 84-86; see also KOCH (2000), 89; MÜLLER-KESSLER (2004), 55.

⁴⁵ MARCATO (2020).

3. DEMONS IN MANDAIC INCANTATIONS: A CLOSER LOOK AT THEIR NAMES

Names play a significant role in the overall structure and purpose of an incantation. In most of the texts on bowls and amulets, the client is mentioned by his/her name and patronymic or matronymic.⁴⁶ Later Mandaic incantations often employ the *malwaša* name, i.e., the zodiacal name that every Mandaean receives at birth and that must be kept secret and used for religious and magical purposes.⁴⁷ The relevance of names in these texts is also proven by the frequent attestation, in Jewish Aramaic texts that set a demonic divorce (*geṭ*), of the expression “and every name he/she has” after the name of the client.⁴⁸ Demons are too addressed with their name, which becomes crucial when the incantation aims at expelling one or more individually defined evil creatures. Names and onomastic sequences that identify demons can be of varying length and can provide many details on the geographical domain of these creatures, on their relations with other evil beings of the same kind, as well as on the mischief that they bring about. Their study can add some knowledge on their origin and background, as well as on their relevance for the specific incantation in which they are attested.

3.1. *Onomastic sequences with toponyms*

A name joined by a toponym is the simplest form of these expressions, such as the combinations of former theonyms with cult centres seen above: Bēl of Babylon, Nabû of Borsippa, Nerig (Nergal) of Kutha, Ištar of Akkad, Frūṭin of Hatra and Šābur, and “the King of Bī-Malīh”.

A more elaborate example, in which almost all toponyms are recognisable, is attested in the *Great Mandaic Demon Roll* BM 132947 obv. 69-76 and reads: *kwmyš lylyt' d-šry' mn šwš 'lm' lšwštry' bhrby' qdrwn m'tyn wm'd'y w'rq' d-rhym'y'y' wdybr' d-byt 'spny' 'syr' h'y' wkwllhwn šwrb'th* “Komiš-Lilith who dwells from Susa up to Šuštār, in the ruins of Qidrun, Matiene and Media, and in the land of the Romans, and the wilderness of Bet-Aspania, bound is she and

⁴⁶ MORONY (2003), 101-107 examines the composition of households as attested in bowl texts and stresses the importance of a socio-historical study of the corpus. Fresh data on social aspects of magic in Sasanian Babylonia could be provided by the relation existing by the client and the members of the family for whom protection is petitioned.

⁴⁷ DROWER (1937), 81-82.

⁴⁸ For a survey of incantations bearing deeds of divorce from a demon, see SHAKED (1999). Less frequently, the expression “and every name he/she has” refers to the name of a demon, such as Lili in the bowl MS 2053/251:13 (*MRLA* 1 n°24). Interestingly, the bowl Israel Museum 80.1.3 (*AMB* Bowl n°7) mentions “every unnamed Beltī” (line 6) and “the unnamed Nerig” (line 9), two expressions interpreted by MÜLLER-KESSLER, KESSLER (1999), 70 as syntactically influenced by Akkadian.

all her tribes”.⁴⁹ This Lilith takes her name from the Parthian province of Komiš, located to the south of the Caspian Sea, and extends her dominion over Iran: Susa; Šuštar in Northern Khuzestan; Qidrun corresponds to the desert area known as Gedrosiene, in south-western Iran up to the Persian Gulf; Matiene is Eastern Armenia; Media is the well-known region with Ecbatana; and Bet-Aspania may be related to present-day Isfahan.⁵⁰

Certain toponyms can reveal also deeper religious implications. This could be the case of a passage in the bowl BM 91777:12'-13',⁵¹ which reads: *lylyt' d-ytb' l' twr' qly' (...) wqr' t lnpš' nn'y d-y'tb' l' my' sy' wy'* “the Lilith who dwells on the burnt mountain (...) and she calls herself ‘Nanay who dwells on the black water’”. This demoness dwells on high ground, a well-attested ancient Mesopotamian concept, and is assimilated to ‘Nanay who dwells on the black water’, which could hint at natural oil seeps.⁵² However, considering Mandaean mythology, this may be a further reference to the black water under the belly of Ur, a monstrous being that sustains the entire world and is eternally clad in fire.⁵³ A modern commentary to a depiction of this monster states that the fire by which Ur is surrounded is fuelled by the same black water that is under his belly, that is crude oil.⁵⁴ Therefore the “black water” could allude both to areas where crude oil naturally rises to the surface and to an element of Mandaean mythology.

It is not uncommon either that, in the same text, two or more demons share the same theonym but are related to different toponyms. In such cases, the approach put forward by Spencer Allen,⁵⁵ which introduced the concepts of a “first” and “second name” that can be alternatively shared by different deities, offers a stimulating frame for interpretation.

As a first example, in the bowl BM 91777:13',⁵⁶ two different Nanay demonesses are attested. The passage reads: *'syr' wsdym' nn'y d-bwršyp 'syr' ^wsdym' ^ nn'y d-byt gwz'yyl d-bghz'y* “bound and shackled is Nanay of Borsippa; bound and shackled is Nanay of Bīt-Guzaya, which is in Gahzay”. They share their “first name”, Nanay, but they are differentiated by the respective geographical realms, which are identified by toponyms acting as “second names”. Nanay of Borsippa points at continuity with the Babylonian cult of the

⁴⁹ MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022a), 216; see also MÜLLER-KESSLER (1999a), 201.

⁵⁰ MÜLLER-KESSLER (2001), 342. MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022a), 225, suggest a possible connection with a toponym Aspamyā attested in the Babylonian Talmud.

⁵¹ SEGAL (2000), n°107M, reading collated; cf. FORD (2002a), 265-267 where the line is numbered 9'. Paralleled in BM 132947 rev. 163-167 (MORGENSTERN, ABUDRAHAM [2022a]).

⁵² DROWER (1937), 10.

⁵³ LUPIERI (1993), 64.

⁵⁴ DROWER (1937), 254.

⁵⁵ ALLEN (2015), vii.

⁵⁶ SEGAL (2000), n°107M. See again a parallel in BM 132947 rev. 168-169 (MÜLLER-KESSLER, KESSLER [1999], 76; MORGENSTERN, ABUDRAHAM [2022a], 218).

late 1st millennium BC; conversely, neither Bīt-Guzaya or the region of Gahzay have been identified yet.

In the bowl BM 1957-9-25.1:5-7,⁵⁷ another vivid example of demons sharing their first name is provided by a list of “Ištars” or “goddesses”: *w'ys<t>rt' nwqbt' w'ystr' d'ydyt w'ystr' d'rt w'y<s>tr' 'ylyt' w'ystr' ptyqy' w'ystr' drwdyny w'ystr' dqtryny' w'ystr' d'twr qwp w'ystr' dbynt' w'ystr' twryh w'ystr' mry twry wrmy wmry myty whyy w'str' dryddnyh* “... and the female Ištars: Ištar of Idit; Ištar of *'rt*; the upper Ištar; Ištar of Patiqia; Ištar of *rwdyny*; Ištar of the rocky places; Ištar of the mountain of Quf; Ištar of Bi-Nata; Ištar of the mountain; Ištar of the lords of mountains and hills, and of the lords of the dead and the living; Ištar of *ryddnyh* ...”. Leaving aside the rather enigmatic toponyms, for none of which a definitive identification can be proposed, a partial thematic uniformity can be observed when these goddesses appear as mountain demons.⁵⁸

In other cases, different demons share a same toponym or “second name”. These attestations may help us reconstruct the Mesopotamian and Iranian religious context that the early Mandaeans could observe directly or were aware of. Despite their small number, they corroborate the idea that the first Mandaean communities were acquainted with contemporary cults, which they recorded in lists and repertoires after reinterpreting them in light of their peculiar demonology. For example, in the passage *'str' d-byt gyrm' y wr'dyn* “Ištar of Bīt-Girmay and Radin” (BM 91777:23')⁵⁹ Bīt-Girmay is the region known in Syriac as Bēth Garmē, between the Lesser Zab, the Tigris and the Diyala rivers, while Radin is another river known in Assyrian sources as Radānu and corresponding to present-day Tawuq Çay. In the same bowl, *mlk' d-r'dyn š'twrg' t'z'n* “Mlaka of Radin, the reckless Šturga” is also associated with the river Radin (lines 18'-19'). In two lead lamellae, the former Moon-god Sīn is connected with the same river: *syn d-byt gyrm' y wr'dyn* “Sīn of Bīt-Girmay and Radin” (BM 132956+:51-52) and *syn d-byt gyrm' wr'dyn* (BM 132954 obv. 244).⁶⁰

In another example, a possible former cult of Nanaya in the area of Elam is recorded in a lead lamella as *nn'y d-š'ry' b'wl'y* “Nanay who dwells on Ulay” (BM 132956+:81'-82'),⁶¹ a river that probably corresponds to the Ulai attested in the book of Daniel (8:2, 8:16) and which flows near Susa. In the Great Mandaic Demon Roll, the Ulay is associated to a Yaldat-Lilith in the passage *'syr' yld't lylyt' d-š'ry' l'kypḥ d-'wl'y h'y' wkwlnh š'wrb'th* “Bound is Yaldat-Lilith,

⁵⁷ LEVENE, BOHAK (2012).

⁵⁸ MARCATO (2020), 137 fn. 10. For some hypotheses on the toponyms, see LEVENE, BOHAK (2012), 65; MÜLLER-KESSLER (2017-2018), 272 fn. 114.

⁵⁹ SEGAL (2000), n°107M.

⁶⁰ MÜLLER-KESSLER, KESSLER (1999), 84; MÜLLER-KESSLER (2017-2018), 268 and fn. 78. See now also MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022a).

⁶¹ MÜLLER-KESSLER, KESSLER (1999), 76.

who dwells on the banks of Ula, she and all of her tribes” (BM 132947 obv. 99-101) and to a Šarznaya-Dēw in ‘syr šrn y’ dyw’ d-šry’ b’qr’ d-’wl’y b’qr’ d-krk’ d-s’lwk “Bound is Šarznaya-Dēw, who dwells in the fortress of Ula (and) in the fortress of Karkā d-Salok” (BM 132947 rev. 127-129).⁶²

3.2. Talking names

A name might often evoke a core feature of the creature that bears it, thanks to its etymology which is sometimes amplified through wordplay. The notorious demoness Lilith, who preys on mothers and children, provides many examples of this technique. A list of “talking” Liliths is found in the bowl BM 117881:8-10: *hlb’s lylyt’ wtkl’t lylyt’ qšyšt’ lylyt’ [...]* *lylyt’ p’ty’rwt’ lylyt’ p’trt’ lylyt’ n’l’ lylyt’ wnw’l’ lylyt’ [...]* *lylyt’ [t’ ...]* *lylyt’ [...]* *hpt’ lylyt’ d-l’y’ wl’y’ d-’wm’m’* “Halbas-Lilith, Taklat-Lilith, Qašiša-Lilith [...]-Lilith, Peṭiaruta-Lilith, Peṭarta-Lilith, Nala-Lilith, Nuala-Lilith, [...]-Lili[th ...]-Lilith, [...]hapta-Lilith of the night and Lili (m.) of the days”.⁶³ Each of these Liliths bears a name that brings to the fore a major characteristic of the demoness herself: Halbas is a form of Hablat, from the root HBL “annihilate”; Taklat derives from TKL “to be childless”;⁶⁴ Qašiša “the elderly”; Peṭiaruta and Peṭarta from Iranian *peṭyārag-* “enemy”;⁶⁵ Nala from Akkadian *nālu* “to sleep”, hence an explicit connotation as *incubus* or *succubus*.⁶⁶ Another “talking” Lilith is the above-mentioned Yaldat-Lilith, literally “Lilith who gives birth” (BM 132947 obv. 99).

Other texts yield talking toponyms, which strengthen their relationship with the demon thanks to an etymological figure. A clear example is found in the bowl BM 132168:32-33, which reads *lylyt’ [t’]* *klby’t’ d-š’ry’ b’qr’ d-klb’y* “the dog-like Liliths who dwell in the fortress of Kalbay”.⁶⁷ Here the wordplay entails the common Semitic word for “dog”, conspicuous in the toponym and in the adjective. Earlier in the same bowl (lines 14-16), one reads *lylyt’ [mrby’]* *klby’ d-šry’ l’nh’r pyšr’ wm’m’y qr’t lnpš’* “Lilith, [the raiser] of dogs, who dwells

⁶² LIDZBARSKI (1915), 152 fn. 3; FURLANI (1954), 435; see now MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022a).

⁶³ SEGAL (2000), n°100M. See MÜLLER-KESSLER (2001-2002), 136 for alternative readings and another list of Liliths in the manuscript DC 43 F:6-10; see also FORD (2002a), 256-257 for additions and other readings.

⁶⁴ MÜLLER-KESSLER (2001), 344-345.

⁶⁵ MÜLLER-KESSLER (2001-2002), 136 with literature.

⁶⁶ ZHS, 142. See also the pair Nala-Nu/iala (DROWER-MACUCH [1963], 283; FORD [2002a], 257).

⁶⁷ SEGAL (2000) n°101M. Reading and translation by MÜLLER-KESSLER (2001-2002), 136-137. FORD (2002a), 257-258 remarks that the reading *klb’y* is uncertain and suggests *kl(d’y’y’)* “Chaldaean” (DROWER-MACUCH [1963], 197).

on the Pešra river and calls herself Mamay”, which may be an internal reference and thus hint at some thematic consistency.⁶⁸

Three passages in the same bowl, which differ from one another because of minor orthographical variations, introduce one *pwn'qyt'y lylyt' zwt'r'ty' d-ḥ[w]t' d-mytqyry' n'qp'yl 's'tr'* “Punaqitai-Lilith, the youngest of her sisters, who is called Naqp'il-Ištar” (YM n°1:4-5) and *pwn'qyt lylyt' zwt'r'ty' d-ḥw't' d-mytqyry' n'qpyl 'str'* “Punaqit-Lilith, the youngest of her sisters, who is called Naqpil-Ištar” (YM n°1:11,18).⁶⁹ Punaqit(ai) derives from PNQ “to pamper”⁷⁰ and probably hints at the seductive abilities of the demoness. On the other hand, one may relate Naqp(')il-Ištar to NQP “to strike, knock down”,⁷¹ as an evident allusion to the threat she poses. These roots are phonetically close to each other, as they are built upon the same consonants, and in this case there might also be underlying wordplay.⁷²

The last three examples make use of the expression “DemonName1 who is called / who calls himself-herself DemonName2” to point at the closeness between two demons. Some more examples, all drawn from the same bowl (BM 91777),⁷³ can be added to this small corpus. At line 10' one reads *'sp'[nd'r]myd lylyt' h'qr't lnpš['] 'sp'n[d'r]myd b'nwg* “Ispa[ndar]mid-Lilith who calls herself Ispan[dar]mid the Lady”: the Lilith bears the Iranian theonym Spenta Armaiti, a goddess of earth and the hypostasis of devotion, and calls herself with the Iranian title *bānūg* “Lady”. At lines 12'-13', as already seen above, one has *lylyt' d-ytb' 'l twr' qly' (...) wqr't lnpš' nn'y d-y'tb' 'l my' sy'wy'* “the Lilith who dwells on the burnt mountain (...) and she calls herself ‘Nanay who dwells on the black water’”. Later on, at lines 19'-20', a *lyly't' z'rny' 'ht' d-myq[...]* *lylyt' d-šry' bm't' d-byt' šk'pyl'm'm'y qr't lnpš' 'str'* “Lilith-Zarnia, sister of Miq[...]Lilith, who dwells in the land of Bīt-Iškāpil and calls herself Mamay-Ištar” is attested;⁷⁴ again at line 20', *'str' 'l pr't y'tb' wmwlyt qr't lnpš'* “Ištar who dwells on the Euphrates and calls herself Mulit”.

The onomastic sequence here is enriched not only through the toponym but also by the assertion of the proximity to another demoness. All of these examples

⁶⁸ See also *klby't* in the Leroy lamella (CAQUOT [1972], B r. 7), paralleled in the manuscript DC 43Aa:47 as *k'lb'y't* (CAQUOT [1972], 78; ZHS n°41f). A further parallel is attested in the lead lamellae BM 132956+ (2Ba):34 (ZHS, 142) and BM 132947 rev. 114-115 (MORGENSTERN, ABUDRAHAM [2022a], 217).

⁶⁹ ABUDRAHAM (2014).

⁷⁰ DROWER-MACUCH (1963), 375.

⁷¹ DROWER-MACUCH (1963), 306.

⁷² See also ABUDRAHAM (2014), 71 for this name's orthography and etymology, with parallels in unpublished bowls.

⁷³ SEGAL (2000), n°107M.

⁷⁴ The name of the Lilith is read *z'dny'* by MÜLLER-KESSLER (2001-2002), 138; for *z'rny'* see FORD (2002a), 266 and MRLA 1, 16 fn. 72 for a possible connection with Iranian *zurnā(y)* “trumpet”.

come from the realm of ancient Mesopotamian goddesses (Ištar, Nanaya, Mulit), who share not only their identifications as goddesses of love, but also demonic and astral features, such as particular association with the planet Venus. Such identifications in Mandaic incantations are clearly far from being randomly arranged; instead there is a rationale laying behind them. Although the available corpus is too limited to allow for general considerations, nor is there evidence to state that these attestations testify to assimilations between goddesses that were still perceived as individually significant, one may discern the necessity to add some information about the identity of the demoness mentioned. As a working hypothesis, the expression “DemonName1 who is called / who calls herself DemonName2” could mirror the presence of demons that were known locally, in a specific area, but which were not fully intelligible to clients who lived somewhere else. As mentioned above, the specialists in charge of these incantations relied upon written repertoires of magical texts and formulas: this expression could have been used as a glossa, to help clarify the identity of certain demons which shared some prerogatives but whose names alone would have been otherwise unknown to the client.⁷⁵

3.3. *Onomastic sequences with actions*

Other onomastic sequences enlighten with greater accuracy certain characteristics of demonic beings addressed in the text, focusing on their actions, and thus offering more information on their behaviour. A lead amulet in the Schøyen Collection, MS2087/1,⁷⁶ includes lengthy sequences that provide evidence of this phenomenon. The central part of the text is now heavily damaged, but what is left is long and well-preserved enough to let us understand that a higher being adjures several demons to ensure protection of one Babay son of Miriam and his pregnant wife (A)Hatia Madukht daughter of Duday (obv. 47-49). The lamella bears a portion of a longer incantation, since the canonical opening formula is missing, and the text begins *in medias res*.

One Lilith is described as follows (obv. 12-16): *m'rtyn'y l'lyt' hr'st' d-bn'wsy' hwrby' š'ry' wš'kb' wmwqr' wšyry'ny' d-gyrmy' wdbwrky' d-bny' 'n š'g'tl' ml'gt' w'kl'* “Martinai-Lilith, the sorceress, who dwells and lies in ruined temples, and who cuts, grasps, and devours the marrow and the membranes of human bones and knees”. The onomastic sequence summarises her favourite dwelling place, her evil actions, and their target. Another passage (rev. 2'-19')

⁷⁵ Once more textual specimens are available, it will be worth investigating the use and distribution of “who calls herself” (reflexive) and “who is called” (passive participle) to ascertain whether the different phraseology may be due uniquely to the scribe’s personal choice or may reveal more subtle differentiation in the connotation of demonesses.

⁷⁶ MORGENSTERN, SCHLÜTER (2016).

describes the misdoings of Hiṭurpa-Sania-Lilith (*hyṭwrp' sny' l'lyt'*): the demoness takes the appearance of both the husband and the wife, sliding into their bed, approaching the pregnant woman, and killing the foetus and the other children. This Lilith bears a name that is at least partially a talking one: Hiṭurpa has no published parallels, but the literal meaning of Sania is clearly “hated”. This same Lilith is found again later in the text (rev. 49'-51'), and her characterisation is enriched by means of the expression *hyṭwrp' sny' l'lyt' d- mytqyry' bg'nyt šwpony' l'lyt'* “Hiṭurpa-Sania-Lilith, who is called Bganit-Šupnia-Lilith”. The second name, Bganit-Šupnia, plays with the roots BGN “to curse” and ŠPY “to breastfeed”⁷⁷ and conveys an idea of distorted and dangerous motherhood.

The most thought-provoking case, however, is that of Nerig, whose name displays an etymological figure which underlines his aggressive nature. The passage is obv. 24-30:

(...) *m'šb'n l'k wmwryn l'k ldyl'k n'ryg d-ryg dyw' d-r'gylwn lbny' n'š'*
[wl'drdqwny' bd'rdqwtwn wl'lym'ny' b'lymwtwn wl'ptwly' bptwlwn
wl'ptwl't' b'ptwly' [w]ls'by' bsybwtwn (...)

“... I command and adjure you: you, Nerig-‘who desires’-Dēw, who desires mankind, children in their childhood, youngsters in their youth, bachelors in their bachelorhood, virgin women in their virginity (or: unmarried women in their unmarried state), old men in their old age ...”

The talking name Nerig-“who desires”-Dēw is based on wordplay with the root RGG “to desire” and is elucidated as the text goes on: Nerig craves to torment men and women whatever their gender, age, and condition as to marriage and family life. In light of this etymological figure, the text edition interprets the theonym Nerig (*n'ryg*) as a 3rd masculine singular verbal imperfect “he desires” because of the *n-* prefix.⁷⁸ Whereas this wordplay was likely clear to Aramaic speakers and the etymological figure does allude to this, it is well-established that the Mandaic name Nerig is not a verbal form but derives from the former Mesopotamian theonym Nergal.⁷⁹

The importance of this name, however, is not limited to its effectiveness for elucidating the phenomenon of talking names; it also opens a window on the circulation of cultural elements in late-antique Mesopotamia, well into the Islamic period. Indeed, almost the same wordplay can be found in a source other than magical texts, that is the *Book of the Scholia* by the Syriac author Theodore

⁷⁷ For the use of the verb *bgn* see also rev. 20' and 21'. On the attestation of this root in Hatran inscriptions, see DEGEN (1974). See FURLANI (1954), 408 for the connection of the name of a Lilit-Šupnai to the verb *špy* (D) “to make to drink”, hence “nanny”. This Lilith is attested also in the lead lamella MS2054/22:13 (MORGENSTERN, SCHLÜTER [2016], 125).

⁷⁸ MORGENSTERN, SCHLÜTER (2016), 121.

⁷⁹ FURLANI (1948), 136.

Bar Kōnī, who lived at Kaškar, in Babylonia, towards the end of the 8th century. The 11th chapter (*mēmṛā*) of this work presents and discusses – often with an overtly polemic tone – several heresies, among which are Christian heresies as well as former Greek and Roman cults, Jewish festivities, the Zoroastrians, the Manichaeans, the Mandaean, and other “pagan” cults.⁸⁰

More in detail, Theodore writes about three sects known as the Kantaeans, the Dostaeans, and the “Nerigaeans” to discuss groups related to Syro-Mesopotamian Gnosticism and to those we presently know as Mandaean.⁸¹ This section can easily be isolated from the surrounding text⁸² and describes with a remarkable degree of accuracy many concepts and images of a Gnostic background that are extensively paralleled in the religious works of the Mandaean. These conceptual parallels are complemented by numerous Mandaic lexical and morphological features, which Theodore did not harmonise with the Syriac language of the remaining text,⁸³ and which testify to the author’s use of Mandaic primary sources.⁸⁴ In the paragraph on Nerig,⁸⁵ as he does elsewhere, Theodore tells a euhemeristic version of the origin of this cult, according to which the spirit of Cain, the murderer of Abel, could not find peace on earth, so his children built an altar for him and celebrated there a funerary cult which included food offerings. They also gave their deceased father the name Nerig (*nryg*), a shortened form of Syriac *nyāḥā rā’eg* “he desires rest”, to underline the fact that his spirit was wandering on earth ceaselessly.

Even though, since the first edition of the text, this folk etymology has been interpreted as an ad-hoc creation by Theodore himself,⁸⁶ the attestation of Nerig-“who desires”-Dēw in MS2087/1 helps shed a different light on this wordplay. The absence of further parallels does not enable us to determine whether Theodore made use of a Mandaic source for this folk etymology, yet the connection of the ancient theonym Nerig with the verb “to desire” cannot be considered as some pun he created from scratch. As said above, Theodore knew Mandaic religious works, from which he quoted lengthy excerpts. Mandaic religious literature does not yield this specific wordplay, although the name of Nerig is widely

⁸⁰ While certain sections of this chapter have been thoroughly investigated, others are still enigmatic, mainly because it is not clear what sources Theodore used and had access to. See the overview by KRUISHEER (1993-1994), 151-152 with literature.

⁸¹ SCHER (1912), 342.6-347.21. For the translation “*Nerigaeans*”, see KRUISHEER (1993-1994) and VAN BLADEL (2017); cf. “*Nergaliens*” in POGNON (1898) and “*Nérigéens*” in HESPEL, DRAGUET (1982); DUCHEMIN (2012). The main translations are: POGNON (1898), 220-228; HESPEL, DRAGUET (1982), 255-259 §§84-87; KRUISHEER (1993-1994), 163-168; DUCHEMIN (2012), 203-207; VAN BLADEL (2017), 123-127.

⁸² KRUISHEER (1993-1994), 152.

⁸³ POGNON (1898), 233-244; KRUISHEER (1993-1994), 165-167.

⁸⁴ POGNON (1898), 234-238.

⁸⁵ SCHER (1912), 347.9-21; HESPEL, DRAGUET (1982), 259 §87.

⁸⁶ POGNON (1898), 228 fn. 1.

attested.⁸⁷ Being proficient in Mandaic, Theodore may have been able to consult a Mandaic repertoire of demon names. Otherwise, this wordplay may have been part of a shared heritage in late-antique and early Islamic Babylonia: as a native of Kaškar, Theodore would have been well acquainted with such traditions and the relevant sources.

This correspondence leads us to ask also whether other etymologies used in the 11th chapter of the *Book of the Scholia* may be connected with the demonic horizon portrayed by Mandaic and other late-antique Mesopotamian incantations. One of these cases could be the Iranian demon Danhiš, which Theodore links to the cult of a bronze statue by means of the folk etymology *d-nḥāšā* “of bronze”.⁸⁸ Another example is provided by the god and demon Birqā of Guznāyyā, i.e., the Assyrian toponym Guzana close to the Khabur river, which likely mirrors the cult of a storm-god in northern Mesopotamia. Reference to an ancient storm-god, a cult that had been practised for millennia in that area, would be corroborated also by the fact that Theodore derives the name from *barqā* “lightning”.⁸⁹

4. PRELIMINARY CONCLUSIONS AND AVENUES FOR FURTHER RESEARCH

The analysis of the composition of demon names and onomastic sequences, together with their interrelations within the same text or among different ones, can provide encouraging preliminary information and sketch some lines for future research. This overview of case studies selected from amongst the published materials testifies to the variety of strategies employed by incantation specialists to portray demons. A demon is often vividly characterised thanks to its name and the attributes that can complement it by construction of onomastic sequences of various lengths. A more detailed picture of the demonic world of Mandaean incantations and its historical and cultural implications could be gleaned with a thorough study of toponyms. This would ascertain the extent to which the demon lists depict the religious landscape with which the early Mandaeans were acquainted. Further, closer scrutiny of relations among demons, such as those highlighted by the expression “DemonName1 who is called / who calls himself-herself DemonName2”, of talking names and folk etymologies would allow a deeper understanding not just of the nature and distinctive traits of these demons, but also of the relevance that they had to the specialists who chose to embed them in an incantation, and ultimately to their clients.

⁸⁷ FURLANI (1948), 136-137; KOCH (2000), 86-87.

⁸⁸ SCHER (1912), 348.20-24; HESPEL, DRAGUET (1982), 260 §90; MÜLLER-KESSLER (2000).

⁸⁹ SCHER (1912), 349.24-30; HESPEL, DRAGUET (1982), 261 §94; MÜLLER-KESSLER, KESSLER (1995), 243.

Further investigations will contribute also to bridging the gap between these texts and other corpora, such as epigraphic materials from Hatra and Syriac literature. Some small yet promising clues in this regard are already available, suggesting some details of the cultural environment of these texts and of the historical-cultural phenomena that shaped them. The foremost wish for the near future is that the edition of unpublished texts can steadily see the light, to enable a more thorough search for parallels and a more accurate contextualisation of occurrences.

5. APPENDIX: PUBLISHED MANDAIC BOWLS AND METAL AMULETS

5.1. *Bowls*

<i>First edition</i>	<i>Number of bowls</i>	<i>Further editions / Notes</i>
POGNON (1894)	1	From Bismaya. <i>MIT</i> n°17.
POGNON (1898)	31	From Khouabir. N°1 = <i>MIT</i> n°1; n°2 = <i>MIT</i> n°2; n°3 = <i>MIT</i> n°3; n°7 = <i>MIT</i> n°4; n°13 = <i>MIT</i> n°5; n°14 = <i>MIT</i> n°6; n°15 = <i>MIT</i> n°7; n°16 = <i>MIT</i> n°8; n°18 = <i>MIT</i> n°9; n°22 = <i>MIT</i> n°10; n°23 = <i>MIT</i> n°11; n°24 = <i>MIT</i> n°12; n°27 = <i>MIT</i> n°13; n°28 = <i>MIT</i> n°14; n°29 = <i>MIT</i> n°15; n°31 = <i>MIT</i> n°16.
LIDZBARSKI (1902), 89-106	5	n°I = <i>MIT</i> n°18; n°II = <i>MIT</i> n°19; n°IV = <i>MIT</i> n°20; n°V = <i>MIT</i> n°21.
DE MORGAN (1904), planches I-II (photos only)	2	From 'Amāra and Al-Ġarraḥ canal. One bowl duplicates SEGAL (2000), n°104M; see FORD (2002a), 260.
<i>AIT</i> n°38, 39, 40	3	From Nippur. N°38 = <i>MIT</i> n°23; n°39 = <i>MIT</i> n°24; n°40 = <i>MIT</i> n°25.
DRIVER (1930)	1	From the surroundings of Nippur.
GORDON (1937), M, N, O	3	O from Kutha. M = <i>MIT</i> n°26; N = <i>MIT</i> n°27; O = <i>MIT</i> n°28.
BORISOV (1939)	1	FAIN, FORD, LYAVDANSKY (2016), n°VII.

GORDON (1941), bowls Fitzwilliam, Hilprecht h, Malmö, Princeton. Bowls Metropolitan 32.150.89 and Louvre <i>uncatalogued</i> are only mentioned	6	Malmö bowl from Hamadan. Hilprecht h bowl from Nippur. Fitzwilliam = <i>MIT</i> n°29; Hilprecht h = <i>MIT</i> n°30 = <i>ZHS</i> n°30; Malmö = <i>MIT</i> n°31; Princeton = <i>MIT</i> n°32. Fitzwilliam bowl re-edited in MÜLLER-KESSLER (1999), 202-204.
GORDON (1951), 309-310	1	From Hamadan.
<i>MIT</i>	32 bowls + De Vogüé lamella	
McCULLOUGH (1967), C, D, E	3	
YAMAUCHI (1967-1968)	1	<i>MIT</i> n°33. Re-edited in MÜLLER-KESSLER (1996).
DELCOR, AGGOULA (1986)	1	Apparently not in the list by GORDON (1941), 352-353.
HUNTER (1994)	2	New readings in MÜLLER-KESSLER (1999a), 198 fn. 15.
HUNTER (1997-1998), 114-119	1	From Tell Assafa. Re-edited in HUNTER (1998), 103-108.
YAMAUCHI (1999-2000), 262-265	1	Re-edited in ABUDRAHAM (2023).
SEGAL (2000), 103-146	40	Findspots listed at pages 35-39. See also MÜLLER-KESSLER (2001-2002); FORD (2002a). See single bowl entries for previous editions. FORD (2002b) is a re-edition of n°084M.
GOREA (2001), 73-78	1	
MORIGGI (2001)	5	
JURSA (2001-2002)	1	Duplicate of SEGAL (2000), n°081M.
<i>ZHS</i> n°38-41; 38a; 40a-b-c-d; 41a-b-c-d-f; 1A; 2A	17 + re- edition of Khuzistan (a) amulet and of ms. DC 43Aa	From Nippur. See GZELLA (2006); MORGENSTERN (2010); <i>MRLA</i> 8.

MORGENSTERN (2011)	1	Parallel to SEGAL (2000), n°079A.
MORGENSTERN (2012)	9	Preliminary publication; some passages are quoted in full. See MORGENSTERN (2021).
ABU SAMRA (2013)	1	
ABUDRAHAM (2014)	3	
FARAJ (2017)	1	From Babylon.
FORD, ABUDRAHAM (2018), 100-106	2	
<i>MRLA</i> 7 n°VIII; IX; X; XI ⁹⁰	4	
<i>MRLA</i> 8 n° 37-40	4	Re-edition of <i>ZHS</i> .
MORGENSTERN (2021)	5	Schøyen Collection.
ŠAFI'Ī (2025)	5	Probably from Šuštar.

5.2. Metal Amulets

<i>First edition</i>	<i>Number of amulets</i>	<i>Further editions / Notes</i>
DIETRICH (1854)	1	Partial edition.
LIDZBARSKI (1909)	1	<i>MIT</i> n°22. Known as De Vogüé lamella. Archive of Pir Nukrāya.
MACUCH (1967)	1a-e	
MACUCH (1968)	2a-d, 3a-b, 4a-e	
CAQUOT (1972)	1	Known as Leroy lamella.
NAVEH (1975)	1	
FRANCO (1982)	1	From Tell Baruda / Coche.

⁹⁰ Complete edition of these bowls; see also, in the section “Catalogue”, entries n°2(?), 15, 23, 31, 35, 41, 45, 47(?), 87, 92, 97.

GREENFIELD, NAVEH (1985)	1a-d	From Iranian Khuzestan. 1a has been re-edited in <i>ZHS</i> n°41e and re-named Khuzistan-Bleirolle.
MÜLLER-KESSLER (1996)	1	Archive of Pir Nukrāya.
MÜLLER-KESSLER (1998a)	1	From al-Qurna. Archive of Māh-Ādur-Gušnasp.
MÜLLER-KESSLER (1998c), 337-341	1	Perhaps from Khuzestan. Known as Macuch-Nachlass M1.
MÜLLER-KESSLER (1999a), 199-202	1	Partial edition of BM 132947. Archive of Pir Nukrāya.
MÜLLER-KESSLER (1999b)	2	Partial edition of BM 135794 (= IA). From al-Qurna. Archive of Māh-Ādur-Gušnasp. The second amulet is known as Christies-Bleirolle.
MÜLLER-KESSLER (2002a), 205-206	1	Partial edition of BM 135793 (II = 2Ab). From al-Qurna. Archive of Māh-Ādur-Gušnasp.
MÜLLER-KESSLER (2002d)	1	Partial edition of BM 135794 (II:10-109 = 1Ac). From al-Qurna. Archive of Māh-Ādur-Gušnasp.
MÜLLER-KESSLER (2010)	2	Two variants of the same incantation. The first one is known as Kelsey amulet, the second one as <i>Babylon</i> amulet.
MORGENSTERN (2015)	1	Schøyen Collection.
MORGENSTERN, SCHLÜTER (2016)	1	Schøyen Collection.
ABUDRAHAM, MORGENSTERN (2017)	3	Schøyen Collection. Probably parts of a same amulet.
ABUDRAHAM (2021)	1	Schøyen Collection. MS 2087/13 is a palimpsest. Parts of a same amulet.
MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022a)	1	Complete edition of BM 132957 + BM 132947 + BM 132954. Archive of Pir Nukrāya.
MORGENSTERN, ABUDRAHAM (2022b)	1	Schøyen Collection.

ABUDRAHAM, MORGENSTERN (2023)	1	Schøyen Collection.
ABUDRAHAM, MORGENSTERN (2024)	2	Schøyen Collection. Parts of a same amulet.

LIST OF SOURCES

BM 1957-9-25.1 (LEVENE, BOHAK [2012])
 BM 91777 (SEGAL [2000], n°107M)
 BM 117881 (SEGAL [2000], n°100M)
 BM 132168 (SEGAL [2000], n°101M)
 BM 132947 (MORGENSTERN, ABUDRAHAM [2022a])
 BM 132954 (MORGENSTERN, ABUDRAHAM [2022a])
 BM 132956+ (unpublished)
 BM 135791 (unpublished)
Book of the Scholia 11 (SCHER [1912]; HESPEL, DRAGUET [1982])
 CBS 2920 (*AIT* n°16)
 CBS 9008 (*AIT* n°31)
 CBS 9009 (*AIT* n°12)
 CBS 16019 (*AIT* n°33)
 DC 43 Aa - *Šafta d-Qaština* (*ZHS* n°41f, 138-142)
 DC 43 F - *Qmaha d-Gastata* (unpublished)
 DC 47 - *Phylactery for Rue* (DROWER [1946])
 Israel Museum 80.1.3 (*AMB* Bowl n°7)
 Leroy lamella (CAQUOT [1972])
 MS 2053/251:13 (*MRLA* 1 n°24)
 MS2054/22 (unpublished)
 MS2087/1 (MORGENSTERN, SCHLÜTER [2016])
 München-Bleirolle (unpublished)
 YM n°1 (ABUDRAHAM [2014])

BIBLIOGRAPHY

AIT: MONTGOMERY, James A., *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia: University Museum, 1913.
AMB: NAVEH, Joseph, SHAKED, Shaul, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Second Edition with additions and corrections), Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1987.

- MIT: YAMAUCHI, Edwin M., *Mandaic Incantation Texts* (American Oriental Series, 49), New Haven: American Oriental Society, 1967.
- MRLA 1: SHAKED, Shaul, FORD, James N., BHAYRO, Siam, *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls I* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 1. Manuscripts in the Schøyen Collection, 20), Leiden, Boston: Brill, 2013.
- MRLA 2: LEVENE, Dan, *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia. "May These Curses Go Out and Flee"* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 2), Leiden, Boston: Brill, 2013.
- MRLA 7: BHAYRO, Siam, FORD, James N., LEVENE, Dan, SAAR, Ortal-Paz, *Aramaic Magic Bowls in the Vorderasiatisches Museum in Berlin. Descriptive List and Edition of Selected Texts* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 7), Leiden, Boston: Brill, 2018.
- MRLA 8: FORD, James N., MORGENSTERN, Matthew, *Aramaic Incantation Bowls in Museum Collections. Volume One: The Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities, Jena* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 8), Leiden, Boston: Brill, 2020.
- ZHS: MÜLLER-KESSLER, Christa, *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen* (Texte und Materialien der Hilprecht Collection, 7), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.
- ABUDRAHAM, Ohad, "Three Mandaic Incantation Bowls from the Yosef Matisyahu Collection", *Lěšonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 77 (2014), 59-98 (in Hebrew).
- ABUDRAHAM, Ohad, "On Some Pseudo-Corrections in Early Mandaic Epigraphic Texts", *Aula Orientalis* 35 (2017), 199-211.
- ABUDRAHAM, Ohad, "An Ancient Mandaic Palimpsest Amulet: An Examination of Three Magic Lamellae from the Schøyen Collection", *Eretz-Israel (Ada Yardeni Memorial Volume)* 34 (2021), 1-12 (in Hebrew).
- ABUDRAHAM, Ohad, "A New Reading of a Mandaic Incantation Bowl in the Miami University Art Museum", *Language Studies (David Talshir Memorial Volume)* 20 (2023), 13-29 (in Hebrew).
- ABUDRAHAM, Ohad, MORGENSTERN, Matthew, "Mandaic Incantation(s) on Lead Scrolls from the Schoyen Collection", *Journal of the American Oriental Society* 137 (2017), 737-765.
- ABUDRAHAM, Ohad, MORGENSTERN, Matthew, "'His Children Destroy the Residence and Building': An Unpublished Mandaic Amulet on Ptahil's Creations (MLSC 4)", *Orientalia Suecana* 72 (2023), 5-21.
- ABUDRAHAM, Ohad, MORGENSTERN, Matthew, "'As Dry Trees That Have No Fruits': A Mandaean Spell against Childlessness from the Schøyen Collection (MLSC 18, 19)", *Journal of the American Oriental Society* 144 (2024), 339-360.
- ABU SAMRA, Gaby, "A New Mandaic Magic Bowl", in "Durch Dein Wort ward jegliches Ding!" "Through Thy Word All Things Were Made!". 2. Mandäische und samaritanistische Tagung / 2nd International Conference of Mandaic

- and Samaritan Studies. Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919–1993)* (Mandäische Forschungen, 4), ed. R. Voigt, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, 55-70.
- ALLEN, Spencer L., *The Splintered Divine: A Study of Istar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records, 5), Boston, Berlin, Munich: Walter De Gruyter, 2015.
- BORISOV, Andrey J., “A Mandaic Magic Bowl in the Hermitage Museum”, *Travaux du Département Oriental* 1 (1939), 227-235 (in Russian).
- CAQUOT, André, “Un phylactère mandéen en plomb”, *Semitica* 22 (1972), 67-87.
- DEGEN, Rainer, “Zur Bedeutung von bgn in den Hatra Inschriften”, in *Neue Ephe-meris für Semitische Epigraphik* 2, eds. R. Degen. W. W. Müller, W. Röhlig, Wiesbaden: Harrassowitz, 1974, 99-104.
- DELCOR, Mathias, AGGOULA, Basile, “Une coupe mandéenne inédite du Musée du Louvre”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 130 (1986), 262-289.
- DE MORGAN, Jacques, *Mission Scientifique en Perse. Tome V. Études linguistiques. Deuxième partie. Textes Mandaites*, Paris: Imprimerie Nationale, 1904.
- DIETRICH, Francis, “The Inscription of Abushadhr”, in *Outlines of the Philosophy of Universal History, Applied to Language and Religion*, Vol. 2, ed. C. C. Bunsen, London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1854, 360-374.
- DRIVER, Geoffrey R., “A Magic Bowl”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale* 27 (1930), 61-64.
- DROWER, Ethel S., *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*, Oxford: Clarendon Press, 1937.
- DROWER, Ethel S., “A Phylactery for Rue (An Invocation of the Personified Herb)”, *Orientalia Nova Series* 15 (1946), 324-346.
- DROWER, Ethel S., *The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia)* (Oriental Translation Fund, 36), London: The Royal Asiatic Society, 1949.
- DROWER, Ethel S., “A Mandæan Bibliography”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 85 (1953), 34-39.
- DROWER, Ethel S., MACUCH, Rudolph, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- DUCHEMIN, Jean-Marie, “Un réexamen des notices de Théodore Bar Konaï sur les Mandéens”, *Apocrypha* 23 (2012), 171-207.
- FAIN, Tatyana, FORD, James N., LYAVDANSKY, Alexey, “Aramaic Incantation Bowls at the State Hermitage Museum, St. Petersburg”, in *Babel und Bibel 9. Proceedings of the 6th Biennial Meeting of the International Association for Comparative Semitics and Other Studies*, eds. L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko, Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 2016, 283-316.
- FARAJ, Ali H., “A New Mandaic Incantation Bowl from Babil (IM 91-100147)”, in *Afroasiatica Romana. Proceedings of the 15th Meeting of Afroasiatic Linguistics 17-19 September 2014, Rome* (Quaderni di Vicino Oriente, 12), eds. A. Agostini, M. G. Amadasi Guzzo, Rome: Sapienza Università di Roma, 2017, 123-132.

- FORD, James N., "Notes on the Mandaic Incantation Bowls in the British Museum", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002a), 237-272.
- FORD, James N., "Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 29 (2002b), 31-47.
- FORD, James N., ABUDRAHAM, Ohad, "Syriac and Mandaic Incantation Bowls", in *Findings Gone Astray. ADCA Confiscated Items* (The Antiquities Department of the Civil Administration, 1), eds. D. Regev, H. Hizmi, Jerusalem: Publications of the Antiquities Department of the Civil Administration, 2018, 75-111.
- FRANCO, Fulvio, "A Mandaic Lead Fragment from Tell Baruda (Choche)", *Mesopotamia* 17 (1982), 147-150.
- FURLANI, Giuseppe, "I pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandeï", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie ottava. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 2 (1948), 119-188.
- FURLANI, Giuseppe, "I nomi delle classi dei demoni presso i Mandeï", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie ottava. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 9 (1954), 389-435.
- GORDON, Cyrus, "Aramaic and Mandaic Magic Bowls", *Archiv Orientalní* 9 (1937), 84-106.
- GORDON, Cyrus, "Aramaic Incantation Bowls (Concluded)", *Orientalia* 10 (1941), 339-360.
- GORDON, Cyrus, "Two Magic Bowls in Teheran", *Orientalia* 20 (1951), 306-315.
- GOREA, Maria, "Trois nouvelles coupes magiques araméennes", *Semitica* 51 (2001), 73-93.
- GREENFIELD, Jonas C., NAVEH, Joseph, "A Mandaic Lead Amulet with Four Incantations", *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies (Nahman Avigad Volume)* 18 (1985), 97-107 (in Hebrew).
- GZELLA, Holger, "Review of ZHS", *Bibliotheca Orientalis* 63 (2006), 579-587.
- HÄBERL, Charles G., "The Production and Reception of a Mandaic Incantation", in *Afroasiatic Studies in Memory of Robert Hetzron: Proceedings of the 35th Annual Meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics (NACAL, 35)*, ed. C. G. Häberl, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009, 130-148.
- HESPEL, Robert, DRAGUET, René, *Théodore Bar Koni: Livre des scolies (recension de Seert). II. Mimrè VI-XI* (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, 432 / Scriptores Syri, 188), Louvain: Peeters, 1982.
- HUNTER, Erica C. D., "Two Mandaic Incantation Bowls from Nippur", *Baghdader Mitteilungen* 25 (1994), 605-618.
- HUNTER, Erica C. D., "Combat and Conflict in Incantation Bowls: Studies on Two Aramaic Specimens From Nippur", in *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches. Papers Delivered at the London Conference of the Institute of Jewish Studies, University College London, 26th-28th June 1991* (Journal of Semitic Studies Supplements, 4), eds. M. J. Geller, J. C. Greenfield, M. P. Weitzman, New York: Oxford University Press, 1995, 61-75.
- HUNTER, Erica C. D., "Two Incantation Bowls from the Collection of the Iraq Museum", *Sumer* 49 (1997-1998), 107-126.

- HUNTER, Erica C. D., "Who are the Demons? The Iconography of Incantation Bowls", *Studi Epigrafici e Linguistici* 15 (1998), 95-115.
- HUNTER, Erica C. D., "Manipulating Incantation Texts: Excursions in Refrain A", *Iraq* 64 (2002), 259-273.
- JURSA, Michael, "Eine mandäische Zauberschale in Schweizer Privatbesitz", *Archiv für Orientforschung* 48/49 (2001-2002), 146.
- KAUFMAN, Stephen A., *The Akkadian Influences on Aramaic* (The Oriental Institute of the University of Chicago Assyriological Studies, 19), Chicago, London: The University of Chicago Press, 1974.
- KESSLER, Karlheinz, "Das wahre Ende Babylons – die Tradition der Aramäer, Mandäer, Juden und Manichäer", in *Babylon – Mythos & Wahrheit. Eine Ausstellung der Staatlichen Museen zu Berlin, des Musée du Louvre und der Réunion des Musées Nationaux, Paris, und des British Museum, London; Pergamonmuseum, Museumsinsel Berlin, 26. Juni–5. Oktober 2008*, eds. J. Marzahn, G. Schauerte, München: Hirmer, 2008, 467-486.
- KOCH, Carsten, "Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Opferpolemik im mandäischen Ginza", in *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph* (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, 1), eds. R. Flasche, F. Heinrich, C. Koch, Münster: LIT Verlag, 2000, 81-95.
- KRUISHEER, Dirk, "Theodore bar Kōnī's Ktābā d-'Eskolyon as a Source for the Study of Early Mandaicism", *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"* 33 (1993-1994), 151-169.
- LEVENE, Dan, BHAYRO, Siam, "'Bring to the Gates... Upon a Good Smell and Upon Good Fragrances': An Aramaic Incantation Bowl for Success in Business", *Archiv für Orientforschung* 51 (2005-2006), 242-246.
- LEVENE, Dan, BOHAK, Gideon, "An Incantation Bowl with a List of Deities and Toponyms", *Jewish Studies Quarterly* 19 (2012), 56-72.
- LIDZBARSKI, Mark, *Ephemeris für Semitische Epigraphik I*, Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1902.
- LIDZBARSKI, Mark, "Ein mandäisches Amulett", in *Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance*, ed. G. C. C. Maspero, Paris, Geuthner, 1909, 349-373.
- LIDZBARSKI, Mark, *Das Johannesbuch der Mandäer. Erster Teil. Zweiter Teil: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), 1915.
- LUPIERI, Edmondo, *I mandei. Gli ultimi gnostici* (Biblioteca di cultura religiosa, 61), Brescia: Paideia Editrice, 1993.
- MACKENZIE, David N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1971.
- MACUCH, Rudolf, "Altmandäische Bleirollen I", in *Die Araber in der alten Welt 4. Neue Funde*, eds. F. Altheim, R. Stiehl, Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1967, 91-203.

- MACUCH, Rudolf, "Altmandäische Bleirollen (Fortsetzung)", in *Die Araber in der alten Welt 5.1. Weitere Neufunde – Nordafrika bis zur Einwanderung der Wandalen – Dū Nuwās*, eds. F. Altheim, R. Stiehl, Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1968, 34-72.
- MANCINI, Marco, "A proposito di prestiti partici in mandaico: *hambaga*", *Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"* 55 (1995), 82-95.
- MARCATO, Enrico, "An Aramaic Incantation Bowl and the Fall of Hatra", *Journal of Ancient Near Eastern History* 7, 2 (2020), 133-157.
- MCCULLOUGH, William S., *Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum* (Near and Middle East Series, 5), Toronto: University of Toronto Press, 1967.
- MORGENSTERN, Matthew, "On Some Non-Standard Spellings in the Aramaic Magic Bowls and their Linguistic Significance", *Journal of Semitic Studies* 52 (2007), 245-277.
- MORGENSTERN, Matthew, "Review of ZHS", *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), 282-291.
- MORGENSTERN, Matthew, "The Mandaic Magic Bowl Dehays 63: An Unpublished Parallel to BM117872 (Segal 079A)", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 32 (2011), 73-89.
- MORGENSTERN, Matthew, "Mandaic Magic Bowls in the Moussaieff Collection: A Preliminary Survey", in *New Inscriptions and Seals Relating to the Biblical World*, eds. M. Lubetski, E. Lubetski, Atlanta GA: Society of Biblical Literature Publications, 2012, 157-170.
- MORGENSTERN, Matthew, "A Mandaic Lamella for the Protection of a Pregnant Woman: MS 2087/9", *Aula Orientalis* 33 (2015), 271-286.
- MORGENSTERN, Matthew, "Five Mandaic Magic Bowls from the Moussaieff Collection", *Eretz Israel (Ada Yardeni Memorial Volume)* 34 (2021), 106-122 (in Hebrew).
- MORGENSTERN, Matthew, SCHLÜTER, Maleen, "A Mandaic Amulet on Lead (MS 2087/1)", *Eretz Israel (Joseph Naveh Memorial Volume)* 32 (2016), 115-127 (in Hebrew).
- MORGENSTERN, Matthew, ABUDRAHAM, Ohad, "A Mandaean Lamella and Its Parallels: BM 132957 + BM 132947 + BM 132954", in *Studies in the Syriac Magical Traditions* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 9), eds. M. Moriggi, S. Bhayro, Leiden, Boston: Brill, 2022a, 202-240.
- MORGENSTERN, Matthew, ABUDRAHAM, Ohad, "The Descent of Iauar to the World of Darkness: A Mandaic Amulet on a Lead Lamella (MLSC 2)", *Journal of Semitic Studies* 68 (2022b), 97-122.
- MORIGGI, Marco, "Aramean Demons in Rome. Incantation Bowls in the Museo Nazionale d'Arte Orientale", *East and West* 51 (2001), 205-228.
- MORONY, Michael G., "Magic and Society in Late Sasanian Iraq", in *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Magic in History, 8), eds. S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, 2003, 83-107.

- MÜLLER-KESSLER, Christa, "The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit", *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 185-195.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "A Mandaic Gold Amulet in the British Museum", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 311 (1998a), 83-88.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Ištar als «Heiliger Geist»", *N.A.B.U.* 1998 (1998b), 111-112.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Aramäische Koine – Ein Beschwörungsformular aus Mesopotamien", *Baghdader Mitteilungen* 29 (1998c), 331-348.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls", in *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination, 1), eds. T. Abusch, K. van der Toorn, Groningen: Styx, 1999a, 197-209.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient", in *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, ed. J. Renger, Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1999b, 427-443.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Dämon + YTB 'L. Ein Krankheitsdämon. Eine Studie zu aramäischen Beschwörungen medizinischen Inhalts", in *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* (Alter Orient und Altes Testament, 267), eds. B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum, T. Richter, Münster: Ugarit Verlag, 1999c, 341-354.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Phraseology in Mandaic Incantations and its Rendering in Various Eastern Aramaic Dialects. A Collection of Magic Terminology", *ARAM* 11-12 (1999-2000), 293-310.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Dan(h)iš – Gott und Dämon", in *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Ölsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997* (Alter Orient und Altes Testament, 252), eds. J. Marzahn, H. Neumann, Münster: Ugarit-Verlag, 2000, 311-318.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I: Wüstenbeherrscherin, Baum-Lilit und Kindesräuberin", *Altorientalische Forschungen* 28 (2001), 338-352.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Die Zauberschälensammlung des British Museum", *Archiv für Orientforschung* 48/49 (2001-2002), 115-145.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare", in *Charmes et sortilèges, magie et magiciens* (Res Orientales, 14), ed. R. Gyselen, Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 2002a, 193-208.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Jüdische und gnostische Beschwörungen medizinischen Inhalts aus der Spätantike des Ostens", in *Heilkunde und Hochkultur II. 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes* (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte, 16), eds. A. Karenberg, C. Leitz, Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT Verlag, 2002b, 183-208.

- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Die Stellung des Koine-Babylonisch-Aramäischen auf Zauberschalen innerhalb des Ostaramäischen", in *Neue Beiträge zur Semitistik. Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis 13. September 2000 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena* (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient, 5), ed. N. Nebes, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002c, 91-103.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "A Charm Against Demons of Time", in *Mining the Archives. Festschrift for Christopher Walker on the Occasion of His 60th Birthday, 4 October 2002* (Babylonische Archive, 1), ed. C. Wunsch, Dresden: ISLET Verlag, 2002d, 183-189.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "The Mandaecans and the Question of Their Origin", *ARAM* 16 (2004), 47-60.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "A Mandaic Lead Roll in the Collections of the Kelsey Museum, Michigan. Fighting Evil Entities of Death", *ARAM* 22 (2010), 477-493.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "More on puzzling words and spellings in Aramaic incantation bowls and related texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (2012), 1-31.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Zauberschalen und ihre Umwelt. Ein Überblick über das Schreibmedium Zauberschale", in *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt. Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, 14.-16.11.2014, Mainz* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 46), eds. J. Kamlah, R. Schäfer, M. Witte, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, 47-82.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, "Šamaš, Šin (Sira, Sahra), Delibat (Ištar, Al-‘Uzzā), und Kēwān (Kajjamānu) in den frühen mandäischen magischen Texten und bei ihren Nachbarn — eine Bestandsaufnahme", *Isimu* 20-21 (2017-2018), 259-296.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, *Incantations for the House of Pir Nukraya. Mandaic Lead Rolls from the British Museum*, in preparation.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, KESSLER, Karlheinz, "Zum Kult des Wettergottes von Guzana", in *In memoriam İ. Metin Akyurt Bahattin Devam ani kitabı. Studies for Ancient Near Eastern Cultures*, eds. A. Erkanal, H. Erkanal, H. Hüryılmaz, A. Tuba Ökse, Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995, 239-244.
- MÜLLER-KESSLER, Christa, KESSLER, Karlheinz, "Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 89 (1999), 65-87.
- NAVEH, Joseph, "Another Mandaic Lead Roll", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 47-53.
- NIDITCH, Susan, "Incantation Texts and Formulaic Language: A New Etymology for *hwmry*", *Orientalia Nova Series* 48 (1979), 461-471.
- POGNON, Henri, "Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte", *Mémoires de la Société de Linguistique* 8 (1894), 193-234.
- POGNON, Henri, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris: Imprimerie Nationale, 1898.

- RUDOLPH, Kurt, *Die Mandäer I: Prolegomena: Das Mandäerproblem* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 74), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- RUDOLPH, Kurt, *Die Mandäer II: Der Kult* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 75), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- ŠAFI'Ī, Ibrāhīm, "Five earthenware Mandaic incantation bowls in Ābgīne Museum, Tehrān", *Journal of Semitic Studies* 70 (2025), 1-30.
- SCHER, Addai, *Theodorus Bar Kōnī Liber Scholiorum. Pars posterior* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium / Scriptores syri – Textus – Series secunda, 66), Paris, Leipzig: Poussielgue, Harrassowitz, 1912.
- SEGAL, Judah B. (with a contribution by E. C. D. HUNTER), *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London: British Museum Press, 2000.
- SHAKED, Shaul, "Bagdāna, King of the Demons, and Other Iranian Terms in Babylonian Aramaic Magic", in *Papers in Honour of Prof. Mary Boyce, Tome II* (Acta Iranica, 25), eds. H. W. Bailey, A. D. H. Bivar, J. Duchesne-Guillemin, J. R. Hinnells, Leiden: Brill, 1985, 511-525.
- SHAKED, Shaul, "Popular Religion in Sasanian Babylonia", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997), 103-117.
- SHAKED, Shaul, "The Poetics of Spells. Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity. 1: The Divorce Formula and Its Ramifications", in *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination, 1), eds. T. Abusch, K. van der Toorn, Groningen: Styx, 1999, 173-195.
- SHAKED, Shaul, "Jews, Christians and Pagans in the Aramaic Incantation Bowls of the Sasanian Period", in *Religions and Cultures. First International Conference of Mediterraneanum*, eds. M. Destro, A. Pesce, Binghamton NY: Academic Studies in Religion and the Social Order – Global Publications, 2001, 61-88.
- VAN BLADEL, Kevin, *From Sasanian Mandaean to Šābians of the Marshes* (Leiden Studies in Islam and Society, 6), Leiden, Boston: Brill, 2017.
- WALLER, Daniel J., "Curious Characters, Invented Scripts, and ... Charlatans? 'Pseudo-Scripts' in the Mesopotamian Magic Bowls", *Journal of Near Eastern Studies* 78 (2019a), 119-139.
- WALLER, Daniel J., "Transferring Performativity from Speech to Writing: Illocutionary Acts and Incantation Bowls", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82 (2019b), 233-244.
- WIDENGREN, Geo, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaften, 70), Wiesbaden: Springer, 1960.
- YAMAUCHI, Edwin M., "A Mandaic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection", *Berytus Archaeological Studies* 17 (1967-1968), 49-63.
- YAMAUCHI, Edwin M., "Mandaic Incantations: Lead Rolls and Magic Bowls", *ARAM* 11-12 (1999-2000), 253-268.

LES BOULANGERS PHÉNICIENS ET LEURS « BOUCHÉES À LA REINE »

Stevens BERNARDIN

In the Phoenician world, many individuals took part in the cult, including the bakers who are in charge of providing offerings. This article aims to better understand the profession of 'P "baker", which is only attested in the inscription CIS 86, and to assess the bakers' contribution to the cultic process. A comparative study will be adopted, drawing on Akkadian and Ugaritic texts as well as the Old Testament. This approach will allow us to examine the status of the baker and his production, which could be specifically linked to the cult.

L'entreprise visant à satisfaire les dieux est complexe et met en action personnes, objets, rituels et dieux. Du roi à l'individu *lambda*, du grand prêtre au serviteur, tous participent à l'entreprise visant à satisfaire les dieux et, à ce titre, peuvent être qualifiés d'agents cultuels. Ces agents cultuels participent, chacun à leur manière, à une étape du processus cultuel : approvisionnement en offrandes, protection et gestion du sanctuaire, célébrations devant la divinité, etc. Parmi eux, on retrouve des professionnels, non rattachés au temple qui mettent à disposition, contre rémunération, leur force de travail.

Ces professionnels agissant en qualité d'agents cultuels sont relativement peu connus quand il s'agit des Phéniciens et des Puniques. En effet, le corpus des inscriptions phéniciennes et puniques se caractérise par un faible nombre de documents et par une surreprésentation des inscriptions monumentales (royales, funéraires, inscriptions provenant des tophets, etc.). Cela justifie, sans aucun doute, le peu d'études consacrées aux agents cultuels attestés dans les mondes phéniciens et puniques.¹

Pourtant, une inscription phénicienne, le compte de dépenses de Kition, mentionne plusieurs individus parmi lesquels de nombreux professionnels : chanteurs, portiers, boulangers, bouchers, etc. Ainsi, le document de Kition permet de s'interroger sur la diversité de ces professionnels et leurs activités au sein du processus cultuel. Parmi eux, les boulangers se distinguent des autres par deux éléments. Le premier concerne leur production, le second précise la divinité destinataire.

¹ Voici certaines d'entre elles : AMADASI GUZZO (1992) ; LIPÍŃSKI (1992) ; LIPÍŃSKI (1995), 451-463 ; AMADASI GUZZO (2003a) et (2008) ; BONNET, NIEHR (2014), 165-173.

Ainsi, cette étude vise à s'interroger sur les raisons qui justifient de tels ajouts et plus largement sur les circonstances qui entourent la participation d'un boulanger au processus culturel.

1. LES BOULANGERS ET LEURS PRODUCTIONS DANS LES MONDES PHÉNICIENS ET PUNIQUES

La seule attestation de boulangers dans la documentation épigraphique phénicienne et punique² provient d'un compte de dépenses mis au jour à Kition, l'actuelle Larnaka. Inscrite à l'encre noire sur les deux faces d'une tablette en albâtre, l'inscription liste l'ensemble des dépenses liées, très certainement, à l'activité d'un temple.³ Mise au jour en 1879 sur la colline de Bamboula, elle souffre d'un contexte archéologique perturbé.⁴ C'est donc d'après la seule paléographie que l'inscription a pu être datée du premier quart du IV^e siècle. La face A, dont il est question ici, compte 17 lignes.

Face A

- (1) TKLT YRH 'TNM
- (2) BHDŠ YRH 'TNM
- (3) L'LN HDŠ QP' 2
- (4) LBNM 4 'Š BN 'YT BT 'ŠTRT KT QR 2
- (5) LPRKM WL'DMM 'Š 'L DL QŠR 20[...]
- (6) LŠRM B'R 'Š ŠKNM LMLKT QDŠT BYM Z Q[...]
- (7) LN'RM 2 QP' 2
- (8) LZBHM 2 QR 1
- (9) L'PM 2 'Š 'P 'YT TN' HLT LMLKT [QDŠT ...]
- (10) 'T PRMN QR 3
- (11) LN'RM 3 QP' 3
- (12) LGLBM P'LM 'L ML'KT QP' 2
- (13) LHRŠM 20 'Š P'L 'ŠTT 'BN BBT MK[L ...]
- (14) L'BD'ŠMN RB SPRM ŠLH BYM Z QR 3 WQ[P']
- (15) [LKLBM] WLGRM QR 3 WP' 3
- (16) [...] ŠLH BYM Z QR 2 WQ[P']
- (17) [...]MK ----[...]

² HOFTIJZER, JONGELING (1995), « 'PY ».

³ CIS I 86 ; KAI 37 ; TSSI III, 123-131 ; Kition III, 103-126 ; Kition V, 184-185 ; NSI, 65-70 ; WATSON (1997) ; DELCOR (1979) ; PUECH (1979) ; HEALEY (1974) ; TEIXIDOR (1969) et (1973) ; MASSON, SZNYCER (1972) ; SZNYCER (1970) ; PECKHAM (1968) ; VAN DEN BRANDEN (1966).

⁴ A. Hermary propose l'hypothèse selon laquelle ces comptes pourraient émaner de l'administration royale (HERMARY [2013], 97).

1. Total des dépenses du mois de 'TNM
2. À la néoménie du mois de 'TNM
3. Pour les magistrats de la néoménie, 2 QP'
4. Pour les 4 constructeurs qui ont construit le temple de 'Aštar de Kition, 2 QR
5. Pour les 20 portiers et les hommes préposés à la porte [...]
6. Pour les chantres (résidant) dans un quartier du temple, qui se trouvent auprès de la Reine Sainte ce jour-ci, Q[...]
7. Pour les 2 serviteurs, 2 QP'
8. Pour les 2 bouchers sacrificiels, 1 QR
9. Pour les 2 boulangers qui ont cuit un panier de gâteaux pour la Reine [Sainte ...]
10. 'T PRMN 3 QR
11. Pour les 3 serviteurs, 3 QP'
12. Pour les barbiers travaillant pour le culte, 2 QP'
13. Pour les 20 artisans qui ont fait les piliers (ou fondations) de la plate-forme (ou de pierre) dans le temple de MK[L ...]
14. Pour 'Abdešmun, chef des scribes, il a été envoyé ce jour-ci, 3 QR et Q[P']
15. [Pour les « chiens »] et les jeunes garçons, 3 QR et 3 P'
16. [...] il a été envoyé ce jour-ci, 2 QR et Q[P']
17. [...] 'MK ----[...]

Cette face A établit donc une liste détaillée de plusieurs acteurs culturels (administrateurs, portiers, chanteurs, etc.) et indique leur rémunération respective. Apparaissant après les deux bouchers,⁵ deux boulangers sont mentionnés à la ligne 9.

La lecture de cette ligne a évolué au cours du temps. En 1881, les rédacteurs du CIS lisaient « L'ŠM 2 'Š 'M 'YT [...] HLT LMKLKT [...] » et le traduisaient par « *Hominibus II qui ... ministerio ...* ».⁶ Cette lecture, ainsi que la traduction proposée, furent reprises en grande partie par tous les auteurs jusqu'à la publication de B. Peckham⁷ qui, se fondant sur de nouvelles photographies, la révisé : c'est celle que l'on retient depuis. Grace aux nouvelles photographies en couleur mises en ligne sur le site du British Museum,⁸ il est possible de légèrement

⁵ Elles relèvent toutes les deux de l'approvisionnement en offrandes alimentaires des sanctuaires. Cette proximité entre bouchers et boulangers (auxquels on peut ajouter les brasseurs) se retrouve également dans la documentation en akkadien. C'est notamment le cas dans les listes lexicales STT 382+ et 385 provenant de Sultan Tepe. À ce propos, voir MSL 12, 233-237.

⁶ CIS I 86.

⁷ PECKHAM (1968).

⁸ Voir <https://www.britishmuseum.org/collection>.

réviser la lecture de cette ligne. En effet, le mot 𐤕𐤍', qui était jusqu'à maintenant incertain, est parfaitement lisible.

Sur le plan grammatical, la ligne 9 ne pose aucune difficulté. La préposition L- « pour » introduit le substantif masculin pluriel 'PM « boulangers ». Des précisions sont introduites par le pronom relatif 'Š. Suit le verbe transitif 'P(Y) « boulangier » dont le complément, introduit par la *nota accusativi* 'YT, est 𐤕𐤍' 𐤇𐤕𐤕 « panier(s) de pains-𐤇𐤕𐤕 ». Bien que ce type de pain ne soit pas attesté ailleurs dans la documentation en phénicien et en punique, l'utilisation de pain est largement connue dans l'exercice cultuel phénicien et punique, notamment sous le terme générique sémitique LHM signifiant « pain ».⁹ Daté du IV^e siècle av. J.-C., le tarif sacrificiel de Marseille énumère, parmi ces sacrifices, d'autres types de pains.¹⁰ Introduite par la préposition L « pour », les pains-𐤇𐤕𐤕 sont explicitement destinés à une divinité : MLKT « Reine ». L'extrémité de la ligne n'étant pas conservée, il s'agit très certainement de la même divinité mentionnée plus haut, à la ligne 6, de la même inscription : MLKT QDŠT « la Reine sainte ».¹¹ Ce titre de reine est attesté trois fois dans deux inscriptions phéniciennes.¹² La première est l'inscription, datée du début du V^e siècle et gravée sur le sarcophage d'Ešmun'azor, mis au jour dans la région de Sidon.¹³ À la ligne 14 de cette inscription, il est question de la mère du roi Ešmun'azor nommée Umm'aštar. Elle porte le titre de HMLKT « la reine ». Ne s'agissant pas d'une épithète divine, cette attestation ne rentre pas en considération ici. La seconde inscription est le compte de dépenses de Kition qui comporte, comme on a pu le voir, deux attestations qui sont donc les uniques exemples de ce titre utilisé comme épithète divine. La Reine sainte de l'inscription de Kition est très certainement la divinité Aštar qui est mentionnée à la ligne 4 où il est question des bâtisseurs qui ont érigé son temple.

Certaines interrogations, présentées en introduction quant au statut et au contexte d'activité des boulangers, peuvent ainsi être précisées. Contrairement aux boulangers, les bouchers sacrificiels ne voient pas les détails de leur activité précisés puisqu'il semble que leur fonction induit explicitement une participation au processus sacrificiel. Ainsi, peut-on envisager que les deux éléments ajoutés ayant trait à la production de pain et à la divinité destinataire permettent d'inclure les deux boulangers dans le processus sacrificiel ? Qu'est-ce que cela nous apprend

⁹ CIS I, 166.

¹⁰ CIS I, 165.

¹¹ LIPINŠKI (1995), 135 et 139-140.

¹² L'attestation du terme MLKT dans la fameuse *Tabulae Devotionis* (CIS I, 6068) n'est pas retenue ici puisqu'elle est interprétée comme la forme punique de ML'KT (pour la bibliographie à propos de cette inscription, voir AMADASI GUZZO [2003b]).

¹³ CIS I, 3.

sur leur statut, leur production et leur lien avec la divinité ? Les documentations en akkadien et en hébreu biblique fournissent certaines pistes de réflexion à ce propos.

2. LE BOULANGER, LE PAIN ET LA DIVINITÉ : PARALLÈLES DANS LES CULTURES PÉRIPHÉRIQUES

Le pain constitue un élément de base de l'alimentation des populations de l'Antiquité.¹⁴ Il joue également un rôle important dans les pratiques culturelles des Anciens.¹⁵ Il n'est donc pas surprenant de retrouver dans les différentes documentations de nombreuses occurrences de cet aliment et du professionnel à l'origine de sa fabrication : le boulanger. Dans les différentes documentations du Proche-Orient ancien, ce professionnel apparaît aussi bien dans des contextes profanes qu'en lien avec le processus culturel.

2.1. Le statut d'agent du culte du boulanger dans les cultures périphériques

Dans les documentations périphériques, plusieurs boulangers sont explicitement rattachés à un exercice culturel. Dans la documentation en akkadien,¹⁶ le boulanger est désigné par les logogrammes ^{LÚ}NINDA. Toutefois, le ou les termes akkadiens se cachant derrière ces logogrammes ne sont pas établis avec certitude.¹⁷ Plusieurs textes mentionnent également un ^{LÚ}GAL.NINDA ou ^{LÚ}GAL.NINDA.MEŠ « boulanger en chef » ou « chef des boulangers ».¹⁸

Certains portent un titre permettant de les rattacher explicitement au service d'un temple ou d'une divinité. Pour la période néo-assyrienne, l'ouvrage de H. D. Baker traitant de la prosopographie néo-assyrienne en indique moins d'une dizaine.¹⁹ Plusieurs expressions sont utilisées pour désigner ce rattachement. La première est celle de « boulanger d'une divinité ». Elle est attestée par

¹⁴ Voir STOL, GUTSFELD (2002-2010) et les bibliographies présentées pour les mondes du Proche-Orient ancien et l'Égypte, la Grèce et Rome. La plus grande partie du pain consommé durant l'Antiquité par les particuliers était fabriquée à l'intérieur du cercle familial. Plusieurs fours à pain ont été mis au jour en contexte domestique, notamment en Méditerranée occidentale. À ce propos, voir DCP, « four » et plus particulièrement, CINTAS (1962) et SGHAÏER (2017). À Sarepta, PRITCHARD (1978), 88. À Kerkouane, FANTAR (1985), 156-160. À Ugarit, SAADÉ (1979), 125.

¹⁵ Pour le monde grec plus particulièrement, voir BRUIT-ZAIDMAN (2005).

¹⁶ À propos du pain et du boulanger dans la documentation en akkadien, voir GASPA (2011) ; POSTGATE (2015).

¹⁷ CTN 6, 53 ; CAD « A1 », 296.

¹⁸ Plus largement, à propos de cette fonction, voir GROB (2020), 323-327.

¹⁹ PNA, p. 90. Le texte StAT 1, 22 ou StAT 2, 244 mentionne plusieurs boulangers dont un chef des boulangers. Toutefois, bien que la structure composée de boulangers avec à leur tête un chef des boulangers soit un élément permettant d'y voir un lien avec une importante institution, il

exemple dans un texte provenant de Nimrud qui relate la vente d'une esclave et de son fils.²⁰ À la fin du document, dans la liste des témoins, on retrouve un ^{LÚ}NINDA ša ^dMAŠ « boulanger de Ninurta ». La seconde expression permettant d'expliciter la fonction du boulanger est celle de « boulanger d'un temple ». On la retrouve, encore une fois, dans une liste de témoins, à la fin d'un texte traitant de la vente d'une maison.²¹ L'un de ces témoins est un certain ^mIR-aš-šur ^{LÚ}NINDA ša É.DINGIR « Urda-aššur, boulanger du temple ». Bien que ces titres explicitent la relation avec le processus cultuel, la nature des contextes de ces mentions, en l'occurrence des listes de témoins, ne permet pas de mieux saisir l'activité de ces boulangers. En effet, quelles sont les différences entre un boulanger de la divinité et un boulanger du temple ? Quelle est la réalité de leur activité au sein du processus cultuel ? Ces attestations de boulangers de divinités ou de temples restent donc l'objet de nombreuses interrogations.

L'une des inscriptions mentionnant un chef des boulangers d'un temple permet de répondre à une partie de ces interrogations. Il s'agit d'un document découvert à Aššur²² et daté de la période néo-assyrienne. Il présente, sous forme de liste, les devoirs qui incombent aux fonctionnaires du temple d'Aššur.²³ Les lignes 2 et 3 de la première colonne du recto explicitent les responsabilités du chef des boulangers.

(v. I 2) NINDA.[MEŠ ^{NINDA}Ì.DÉ].A šá É AN.ŠÁR

(v. I 3) ša 'É'.[KUR].MEŠ *gab-bu*

(v. I 4) ^{LÚ}GAL.NINDA ša É AN.ŠÁR *pu-tu-ḫu na-ši*

Le chef des boulangers du temple d'Aššur est responsable des pains et pains-marsu du temple d'Aššur et de tous les autres temples.

Ce passage fournit des informations de plusieurs ordres. Tout d'abord, il fait explicitement référence à l'attache institutionnelle du chef des boulangers : le temple d'Aššur. La présence d'un chef des boulangers du temple d'Aššur induit le fait qu'il devait avoir sous son autorité un certain nombre de boulangers. Quant aux aspects pratiques, ce texte est sans aucun doute le plus explicite quant au rôle du chef des boulangers : il a la responsabilité d'approvisionner, en différents types de pains, le temple afin de permettre l'exercice cultuel. Dans ce document, le chef des boulangers précède le chef des brasseurs et le scribe du

faut admettre qu'aucun élément du texte ou de son contexte ne permet de rattacher ce texte à un contexte cultuel (PEDERSÉN [1986], 131-135). Il est donc exclu ici.

²⁰ CTN 6, n°64.

²¹ SAAB 9, n°73.

²² Ce document a été mis au jour dans une maison privée avec plusieurs autres textes, notamment des textes mythologiques. Pour plus de détails, voir PEDERSÉN (1986), 83-84.

²³ SAA 20, 50.

temple d'Aššur, dont le rôle est de contrôler le travail des deux agents cités avant lui.

Si l'on élargit notre étude aux individus pratiquant la boulangerie dans la sphère cultuelle et rattachés administrativement au sanctuaire, il convient de mentionner les Lévites.²⁴ Bien qu'aucun ne porte le titre de boulanger, le verset 29 du chapitre 23 du premier livre des Chroniques précise les activités qui leur sont dévolues.

וּלְעֹהֵם הַמַּעֲרֶכֶת וְלִסְלֵת לַמִּנְחָה וְלִרְקִיקָי הַמִּצֹּת וְלַמִּחְבֵּת וְלַמֶּרְבֵּכֶת וְלִכְלֵל־מִשׁוּרָה וּמִדָּה:

(Ils sont chargés) du pain à disposer en rangées, de la fleur de farine destinée à l'oblation, des galettes sans levain, de celles qui étaient préparées à la plaque ou sous forme de mélange, et de toutes les mesures de capacités et de longueur.²⁵

L'administration de l'institution cultuelle est en partie à la charge des Lévites. Ici, les fils de Lévi sont explicitement chargés du pain à disposer devant la divinité. Toutefois, avoir la charge des pains ne signifie pas qu'ils les confectionnent.²⁶

Plusieurs prérequis étaient nécessaires afin de servir la divinité au sein d'un sanctuaire. Ces prérequis sont bien connus dans l'Ancien Testament à propos des Lévites²⁷ : âge, caractéristiques physiques, consécration, *etc.* L'existence de prérequis apparaît également dans la documentation en akkadien. Une lettre datée du règne d'Aššurbanipal, mise au jour à Ninive²⁸ traitant de plusieurs affaires du temple d'Aššur,²⁹ nous renseigne sur ces aspects. Le rédacteur de la lettre, l'astrologue Akkullanu, communique au roi l'absence de contribution de plusieurs gouverneurs à l'approvisionnement en offrandes, mais lui fait également part d'un événement important dans le processus de nomination d'un agent cultuel au sein d'un temple : le rasage des cheveux. La fin du texte traite du chef des boulangers.

²⁴ Pour une première approche, voir LIPÍŃSKI (1987) et KELLERMAN (1995) et plus récemment, ABRAMSKY (2007) et LABAHN (2014). Pour une approche plus complète sur les Lévites, et notamment concernant les différentes approches des Lévites en fonction des couches textuelles, voir HARALD (2014).

²⁵ Bible de Jérusalem.

²⁶ Comme cela est avancé dans PELLETIER (1960).

²⁷ *Ibid.* note 24 et Nb 8, 6-7 et 24-25 et 1 Ch 23, 3 et 24.

²⁸ À propos des difficultés liées à l'origine des tablettes, voir READE (1986).

²⁹ SAA 10, 96.

- (v. 18) *ù ina* UGU LUGAL.NINDA.MEŠ
 (v. 19) ^m30.PAB.MEŠ.SU *ina* UGU *ak-li-šú-nu*
 (v. 20) *ip' [ti-qi-su] ket'-tu ina ŠÀ^{bi}-šú*
 (v. 21) *gal-lu-ub** TUGU.SAG-šú *ma-ħir*
 (v. 22) *an-nu-rig* 8 MU.AN.NA
 (v. 23) TA *bé-et mi-tu-u-ni*
 (v. 24) *ú-ma-a* DUMU-šú
 (v. 25) TA *pi-ir-ti-šú*
 (v. 26) *iz-za-az*

Et au sujet du chef des boulangers, Sennachérib l'a [nommé] pour être en charge de leurs pains. En effet, durant son règne, il a été rasé et a reçu son couvre-chef. Maintenant, il y a 8 ans depuis son décès et son fils a toujours aujourd'hui conservé ses cheveux.

Bien que rien ne l'indique dans son titre, le contexte d'activité de ce chef des boulangers le rattache au temple. En effet, la lettre traite d'affaires ayant spécifiquement trait au temple d'Aššur. Nommé par le roi Sennachérib, ce chef des boulangers doit être soumis à un rasage de la tête³⁰ et se voir octroyer un couvre-chef particulier.³¹ Toutefois, au-delà du processus de nomination, il dépeint également une charge soumise à une transmission de père en fils et nécessitant, du fait de son importance, l'assentiment du roi.

Toutefois, il est important de noter que la présence de boulangers dans l'organisation des temples semble se justifier principalement par l'importance de telles structures. En effet, parmi les boulangers que compte l'Ancien Testament,³² aucun n'apparaît en contexte cultuel. Toutefois, certains apparaissent dans des contextes palatiaux. C'est le cas notamment aux versets 1 à 4 du chapitre 40 du livre de la Genèse. Lors du périple de Joseph en Égypte, il est question de deux hauts fonctionnaires au service du pharaon : le grand échanson et le boulanger. Ils sont tous deux qualifiés d'eunuques. La présence de boulangers au sein de l'organisation palatiale est également attestée dans l'ancien Israël. Dans le premier livre de Samuel, au verset 13 du chapitre 8, le roi Saül prend plusieurs femmes comme parfumeuses, cuisinières et boulangères. Ainsi, les boulangers apparaissent dans des structures de taille importante.

³⁰ Cette pratique semble largement répandue dans le Proche-Orient ancien. C'est le cas, par exemple, à Emar. À ce propos, voir Emar 369.

³¹ Le substantif derrière les logogrammes TUGU.SAG est *kubšu*. Largement répandu, il est employé pour désigner aussi bien le couvre-chef d'une divinité, celui du roi ou encore celui des hauts dignitaires. À ce propos, voir CAD, *kubšu* et DURAND (2009), 51-53.

³² KÖHLER, BAUMGARTNER (1994).

Que cela soit par leur titre ou leurs qualités (comme le rasage des cheveux), certains boulangers peuvent donc être considérés comme de véritables « fonctionnaires du temple ». Toutefois, cette approche se révèle limitée. Dans le corpus en hébreu biblique, elle ne permet pas de mieux comprendre la pratique de la boulangerie en contexte cultuel. Quant à la documentation akkadienne, cette dernière compte plusieurs attestations de boulangers explicitement rattachés à un sanctuaire, dont une seule permet d'appréhender l'organisation et l'activité des boulangers au sein d'un grand sanctuaire.

Cette approche par titre ou par qualité conduit également à deux difficultés majeures. Elle ne permet pas d'inclure bon nombre de boulangers, dont le titre ne préfigure pas leurs activités dans le cadre cultuel. Elle pourrait conduire également à généraliser une situation bien particulière, celle de boulangers rattachés à un temple majeur d'une capitale néo-assyrienne, et à conditionner la participation au processus cultuel à ce titre. Ainsi, il convient d'élargir l'étude non pas aux seuls individus désignés comme boulangers de temple ou de divinité mais également aux simples boulangers boulangeant en contexte cultuel.

En effet, de simples boulangers apparaissent à l'intérieur de la chaîne d'approvisionnement en offrandes. C'est le cas dans une copie, mise au jour à Aššur,³³ d'un décret de Tukulti-Ninurta I pour le temple de la déesse Šarrat-Nipha.³⁴

(v. 12) PAB *an-ni-ú gi-nu-ú ša* ^dGAŠAN.KUR-^{ba} ^{LÚ}EN.'NAM' ^{ŠE}PAD.
MEŠ

(v. 13) *a-na* ^{LÚ}NINDA *a-na* ^{LÚ}LÚNGA *ina* UGU ka*-a*-ri *ša* ^{URU}ŠÀ URU
[SUM-an]

(v. 14) 2 *qa* NINDA.MEŠ 2 *qa* KAŠ.MEŠ *ina* É ^dla-ab-ri-a* ^{LÚ}SANGA *ša*
^daš-šur

(v. 15) UD 2 KAM *ša* ^{ITI}ŠE *ša* ^{ITI}DUL 10 MA.NA URUDU.MEŠ *a-na*
^{LÚ}[NINDA]

(v. 16) 10 MA.NA URUDU.MEŠ *a-na* ^{LÚ}LÚNGA ...

Toutes ces offrandes de Šarrat-Nipha : le gouverneur [donne] de l'orge pour le boulanger et le brasseur sur le « quai » de la ville intérieure ; 2 *qû* de pain et 2 *qû* de bière dans le temple de Labira, le SANGA du dieu Aššur ; le 2e jour du mois de Adar et de Tishri, 10 mines de cuivre au [boulanger] et 10 mines de cuivre au brasseur (...).

La production d'offrandes comprend bien évidemment leur fabrication et leur présentation par les plus hauts responsables devant la divinité. Toutefois, un

³³ Pour le contexte de découverte, voir PEDERSÉN (1986), 41-76.

³⁴ SAA 12, 68.

autre élément précédait ces deux étapes : il s'agit de l'approvisionnement en matière première. Ici, c'est le gouverneur, autorité politique, qui fournit l'orge nécessaire au travail du boulanger.³⁵ Le pain et la bière sont ensuite remis au SANGA, probablement pour les célébrations. Ce passage mentionne également un sujet largement traité à propos des cultes mésopotamiens : celui des rétributions en échange de l'approvisionnement du temple.³⁶ Elles sont octroyées à certains agents en rémunération de leur activité permettant le processus cultuel. En l'occurrence, le boulanger reçoit, en échange de son travail, 10 mines de cuivre, tout comme le brasseur. Ce paiement est réalisé par le gouverneur. Notons que dans ce texte, aucun élément ne permet de rattacher les boulangers à l'administration du temple, contrairement au SANGA qui est présenté comme SANGA du dieu Aššur. De ce fait, ces boulangers sont probablement approvisionnés en matières premières par l'autorité politique et rémunérés par le SANGA pour une mission précise : fournir du pain en vue de l'offrande.

Bien que non rattachés administrativement au temple, les simples boulangers pouvaient se voir accorder un certain nombre d'avantages. Cette copie du décret de Tukulti-Ninurta I pour le temple de la déesse Šarrat-Nipha permet de nous renseigner sur ces aspects.³⁷ Il fait état du détail des offrandes et de leur répartition et, à partir de la ligne 28, traite de la question de deux professionnels en lien avec l'approvisionnement en offrandes du sanctuaire, le boulanger et le brasseur, et d'énigmatiques fils des « femmes coiffées ».

(r. 28) LÚNINDA LÚLÚNGA DUMU.MEŠ MÍSUḪUR.LÁ.MEŠ *a-na*
 dGAŠAN.KUR-^{ha}

(r. 29) [GAŠAN] GAL-^{ti} ú- 'se*-li'

(v. 30) LÚ[*ha*]- 'za'-nu LÚ šá UGU URU *ina* 'KÁ'-š_u-nu la e-[*ti*]- 'qu'

Il (le roi) confie un boulanger, un brasseur et les fils « des femmes coiffées » à Šarrat-Nipha, la [grande] maîtresse. Le [*ha*]zanu et le responsable de la ville ne pa[sse]ront pas leurs portes.

Les boulangers sont confiés à la divinité par le roi. Toutefois, il faut remarquer que le sens du verbe *elû* comporte une difficulté dans l'interprétation de la situation de ces agents cultuels. En effet, ce verbe connaît des sens multiples. Parmi ceux-là, il peut aussi bien être empreint d'un sens administratif, avec la

³⁵ À propos de l'utilisation de l'orge dans l'alimentation au Proche-Orient ancien, voir notamment LIMET (2002).

³⁶ À propos de la rétribution et des prébendes, voir le travail de C. Waerzeggers. Par exemple, WAERZEGGERS (2011) ; PIRNGRUBER, WAERZEGGERS (2011) ; FRAME, WAERZEGGERS (2011).

³⁷ SAA 12, 68.

signification de « recruter », que d'un sens plus cultuel, en étant traduit par « dédier à un temple ou divinité ». ³⁸ Il est difficile de trancher en faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses. ³⁹ C'est pourquoi le verbe *elû* est ici traduit par « confier », dont le sens est plus neutre. Il n'est pas possible d'y voir avec certitude un sens religieux et donc de tirer des conclusions définitives sur le rattachement de ces boulangers au temple et à une divinité.

Le roi précise également les protections dont pourront jouir ces agents. Ce passage a été rapproché de la fin d'un décret de dépenses pour plusieurs cérémonies du temple d'Aššur à Aššur. ⁴⁰ À la fin de ce document, il est question des boulangers, brasseurs et marins qui se voient être épargnés de différentes tâches qui pourraient leur être imposées par certains hauts dignitaires civils. Ainsi, bien que non explicitement rattachés au temple, certains agents momentanés, dont le boulanger, pouvaient connaître un statut particulier directement lié à leur activité au sein du processus cultuel.

Alors que le titre de boulanger apparaît relativement peu de fois dans l'Ancien Testament, la pratique de la boulangerie en vue d'une offrande semble ne pas être exclusive aux professionnels de la boulangerie. Elle est notamment attestée aux versets 5 à 9 du chapitre 24 du Lévitique. ⁴¹

- (5) וְלִקְחַתָּ סֶלֶת וְאַפִּיקָתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עָשָׂר חֲלֹת שִׁגִּיל עֶשְׂרֹנִים יְהוָה הַחֲלֶה הָאֶחָת:
 (6) וְשִׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתֵּים מֵעֲרֹכֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרֶכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר לִפְנֵי יְהוָה:
 (7) וְנָתַתָּ עַל־הַמַּעֲרֶכֶת לִבְנָה וְזֶבֶה וְהִיתָה לְלֶחֶם לְאַזְכָּרָה אֲשֶׁה לַיהוָה:
 (8) בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשְּׁפָט יַעֲרֹכְנוּ לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם:
 (9) וְהִיתָה לְאֹהֶלֶן וּלְבָנָיו וְאֶכְלֶהוּ בְּמִקְוֹם קֹדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים הוּא לֹא מֵאֲשֵׁי יְהוָה
 חֹק־עוֹלָם: ס

(5) Tu prendras de la fleur de farine et tu en feras cuire douze gâteaux, chacun de deux dixièmes. (6) Puis tu les placeras en deux rangées de six sur la table pure qui est devant Yahvé (7) Sur chaque rangée tu déposeras de l'encens pur. Ce sera l'aliment offert en mémorial, un mets pour Yahvé. (8) C'est chaque jour de sabbat qu'en permanence on les disposera devant Yahvé. Les Israélites les fourniront à titre d'alliance perpétuelle ; (9) ils appartiennent à

³⁸ CAD « E », p. 114-135. Il faut noter que le verbe *elû* n'est pas le seul utilisé afin de désigner ce transfert de boulangers vers la sphère cultuelle. C'est également le cas de SAA 12, 91 où le verbe employé est *nadānu* « donner ».

³⁹ Cette ambiguïté se retrouve également dans la traduction du SAA. Il est traduit par « dedicate » qui a un sens très souvent en lien avec la sphère religieuse, comme l'indique le *Cambridge Dictionary*.

⁴⁰ SAA 12, 69.

⁴¹ Les études à propos de la composition du Lévitique sont nombreuses, voir par exemple RENDTORFF *et al.* (2003) et NIHAN (2007).

Aaron et à ses fils, qui les mangeront en un lieu sacré, car c'est pour lui une part très sainte de mets de Yahvé. C'est une loi perpétuelle.⁴²

Ici, Yahvé parle à Moïse. Après les lampes et les candélabres, il est question de la production des pains, de leur présentation à la divinité⁴³ puis de leur redistribution.⁴⁴ Le texte pose un problème quant à savoir qui fabrique ces pains. Est-ce le *quidam* ou un membre du clergé ? Dans l'Ancien Testament en hébreu, les deux verbes du verset 5 sont au singulier alors que dans la Septante, ils sont à la deuxième personne du pluriel. Certains ont pu proposer, en se fondant sur la Septante, que la fabrication des pains était réalisée par les prêtres.⁴⁵ Toutefois, rien ne l'indique dans le texte.

2.2. Le pain comme offrande dans les documentations akkadienne et hébraïque

Qu'ils soient produits par un *quidam* ou par un boulanger rattaché à la sphère cultuelle par son titre ou par le contexte dans lequel il agit, les pains offerts aux divinités font l'objet d'un vocabulaire particulier. Dans la documentation en akkadien, de nombreux types de pains sont attestés dont certains semblent spécifiquement produits pour l'usage cultuel. Certains de ces pains sont mentionnés dans un décret de dépenses, daté de 809 av. J.-C. et découvert à Aššur,⁴⁶ pour plusieurs cérémonies du temple d'Aššur à Aššur.⁴⁷

- (r. 10) ... 2 ANŠE 8 (bán) ŠEPAD.MEŠ a-na NINDA.MEŠ
 (r. 11) a-di GIŠLIŠ NINDA mid-ri a-di ša hu-li DINGIR.MEŠ 2 ANŠE 8 (bán)
 ŠEGIG.MEŠ a-na NINDA qa-du-a-ti
 (r. 12) a-di ZÍD sim-di ZÍD KA.GAL.GAL a-di ša hu-li DINGIR.MEŠ
 LÚNINDA.MEŠ i-na-ši-ú'

Les boulangers prennent 2 ânées et 8 (*sūtu*) d'orge pour les pains, avec une écuelle de pain-*midru* et ce qu'il faut pour le voyage des dieux ; 2 ânées et 8 (*sūtu*) de blé pour le pain-*qadutu* avec de la farine-*simdu* et de la farine-*kakkallu* avec ce qu'il faut pour le séjour des dieux.

Le roi Adad-Nerari III approvisionne, par l'intermédiaire de Šamaš-našir qualifié de LÚIGI.DUB / *mašennu*,⁴⁸ certains professionnels en vue d'alimenter

⁴² Bible de Jérusalem.

⁴³ À propos de la publicité de cette présentation, voir PELLETIER (1967).

⁴⁴ La redistribution des pains ayant été présentée à la divinité fait l'objet de règles précises. Voir par exemple 1 S 1-7.

⁴⁵ MILGROM (2001), 2035.

⁴⁶ Pour le contexte de découverte, voir PEDERSÉN (1986), 12-28.

⁴⁷ SAA 12, 69.

⁴⁸ SAAS 11, 13.

les célébrations culturelles. Parmi eux, on trouve des boulangers qui obtiennent de l'orge et du blé pour la fabrication de pains. Ici, comme dans notre inscription phénicienne de Kition, le type de pain est mentionné. En l'occurrence, l'orge permet la fabrication de pain-*midru* et le blé permet celle de pain-*qadutu*. Ces deux types de pains sont attestés uniquement en contexte culturel.

Cette spécialisation des pains n'est pas absente dans l'Ancien Testament.⁴⁹ On y trouve notamment des pains-*HLT* présents dans notre inscription de Kition. Sous la forme hébraïque *hallah*, ils sont attestés dans l'Ancien Testament moins d'une vingtaine de fois, plus particulièrement dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres.⁵⁰ Avec ou sans levain, il est souvent pétri à l'huile. En suivant la note de L. Koehler,⁵¹ de nombreux auteurs y voient un pain ayant la forme de couronne.⁵² Toutefois, rien dans l'Ancien Testament ne fournit une telle précision, si ce n'est l'étymologie proposée pour ce terme.

Dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, le pain *hallah* apparaît, dans la quasi-totalité des cas, en contexte cultuel. Cela a pu conduire à penser qu'il était réservé à cet usage. Toutefois, une attestation au verset 19 chapitre 6 du second livre de Samuel permet de s'interroger sur l'exclusivité de son utilisation en contexte cultuel.

(18) וַיְבָרֶךְ דָּוִד מִהַעֲלוֹת הָעוֹלָה וְהַשְּׁלָמִים וַיְבָרֶךְ אֶת-הָעָם בְּשֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת:

(19) וַיִּחְלֶק לְכָל-הָעָם לֶכֶל-הֵמָּוָה יִשְׂרָאֵל לְמֵאִישׁ וְעַד-אִשָּׁה לֶאֱיִשׁ חֶלֶת לֶחֶם אֶחָת וְאַשְׁפָּר

אַחָד וְאַשִּׁישָׁה אֶחָת וַיֵּלֶךְ כָּל-הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ:

(18) Lorsque David eut achevé d'offrir des holocaustes et des sacrifices de communion, il bénit le peuple au nom de Yahvé Sabaot. (19) Puis il fit distribuer à tout le peuple, à toute la foule, hommes et femmes, pour chacun une galette de pain, une portion de viande et un gâteau, puis tout le peuple s'en alla, chacun chez soi.⁵³

Après avoir présenté plusieurs offrandes à la divinité, David les redistribue au peuple présent. Bien que rien ne l'indique, il est possible que les aliments distribués par David aux Israélites proviennent des offrandes mentionnées au verset 18. Cette distribution pourrait également être interprétée comme un banquet offert suite aux célébrations liées à l'arrivée de l'arche à Jérusalem ; le pain

⁴⁹ De nombreux autres types de pain apparaissent dans l'Ancien Testament, certains en contexte cultuel. S. A. Reed en mentionne une partie (REED dans FREEDMAN [2008], « Bread »).

⁵⁰ KÖHLER, BAUMGARTNER (1994).

⁵¹ KÖHLER (1948).

⁵² Cette proposition se fonde sur la racine HLL « percer », voir KÖHLER, BAUMGARTNER (1994).

⁵³ Bible de Jérusalem.

hallah serait alors consommé plus largement et non pas uniquement dans le processus cultuel.

La Septante, version grecque de l'Ancien Testament, fournit d'autres éléments.⁵⁴ En effet, le terme hébraïque *hallah* est le plus souvent traduit par celui de ἄρτος dans le Lévitique, les Nombres et l'Exode. Ce terme semble être un terme générique désignant le pain, sans vocation culturelle particulière.⁵⁵ Toutefois, cette traduction n'est pas exclusive.⁵⁶ En effet, dans le second livre de Samuel, le pain *hallah* est désigné par le terme κολλυρίς qui désigne un « gâteau ».⁵⁷ Toujours dans ce même livre, on retrouve ce terme dans le passage concernant Absalom.⁵⁸ Dans ce passage, la fabrication de ce gâteau ainsi que sa consommation ont lieu dans un contexte domestique. Ainsi, dans la Septante, les termes grecs traduisant le pain-*hallah* n'apparaissent pas uniquement en contexte cultuel. La diversité des traductions du terme *hallah* en grec permet donc de s'interroger sur l'utilisation exclusive de ce pain en contexte cultuel.

2.3. Un pain spécifique pour une divinité : « la bouchée à la Reine »

Dans l'inscription phénicienne de Kition, les pains-*HLT* sont explicitement destinés à la « Reine [sainte ?] ». Cet élément a été mis en rapport avec un passage du livre de Jérémie. Bien que la traduction fasse l'objet de débats, le verset 19 du chapitre 44 de ce livre pourrait évoquer une pratique similaire.

וְכִי־אֶגְחֶנּוּ מִקֶּטְרִים לְמַלְכַּת הַשָּׁמַיִם וְלַהֲסֵף לָהּ נִסְכִּים הַמִּבְלָעִדִּי אֲנִשְׁיָנוּ עֲשִׂינוּ לָהּ
כְּנִיָּהּ לְהַעֲצָבָהּ וְלַהֲסֵף לָהּ נִסְכִּים: פ

D'ailleurs, quand nous offrons de l'encens à la Reine du Ciel et lui versons des libations, est-ce à l'insu de nos maris que nous lui faisons des gâteaux qui la représentent et lui versons des libations ?

La divinité célébrée par les Israélites en Égypte est la Reine du Ciel.⁵⁹ Renvoyant possiblement à 'Ashtart, cette dénomination divine demeure relativement peu connue ; elle apparaît uniquement dans l'Ancien Testament dans le livre de Jérémie.⁶⁰ Au verset 19, sont présentées les différentes offrandes destinées à

⁵⁴ Les problèmes soulevés par la traduction de l'Ancien Testament en grec sont nombreux. Pour une présentation de cette question, voir DORIVAL *et al.* (1994), 201-266 et particulièrement p. 244-245.

⁵⁵ LUST, EYNIKEL, HAUSPIE (2003).

⁵⁶ HATCH ET REDPATH (1897) ; MURAOKA (2010).

⁵⁷ MCCARTER (1984), 167.

⁵⁸ 2 S 13.

⁵⁹ WEINFELD (1972) ; DELCOR (1982).

⁶⁰ Jr 7, 18 ; 44, 17-19 et 25.

cette divinité. Il est question d'encens, de gâteaux et de libations. Les gâteaux,⁶¹ כִּנִּיּוֹם, sont caractérisés par une expression qui concentre les difficultés de traduction : לְהַעֲצֹבָה. La racine 'ŠB, sur laquelle est formé le verbe au hifil, sert à construire deux verbes. Le premier a le sens de « réprimander, blesser », le second possède celui de « tresser, façonner, former ». Au verset 19, le contexte conduit à donner au verbe conjugué au hifil le sens de « façonner ». Cette forme verbale est précédée de la proposition L- « pour » et suivi du pronom suffixé à la 3^e personne du féminin singulier. Les gâteaux sont ainsi faits « pour la façonner » et par extension « pour la figurer ».

Le façonnage du pain pouvait être réalisé à l'aide de moules. Mis au jour dans des habitations, dans des sanctuaires ou dans des tombes et empruntant des motifs connus dans l'iconographie phénicienne au Levant et à Chypre,⁶² plusieurs dizaines de moules ont pu être découverts en Méditerranée.⁶³ Toutefois, lorsqu'il s'agit de moules à pains ou à gâteaux, les exemples les plus remarquables sont ceux mis au jour à Mari.⁶⁴ Datés du XVIII^e siècle avant J.-C., découverts dans le palais de Zimri-Lim, ils permettent d'observer la variété des formes pouvant être données aux pains. Bien que ces moules ne soient pas en lien avec un quelconque sanctuaire, les motifs figurés sur ces derniers semblent s'inspirer de motifs religieux.⁶⁵ Ainsi, ces exemples permettent de visualiser la forme que pouvaient prendre des pains offerts à une divinité.

CONCLUSIONS

Pourquoi ajouter les éléments ayant trait à la production et à la divinité destinataire ? Qu'est-ce que cela nous apprend sur leur statut, leur production et leur lien avec la divinité ? Telles étaient les questions posées par la ligne 9 de l'inscription de Kition traitant des boulangers.

L'existence de boulangers rattachés administrativement à un sanctuaire est attestée dans les documentations en akkadien et en hébreu biblique. Ils sont soumis à un certain nombre de critères spécifiques, comme c'est le cas pour les Lévites dans l'Ancien Testament. Toutefois, la documentation en akkadien tend à démontrer que de nombreux boulangers, n'étant pas rattachés à un temple, participent au processus culturel en approvisionnant en pains différents

⁶¹ Ce type de pain n'apparaît que dans le livre de Jérémie (Jr 7, 18 ; 44, 19).

⁶² Pour Chypre, voir HERMARY, MEIRANO (1998).

⁶³ Pour une vision d'ensemble, voir MATAZZI (1999). Un de ces moules à pain a été récemment publié par SECCI (2020).

⁶⁴ PARROT (1959), 33-57.

⁶⁵ PARROT (1959), 57.

temples.⁶⁶ Il semble que les boulangers de Kition connaissent ce schéma. En effet, en l'absence d'éléments probants, il est impossible de qualifier ces boulangers de « boulangers du temple » ou de les rattacher à l'administration d'un sanctuaire.

Que cela soit dans la documentation en akkadien ou en hébreu, la participation d'un boulanger au processus cultuel semble être liée à une production particulière. C'est le cas des pains-*HLT* qui apparaissent dans l'inscription de Kition mais également sous la forme *hallah* dans l'Ancien Testament. Toutefois, il est nécessaire de relativiser l'exclusivité d'une telle production et de sa consommation dans un cadre cultuel. En effet, le passage du deuxième livre de Samuel semble démontrer que sa consommation est possible par le commun des mortels.

Ainsi, à Kition, la mention de ces deux boulangers, non rattachés au sanctuaire produisant des pains-*HLT*, ne suffisait peut-être pas à identifier l'activité de ces boulangers dans le processus cultuel. De ce fait, le scribe a jugé nécessaire d'ajouter la divinité destinataire. Cette mention du destinataire pourrait également nous renseigner sur les caractéristiques d'une telle production. En effet, en se fondant sur le passage du livre de Jérémie et sur plusieurs moules mis au jour, les pains pouvaient prendre une forme particulière liée à la divinité destinataire. Ainsi, ces pains pourraient être définis par leur qualité de pains-*HLT* mais également par certaines caractéristiques, comme une forme particulière en lien avec la divinité destinataire de l'offrande.

De ce fait, la précision du type de production, des pains-*HLT*, et de la divinité destinataire, la « Reine [sainte] », n'est pas vaine. Elle se justifie par une nécessité administrative visant à rémunérer deux professionnels, en l'occurrence les deux boulangers, pour un travail spécifique qui intègre dès lors le processus cultuel. Ainsi, la qualité d'agent du culte des deux boulangers de Kition ne découlerait pas d'un statut ou d'un lien avec le temple ou la divinité, mais se cristalliserait uniquement autour d'une production spécifique pour une divinité bien identifiée.

⁶⁶ L'approvisionnement en pains de différents temples pourrait être beaucoup plus large que l'approvisionnement en vue du seul processus cultuel. En effet, il conviendrait d'ouvrir la réflexion sur la possibilité qu'un boulanger rattaché ou non au temple ait la possibilité de fournir des pains nécessaires à l'alimentation de fonctionnaires du culte.

BIBLIOGRAPHIE

- ARMT 7 : BOTTÉRO, Jean, *Archives royales de Mari*, Paris : Imprimerie Nationale, 1957.
- CAD : GELB, Ignace J., LANDSBERGER, Benno, OPPENHEIM, Adolf Leo (éd.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago : Oriental Institute, 1956–.
- CIS I : *Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars Prima : Inscriptiones phoenicias continens*, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, C. Klincksieck, 1882-1952.
- CTN 6 : HERBORDT, Suzanne, MATTILA, Raija, PARKER, Barbara, POSTGATE, John Nicholas, WISEMAN, Donald John, *Documents from the Nabu Temple and from Private Houses on the Citadel. Cuneiform Texts from Nimrud VI*, Londres : British School of Archaeology in Iraq, 2019.
- Emar : ARNAUD, Daniel, *Recherches au pays d'Aštata : Emar VI*, Paris : Éditions Recherche sur les civilisations, 1985.
- KAI : DONNER, Herbert, RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1966.
- Kition III : AMADASI GUZZO, Maria Giulia, KARAGEORGHIS, Vassos, *Fouilles de Kition III, Inscriptions phéniciennes*, Nicosie : Zavallis press, 1977.
- Kition V : YON, Marguerite, *Kition dans les textes : « testimonia » littéraires et épigraphiques et « corpus » des inscriptions* (Kition-Bamboula, V), Paris : Éditions Recherche sur les civilisations, 2004.
- MSL 12 : CIVIL, Miguel, *The Series lú = ša and Related Texts* (Materials for the Sumerian Lexicon : A Reconstruction of Sumerian and Akkadian Lexical Lists, 12), Rome : Pontificium institutum Biblicum, 1969.
- NSI : COOKE, George Albert, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish*, Oxford : Clarendon Press, 1903.
- SAA 12 : KATAJA, Laura, WHITING, Robert McCray (éds.), *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period* (State Archives of Assyria, 12), Helsinki : Helsinki University Press, 1995.
- SAA 20 : PARPOLA, Simo (éd.), *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts* (State Archives of Assyria, 20), Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2017.
- SAAB : *State Archives of Assyria Bulletin*.
- SAAS 11 : MATTILA, Raija, *The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire* (State Archives of Assyria Studies, 11), Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2000.
- StAT 1 : RADNER, Karen, *Ein neuassyrisches Privatarhiv der Tempelgoldschmiede von Assur* (Studien zu den Assur-Texten, 1), Saarbrücken : Kommission bei Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1999.
- StAT 2 : DONBAZ, Veysel, PARPOLA, Simo, *Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul* (Studien zu den Assur-Texten, 2), Saarbrücken : Kommission bei Saarbrücker Druckerei und Verlag, 2001.

- TSI III : GIBSON, John, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Vol. III, *Phoenician Inscriptions Including Inscriptions in the Mixed Dialect of Arslan Tash*, Oxford : Clarendon Press, 1982.
- Ugaritica V : NOUGAYROL, Jean, LAROCHE, Emmanuel, VIROLLEAUD Charles, SCHAEFFER, Claude, *Ugaritica V : nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit, commentaires des textes historiques (première partie)*, Paris : Imprimerie nationale, P. Geuthner, 1968.
- ABRAMSKY, Samuel, « Levi (in the Bible) », *Encyclopaedia Judaica (Second Edition)*, vol. 12, éd. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit, New York, San Francisco, New Haven (Conn.), Waterville (Maine), London : Macmillan Reference USA, 2007, 682-683.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Clergé – Sources phénico-puniques », dans *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, éd. E. Lipiński, Turnhout : Brepols, 1992, 114-115.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Appunti sulla “tabella devotionis” KAI 89 da Cartagine », dans *Epigrafia e storia delle religioni. Atti dell'Incontro di studio sul tema* (SEL, 20), éd. P. Xella, J.-A. Zamora, Vérone : Essedue, 2003, 25-31.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Il sacerdote », dans *El hombre fenicio : estudios y materiales*, éd. J.-A. Zamora, Rome : Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela española de historia y arqueología en Roma, 2003, 45-53.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Le clergé punique d'après les inscriptions », *Études d'antiquités africaines* 1 (2008), 31-36.
- BONNET, Corinne, NIEHR, Herbert, *La religion des Phéniciens et des Araméens* (Le monde de la Bible, 66), Genève : Labor et Fides, 2014.
- BRUIT-ZAIDMAN, Louise, « Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », dans *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 124), éd. S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt, Turnhout : Brepols, 2005, 31-46.
- CINTAS, Pierre, « Tabun », *Oriens Antiquus* 1 (1962), 233-244.
- DELCOR, Mathias, « Le personnel du Temple d'Astarté à Kition d'après une tablette phénicienne (CIS 86 A et B) », *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), 147-164.
- DELCOR, Mathias, « Le culte de la “Reine du Ciel” selon Jer 7,18; 44,17-19,25 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Égypte », dans *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für Prof. Mag. Dr. J.P.M. van der Ploeg O.P.* (Alter Orient und Altes Testament, 211), éd. W. C. Delsman, Kevelaar : Verlag Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1982, 101-122.
- DORIVAL, Gilles, HARL, Marguerite, MUNNICH, Olivier, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, 2^e édition (Initiations au christianisme ancien), Paris : Éd. du Cerf, Éd. du CNRS, 1994.
- DURAND, Jean-Marie, *Matériaux pour le dictionnaire de babylonien de Paris*, t. 1,

- La nomenclature des habits et des textiles dans les textes de Mari*, Paris : Éd. du CNRS, 2009.
- FANTAR, Mhamed, *Kerkouane : cité punique du Cap Bon (Tunisie)*, Tunis : Institut National d'Art et d'Archéologie, 1985.
- FRAME, Grant, WAERZEGGERS, Caroline, « The Prebend of Temple Scribe in First Millennium Babylonia », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 101, 1 (2011), 127-151.
- FREEDMAN, David Noel (éd.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, 6 vol., New Haven (Conn.), Londres : Yale University Press, 2008.
- GASPA, Salvatore, « Bread for Gods and Kings: On Baked Products in Profane and Cultic Consumption of Ancient Assyria », *Food and History* 9, 2 (2011), 3-21.
- GROß, Melanie, *At the Heart of an Empire : The Royal Household in the Neo-Assyrian Period* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 292), Louvain : Peeters, 2020.
- HARALD, Samuel, *Von Priestern zum Patriarchen : Levi und die Leviten im Alten Testament* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 448), Berlin : De Gruyter, 2014.
- HATCH, Edwin, REDPATH, Henry Adeney, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, Oxford : Clarendon press, 1897.
- HEALEY, Joseph, « The Kition Tariffs and the Phoenician Cursive Series », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 216 (1974), 53-60.
- HERMARY, Antoine, « Building Power: Palaces and the Built Environment in Cyprus in the Archaic and Classical Periods », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 370 (2013), 83-101.
- HERMARY, Antoine, MEIRANO, Valeria, « Pains et gâteaux votifs, de Chypre à l'Italie du Sud », *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 28, 1 (1998), 27-36.
- HOFTIJZER, Jacob, JONGELING, Karel, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten, The Near and Middle East, 21), Leyde, New York, Cologne : Brill, 1995.
- KELLERMANN, Diether, « lēwî ; lewîyîm », dans *Theological Dictionary of the Old Testament* VII, éd. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1995, 483-503.
- KÖLHER, Ludwig, « Loch- und Ringbrot », *Theologische Zeitschrift* 4 (1948), 154-155.
- KÖHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leyde : Brill, 1994-2000.
- LIMET, Henri, « Pains et fours dans le Proche-Orient ancien », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 49 (2002), 37-48.
- LABAHN, Antje, « Levi / Leviten », dans *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, éd. M. Bauks, M. Pietsch, 2014, URL : <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24883/>.
- LIPÍŃSKI, Edward, « Lévite », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, éd. P.-M. Bogaert, M. Delcor, E. Jacob, Turnhout : Brepols, 1987.

- LIPÍŃSKI, Edward, « Clergé – Sources gréco-latines », dans *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, éd. E. Lipiński, Turnhout : Brepols, 1992, 114-115.
- LIPÍŃSKI, Edward, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 64), Louvain : Peeters, 1995.
- LUST, Johan, EYNIKEL, Erik, HAUSPIE, Katrin, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- MASSON, Olivier, SZNYCER, Maurice, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre* (École Pratique des Hautes Études. Section IV, Sciences historiques et philologiques, II Hautes études orientales, 3), Genève, Paris : Librairie Droz, 1972.
- MATTAZZI, Paola, *Le matrici fittili decorate di cultura punica in Sardegna* (Studi semitici, Nuova serie, 16), Rome : Università degli studi La Sapienza, 1999.
- MCCARTER, P. Kyle, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (The Anchor Bible, 9), New York : Doubleday, 1984.
- MILGROM, Jacob, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 3B), New York, Londres, Toronto : Doubleday, 2001.
- MURAOKA, Takamitsu, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain : Peeters, 2010.
- NIHAN, Christophe, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 25), Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.
- PARROT, André, *Mission archéologique de Mari*, Vol. II, *Le Palais*, t. 3, *Documents et monuments* (Bibliothèque archéologique et historique, 70), Paris : Geuthner, 1959.
- PECKHAM, Brian, « Notes on a Fifth-Century Phoenician Inscription from Kition, Cyprus (CIS 86) », *Orientalia* 37, 3 (1968), 304-324.
- PEDERSÉN, Olof, *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German Excavations*, Part II (Studia Semitica Upsaliensia, 8), Uppsala : Almqvist & Wiksell, 1986.
- PELLETIER, André, « Pains de proposition », dans *Dictionnaire de la Bible – Supplément 6*, éd. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles, Paris : Letouzey et Ané, 1960, 965-976.
- PELLETIER, André, « Une particularité du rituel des “pains d’oblation” conservée par la Septante (Lev. XXIV 8 & Ex. XXV 30) », *Vetus Testamentum* 17, 3 (1967), 364-367.
- PIRngruber, Reinhard, WAERZEGGERS, Caroline, « Prebend Prices in First-Millennium B.C. Babylonia », *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011), 111-144.
- POSTGATE, Nicholas, « The Bread of Assur », *Iraq* 77 (2015), 159-172.
- PRITCHARD, James Bennett, *Recovering Sarepta, a Phoenician City: Excavations at Sarafand, Lebanon: 1969-1974 by the University of Pennsylvania*, Princeton : Princeton University Press, 1978.

- PROPP, William H. C., *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 2A), New York, Londres, Toronto : Doubleday, 2006.
- PUECH, Émile, « Remarques sur quelques inscriptions phéniciennes de Chypre », *Semitica* 29 (1979), 19-43.
- READE, Julian E. « Archaeology and the Kuyunjik Archives », dans *Cuneiform Archives and Libraries, Papers read at the 30^e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 57), éd. K. R. Veenhof, Leyde : Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1986, 213-222.
- RENDTORFF, Rolf, KUGLER, Robert (éds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (Vetus Testamentum, Supplements, 93), Leyde : Brill, 2003.
- SAADÉ, Gabriel, *Ougarit, métropole cananéenne*, Beyrouth : Imprimerie Catholique, 1979.
- SECCI, Raimondo, « A New Punic “Mould for Ritual Bread” in Terracotta from Sarcapos (Villaputzu, Sardinia) », *Rivista di Studi Fenici* 48 (2020), 151-158.
- SGHAÏER, Yamen, « La cuisson du pain dans l’univers punico-libyque en Afrique du Nord », *Bulletin de la céramique égyptienne* 27 (2017), 213-221.
- STOL, Marten, GUTSFELD, Andreas, « Bread », dans *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, éd. H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar, Leyde, Boston : Brill, 2002-2010.
- SZNYCER, Maurice, « Examen des inscriptions phéniciennes découvertes à Chypre », *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques* 1969-1970 (1970), 153-160.
- TEIXIDOR, Javier, « Bulletin d’épigraphie sémitique », *Syria* 46, 3 (1969), 319-358.
- TEIXIDOR, Javier, « Bulletin d’épigraphie sémitique », *Syria* 50, 3 (1973), 401-442.
- VAN DEN BRANDEN, Albertus, « Elenco delle spese del tempio di Cition (CIS 86 A e B) », *Bibbia e Oriente* 8 (1966), 245-262.
- WAERZEGGERS, Caroline, « The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54, 2 (2011), 59-70.
- WATSON, Wilfred G. E., « Comments on the Phoenician Tariff Inscriptions from Kition », *Die Welt des Orients* 28 (1997), 89-95.
- WEINFELD, Moshe, « The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background », *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), 133-154.

DÉDICACES THESSALIENNES À POSÉIDON
« QUI FAIT TOURNER LES ROUES DES CHARIOTS »*

Bruno HELLY

*Two inscriptions in the Thessalian dialect copied more than a century and a half ago in Larisa and a nearby village are dedications from the Hellenistic period to the god Poseidon, with whom is associated an epiclipsis which can be reconstructed as Ἐλ[ι]καπαναῖος, an adjective composed of a first element on the theme of ἐλίσσειν “turn” or “rotate” and a noun καπάνα, which the ancient authors knew as peculiar to the Thessalians, designating the four-wheeled cart used to transport heavy loads, opposed to the Homeric substantive ἀπήνη. The etymological explanations of these two terms offered by modern grammarians are contradictory and unsatisfactory. We can try to justify this compound as based on a banal metonymy, that of the “crate”, καπή. Other Thessalian inscriptions characterize Poseidon as ἱμψιος, from a verb *ἥ-μ-βο/ε- “tie, unite” (= ζεύγνυμι) “bind, harness.” Poseidon appears as the god of carriages whose assistance the wagoners sought in the exercise of their activity.*

Dans l’abondante série d’inscriptions que H. G. Lolling a copiées en 1882 au cours de sa deuxième mission en Thessalie¹ se trouvait une dédicace à Poséidon rédigée en dialecte et gravée sur une plaque en forme de naiskos avec fronton triangulaire décoré en son centre d’un bouclier. Cette pierre a été republiée par O. Kern dans le corpus des inscriptions thessaliennes *IG*, IX 2, sous le numéro 586. Elle n’a pas été retrouvée depuis lors et semble perdue. Ce que l’on peut en savoir est résumé dans le lemme ci-dessous, que je donne avec le texte que je propose pour l’inscription.

* Mes très sincères remerciements au Professeur K. Hallof, Arbeitsstellenleiter des *Inscriptiones Graecae* pour l’envoi des photographies recto et verso de l’estampage de *IG*, IX 2, 585, partie gauche, fait par H. G. Lolling et conservé à la Berlin-Brandenburg Academie der Wissenschaften, à Madame Vania Tloupa, photographe à Larisa, pour l’envoi de la photographie conservée dans les archives de son père D. Tloupas et l’autorisation de la publier, à Madame A. Sdrolia, Éphore des antiquités à Larisa et directrice du Diachroniko Mouseio Larisas pour l’autorisation de publier l’image d’un chariot antique, à Alain Blanc pour ses précieuses remarques pour l’interprétation de l’épiclèse de Poséidon, à Richard Bouchon pour sa relecture de l’estampage de Lolling et celle de l’estampage de l’inscription de Nikaia conservé à l’École française d’Athènes, à Isabelle Boehm pour sa relecture et ses très utiles notes sur mon texte.

¹ HABICHT (2007).



Fig. 1. Photographie (recto) de l'estampage de Lolling à l'Académie de Berlin.

1. L'ÉPICLÈSE DE POSÉIDON HELIKAPANAIOS : INTERPRÉTATION

Inscription vue par Lolling à Kissabali, ancien village à l'Est de Larisa, dans l'église d'Agios Charalambos, non retrouvée.

H. G. Lolling a décrit la pierre comme une plaque de couleur blanche avec un fronton dans lequel était sculpté un bouclier. L'inscription, en une ligne, se trouvait sur l'architrave. Les dimensions ne sont pas données, mais on a la hauteur des lettres, 1 cm. Copie en majuscules de Lolling, estampage à l'Académie de Berlin, pas de photographies. Archives thessaliennes de Lyon GHW 4116.

LOLLING (1883), 122, n° 45 (FICK, *SGDI*, I, n° 1321 ; HOFFMANN [1893], II, 31, n° 29) ; KERN, *IG*, IX 2, n° 586, sur l'estampage fait par Lolling de la partie gauche de l'inscription (HEINZ [1998], Kat. n° 47 ; SCHÖRNER [2003], Kat. n° 1157, qui reproduit le texte de Kern sans aucun commentaire). Cf. MOUSTAKA (1983), p. 143 (simple mention) ; MILI (2015), Appendice 1, n° 388.

L'inscription est en dialecte thessalien : après le nom du dieu au datif en -ou caractéristique du thessalien, que je commente ci-après, on a une épiclèse au datif en -ou et le nom du dédicant en -κλέας est suivi de l'adjectif patronymique en -αιος dérivé du nom Ἀγείσιας, dans une forme sans assimilation de *yod* à la consonne qui précède, et qui se trouve aussi sous la forme Ἀγείσσας. J'écris le texte tel que je le reconstitue :

Ποτειδοῦνι Ἐλ[ι]καπαναίου Διοκλέας Ἀγείσιαίος.

Notes Critiques. Ποτειδουνί[α Κ]απαναίου, Διοκλέας Ἀγείσιαίος Lolling, texte rejeté par Kern et par Heinz (Ποτειδοῦνι Π[αρ]απαναίου Hoffmann, Fick) ; Ποτειδοῦνι Ἐλ[.]καπαναίου (?) Διοκλέας Ἀγείσιαίος Kern ; « Helikapanaios ? » sans transcription grecque dans Heinz, d'après la transcription

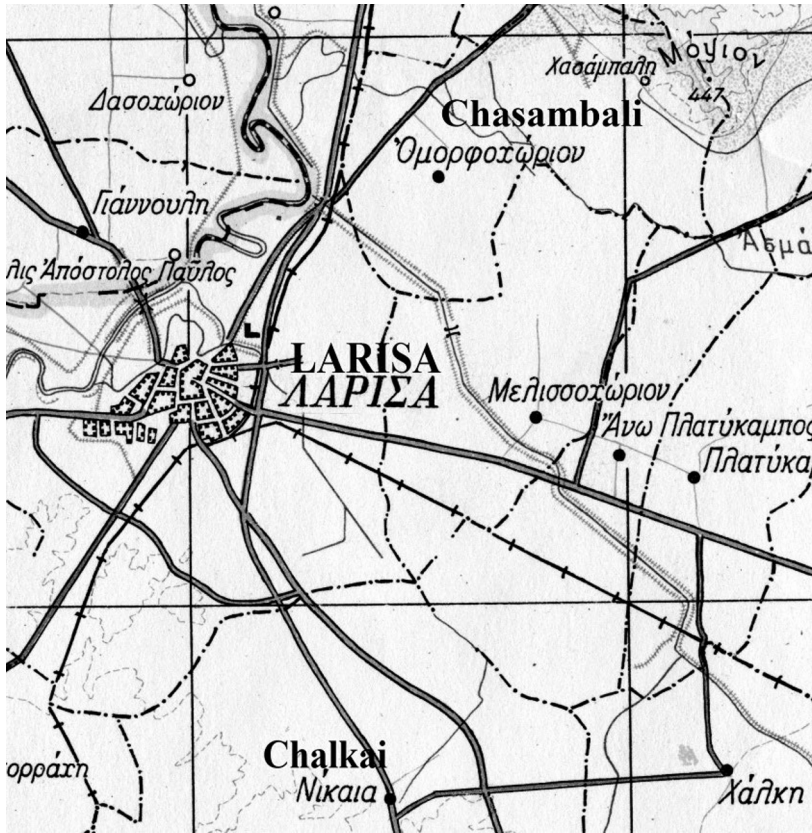


Fig. 2. La plaine thessalienne autour de Larisa, d'Omorphochori et Chasambali à Nikaia, anc. Chalkai. Extrait de la carte grecque (Στατιστική) au 100.000^e.

consignée dans les archives thessaliennes de Lyon. Voir ci-après les observations que nous avons pu faire, R. Bouchon et moi-même, sur les images recto et verso de l'estampage envoyées par le Professeur K. Hallof.

L'église où cette inscription a été copiée par Lolling, désignée aujourd'hui comme Ἅγιος Χαραλάμπος Ὀμορφοχωρίου Λαρίσας,² se trouve à 1 km au Nord-Nord-Est de l'actuel Omorphochori, Néchali jusqu'en 1881. Le village que Lolling appelle « Kissabali, à l'Est de Larisa » portait en fait le nom turc Chasambali. Il existait encore sous ce nom au XIX^e siècle, mais aujourd'hui il a entièrement disparu. Il était situé à quelques kilomètres au Nord-Est de Néchali-Omorphochori, au pied des carrières que l'on appelle encore de ce même nom,

² L'église, dans les murs de laquelle on note des remplois antiques, date du XIX^e s., mais la façade et le clocher attenants sont récents. Coordonnées : 39°41'18.96"N-22°30'13.50"E. Nous l'avons photographiée, Richard Bouchon et moi, en octobre 2020 et 2021, sans pouvoir y entrer.

à l'extrémité nord du seuil qui émerge entre le bassin du Pénée et la dépression d'Éleuthérai, à l'Est du village de Platykambos, correspondant au secteur Nord du lac Karla, l'ancien lac Boibé d'Homère et d'Hésiode.

Pour la datation, nous sommes tributaires de l'estampage et de la transcription en majuscules de Lolling. Sur l'estampage on voit des alpha à barre brisée, deux delta, au moins un epsilon assuré et des omicron, ces trois lettres étant de plus petit module que les autres lettres et suspendues en haut de la ligne, un pi à hastes égales et barre horizontale qui dépasse les hastes, des upsilon à branches droites ou à peine incurvées. Pour les sigma nous n'avons que le dessin de Lolling, qui montre des sigma à branches parallèles. Les éditeurs précédents s'accordaient pour dater l'inscription du I^{er} s. av. J.-C., mais le dessin des lettres et l'usage du dialecte n'interdisent pas, au contraire, de remonter au II^e s., voire même encore à la fin du III^e s. L'emploi du dialecte suppose une date antérieure, en principe, à sa disparition, dans la seconde moitié du II^e s. av. J.-C., les années 130-120 avant J.-C. au plus tard.³

De plus, la description de la pierre par Lolling, qui mentionne un fronton avec un bouclier, est suffisante pour que M. Heinz y ait reconnu un exemplaire de la série des *naiskoi* d'un type thessalien bien connu, c'est-à-dire plus hauts que larges, avec un fronton triangulaire orné d'acrotères.⁴ La représentation d'un bouclier dans le fronton est fréquente sur ce type de *naiskos*, que l'on trouve partout en Thessalie à partir du III^e s. av. J.-C. On peut se contenter de dire que l'inscription peut se placer à la fin de l'époque hellénistique avant la disparition du dialecte. Le dédicant, qui est donné comme Larisséen dans le *LGN*, n'est pas connu par ailleurs, mais le nom et le patronyme sont attestés dans les inscriptions de Larisa.⁵

Un fragment d'une autre dédicace à Poséidon avec le début d'un texte qui semble identique, trouvé à Larisa, copié lui aussi par H. G. Lolling et par O. Kern, pourrait dater du IV^e s. av. J.-C. Cette inscription a elle aussi disparu depuis la publication de O. Kern dans *IG*, IX 2, où elle porte le n° 587 :

Provenance : Larisa ? Pierre non retrouvée.

³ Voir TZIAFALIAS, HELLY (2018), notamment 299.

⁴ HEINZ (1998), 120.

⁵ Le nom Διοκλέα, au génitif, accompagne le nom de Διονυσία affranchie par Πελεία Αισχιναία, TZIAFALIAS, DARMEZIN (2015-2016), 154, n° 8 ; on a encore Διοκλεία Νικηφόρου qui affranchit un Φιλογένης, avec son frère Σύ[νφο]ρος Νικηφόρου *SEG* 31, n° 583, l. 30-31 ; Διοκλῆς Πυρρίου affranchi par Δημόνικο[ς] Ε[ὐ]μέγνου *IG*, IX 2, n° 568, l. 5-6. La forme de *koinè*, Διοκλῆς, est également attestée, cf. *LGN*, IIIb, s. v. Pour Ageisias, cf. Ἀγείσας Θερόπιππος gymnasiarque *IG*, IX 2, n° 506, l. 8 (ca 140-130 av.), Ἀγείσας Φιλόλαειος *manumissor* de Πάρις Φιλόλαειος *IG*, IX 2, n° 553, l. 40, avec son frère Φιλόλαος. Une autre attestation vient de Nikaia Larisis, voir ci-dessous.

O. Kern a décrit la pierre comme un fragment de plaque (*tabula*) de marbre blanc avec en haut des acrotères et au-dessous un champ encadré de chaque côté par un pilier carré. L'inscription est gravée sur l'architrave qui porte les acrotères, au-dessus du champ de représentation. Dimensions non précisées. Transcription en majuscules de O. Kern dans *IG*. Ni estampage, ni photographie. Archives thessaliennes de Lyon GHW 4117.

LOLLING (1883), 122, n° 46 (FICK, *SGDI*, I, n° 1322 ; HOFFMANN [1893], II, 31, n° 30) ; KERN, *IG*, IX 2, n° 587 (HEINZ [1998], Kat. n° 46 ; SCHÖRNER [2003], Kat. n° 1162).

Cf. MOUSTAKA (1983), 143 ; MILI (2015), Appendice 1, n° 389.

Ici encore j'écris :

Ποτειδοῦγι Ἐλ[ικαπαναίου - - - -]

Notes Critiques. Ποτειδου[νίπα - -] Lolling, sur le modèle de l'inscription précédente ; Ποτειδοῦ[νι Ἐ]λ- - Kern, qui a cependant donné dans sa copie en majuscules le haut des hastes correspondant à nu, iota et epsilon avant de noter le lambda complet ; j'ai considéré que l'on pouvait transcrire ce qu'il avait vu par des lettres en minuscules pointées. Il faut se rappeler qu'à l'époque de Lolling et de Kern on n'utilisait pas encore le point sous la lettre pour signaler une lettre incomplète ou douteuse.

Pour l'écriture, à partir de la transcription en majuscules de Kern, et pour la typologie, on peut penser à un naiskos du IV^e ou du III^e s. av. J.-C. La transcription des lettres dans *IG* montre un pi à hastes inégales, un upsilon à branches droites. La typologie semble être ici celle des stèles de format plus large que haut, terminées en haut par un épistyle horizontal portant une série d'antéfixes alignés comme sur le long côté d'un toit.⁶ Ces *naiskoi* thessaliens comportent souvent une représentation sculptée. Cette typologie est très bien représentée par de nombreuses pièces et elle a été illustrée par un monument de provenance thessalienne entré au Musée de Malibu en 1978, sur laquelle E. Ghisellini, dans une étude récemment publiée, a identifié Achille et Thétis sur un char avec en face d'eux une file d'adorants.⁷

Ces éléments matériels étant fixés, c'est évidemment le texte de ces deux inscriptions qui nous intéresse. Notons d'abord que les dédicaces à Poséidon ne sont pas rares en Thessalie, bien au contraire,⁸ et que son nom dans sa forme

⁶ HEINZ (1998), 123.

⁷ GHISELLINI (2017).

⁸ Voir le recensement fait par MILI (2015), Appendice 1, n°s 372-409, les dédicaces à Poséidon Hélikapanaïos sont aux n°s 388 et 389.

dialectale est toujours écrit avec un *tau* et la diphtongue <EI>, Ποτειδῶν dans les inscriptions en alphabet épichorique, Ποτειδουν dans celles qui sont gravées en alphabet ionien. On a souligné la particularité de cette forme du nom en thessalien au lieu de Ποτιδᾶνι (datif) attendu (?), cf. myc. dat. *po-se-da-o-ne* / *Poseidāōnei* (dat.), C. D. Buck a commenté cette forme en ces termes : « One suspects that in some of the *late* occurrences (je mets le mot *late* en italiques, parce que cette qualification ne correspond pas à la réalité, voir ci-après) it may be merely a hybrid, influenced by the familiar Ποσειδῶν, as conversely Thess. Ποτειδοῦνι with native τ but -ουνι from Att. -ῶνι ». ⁹ En réalité cette forme et elle seule se trouve déjà dans les inscriptions en alphabet épichorique du VI^e s. av. J.-C., notamment celles qui ont été retrouvées à Pagasai et publiées par N. Giannopoulos. ¹⁰

Il faut de plus noter que l'on n'a aucune attestation de la forme Ποτιδᾶνι en Thessalie : cette forme transcrite dans l'inscription trouvée dans les fouilles du site antique de Sôros à Alykes-Volou et publiée par V. Miloječić et A. Sinos, ¹¹ datée du VI^e-V^e s. n'existe pas. A. Doulgéri-Indzésilogou ¹² a republié cette double inscription avec la lecture a) Ποτίχα ἀνέθεκε Ἀπ[λῶνι] et b) d'une autre main Ἐπιτέλες ἐπόεσε. Pour l'attribution, je considère qu'il s'agit de Pagasai, où l'on a trouvé aussi les deux dédicaces à Poséidon (Ποτειδῶνι) publiées par N. Giannopoulos. Au sujet de cette dédicace à Apollon, W. Blümel a voulu préciser : « à cause de la forme ἀνέθεκε on ne pourra pas reconnaître la langue de cette inscription comme représentative du dialecte thessalien ». ¹³ Mais les transcriptions ὄν(α)^ο et ἄν(α)^ο du préverbe se trouvent déjà en concurrence dans les inscriptions en dialecte dans toutes les parties de la Thessalie au V^e-IV^e s. av. J.-C., par exemple à Atrax : ὄνέθεκεν dans *I.Atrax*, n° 89, l. 2, ἀνέθεκε dans *I.Atrax*, n° 114.

Ce Poséidon n'est pas le dieu de la mer et des flots mugissants : il est d'abord le dieu de la terre qu'il ébranle, celui qui ouvre la voie aux sources jaillissantes et le protecteur des portes, comme le montre une inscription de Larisa de la fin du V^e ou du début du IV^e s. av. J.-C. : Ποτειδῶνι | Κραναίῳι | Πυλαίῳι. ¹⁴ Mais d'autres épiclèses le qualifient aussi comme dieu des attelages, on va le voir.

⁹ BUCK (1955), § 61.4.

¹⁰ GIANNOPOULOS (1932), 27, n° 12 et (1933), 4, n° 12.

¹¹ MILOJEČIĆ (1974), 74 a ; HEINZ (1998), Kat. n° A 16.

¹² DOULGÉRI-INDZÉSILOGOU (2000), 27-28, n° AM 2.

¹³ BLÜMEL (1982), 61 et note 39.

¹⁴ Cette inscription est considérée comme un témoin du passage de l'alphabet épichorique à l'alphabet ionien, avec notation Ω au lieu de O des inscriptions archaïques. Elle a été trouvée *in situ* à Larisa et publiée par VERDELIS (1958) (VANDERPOOL [1956], 272, pl. 98, 6 ; *BCH*, 81 [1957], Chron., 308-309, pl. 5-6 ; *SEG* 15, n° 377 ; J. et L. ROBERT, *Bull. Épigr.* 1958, n° 281 et 1959, n° 222) ; cf. HELLY (1979), 168, n. 3 ; KONTOGIANNIS (1985), 114-115, Κατάλογος, n° 16 ; DOULGÉRI-INDZÉSILOGOU (2000), 63-65, n° AA 2.

C'est en effet à ce Poséidon des attelages et des chariots qu'ils font rouler que fait immédiatement penser l'épiclèse dont O. Kern a fait une lecture presque complète dans la seconde de ces deux inscriptions, Ποτειδοῦνι Ἑλ[ι]καπαναίου.

Dans cette épiclèse qui accompagne le nom de Poséidon on ne peut pas éviter de reconnaître ou de restituer le vocable proprement thessalien par lequel on désignait le chariot à quatre roues, *καπάνα*, au lieu du « canonique » *ἀπήνη* attesté chez Homère et repris par les poètes qui l'ont suivi. Pour la première des deux inscriptions, la lecture faite initialement par Lolling a été corrigée par Kern, mais elle mérite cependant d'être prise en considération, parce que la transcription de Kern et celle de Lolling ne me paraissent pas contradictoires, contrairement aux apparences. D'une part Lolling a lu les deux premières lettres du mot comme ΠΑ, qu'il a faussement rapportées au nom du dieu lui-même Ποτειδουνί[α Κ]απαναίου. Mais le contrôle que nous avons pu faire, R. Bouchon et moi, sur les deux images de l'estampage de Lolling conservé à Berlin (Fig. 1) montre que le trait que Lolling a pris pour la haste droite de pi est en réalité une strie de la pierre qui est plus grande que le module des lettres gravées et se prolonge dans l'interligne situé au-dessus et dans celui qui se trouve au-dessous. De plus on voit nettement la barre supérieure et la barre médiane d'épsilon, celle du bas étant en partie déformée par une épaufrure arrondie de la surface : il s'agit bien d'un epsilon. La lettre triangulaire qui suit n'a pas de barre horizontale et doit être lue non comme un alpha,¹⁵ mais comme un lambda. La lecture de Lolling ΠΑ est en fait une mélecture de ΕΛ. O. Kern, pour sa part, a bien lu et transcrit ΕΛ. À la suite, l'un comme l'autre a transcrit un kappa, dont on voit sur l'estampage de Berlin le haut de la haste verticale et de la haste oblique : avant ce kappa, Kern a noté la place d'une lettre, mais l'espace entre le lambda et le kappa est très resserré, ce que l'estampage permet de confirmer, et ne peut recevoir qu'une haste verticale, que j'interprète comme un iota. D'autre part dans la dédicace *IG*, IX 2, n° 587, plus ancienne que *IG*, IX 2, n° 586, mais dont le texte devait, comme pour cette dernière, être gravé en alphabet ionien, Kern a vu en partie les deux dernières lettres du nom de la divinité et l'épsilon du mot suivant, qu'il a transcrit entre crochets droits, puis le lambda, sans aller jusqu'à restituer la même épiclèse qu'il avait hésité à compléter dans le texte de *IG*, IX 2, n° 586.

Ainsi d'un côté Lolling adoptait une coupe des mots, Ποτειδουνί[α Κ]απαναίου, qui visait sans doute à conserver, en quelque sorte, un adjectif *Καπαναίου, et d'autre part Kern reconnaissait bien un Ἑλ[ι]καπαναίου dans *IG*, IX 2, n° 586, mais, en l'assortissant d'un point d'interrogation, il restait réservé sur la forme et le sens de cette épiclèse. Il ne la reprenait même pas dans sa présentation de la deuxième inscription, *IG*, IX 2, n° 587, se limitant aux deux

¹⁵ Faute d'utiliser le point sous la lettre pour signaler une lettre incomplète ou douteuse, Lolling a mis l'alpha et le kappa entre crochets droits.

premières lettres ΕΛ. Cependant on peut croire que les deux épigraphistes se retrouvaient probablement sur un point : tous les deux, en transcrivant le texte qu'ils avaient sous les yeux, avaient en tête le mot thessalien *καπάνα*, dont on savait par les auteurs de l'antiquité eux-mêmes, comme je le préciserai ci-dessous, qu'il désignait « le chariot » dans le dialecte thessalien. C'est donc le premier élément de l'épiclèse qui leur a fait problème, mais sans qu'ils cherchent vraiment à l'analyser.

Reprenant l'interprétation de ces deux inscriptions, je propose de restituer dans l'une et l'autre l'épiclèse *Ἑλικάπαναίου*, avec le datif de la forme dialectale en -ου. On peut reconnaître après Lolling et Kern que le mot *Ἑλ[ι]καπαναίος*, au nominatif, se présente comme un adjectif dérivé en -αῖος du substantif *καπάνα*, en précisant qu'il s'agit là du second terme d'un composé. Ce nom est bien connu comme propre aux Thessaliens par un texte d'Athénée, *Deipn.*, 10, 418a : le mot désigne une catégorie de chars ou de chariots, *Θετταλοὶ γὰρ τὰς ἀπήνας καπάνας ἔλεγον*, et Athénée précise qu'on trouvait l'adjectif *καπανικώτερα* comme équivalent de « énorme », *οἷον τὰ ἀμαξιαῖα*, déjà chez Aristophane dans une comédie perdue, les *Ταγηνισταί* (Ar., fr. 492 Kock = 507 Kassel-Austin), et chez l'auteur comique Xénarchos.

Le mot *καπανικώτερα* qu'on lit au neutre pluriel dans le fragment d'Aristophane conservé par Athénée, est le comparatif d'un adjectif de forme de neutre *καπανικά* et est explicitement rapporté à des réalités thessaliennes : *ταῦτα δὲ καπανικά εἴρηκεν Ἀριστοφάνης ἐν Ταγηνισταῖς· τί πρὸς τὰ Λυδῶν δειπνα καὶ τὰ Θετταλῶν; τὰ θετταλικά μὲν πολὺ καπανικώτερα, οἷον τὰ ἀμαξιαῖα. Θετταλοὶ γὰρ τὰς ἀπήνας καπάνας ἔλεγον. Ξέναρχος Σκύθαις.* « Aristophane désigne cela comme *καπανικά* dans ses *Tagénistai* (« Les Rôtisseurs ») : quel rapport entre les festins des Lydiens et ceux des Thessaliens ? Les (festins) thessaliens sont beaucoup plus des “charretées”, c'est-à-dire des “poids lourds” : car les Thessaliens disent *καπάνας* pour *ἀπήνας*. Voir Xénarchos, *Les Scythes*. » Nous l'avons rappelé, A. Tziafalias, R. Bouchon et moi-même, en publiant un fragment de la « Quatorzième stèle des lois de Larisa » :¹⁶ cette inscription donne un nom incomplet que nous avons proposé de restituer en *ἀμαξ(ί)ειος*, en soulignant la capacité d'échange dans la forme du suffixe -(ι)αῖο-/- (ι)ειο- dans le lexique du thessalien. Les grammairiens modernes spécialistes du dialecte thessalien ont tous enregistré ces termes comme tels.¹⁷ De son côté, l'interprète des images d'Aristophane, J. Taillardat, a expliqué que *καπανικά* est le permutant métaphorique de *ἀμαξιαῖα*, qui se dit d'une pierre « énorme » à transporter sur un

¹⁶ TZIAFALIAS, BOUCHON, HELLY (2016).

¹⁷ Cf. BECHTEL (1921), 206, qui a enregistré le mot *καπάνα* d'après Athénée, avec la citation d'Aristophane (cf. ci-dessus), mais ne fait pas mention des dédicaces à Poséidon *IG*, IX 2, n° 586 et n° 587, qu'il ne pouvait pas ne pas connaître. Cf. aussi CHARALAMBAKIS (1980), 385, 387.

« fardier », ἄμαξα.¹⁸ On retrouve la même équivalence chez Hésychius, *kappa*. 688 : καπανικώτερα, [ἀπὸ τῆς φάτνης, χορταστικώτερα¹⁹]. Τινες δὲ ἀντὶ τοῦ μείζονα. καπάνας γὰρ ἀπήνας λέγουσιν.

Si nous reconnaissons le mot καπάνα comme second terme du composé, alors le premier terme s'analyse sans ambiguïté comme ἔλι-, c'est-à-dire une forme du thème du verbe ἐλίσσειν « tourner, tourner sur soi-même ». Le verbe s'emploie avec un complément d'objet à l'accusatif : on a les expressions ἐλίσσειν περὶ τέρμα, sc. ἵππους, « faire tourner les chevaux ou le char autour de la borne » dans *Iliade*, XXIII, 309 et 466, στρόμβοι δὲ κόνιν εἰλίσσουσι, « les vents font tourbillonner la poussière » chez Eschyle, *Prom.*, 1086, ou encore ἄλιον ὃς ἐπέβας ἐλίσσων πλάταν, dans Sophocle, *Aj.*, 357 « celui qui assis sur le banc fait tourner la planche marine ».²⁰ Sur ce modèle on a pu supposer un ἐλίσσειν ναῦν²¹ et l'on peut supposer de même un syntagme ἐλίσσειν καπάναν « faire avancer les chariots » ou plus exactement « faire tourner les roues des chariots », en admettant un raccourci, le char étant mis pour les roues du chariot. Sur ce syntagme, Alain Blanc me propose de déduire la formation d'un adjectif composé *ἐλικε-καπάναιος, simplifié par troncature en ἐλι(κε)καπάναιος et signifiant « qui fait avancer le chariot, » ou plus exactement « qui fait rouler le chariot ».²²

¹⁸ TAILLARDAT (1962), 242, § 12 : « ἀμαξιαῖα est un synonyme expressif (permutant métaphorique) de μέγα connu aussi des lexicographes citant Phrynichos le Sophiste, 43, 5 (Borries) et Diodoré, 3, 41 (Com. adespota, 836), mais le Lexique de Photius (Photius Berol. 87, 1 sqq.) montre que la métaphore se trouvait aussi chez les auteurs comiques Polyzèlos et Kantharos et qu'elle était donc d'usage courant. »

¹⁹ Cette partie de la glose est déclarée non pertinente selon le *DELG*, s. v. καπάνα, qui précise que « diverses gloses d'Hésychius présentent une structure voisine, mais le sens ne permet pas de les évoquer aisément ; on peut toutefois penser à la rigueur à καταλίζειν ζευγηλατεῖ (ou mieux corriger avec Latte en καπανίζειν). » Je reviens plus loin sur ce point.

²⁰ Mais le dictionnaire de PAPE (2005), s. v. ἐλίσσω traduit par « das Ruder schwingen », « faire tourner le gouvernail. »

²¹ Cf. LE FEUVRE (2015), 443 : « le verbe ἐλίσσειν employé absolument peut signifier “ramer”, comme ἐλίσσειν πλάταν, qui suppose un ἐλίσσειν ναῦν transitif, d'où le passif ἐλίσσομένην “propulsée à la rame” : c'est un emploi technique que les dictionnaires ne répertorient pas, mais qui est ancien, puisqu'il remonte à Homère lui-même. » L'auteur met en parallèle la construction ἐλίσσειν ναῦν et celle du verbe ἐλαύνειν « pousser un navire à la rame » (ἐλαύνετε νῆα μέλαιναν *Od.*, XII, 276). LE FEUVRE (2015), 442, a noté que cela conduit à réviser le sens d'une autre formule homérique, νῆες ἀμφιέλισσαι, non pas « les nefs recourbées des deux côtés », parce que « ἔλιξ s'applique toujours à un mouvement de rotation sur soi-même, et non à une forme courbe, et c'est le terme qui décrit le mouvement des rames (cf. ἐλίσσειν πλάταν “faire tourner la rame” Sophocle, *Aj.* 357). Il s'agit d'un sens technique, qui est à la base de ἐλίκωπες “vireurs d'aviron”, et qui est bien connu de la tradition grammaticale ancienne... ». Suivent les citations des scholies d'auteurs qui assurent cette interprétation.

²² Alain Blanc, *per ep.*, formule toutefois des réserves : « Un tel raccourci est-il possible en composition ? Je n'en vois pas d'exemple, mais je n'ai pas eu à me poser la question auparavant et n'y ai donc pas réfléchi. De plus le très vieux premier membre régissant *(s)wel-i- me laisse tout à fait sceptique. »

Pour Alain Blanc, ce composé entrerait « dans la classe bien connue des composés verbaux à premier membre régissant, type ἐχέθυμος (cf. E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin-New York, 1974, p. 190-191). D'ordinaire, le premier membre en -ε- correspond à un présent radical (ἄγε-, ἄρχε-, ἔλκε-, etc. cf. ἄγω, ἄρχω, ἔλκω, etc.), mais le mot μισγάγκεια montre qu'un premier membre correspondant à un présent suffixé était possible. Ici, *ἐλικ-ε- n'a pas conservé le suffixe yod qui se trouve dans le présent *ἐλικ-ye/o- qui a donné ἐλίσσω²³. » Sa réduction à ἐλικαπάναιος par haplologie relève d'un phénomène bien connu lui aussi, et selon Alain Blanc, *per ep.*, on aurait « peut-être la même haplologie dans ἐλιχώνη “entonnoir” qui peut venir de *ἐλικ-ο-χώνη (avec au premier membre ἔλιξ). Ce premier membre ἐλικ-ο- est attesté dans ἐλικο-βλέφαρος, ép. d'Aphrodite “au tournoyant regard, qui regarde de tous côtés...” et encore dans l'*Hymne à Aphrodite*, v. 19 ; Hésiode, *Théog.* 16, Pindare, fr. 123, v. 5). »

2. THESSALIEN ΚΑΠΑΝΑ ET HOMÉRIQUE ἈΠΗΝΗ : EXPLICATIONS ÉTYMOLOGIQUES DISCUTÉES

Selon le *DELG*, le rapprochement des deux termes καπάνα et ἀπήνη n'est pas acceptable, parce qu'on ne sait pas justifier le kappa et que la forme attendue serait *απανα (att. ἀπήνη), alors qu'on suppose dans ἀπήνη un /ē/. On peut lire, dans la notice sur ἀπήνη : « On serait tenté de rattacher à ἀπήνη myc. g. pl. *apenewo* d'un ἀπηνεύς, bête de trait pour voiture à quatre roues (Pylos Sb 1315), cf. M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, I, p. 335 ;²⁴ en ce cas l'êta de la seconde syllabe viendrait d'un /ē/ du grec commun. La glose d'Hésychius *pi.2201* πήνα· ἀπήνη s'expliquerait par une apocope de l'initiale, cf. R. Stromberg, *Gr. Wörterstudien*, 45 ; ou bien une faute de la tradition ? ». On considère même que καπάνα serait pré-grec, cf. *DELG*, *ibid.* : « L'hypothèse de Banateanu, *Rev. Ét. Indo-Eur.*, 3, 1943, 141, qui y verrait un terme égéen, n'est pas invraisemblable en raison de l'existence du doublet purement grec ἄμαξα et de

²³ Alain Blanc, *per ep.*, me précise encore : « Enfin, chez Homère, le nom. pl. ἐλίκωπες me semble être (mais c'est la tradition) ἐλκε- ou ἐλικο- + ὦψ, avec évidemment élision normale de ε ou ο (cf. ἐλίσσω + κόρας et + βλέφαρον chez Euripide, *HF* 868 et *Or.* 1266). »

²⁴ De fait, LEJEUNE (1958), *Addenda*, 335, a interprété dans le texte de cette tablette de Pylos qui donne la séquence *apuke apenewo newa poqewija* ZE 11, le mot *apenewo* comme le génitif *απηνηος* d'un *ἀπηνεύς, « dont la seconde syllabe a donc un *ē ancien » et qu'il a traduit par « bêtes de trait pour chariot », l'ensemble de la notice de la tablette inventoriant des « têtes de bêtes de trait pour chariot avec licou neuf, onze paires ». Sur les réserves qu'a suscitées cette interprétation, voir plus loin. Cf. aussi PERILLOU (1973), 325.

la finale -ηνη. »²⁵ Les autres auteurs de dictionnaires étymologiques se conforment à ces analyses à quelques nuances près. Frisk et Beekes²⁶ rapprochent eux aussi de ἀπήνη et πήνα, donnés comme synonymes par le *Lexique* d'Hésychius dans la glose *pi.2201* : πήνα ἀπήνη : pour Frisk, πήνα est un « décalque » de ἀπήνη, tandis que Beekes s'appuie sur la glose d'Hésychius pour supposer que l'alpha de ἀπήνη est prothétique et fonde le rapprochement καπάνα-ἀπήνη sur un échange « kappa/zéro. »

Mais dans le *DELG* s. v. καπάνα, on avance une autre hypothèse : « Si ce n'est pas un emprunt, pourrait être un dérivé en -ᾱνᾱ (cf. ἀπήνη) de κάπτω, καπή avec le sens de "boîte". » Le renvoi à la notice sur ce verbe κάπτω précise : « le vieux mot καπή est homérique au sens de "mangeoire" des chevaux et des vaches (*Il.*, 8, 434, etc.). » On rattache ce mot au verbe κάπτω, « manger, avaler »,²⁷ mais je crains que ce rapprochement étymologique ne repose que sur le sens ambigu que prend pour nous modernes le mot « mangeoire » : car ces mangeoires évoquées par Homère ne sont pas du même type que celles que l'on utilise dans les écuries ou étables de nos fermes, où elles sont des sortes de berceaux et de râteliers alignés le long des murs, notamment pour le gros bétail. En pays grecs, ces mangeoires sont des « auges » formées de planches assemblées et posées sur des piquets fichés en terre dans les *mandres* où l'on rassemble les animaux pour la nuit. Ce sont à proprement parler des « caisses » ou mieux encore des contenants « creux » et « en bois »,²⁸ ce qui conduirait à un rapprochement avec le thème de σκάπτω. La forme et le mode de construction de ces auges en plein air se décrit en fait comme un assemblage de planches de bois techniquement identiques à celles des « caisses » de chariots et des coques de navire.

On trouverait alors un sens au rapprochement que donne la glose d'Hésychius *kappa.688* : καπανικώτερα· ἀπὸ τῆς φάτνης, χορταστικώτερα, puisque φάτνη, déjà chez Homère, désigne la « mangeoire », celle qui est en forme de caisse.²⁹ On peut avoir l'équivalence entre καπανικώτερα appliqué, comme l'a fait Aristophane, aux « pantagruéliques » repas thessaliens et χορταστικώτερα, qui devrait signifier quelque chose comme « complètement surchargé de fourrage », une pratique qui semble s'être perpétuée jusqu'à aujourd'hui en Thessalie (Fig. 3).

²⁵ Sur cette finale -ηνη qui serait pré-grecque, cf. CHANTRAINE (1979), 206.

²⁶ FRISK (1957-59), s. v. ἀπήνη ; BEEKES (2009), s. v. ἀπήνη.

²⁷ Rapproché, pour l'étymologie, du verbe latin *capio*.

²⁸ C'est bien le bois qui sert de matériau aussi pour construire une barque, σκάφος, et pour façonner un ustensile appelé σκαφίς, jatte contenant le lait dans la vaisselle du Cyclope, *Odyssée*, IX, 223, σκύφος, vase contenant du lait, Théocrite, I, 143, et coupe à boire, κισσοῦ σ., κίσσινον σ., κισσύβιον, chez Euripide, *Cyclope*, 390. Cf. MORIN (2015).

²⁹ Pour les propositions d'étymologie à ce mot, cf. *DELG*, s. v.



Fig. 3. Dans la plaine thessalienne, une charge de foin. Photographie D. Tloupas (1920-2003), Archives photographiques de D. Tloupas à Larisa, avec la très généreuse autorisation de sa fille Vania Tloupa.³⁰

En revanche, selon le *DELG*, s. v., on ne peut rien tirer des gloses d'Hésychius *lambda.261* : λαμπήνη· εἶδος ἀμάξης, ἐφ' ἧς ὀχοῦνται. ἔνιοι ἀπήνη (Soph. fr. 408). ἡ *ἄρμα ἀμάξης περιφανοῦς (A' (πρώτη) βασιλικῆς). ἡ ῥάδιον περιφανές, <ὄν> ἐστὶν *ἄρμα σκεπαστόν = 1 *Regn.*, 26, 5) ; *omicron.144* : ὀθέτη· ἄμαξα ἡμιονική et *omicron.150* ὀθιζα· ἄμαξα ἡμιονική, que je traduis ici :

« λαμπήνη : type de chariot, qu'on utilise pour les transports ; quelques-uns disent pour ἀπήνη (Soph. fr. 408). (ou) : *char, d'un type de chariot bien connu (Septante, I Rois, 26, 5). (ou) partie du chariot qui est visible (ou) chariot couvert (Septante, I Rois, 26, 5 : καὶ Σαουλ ἐκάθευδεν ἐν λαμπήνῃ ; LXX λαμπηνικαὶ ἄμαξαι *DELG*), *omicron.144* : “ὀθέτη : chariot tiré par des mules”, et *omicron.150* : “ὀθιζα : chariot tiré par des mules”. »

³⁰ Je remercie très vivement Vania Tloupa de m'avoir autorisé à publier cette photographie, qui faisait partie de la série des photographies exposées par son père D. Tloupas à l'occasion du premier congrès consacré aux études thessaliennes, cf. GOURIOTOU (1979), 341, avec la liste des photographies exposées et le renvoi à celles qui ont été reproduites dans le volume.

Il semble bien que ce soit dans ce champ sémantique de termes se rapportant à la représentation de la « caisse » que Pollux, I, 142, a rédigé une partie de sa notice « sur les parties du chariot », Μέρη δὲ τοῦ ἄρματος. Il décrit en effet la caisse :

τὸ δ' ὑπεράνω αὐτοῦ περίφραγμα, ὃ σκυτεῖ εἴωθε περιλαμβάνεσθαι, τάρριον. Τρεῖς δ' ἔχοντας τοῦ ταρρίου πλευράς τὰς κατὰ ἵππους· τὸ ἀνώτατον ξύλον κάπαναξ καλεῖται δέξιος καὶ εὐώνυμος, ἡ δὲ μέση ράβδος καπήνη, ἐφ' οὗ δ' ἀναπαύεται μεσάτιον [ἐμπρόσθιον].

« La couverture supérieure du chariot, qui est habituellement posée par un sellier-bourrelier. (ou) petit clayonnage. (ou) Avec trois côtés du clayonnage du côté des chevaux ; la planche de bois la plus haute est dite κάπαναξ une à droite et une à gauche, la barre transversale entre les deux est dite καπήνη, sur laquelle repose une lanière (sur le devant?). »

Il me paraît que les termes de la seconde phrase décrivent ce que nous appelons les « ridelles, les montants en bois, pleins ou à claire-voie, placés de chaque côté d'une charrette, d'un camion, etc., pour maintenir la charge », selon la définition de nos dictionnaires. Ainsi le mot καπάνακες, pour Pollux, désignait-il les parties latérales de la caisse et on peut en déduire que καπήνη était le nom du petit côté placé entre les deux longs côtés et le plus proche du timon.³¹ À partir de ce texte, les dictionnaires du grec ancien associent le thessalien καπάνα et le καπήνη de Pollux en donnant aux deux termes le même sens, comme étant à la base d'une métonymie, qui se reproduit précisément dans le cas du « chariot », à partir de la roue, de la caisse, du timon, etc., éléments que l'on peut utiliser dans tous ces cas pour désigner l'ensemble de l'objet. Mais cette association des deux mots ne tient compte, à mon avis, ni du contexte ni de la chronologie des témoignages : καπάνα est un « vieux mot » d'usage dialectal propre aux Thessaliens, καπήνη entre dans le vocabulaire « atticiste » de l'époque impériale, peut-être bien comme une réinterprétation, avec spécialisation du sens du terme le plus ancien, et qui a donné κάπαναξ, de formation sans doute récente.³² Ce changement de sens permettait peut-être, pour les grammairiens de ce temps, de distinguer καπήνη de ἀπήνη.³³

³¹ *LSJ* traduit « crossbar of the wagon, the cross-piece in a chariot seat, the side-pieces », ce qui revient au même : c'est le petit côté qui sert de siège.

³² On rapproche le couple δίφορος, δίφοραξ, terme qui apparaît chez Théocrite, I, v. 14. On doit avoir là des formations secondaires qui ne sont pas très « anciennes ». On peut peut-être y voir une sorte de collision avec le terme générique ἄμαξα.

³³ Analyse exactement inverse de BECHTEL (1921), 206 : « Ursprünglich bezeichnet καπάνα nur einen Teil des Wagens, Poll. I, 142. Das Wort reimt auf ἀπάνα ». Bechtel considère comme « ursprünglich » la forme attestée par Pollux, à tort me semble-t-il.

Il semble que sur le substantif *καπάνα* on a pu créer un ou plusieurs anthroponymes. On trouve chez Homère un chef argien du nom de *Καπανεύς*, que l'on retrouve parmi les héros qui ont marché contre Thèbes aux côtés d'Étéocle, d'Amphiaraos et d'Adraste, et qui a été frappé par la foudre de Zeus (Homère, *Iliade*, II, 504 ; Eschyle, *Sept*, 423 ; Euripide, *Phéniciennes*, 180, etc.). M. A. Tiverios³⁴ a identifié la scène sur un vase messapien conservé à la Ny Karlsberg Glyptothek, datable de 470-460 av. J.-C., et a restitué en conséquence le nom *Καπαν[εύς]*. Mais ce nom ne semble plus isolé et cité uniquement dans les textes littéraires. On a en effet l'attestation d'un *[Κα ?]πανεύς* [---|---]τόρειος, avec une restitution très probable de la syllabe initiale sur la finale *-πανεύς*,³⁵ dans une inscription thessalienne de la fin du III^e s. av. J.-C. à Crannon, qui donne une liste des citoyens appartenant à une unité civique portant le nom d'*Olumpiadaï*.³⁶ De plus, une inscription de Scotoussa en Thessalie, a apporté une attestation d'un *Κάπανος Πολυξέ[νειος]* dans un liste de militaires du début du II^e s. av. J.-C.³⁷

Le rapprochement entre *καπάνα* et le nom homérique *Καπανεύς* est rejeté par les auteurs du *DELG* pour la raison que ce nom présente un alpha intérieur bref.³⁸ D'autres acceptent au contraire ce rapprochement : ainsi J. L. García Ramón³⁹ en commentant le *[Κα ?]πανεύς* de Crannon, a fait référence à *Καπανεύς* et a rapporté l'un et l'autre au vocable thessalien qui désigne le char (Athénée, *Deipn.* 10, 418d ; Hésychius *kappa*.688 ; cf. supra, p. 136). Le rapprochement me semble nécessaire, car il me paraît difficile d'expliquer le nom *Καπανεύς* chez Homère et à Crannon autrement que comme un substantif en *-εύς* formé à partir de *καπάνα* « chariot ». ⁴⁰ C'est un nom d'agent, comme le sont de nom-

³⁴ TIVERIOS (1980).

³⁵ D'après *LGN*, il n'existe *a priori* pas d'autre anthroponyme en *-πανεύς*.

³⁶ DECOURT, TZIAFALIAS (2001), face B, l. 15 (*SEG* 51, n° 711). Le nom figure dans *LGN*, vol III B, parce que l'inscription était connue des rédacteurs du volume par une copie de F. Stählin.

³⁷ DECOURT, TZIAFALIAS (2020) [2021], l. 22-23. Dans leur étude, ces auteurs mentionnent que *Καπάνος* est attesté à Éphèse au I^{er} s. av. ou ap. J.-C. dans une inscription bilingue (*IK* 59, n° 17) : *Ἰούλ. Δάφνος Καπάνος*. On connaît par ailleurs un féminin *Καπανίς* à Athènes dans *IG*, I³ n° 565, une dédicace à Athéna sur l'acropole, datée *ca* 480 av. J.-C., et un *Καπανεύς γ' ἰατρός* dans une inscription d'Oinoanda, publiée par HOLLEAUX, PARIS (1886), 216, n° 1, mais je ne saurais dire s'il faut le rattacher à *καπάνα* ou le considérer comme dérivé d'un nom de la farine (voir la note suivante).

³⁸ *DELG*, s. v. *καπάνα*. Cf. PERPILLOU (1973), 203, § 225, avec la note 1, où est mentionnée, de même que dans *DELG*, l'interprétation de *Καπανεύς* à partir d'une note de L. Robert sur le nom *Καπανῶς* dans *CIG*, 3279, ROBERT (1963), 171 et n. 4, repris de ROBERT (1938), 153, comme dérivé d'un nom de la farine, d'après le *Lexique* de Photius (dans *Thesaurus*, s. v.) : *καπανοί: ἀλφίτων εἶδος* (non accentué dans *LSJ*). Mais le nom *Καπανῶς* a disparu de l'inscription d'Hypaipa, remplacé par *Καπνῶς*, cf. *IK* 23, n° 293, l. 15-16.

³⁹ GARCÍA RAMÓN (2007), 61-62 : « The name obviously relays on the term *καπήνη* 'chariot' (*ἀπήνη* Hom.+). »

⁴⁰ Si *Καπανεύς* ou *Καπανῶς* se rattachent à *καπανοί* avec le sens de « marchand de farine », on ne voit pas ce que cette étymologie peut apporter à l'interprétation de ce nom en Thessalie et encore moins qu'on le rapporte au culte de Poséidon.

breux noms en -εύς⁴¹ et il peut désigner sans ambiguïté « le charretier », plutôt que « le cocher ». Cependant, tout en acceptant le rapprochement, J. L. García Ramón a considéré le terme *καπάνα* comme probablement non-grec : « In view of the explicit labelling of *καπάνη* as Thessalian, one may assume that Homeric *Καπανεύς*, irrespective of *καπάνα* being of non-Greek origin, belongs to the Thessalian elements in the Greek Epic. »⁴² On a vu ci-dessus qu'on supposait pour ce mot une origine égéenne.

C'est en tout cas une origine non-grecque que O. Szemerényi a proposée : il suppose que *ἀπήνη* est un emprunt au sémitique (cf. ougaritique **apan* « roue ») et qu'il a servi, par métonymie, à désigner le char ou le chariot.⁴³ Il ajoute à cette proposition la remarque suivante : « Thessalian seems to have had a variant *καπᾶνᾶ* ; this could be an articular **hapānā* ». ⁴⁴ Quelle que soit la pertinence de cette hypothèse, pour ce qui concerne le dialecte thessalien en tout cas, il faudrait garder en mémoire que certains termes de ce dialecte pourraient avoir été empruntés aux langues sémitiques : on a relevé, dans la toponymie larisséenne, un lieu dit *κατὰν* (pour *κατὰ τὰν*) *Ἰοβαΐαν*, qui semble bien renvoyer au nom d'une cité thessalienne appelée *Ἰόπη*, connue par Étienne de Byzance, sans doute à partir de l'historien Charax. Cette cité est en tout cas homonyme de la cité phénicienne de Iopè, aujourd'hui Jaffa.⁴⁵ On peut citer aussi *Λύκκαβος*, nom d'une tribu à Larisa, qui semble bien relié au substantif *λυκκάβας*, employé deux fois dans l'*Odyssee*, et auquel O. Szemerényi assigne également une origine sémitique.⁴⁶

Une autre tentative d'explication a été présentée par M. Lejeune, comme on l'a vu : le mycénien aurait connu un substantif **ἀπηνεύς*, qui pourrait assurer l'existence d'un **ἀπένα*, avec un *e* dont la quantité reste incertaine, mais qui ne se confond pas avec un **καπάνα* qui serait lui-même d'origine pré-grecque. L'analyse de M. Lejeune n'a pas entraîné l'adhésion de M. Ventris et J. Chadwick, qui ont souligné les difficultés soulevées par cette interprétation de

⁴¹ Cf. PERPILLOU, *loc. cit.* (note 38).

⁴² GARCÍA RAMON (2007), 61-62.

⁴³ C'est l'étymologie retenue dans le *DGE* s. v. *ἀπήνη* : « Etimología: Palabra de origen semítico, de **apan* 'rueda' (cf. ugarítico **apu*, hebr. *Sōfān*) ».

⁴⁴ SZEMERÉNYI (1974), 149-150, il rapproche encore, avec la même origine, le substantif *λαμπήνη*, avec une note 34 sur *ἀπήνη*.

⁴⁵ HELLY, TZIAFALIAS (2013), 210-211. Le nom de la ville Yaffa ou Yaffo, probablement d'origine sémitique, a pu être transcrit en *Ἰόπα* et en thessalien *Ἰόβα*, conséquence du voisement de la consonne sourde aspirée dont on a d'autres exemples dans ce dialecte (cf. le nom du lac *Βοίβη* de *Φοιβή*), d'où le ctétique *Ἰοβαΐα* pour désigner « le territoire de Iopa ». Étienne de Byzance, s. v. *Ἰόπη* précise encore que l'éponyme de cette cité de Palestine est une Iopè, fille d'Aiôlos, l'éponyme des Éoliens.

⁴⁶ *Odyssee*, XIV, 161 et XIX, 306, cf. SZEMERÉNYI (1974), 150-151. Ces termes et quelques autres mériteraient de faire l'objet d'une recherche plus approfondie, si on peut établir leur introduction en Thessalie vers le début du I^{er} millénaire, cf. Hérodote, I, 56, sur l'origine des Histiéens.

la tablette.⁴⁷ Alain Blanc, *per ep.*, me précise encore à ce sujet : « Le mycénien *apenewo* (génitif pluriel d'un nom en *-eus*) est vraiment obscur, cf. Yves Duhoux, dans Y. Duhoux et A. Morpurgo Davies, *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*, vol. I, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 336, 337 et 339. Hom. ἀπήνη peut donc en être indépendant et repose donc peut-être, mais on l'ignore, sur *ἀπᾶνᾱ, ce qui rend possible une parenté avec καπάνᾱ. »

Les deux emplois de ἀπήνα qu'on trouve chez Pindare semblent conformes à l'emploi que l'on a chez Homère, qui évoque un char à quatre roues tiré par des mules (*Il.*, XXIV, 275 sqq., *Od.*, VI, 57 sqq., VII, 5) et dont on a des représentations sur les amphores panathénaïques et sur des monnaies.⁴⁸ Dans la quatrième *Pythique*, le poète thébain évoque l'arrivée de Pélidas sur un char attelé de mules (*Pyth.*, IV, 94) :

ἀνὰ δ' ἡμιόνοις ξεστᾶ τ' ἀπήνα προτροπάδαν Πελίας
ἵκετο σπεύδων.

« Pressant ses mules sur son char bien poli, Pélidas arrivait en hâte. »
(trad. A. Puech, CUF).

C'est en célébrant la victoire remportée par Psaumis de Camarine à Olympie, et parallèlement à ἄρμα, comme on le voit par l'incipit de *Ol.*, IV, pour le même Psaumis, que Pindare utilise ἀπήνα dans *Ol.*, V, v. 3 :

καρδία γελανεῖ
ἀκαμαντόποδός τ' ἀπήνας δέκευ Ψαύμιός τε δῶρα.

« D'un cœur joyeux reçois cet hymne, don de Psaumis et de ses mules infatigables. » (trad. A. Puech, CUF).

Il apparaît que Psaumis a remporté la victoire dans une course de chars attelés de mules, un concours qui a été institué lors de la 70^e olympiade. C'est ce que paraît reprendre aussi la scholie à ce vers : ὁθέτη ἄμαξα ἡμιονική (Hésychius, *omicon*.144 : ὁθέτη ἄμαξα ἡμιονική). Ces attestations de ἀπήνα que l'on trouve chez Pindare, *Ol.*, V, 3 et *Pyth.*, IV, 94, pourraient apporter un argument en faveur de l'hypothèse de Lejeune, si la transcription du ἔτα de ἀπήνα est celle d'un ē ancien, conservée dans la forme dorienne à désinence -ā.

Pour autant que l'on veuille rester dans le domaine du grec, ces divergences me conduisent à inverser le schéma communément accepté, selon lequel le mot homérique ἀπήνη serait original et ancien et le mot dialectal thessalien καπάνᾱ

⁴⁷ VENTRIS, CHADWICK (1973²), 521. Cf. AURA JORRO (1985), s. v., qui signale d'autres interprétations possibles et renvoie aussi à SZEMERÉNYI (1974).

⁴⁸ KRATZMÜLLER (1993).

ne serait qu'une transformation du précédent. Dans l'hypothèse qui veut faire passer de *ἀπᾶνᾱ à καπάνᾱ, il faut évidemment expliquer l'adjonction du kappa. Les explications exposées ci-dessus n'y parviennent pas. Et ce n'est pas en rejetant le rapport entre l'anthroponyme Καπανεύς avec /a/ bref et καπάνᾱ, que l'on peut soutenir la relation entre les deux substantifs *ἀπᾶνᾱ et καπάνᾱ. On ne peut pas non plus jouer sur la segmentation du composé ἐλικάπαναῖος en ἐλικάπαναῖος, puisque, selon l'hypothèse qu'Alain Blanc m'a proposée, le mot suppose une haplographie liée à la présence d'une syllabe kappa+voyelle redoublée, *ἐλικά-καπάναιος.

Mais on peut établir un développement exactement inverse en partant de l'hypothèse que le mot καπάνᾱ pourrait être un dérivé en -n- de καπή, καπά, avec le sens de « boîte, » ou plutôt de « caisse », comme le suggère l'emploi homérique du mot καπή au sens de « mangeoire », d'où par métonymie « chariot », ainsi qu'on l'a dit ci-dessus.⁴⁹ Dans ce cas :

- a) en partant d'un élargissement -n-a de καπά/ή on aurait obtenu un substantif καπάνᾱ et ses dérivés adjectifs καπάναιος, et καπάνικός, dont le deuxième alpha aurait été nécessairement un alpha long.
- b) on aurait alors pu construire un composé *ἐλικά-καπάναιος avec le thème ἐλικά-ε/o dans sa forme ancienne non élargie en -yo, reflétant une expression verbale fondée sur une métonymie ἐλίσσειν καπάναν, mot à mot « faire tourner la caisse sur ses roues », « faire tourner les roues du chariot », d'où un composé qui a été utilisé comme épiclese de Poséidon.
- c) la forme καπάνᾱ de schéma --- devait nécessairement créer des difficultés pour entrer dans le mètre : la suite de deux syllabes longues, après une première syllabe brève après consonne, exclut la possibilité d'un dactyle, si le nom qui précède se termine par une consonne. C'est le cas de Σθένελος, Καπανῆς : pour que le génitif entre dans un vers dactylique le second alpha doit être bref. L'hypothèse d'un abrègement métrique dans l'anthroponyme Καπανεύς, avec son deuxième alpha bref, s'expliquerait mieux : il était nécessaire de conserver l'anthroponyme dans sa forme originale, sans l'amputer du kappa initial, mais il était nécessaire aussi de transformer ce deuxième alpha, pour obtenir un génitif adapté à l'hexamètre, Καπανῆος et Καπανῆϊος, seules formes du nom attestées chez Homère.⁵⁰

⁴⁹ Le *Lexique* d'Hésychius rapproche καπάνη et κάπη, qui désigne une mangeoire, mais aussi un casque en feutre (« a felt helmet » *LSJ*), c'est-à-dire, encore une fois, s'il n'y a pas d'erreur de transcription, une coiffe « creuse ». On retrouve une fois encore la famille de σκάπτω, σκαφός.

⁵⁰ Toujours avec le mot υἱός : *Iliade*, II, 564 : καὶ Σθένελος, Καπανῆος ἀγακλειτοῦ φίλος υἱός ; IV, 367 : πᾶρ δέ οἱ ἐσθήκει Σθένελος Καπανῆϊος υἱός ; IV, 403 τὸν δ' υἱὸς Καπανῆος ἀμείψατο κυδαλίμοιο... ; V, 108 : καὶ Σθένελον προσέφη Καπανῆϊον υἱόν ; V, 241 : τοὺς δὲ ἴδε Σθένελος Καπανῆϊος ἀγλαὸς υἱός.

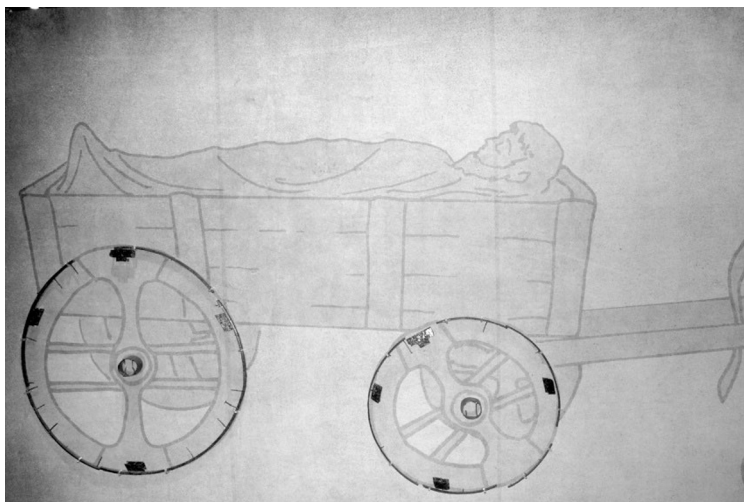


Fig. 4. Restes des pièces en bronze des roues d'un char thessalien provenant des fouilles de la nécropole d'Agios Giorgios, VII^e s. av. J.-C. (restitution exposée au Διαχρονικό Μουσείο de Larisa). Photographie archives thessaliennes de Lyon, avec l'aimable autorisation de l'Éphorie des antiquités de Larisa.

Si on rattache ἀπήνη à καπάνα, ce qui n'est pas certain,⁵¹ l'insertion de καπάνα dans le vers n'est pas possible : il faut soit allonger la première voyelle, comme dans Μηθώνη pour Μεθώνη⁵² soit faire disparaître la consonne initiale, ce qui devait conduire à un nouveau terme, *απάνα, avec le second alpha long, qui offrait la possibilité d'être utilisé en conformité avec les contraintes de la métrique. On pourrait alors considérer ἀπήνη, forme dont l'emploi est presque exclusivement poétique⁵³ chez Homère et après lui chez les poètes tragiques, comme une reconstruction secondaire. Seul le thessalien aurait continué à utiliser les formes anciennes καπάνα, καπανεύς/Καπανεύς, καπανικός et καπαναῖος.⁵⁴

Est-il possible d'estimer à quel moment de l'histoire de la langue et dans quel contexte un tel développement pourrait s'être produit ? Pour ce qui concerne le moment où auraient pu apparaître l'épiclèse ἐλικαπᾶναῖος et le substantif καπάνα, deux bornes en sont fixées. D'une part l'emploi chez Homère dans le

⁵¹ Voir ci-dessus.

⁵² Cf. les observations sur le toponyme Μεθώνη, avec l'allongement de la première voyelle en Μηθώνη, BLANC (2018).

⁵³ Comme équivalent du substantif ἄμαξα, d'emploi généralisé et constant en prose.

⁵⁴ Point n'est besoin de justifier la dérivation en -αῖος à partir d'un nom en -ας, comme Καπανᾶς. Ce suffixe peut apparaître aussi avec d'autres formations, cf. BOEHM, HELLY (2021), 31, à propos du nom Βελφαῖος/Δελφαῖος, autre forme de Δελφός, dans le décret de Thétônion IG, IX 2, n° 257.

catalogue des vaisseaux, *Iliade*, II, 564, du nom Καπανεύς, décrit comme le père de l'Argien Sthénélos, Σθένελος, Καπανῆος ἀγακλειτοῦ φίλος υἱός, montre que l'on avait déjà formé le substantif καπάνα bien avant que le mot soit repris par Aristophane, alors que rien ne nous assure que le dérivé Καπανεύς a été construit postérieurement à l'utilisation de ἀπήνη dans l'*Iliade* ; il semblerait que ce serait plutôt le contraire.

Le fait que l'adjectif ἐλικάπαῆναϊος ne figure que dans des dédicaces en prose, qui ne suivent pas une forme réglée par la métrique, alors que ἀπήνη est « déjà » utilisé par Homère, ne devrait pas faire difficulté. De fait, la suggestion de J. L. García Ramón à propos de Καπανεύς, selon lequel le composé ἐλικάπαῆναϊος aurait pu être créé à date ancienne dans un texte poétique qui ne nous est pas parvenu, ne paraît pas pertinente, car on attend, dans cette hypothèse, une première syllabe longue, issue d'un allongement, *εἰλικάπαῆναϊος, nécessaire pour la métrique.

En revanche, l'attestation relativement récente de l'adjectif peut expliquer la disparition du digamma initial, qui est encore assez souvent noté dans les textes du III^e s. av. J.-C.,⁵⁵ φελικ et d'un /ē/ long initial dans nos inscriptions, si ce premier membre du composé est fondé sur le thème *(s)wel-i-k. C'est aussi le cas de l'épiclèse de Poséidon Ἴμψιος que je citerai plus loin dans cette étude et qui doit être associé aux gloses d'Hésychius *iota*.645 : Ἴμψας · ζεύξας. Θεσσαλοί, *iota*.646 : Ἴμψιος · Ποσειδῶν ὁ Ζύγιος et *gamma*.564 : γιμβάναι · ζευγάνα, dans lequel gamma note en fait le digamma originel.

3. POSÉIDON DIEU DES ATTELAGES

Ainsi pour les Thessaliens, Poséidon était-il le dieu Ἐλικάπαναῖος, le dieu qui « fait rouler les chariots, καπάναι », et cela parce qu'il était aussi le dieu qui met sous le joug. La relation de l'une à l'autre fonction est toute naturelle et plusieurs autres épiclèses de Poséidon que nous connaissons par les inscriptions thessaliennes en sont la manifestation. C'est ici le lieu de rappeler la glose d'Hésychius *kappa*.684 : καταλίζειν · ζευγηλατεῖ, que K. Latte a proposé de corriger en καπανίζειν, comme dérivé verbal de καπάναι avec le sens de « mener un chariot ». Le verbe καπανίζειν équivaut à ζευγηλατεῖ, « mener un attelage », tiré du composé ζευγηλάτης, dont le second élément est dérivé du thème du verbe ἐλαύνειν⁵⁶ et le premier du substantif ζεῶγος, « attelage formé d'une paire d'animaux de trait

⁵⁵ Les inscriptions dialectales thessaliennes ont régulièrement conservé la notation du digamma jusqu'au IV^e s. av. J.-C. et l'on en trouve encore des notations dans beaucoup d'inscriptions jusqu'à la fin du III^e s. av. J.-C. ; cf. KONGOIANNIS (2009), 46-47.

⁵⁶ Comme cela a été dit plus haut (n. 21) on a rapproché les formules ἐλίσσειν ναῦν et ἐλαύνετε νῆα, « pousser un navire à la rame ».

mis sous le joug », d'où « chariot », et, pour ce qui concerne Poséidon, plus particulièrement un attelage de chevaux.⁵⁷

La légende attribuait en effet à Poséidon la naissance du cheval, né d'une source ou d'un rocher : cette légende a différentes versions, caractérisées par leurs localisations dans plusieurs régions de Grèce. C'est à la version thessalienne que renvoie très probablement une inscription trouvée à Kiérion, d'époque hellénistique, qui est une dédicace à Poséidon qualifié de Kouérios, Ποσειδῶνι Κουερίῳ.⁵⁸ J'ai tenté de donner une interprétation de cette épiclèse comme signifiant « le dieu qui sort du creux du rocher », précisément sous la forme d'un cheval, le premier cheval, dont le nom était, dans le récit mythologique, Skyphios.⁵⁹ Ce mythe est évoqué, pour ce qui concerne la Thessalie, par les monnaies thessaliennes de l'époque classique⁶⁰ et par une scholie à Pindare, *Pyth.*, IV, scholie b au vers 246 (mss BDEGQ) :

ἄλλως· ἐπίθετον Ποσειδῶνος ὁ Πετραῖος. Φασὶ δὲ καὶ ἀγῶνα διατίθεσθαι τῷ Πετραίῳ Ποσειδῶνι, ὅπου ἀπὸ τῆς πέτρας ἐξεπήδησεν ὁ πρῶτος ἵππος· διὸ καὶ Ἴππιος ὁ Ποσειδῶν.⁶¹

« Par ailleurs comme épithète de Poséidon, on a Pétraios. On dit qu'il existe un concours institué en l'honneur de Poséidon Pétraios, parce que c'est d'un rocher (pétra) qu'est sorti le premier cheval. D'où l'on dit aussi Poséidon Hippios. »

Cette appellation du cheval Σκύφιος-Σκάφειος⁶² peut se rattacher au thème du verbe σκάπτω, qui s'applique à tout objet creux, notamment les mots σκάφη

⁵⁷ À la différence des poèmes homériques, où il s'agit d'attelages de mules, cf. *Iliade*, 24, v. 324, ἡμίονοι ἔλκον τετράκυκλον ἀπήνην, etc.

⁵⁸ La pierre vue par W. M. Leake dans un mur de l'église de Mataranga-Pyrgos n'a pas été retrouvée et les éditeurs successifs sont tous tributaires de la copie en capitales de LEAKE, I (1827-1829), 155 et (1835), 499, pl. XLI, n° 218 ; KERN, *IG*, IX 2, n° 265 ; DECOURT (1995), 26-27, n° 20 ; HEINZ (1998), Kat. n° A 22.

⁵⁹ Dans une étude présentée au colloque « Sanctuaries and Cults in Ancient Thessaly » organisé à Athènes par la British School at Athens les 30 novembre et 1^{er} décembre 2012, en parallèle avec une communication de R. Bouchon, « Lieux des cultes et concours de Thessalie en l'honneur de Poséidon », à paraître dans le volume des actes de ce colloque (en préparation).

⁶⁰ Cf. Servius, *ad Georg.* I, 12, sur la naissance du cheval Hippios, qu'on trouve aussi représentée sur des monnaies des Πετθαλοῖ avec au droit la figure d'un cheval surgissant d'un rocher, *BCD Thessaly*, n° 1, hémidrachme d'argent, ca 470-460 av. J.-C.

⁶¹ Cf. aussi Tzetzés, ap. Lycophron, 766. Cette légende de la naissance du premier cheval a été évoquée par les poètes grecs et latins, en particulier Virgile, *Géorgiques*, I, 12-13. Cf. *RE*, IIIA, 1927, s. v. Σκύφιος, col. 688 (ZWICKER).

⁶² Cf. *DELG*, s. v. σκύφος pour le rapport entre les deux noms, tempéré par le constat que le sens de Σκύφος, « coupe, récipient » utilisé notamment pour le lait (*Odyssée*, XIV, 112, etc., références dans *DELG*) et son étymologie restent obscurs, mais en soulignant un autre élément d'analyse : « la ressemblance avec σκαφός, -ή, dont le sens n'est pas identique, est remarquée depuis

« bassin, baignoire, pétrin, jatte, canot, bateau » ou même « tombe » (en Bithynie), ainsi que les dérivés σκαφίς, σκαφός et σκύφιος dont j'ai parlé ci-dessus. Comme on sait que l'aspirée <Φ> est souvent voisée et transcrite par <Π>, spécialement en thessalien,⁶³ que le thème de σκάπτω a donné lieu à un élargissement en -n- dans des termes techniques comme σκαπάνη⁶⁴ et que, de plus, il est plausible de considérer que le thème de σκάπτω présente un s- mobile à l'initiale,⁶⁵ ne serait-on pas justifié à établir la relation que j'ai proposée ci-dessus avec le terme même de κάπη, « auge, mangeoire en forme de caisse » dont aurait pu être tiré aussi καπάνα ?

Que Poséidon, en Thessalie tout particulièrement, a été révéré comme dieu des attelages, celui qui « met sous le joug » les bêtes qu'on appariait pour tirer les chariots, cela est assuré par quatre inscriptions publiées par N. Giannopoulos en 1930-1933, qui sont des dédicaces à un Poséidon qualifié de Ἰμψιος, épiclese qui vient confirmer plusieurs gloses d'Hésychius dont je parlerai plus loin. Ces inscriptions proviennent du bourg moderne de Nikaia, au Sud de Larisa et aux limites du territoire de cette cité (voir Fig. 2), là où se trouvait probablement un petit établissement antique et un sanctuaire de Poséidon, au pied des collines des Révéniā, sur la route conduisant de Larisa à Pharsale :

1) *Arch. Eph.* (1930), 102, n° 3 ; *Arch. Eph.* (1931), 179
(*SEG* 42, n° 511) :
Ἀσανδρος Ἱεροίου ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ
Ποσειδῶνι Ἰμψίῳ.

2) *Arch. Eph.* (1930), 103, n° 1 (*SEG* 42, n° 512) :
[— —] ΠΑΝΑ πὲρ τὰς κόρας Πτοτεῖ[δουνι]
[Ἰ]μψίου ὄνεθεικ[— —].

3) *Arch. Eph.* (1930), 104, n° 3 (*SEG* 42, n° 514) :
[Ποσειδῶνι Ἰμψίῳ ὁ δεῖνα] Λυκίνου.⁶⁶

Curtius. Frisk suggère que le vocalisme -υ- serait dû à l'analogie de κύτος, κύμβη. » Voir ci-dessus la note 28.

⁶³ Sur la spirantisation des aspirées en thessalien comme en macédonien, cf les graphies Π ou Β au lieu de Φ issu de g^{wh}e- et les variations du type Κέρκαφος Κάρκαβος, cf. HELLY (2015), 362-365.

⁶⁴ Cf. CHANTRAINE (1979), 199, d'où σκαπανεύς, épithète d'Héraklès, celui qui « creuse des fossés », cf. *RE*, III A, I, col. 439.

⁶⁵ L'alternance sifflante + occlusive/ occlusive en position d'initiale absolue est un phénomène bien attesté dans la majorité des dialectes grecs, en particulier pour les occlusives labiales, cf. σμίκρος / μίκρος, *σπῦρος / πῦρος (cf. thess. Σπούραγος sur le thème de πῦρον ἄγειν).

⁶⁶ La plaque a la même provenance que les deux précédentes, d'où la restitution proposée par A. Kontogiannis, dans sa réédition de ces quatre textes.

Ces trois inscriptions sont datées du II^e ou I^{er} s. av. J.-C. La deuxième de ces inscriptions, en dialecte, n'est sans doute pas postérieure aux années 130-120 av. J.-C. Une quatrième inscription, que l'on peut dater du III^e s. av. J.-C. et qui a été publiée par N. Giannopoulos dans la même série, est une dédicace collective :

4) *Arch. Eph.* (1930), 104, n° 2 (*SEG* 42, n° 513), dont le texte a été présenté comme suit :

[T]ὸ κοινὸν ζευ[γίταν Ἰμψίου (?)]
ὀνέθεικε κουμάρχου[ν ἐόν]-
των Παναίροι Ἀγεισιαίοι κα[ὶ]
Κλεοπτολέμοι Ἀντανδρείοι.

À ce groupe de dédicaces est venue s'ajouter une dédicace à Poséidon Ζευξάνθιος, trouvée elle aussi à Nikaia et publiée par le même N. Giannopoulos :

5) *Arch. Eph.* (1933), *Chronika*, 1, n° 4 (*SEG* 42, n° 515) :
Ποσιδῶνι Ζευξαν-
θίῳ.

Dans une belle étude, « Ἰμψιος, Ποσειδῶν ὁ ζύγιος », publiée dans les actes du colloque tenu à la mémoire de D. R. Théocharis en 1992 à Volos⁶⁷, A. Kontogiannis a réédité et commenté ces inscriptions en mettant en relation l'épiclèse Ἰμψιος avec les gloses d'Hésychius *iota*.645 : ἱμψας· ζεύξας. Θεσσαλοί et *iota*.646 : Ἰμψιος· Ποσειδῶν ὁ Ζύγιος. Il a en outre reconnu dans l'épithète Ζευξάνθιος de la dédicace de Nikaia Ποσιδῶνι Ζευξαν|θίῳ le correspondant non dialectal de l'épiclèse thessalienne, construit sur deux éléments combinés, pour lesquels il a cité comme parallèles les épithètes d'Héra connues par les gloses Ζευξιδια· Ἥρα à Argos et Ἀνθεια· Ἥρα.⁶⁸

Comme l'a également rappelé A. Kontogiannis, le *Lexique* d'Hésychius, à côté de l'épithète ἱμψιος, a conservé une forme d'aoriste ἱμψας (*iota*.645) et un substantif (*gamma*.564) γιμβάναι· ζευγάνα, corrigé par K. Latte en ζεύγλαι. Il faut ici prendre en compte non seulement la notation du digamma, transcrit par gamma, mais aussi la forme du suffixe -ᾱνᾱ, le même que celui de καπάνα. Cela conduit à émettre un doute sur la correction ζεύγλαι de Latte⁶⁹ et amène peut-

⁶⁷ KONTOGIANNIS (1992).

⁶⁸ *Etym. Magnum*, 108, 47 et 409, 28. Il s'agit de la déesse protectrice du mariage ; cf. MILI (2015), 49-50 et 91, n. 173 : l'épiclèse doit s'appliquer aussi à Poséidon Patrōos, Généthlios, etc.

⁶⁹ Cette correction semble bien avoir été inspirée par le texte de Pollux, I, 142 : τὰ δὲ κοῖλα τοῦ ζυγοῦ, ὅφ' ἃ ὑπάγονται οἱ ἱππεῖς, ζεύγλαι. Le *DELG*, s. v. ζεύγνυμι, caractérise le singulier ζεύγλη comme substantif ancien et isolé (cf. *Iliade*, XVII, 440) et traduit d'après Pollux « partie du joug

être à poser plus simplement des substantifs à élargissement -ανο/α (η), καπάνα, ϕιμβάναι et ζευγάνα(ι), en conservant le même suffixe en -n- pour les trois.⁷⁰ Quoi qu'il en soit, il semble certain que la glose nous renvoie à un contexte thessalien, dont le dialecte, comme je l'ai dit ci-dessus, a conservé le digamma jusqu'à la haute époque hellénistique au moins.⁷¹ Le thème commun aux trois formes construites sur ce thème ϕιμβ-, l'adjectif ἱμψιος, le substantif ϕιμβάναι et l'aoriste ἱμψας, présupposent un abstrait *ἱμψις et un thème verbal ἱμβ-, avec un présent *ϕί-μ-βο/ε- « attacher, unir » (= ζεύγνυμι), « lier, atteler » (DELG), à partir duquel a pu se faire l'extension avec nasale des dérivés formés sur ce thème.⁷²

4. LES RÉALIA

Pour J. Taillardat, on l'a vu, καπανικά est le permutant métaphorique de ἀμαξιαῖα, qui se dit d'une pierre « énorme » à transporter sur un « fardier », ἄμαξα.⁷³ Il ne s'agit pas seulement d'un emploi figuré, au sens de « très gros, très grand », dans une équivalence avec μέγας, μείζων, que l'on retrouve chez Hésychius, kappa.688 : καπανικώτερα, ἀπὸ τῆς φάτνης, χορταστικώτερα. Τινες δὲ ἀντὶ τοῦ μείζονα. Καπάνας γὰρ ἀπήνας λέγουσιν. On trouve l'adjectif ἀμαξιαῖος, qui en met en évidence toute charge imposante par les dimensions et le volume, avec un sens technique pour désigner des blocs comme « assez grands pour devoir être transportés sur un fardier » : ainsi dans une inscription d'Oropos se rapportant à des travaux dans le sanctuaire d'Amphiaraios, [- - συστρώσει μετὰ τὸ τὴν πρώτην δόσιν λα]]βεῖν λίθοις ἀμα[ξ]ιαῖοις ἀν[ακ]αθ[ηράμενος - -], *Epigr. tou Oropou*, n° 293, l. 6, datée de 335-322 av. J.-C., ou dans une autre d'Athènes, [τὰ δὲ ἐπ]ά[νω τ]ῶν λι[θ]ολογημάτων ἀμαξιαῖοις οἰκοδομή[σει] κα[τὰ] - - - - -

qui repose sur le cou », peut-être avec un coussinet, avec renvoi à DELEBECQUE (1951), 60 et 179. Cf. aussi CHANTRAINE (1979), 239.

⁷⁰ Ce suffixe, selon CHANTRAINE (1979), 198, a servi pour former des noms d'objets et instruments fabriqués.

⁷¹ Cf. ci-dessus n. 55.

⁷² BECHTEL (1921), 206, rapproche encore l'anthroponyme Φιμπιδας attesté à Thespies à la fin du III^e s., *BCH* 21 (1897), 553, n° 2, l. 44, 47 et *BCH* 60 (1936), 177 ; *Chiron* 22 (1992), 470, n° 101 (pour la date). Pour l'étymologie cf. DELG, s. v. : « on a tenté un rapprochement avec lat. *uinciō* « lier », *vicia* « vesce », en posant une labio-vélaire... ». Cette possibilité est peut-être justifiée par la présence en grec d'un bêta dans le thème ϕιμβ-, résultant probablement du voisement d'une labio-vélaire dont serait issue une consonne dentale ou labiale (cf. Βετταλός-Θετταλός), phénomène bien attesté en Thessalie et en Macédoine.

⁷³ TAILLARDAT (1962), *loc. cit.*, ἀμαξιαῖα est un synonyme expressif de μέγα connu aussi des lexicographes citant Phrynichos le Sophiste, XLIII, 5 (Borries) et Diogénien, III, 41 (*Com. adespota*, 836), mais le *Lexique* de Photius (Photius Berol. 87, 1 sqq.) montre que la métaphore se trouvait aussi chez les auteurs comiques Poluzèlos et Kantharos, et qu'elle était donc d'usage courant.

23 l. - - - - λίθοις ἰσομέτ[ροις], *IG*, II², n° 463, l. 45, datée de 307/6 av. J.-C. On est dans le champ de ce que l'on appelle les transports des charges pondéreuses, les plus lourdes.

Cela conduit à porter plus d'attention à la provenance même des dédicaces thessaliennes à Poséidon, celui « qui fait rouler les chariots » et celui « qui mène les attelages ». La dédicace à Poséidon Ἑλικάπαναῖος *IG*, IX 2, n° 586 provient, on l'a dit, d'un ancien village d'époque ottomane, Kissambali ou Chasambali, situé à quelques kilomètres au Nord-Est de Larisa. Là se trouvait – on peut avec Kern soutenir cette hypothèse – un sanctuaire de campagne. Mais ce que Kern n'a pas pris en compte, c'est que ce sanctuaire, dont seule cette dédicace est le témoin, se trouvait sur la route qui conduisait aux forêts de l'Ossa, riches en sapins,⁷⁴ et à plusieurs carrières antiques. Aux limites orientales de leur territoire, les Larisséens pouvaient exploiter d'un côté des carrières reconnues au-dessus du village de Kastri, avec des bancs de calcaires permettant d'extraire des blocs d'assez grandes tailles pour entrer les constructions monumentales, telles que le théâtre que l'on a retrouvé au pied de l'acropole, des temples, etc., et d'un autre côté les carrières dites « de Chasambali », d'où l'on extrayait une brèche ou serpentinite de couleur vert sombre.⁷⁵ C'est de ces carrières que proviennent, au témoignage du chroniqueur Malalas, les colonnes de Sainte Sophie à Constantinople. Mais cette pierre très dure et très dense, très pesante, était déjà exploitée à l'époque hellénistique tardive, en tout cas à partir du début du 1^{er} s. ap. J.-C., et a été exportée par la suite dans tout le monde romain.⁷⁶ À Larisa même elle a été utilisée à partir de la même date pour des stèles funéraires, monuments isolés,⁷⁷ mais elle a sans doute pu servir aussi dans des constructions, bien que nous n'ayons pas de vestiges pour en témoigner. Pour transporter toutes ces productions, bois de l'Ossa,⁷⁸ marbre de Kastri, pierre de Chasambali, jusqu'à Larisa, il fallait des routes aménagées, qui convergeaient toutes vers un seul point de passage, à l'Est de Larisa, que nous avons appelé « le seuil de Chasambali ». C'est précisément là qu'était établi le sanctuaire dédié à Poséidon : il était bien situé pour recevoir des ex-voto consacrés par des charretiers qui passaient là avec leurs lourdes charges.

⁷⁴ Cf. le toponyme Élateia, dérivé du nom du sapin, pour un établissement antique situé sous l'Ossa, dont nous avons tenté de reconstruire l'histoire, R. Bouchon et moi-même, dans notre étude d'une inscription de Larisa, BOUCHON, HELLY (2016).

⁷⁵ Sur cette pierre appelée à la Renaissance *Verde antico* et sa diffusion dans le monde romain et byzantin, cf. LAZZARINI, CANCELLIERE (2009) ; MELFOS (2008).

⁷⁶ L. Lazzarini a dénombré plus de deux mille sites du monde romain où ce matériau a pu être retrouvé.

⁷⁷ En faisant le compte de ces monuments funéraires avec inscriptions, R. Bouchon considère que les épitaphes les plus anciennes ne sont pas antérieures au 1^{er} s. ap. J.-C.

⁷⁸ L'inscription de Larisa mentionnée ci-dessus à la note 16 fait mention d'un chariot ἀ[μύ]ξιον pour le transport des victimes destinées à être sacrifiées et d'un ξυλεύς de l'Ossa pour le transport du bois pour le foyer sur l'autel.

Poséidon était honoré comme dieu des attelages aussi à Nikaia, cette *kômè* de Larisa que l'on suppose, à la suite d'A. Kontogiannis, être celle de Chalkai, nom connu par un fragment de Théopompe, que je citerai plus loin. Là aussi se trouvait assurément un sanctuaire de Poséidon, celui des attelages, Ποσειδῶν Ἴμψιος, établi lui aussi en un point de passage caractéristique. Le bourg de Nikaia est situé à dix kilomètres au Sud de Larisa, sur la grande voie qui traverse la Thessalie du Nord au Sud, celle qui conduit de Larisa à Pharsale.⁷⁹ Il se trouve en un point particulier, aujourd'hui encore très remarquable, de cette route, car dans la traversée même du bourg moderne, dont l'altitude est à 98 m. au-dessus du niveau de la mer, on aborde par un brusque virage une rude montée qui fait passer en moins de trois kilomètres de la plaine larisséenne aux collines des Révéniā, de l'altitude 98 à l'altitude 137. Une fois encore on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance qu'au pied de cette forte pente, à Nikaia, il fallait faire appel à des attelages puissants, ceux de « rouliers » professionnels qui pouvaient renforcer les attelages trop faibles pour s'engager dans cette ascension.⁸⁰ On note cependant que deux de ces inscriptions ont été consacrées ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ (n° 1) et πὲρ τᾶς κόρας (n° 2). Les dévots de Poséidon pouvaient naturellement aussi consacrer dans le sanctuaire de leur corporation des dédicaces de caractère plus personnel, veillant par exemple à mettre leurs enfants sous la protection du dieu, comme on le faisait pour des divinités dont l'épiclèse n'évoque pas une fonction de divinité kourotrophe.

Pour cette raison, il me semble que la restitution et l'interprétation proposées par A. Kontogiannis de la dédicace [T]ὸ κοινὸν ζευ[γίταν Ἴμψιου(?)] ὀνέθεικε citée ci-dessus (n° 4) ne sont pas satisfaisantes. De fait A. Kontogiannis a fait le rapprochement de cette formule [T]ὸ κοινὸν ζευ[γίταν] avec d'autres qui sont attestées par des inscriptions thessaliennes, telles que τὸ κοινὸν τῶν βουκόλων *I.Atrax*, n° 100,⁸¹ mais il a expliqué sa restitution du substantif au génitif pluriel ζευ[γίταν] par référence au sens que ce terme avait dans la cité athénienne du v^e s. av. J.-C., les ζευγίται, pour désigner la classe des paysans possesseurs d'une paire d'animaux de trait. La dédicace à Poséidon serait donc, selon lui, faite par une association de cultivateurs de la *kômè* de Nikaia-Chalkai. Il me semble que cette assimilation des cultivateurs thessaliens aux paysans athéniens n'est pas pertinente : rien ne permet de supposer qu'il a existé en Thessalie, au III^e s. av. J.-C., une « troisième » classe de citoyens, alors que les témoignages antiques

⁷⁹ C'est ce que l'on appelle une κομόπολις, de près de 4000 habitants, aujourd'hui siège du démos Kikeler.

⁸⁰ On peut évoquer ici l'épiclèse de Poséidon Προσβατήριος à Éleusis (*I.Eleusis*, n° 300, l. 16-17) et Ποτειδᾶνι | Ποτιβατερίοι à Delphes, JACQUEMIN (2002), 55-56 (lecture corrigée dans *Bull. Épigr.* 2002, n° 187, *SEG* 52, n° 534), qui qualifie le « dieu de l'accès qui se fait en montant ».

⁸¹ Dans cette formule l'absence d'article n'est pas sans exemple : τὸ κοινὸν Αἰτωλῶν *IG*, IX, 1² 1, n° 12, l. 1, etc., τὸ κοινὸν Θεσσαλῶν, *IG*, IX 2, n° 508, l. 23 ; 606b, l. 2 ; τὸ κοινὸν Μ[ακε]δόν[ων] *IG*, XI 4, 1102.

montrent que le travail de la terre était de tradition assuré par les Pénestes, qui n'en avaient pas la propriété.⁸² En fait, il vaut mieux en revenir au sens propre du terme, « celui qui est, ceux qui sont en charge de conduire un attelage ».

D'autre part, la formule restituée, avec hésitation, par N. Giannopoulos et conservée par A. Kontogiannis, *κουμάρχου[ν ἐόν]των* plutôt que le simple participe *κουμάρχού[ν]των* *vel simile* n'est pas acceptable en l'état : la *junctura* d'un nom de magistrat et du participe *[ἐόν]των* est sans exemple à ma connaissance dans les inscriptions thessaliennes. En fait, cette restitution n'a pour A. Kontogiannis pas d'autre finalité que de remplir la lacune pour laquelle le simple *κουμάρχού[ν]των* ne lui semblait manifestement pas suffire. A. Kontogiannis envisageait une autre forme possible, le participe aoriste *κουμαρχει[σάν]των*, qu'il a rejetée, parce que la formule « éponymique » de la dédicace suppose le présent. En fait, la révision de l'estampage conservé à l'École française d'Athènes (EFA4157) qu'a bien voulu faire pour moi Richard Bouchon, fait apparaître après l'alpha presque complet et non douteux, le bas d'une haste verticale (*rho*), le bas d'une haste oblique à gauche (*chi*), l'angle inférieur gauche d'une lettre carrée suivi d'un bas de haste verticale, très probablement APXEI, lecture qui conduit à restituer le participe d'un verbe à conjugaison « athématique » en -ειμι (-ημι), bien attestée en thessalien à la place d'une forme de koinè en -έω, et je restitue *κουμαρχεί[ν]των*, comme on a *κοινανείντων* à Métropolis d'Hestiaiotide.⁸³

D'autre part, selon A. Kontogiannis, la mention des kômarques comme éponymes s'appliquerait au *koinon* en question, qui serait celui-là même dont ils auraient été soit les magistrats, soit les protecteurs, et qui aurait réuni une partie, sinon l'ensemble des membres de la *kômè*. Mais ce qui serait comme une « fausse éponymie », *κουμάρχου[ν ἐόν]των* pour le *koinon* en question, ne s'explique pas bien, si celui-ci n'est qu'une réunion des « cultivateurs du coin », habitants de la *kômè*. Il est vrai que le mot *koinon* dans les cités thessaliennes désignait très normalement la communauté des citoyens,⁸⁴ et il n'y a rien d'in vraisemblable à ce qu'il soit utilisé aussi pour des communautés civiques de plus petite taille, telles que les *kômai*.⁸⁵

⁸² Sur les Pénestes thessaliens, cf. DUCAT (1994).

⁸³ Dans l'inscription des Basaidai, *SEG* 36, n° 548, l. 3-4, du III^e s. av. J.-C. Le verbe *κουμαρχέω* est attesté dans une inscription de Sélymbria, *SGDI*, III, 1, n° 3069 (*IK* 58, n° S24 : *κουμαρχοῦντα*) et une de Thyatire, *TAM*, V, 2, n° 868, *κουμαρχ[οῦν]τες*, d'époque impériale, mais déjà dans un papyrus du II^e s. av. J.-C., *PAmherst*, II, 33, l. 11, *κουμαρχήσαντα*.

⁸⁴ Cf. τὸ κοινὸν τοῦν Λαρισαίων, Μονδαιατῶν, etc.

⁸⁵ On peut éliminer l'hypothèse que *ζευγίται* soit un politonyme ou un ethnique formé sur le nom d'une *kômè* dont le nom serait tiré de *ζεύγος*. Il n'existe pas, à ma connaissance, de toponyme formé sur ce thème, hormis le nom de la célèbre fondation de Séleucos I^{er}, *Ζευγμα ἐπὶ τῷ Εὐφράτῃ* et ce nom ne serait assurément pas à sa place dans la plaine thessalienne.

On peut cependant donner une autre interprétation de cette mention d'un *koinon* des ζευγῖται. On sait que ce mot κοινόν est aussi utilisé pour décrire des associations professionnelles, comme l'avait rappelé A. Kontogiannis.⁸⁶ Ainsi la formule τὸ κοινὸν ζευ[γίτ-] avec un substantif non précédé de l'article et qui doit avoir au génitif pluriel une finale -τῶν ou -τοῦν, contraction du génitif pluriel -άων utilisé en thessalien pour des noms qui sont au nominatif singulier -τας/της, plutôt que de désigner les membres de la *kômè* dont les *kômarques* étaient les éponymes, pouvait bien plutôt désigner une telle association professionnelle. Si tel est le cas, nous avons à la première ligne conservée de l'inscription le nom que portaient ceux qui composaient la dite association, dans la forme que on l'attend, avec le suffixe -της, désignant des groupes sociaux comme aussi des politonymes et des ethniques.⁸⁷ La restitution ζευ[γίτοῦν], que je retiens ici pour assurer une cohérence de formes avec les génitifs qui suivent, comme on le verra ci-après, ne fait pas matière à discussion pour désigner une association de spécialistes des transports par chariots ou, comme on disait autrefois, des « rouliers » ou « voituriers ».

D'autre part, on attend, avant le verbe ὀνέθεικε qui est à la ligne 2 dans la restitution de A. Kontogiannis, non seulement le sujet du verbe, [τ]ὸ κοινόν, mais très normalement aussi la mention explicite du dieu qui devait être la divinité tutélaire de la communauté de ces Zeu(gitai). On constate, ce qui n'apparaît pas dans la restitution proposée par A. Kontogiannis, que la pierre est complète à gauche et à droite, mais aussi qu'elle est brisée en haut et en bas. On peut très raisonnablement supposer que le nom de la divinité avait été inscrit avant celui de l'association qui a fait la dédicace : la restitution du nom de Poséidon associé à son épiclèse topique attestée dans cette *kômè*, « protecteur des attelages », est bien possible en tête de l'inscription.

À la fin de la l. 2 il faut supprimer le participe [έόν]τουν de A. Kontogiannis, qui ne paraît pas acceptable, et ne restituer qu'une lettre, nu, pour respecter la coupe syllabique à la fin de la ligne avant la suite du participe au début de la l. 3, et écrire κουμαρχε[ν]τουν. À la fin de la l. 3, après le nom Παναίροι Ἀγεισιαίοι,⁸⁸ on voit des bas de hastes obliques correspondant à une ou deux lettres, qui conviennent pour restituer la conjonction κα[ί] avant le nom du deuxième *kômarque*. Ces *kômarques* ne sont pas, comme le comprenait A. Kontogiannis, les éponymes du *koinon* des ζευγῖται, mais ceux d'une *kômè*, que

⁸⁶ Cf. la dédicace τὸ κοινὸν τῶν βουκόλων I.Atrax, n° 100.

⁸⁷ On trouve en thessalien pour les noms en -τας/της les génitifs pluriel Μοψειατῶν, à Mopsion, dans TZIAFALIAS, GARCÍA RAMON, HELLY (2007), n° 7, l. 7 et 12, à côté de Γομφίτουν sur les monnaies de Gomphoi, HEAD (1911), 294-295.

⁸⁸ On retrouve ici le patronyme Ἀγεισίαος qui figurait dans la dédicace IG, IX 2, n° 586, venant de Chasambali. Est-ce une coïncidence due au seul hasard ? Quant au nom Πάναιρος, il semble propre à Pharsale (cinq attestations sur six dans LGPN). Le nom Κλεοπτόλεμος est bien attesté à Larisa, à Crannon, à Atrax, à Scotoussa, Ἀντανδρος au moins une fois à Atrax.



Fig. 5. La dédicace du koinon des Zeugitai (reproduit de N. Giannopoulos, *Arch. Eph.*, 1930, p. 104, n° 2).

nous pouvons identifier avec assez de certitude. On peut alors proposer un texte de l'inscription en considérant que les trois premières lignes étaient un peu plus courtes que dans l'estimation faite par A. Kontogiannis :

[Ποτείδουνι Ἰμψίου]
[τ]ὸ κοινὸν ζευ[γιτοῦν]
ὀνέθεικε, κουμαρχεῖ[ν]-
των Πανάριοι Ἀγείσῃοι καὶ
Κλεοπτολέμοι Ἀντανδρείοι.

Comme je l'ai dit, A. Kontogiannis a proposé d'identifier l'établissement antique reconnu à Nikaia comme la *kômè* de Larisa appelée Χάλκαι.⁸⁹ Le nom et l'existence de cette Chalkai nous sont connus par les *Ethnica* d'Étienne de Byzance, qui ont conservé une citation de Théopompe :

ἔστι καὶ ἄλλη Χάλκη Λαρισαίας πόλις⁹⁰. Λέγεται καὶ πληθυντικῶς Χάλκαι.

Θεόπομπος α' (πρώτῳ) Φιλιππικῶν (*FGH* 115 F 34) καὶ γ' (τρίτῳ) (*FGH* 115 F 48) « ἔτι συνεπολέμησεν ὠρμημένος ἐκ Χαλκῶν τῆς Λαρισαίας. » Βαρύνεται, ὡς Ἡρωδιανός φησι. Τὸ ἐθνικὸν Χαλκαῖος καὶ Χαλκίτης.

Il existe une autre Chalkè, un bourg du territoire de Larisa. On donne aussi le nom au pluriel, Chalkai. Théopompe, au livre premier de ses *Philippika* (*FGH*

⁸⁹ KONTOGIANNIS (1992), 386.

⁹⁰ On ne discutera pas de la pertinence de la qualification comme πόλις, dont Étienne use et abuse. Mais cet emploi n'est peut-être pas tout à fait arbitraire, si on compare avec l'expression utilisée par Tite-Live pour d'autres établissements du territoire de Larisa, dont certains étaient regroupés dans une « Tripolis Larisaia », cf. HELLY (2007).

115 F 34) † et dans le troisième (*FGH* 115 F 48) † : « et dans la troisième année de son règne (357 av. J.-C.) il engagea encore une guerre en alliance (avec les Thessaliens) à partir de Chalkai, bourg du territoire de Larisa. » S'écrit avec accent grave, comme le dit Hérodien. L'ethnique est Chalkaios ou Chalkitès.

Dans un article très remarquable, Th. Martin a montré que les deux références retenues par les *FGH* n'en faisaient qu'une seule, parce qu'il faut faire débiter la citation de Théopompe quelques mots avant ceux qui ont été retenus par les philologues modernes et inclure dans la citation le καὶ γ' qu'ils ont pris comme la référence à un « troisième livre ». On doit comprendre « καὶ γ' (τρίτῳ) ἔτει συνεπολέμησεν ὠρμημένος ἐκ Χαλκῶν τῆς Λαρισαίας », ⁹¹ « et dans la troisième année (de son règne, Philippe II de Macédoine) a fait campagne commune (avec les Thessaliens ses alliés) en partant de Chalkai de Larisa... » ⁹² Il s'agit d'une campagne militaire menée contre Alexandre de Phères au cours de l'année 357 av. J.-C. Th. Martin a également noté que le lieu de regroupement des forces de Philippe avec les régiments thessaliens, Chalkai, avait été choisi pour être assez éloigné de Larisa elle-même, sans doute intentionnellement, parce que les Larisséens avaient voulu éviter de laisser Philippe entrer dans la cité ou même s'en approcher avec ses troupes. ⁹³

Cet éloignement par rapport à Larisa elle-même pourrait bien correspondre à la situation de l'actuelle Nikaia, qui se trouve à 10 km au Sud de Larisa, une *kômè* établie en limite du territoire de la cité larisséenne, sur le bord de la plaine orientale thessalienne, offrant donc tout l'espace nécessaire au déploiement de troupes nombreuses et d'autant mieux choisi qu'on pouvait l'atteindre sans passer par Larisa elle-même. ⁹⁴ Les découvertes archéologiques et épigraphiques faites à Nikaia suggèrent que cette *kômè* n'était pas sans quelque importance. On y a retrouvé non seulement les quatre dédicaces à Poséidon déjà citées, mais aussi plusieurs stèles funéraires et inscriptions attestant l'existence d'au moins

⁹¹ Pour cette construction, cf. HELLY (2007), p. 151, dans laquelle j'ai proposé de corriger un passage corrompu de Tite-Live, XLII, 55, 6, où il faut lire *cum adesset a Tripoli – Larissaeam vocant* –, formule très probablement traduite du texte grec de Polybe.

⁹² MARTIN (1982). Dans la même étude, Th. Martin a rapproché, pour cette même campagne de 357 av. J.-C., et rectifié l'interprétation d'un passage de Justin, VII, 6, 1 : « *quod exercitui suo robur Thessalorum equitum adiungere gestiebat* », expliquée chez l'historien latin par une prise de Larisa, « *urbem nobilissimam Larissam capit* », prise qui n'a jamais eu lieu. Pour l'intérêt de cette citation de Théopompe pour la chronologie des mariages thessaliens de Philippe II, cf. mon étude sur la Thessalie au IV^e s. av. J.-C. HELLY (2018).

⁹³ MARTIN (1982), 73, note 55 : cette méfiance était justifiée par l'expérience de l'arrivée en force du roi Alexandre II à Larisa en 369 av. J.-C., rapportée par Polyen, *Stratagemata*, IV, 3, 11.

⁹⁴ Sur cette route qui évite Larisa, cf. HELLY (1988) : la moderne autoroute Athènes-Tempé-Thessalonique a sans doute repris à peu de chose près ce même tracé, en passant à plus de 9 km à l'Est de Larisa ; cet itinéraire devait croiser celui sur lequel se situait le sanctuaire de Poséidon au village de Chasambali.

une nécropole.⁹⁵ Il me semble que nous pouvons accepter l'idée que la communauté qui constituait cette *kômè* de Larisa avait un rapport particulier avec une association des Zeugitai. On peut supposer que cette association avait son siège précisément dans la *kômè*, qu'elle était une association de professionnels, celle de spécialistes des transports par chariots, placée sous la protection de la divinité tutélaire qui présidait à cette activité, Poséidon des attelages, qui était aussi celui « qui faisait rouler les chariots ».

CONCLUSION

L'interprétation de l'épiclèse Ἐλικάπαναῖος comme un possible ἐλι(κε)καπαναῖος, qui aurait signifié « celui qui fait rouler les chariots » au sens de « qui fait tourner les roues des chariots » conviendrait parfaitement à Poséidon, dieu des attelages. Je me suis alors demandé si καπάνα ne serait pas un dérivé de κάπα/η signifiant « la caisse » appliqué à l'ensemble du véhicule, par une métonymie bien attestée pour le timon, l'essieu ou l'attelage. Cela m'a conduit à revoir les analyses que l'on a données jusqu'à présent du vocable thessalien καπάνα, dont Athénée, après Aristophane et Xénarchos, a conservé le souvenir, enregistré encore par Hésychius, analyses dans lesquelles on confronte ce mot au substantif ἀπήνη attesté d'abord chez Homère et après lui par nombre de poètes. Il m'a semblé qu'il était possible, voire plus pertinent, d'inverser les termes de l'opposition : non plus se demander comment, partant du terme homérique et exclusivement poétique ἀπήνη, les Thessaliens auraient pu « inventer » le nom καπάνα qu'ils donnaient à leurs chariots, mais au contraire, partant du substantif καπάνα, chercher comment et pourquoi les aèdes auraient pu en tirer le vocable ἀπήνη dans sa forme ionienne. Il deviendrait alors possible de rétablir l'unité d'une famille de mots réunissant le substantif καπάνα, l'anthroponyme Καπανεύς, les dérivés καπανικά, καπανίζειν et enfin la forme abrégée ἀπήνη, version ionienne et poétique d'un καπάνα oublié partout et conservé par les seuls Thessaliens, parce que la vénération qu'ils avaient pour le dieu Poséidon l'y maintenait, comme en témoigne l'épiclèse Ἐλικάπαναῖος.

⁹⁵ KONTOGIANNIS (1992), 390, a repris deux de ces inscriptions, *IG*, IX 2, n° 958 (*SEG* 1, n° 253) et *SEG* 42, n° 525, toutes deux d'époque impériale ; une autre stèle funéraire date du III^e s. av. J.-C., avec l'épithète d'un Ἀγάσιππος Ἀγαθοῦνειος dans *Arch. Delt.*, 55 B1 (2000) [2009], 509, n° 11, avec fausse lecture du patronyme en Νικούνειος, reprise dans *SEG* 56, n° 647. Dans l'église d'Ag. Georgios avec son cimetière, en bordure du village, une stèle a été réutilisée comme jambage à droite de la porte d'entrée : elle porte la mention d'un enclos funéraire ; cf. mon commentaire de cette inscription HELLY (2010).

Les Thessaliens entretenaient le culte de ce Poséidon d'un autre âge, souverain de la terre,⁹⁶ parce qu'il était aussi chez eux le dieu qui ébranlait la terre⁹⁷ et avait ouvert les passages, les *τεμπέα*, en coupant les montagnes, les détroits marins et les isthmes,⁹⁸ celui enfin qui avait fait sortir du rocher le premier cheval, les premières sources, Poséidon Pétraios, Kouérios, Hippios et Kraniaios. Ce Poséidon se trouvait être aussi, de ce fait et par « nature », le dieu des attelages, Ἴμψιος, Ζύγιος, et finalement le dieu Ἐλικάπαναίος « celui qui faisait rouler les chariots », ces fardiers assurant les transports des matériaux les plus lourds, énormes blocs extraits des carrières, immenses troncs d'arbres coupés dans les forêts de la montagne et bien d'autres charges parmi les plus pesantes.

BIBLIOGRAPHIE

Arch. Delt. = *Αρχαιολογικόν Δέλτιον*.

Arch. Eph. = *Αρχαιολογική Εφημερίς*.

BCD Thessaly = *The BCD Collection of the Coinage of Thessaly* (Triton XV, 2012).

BCH = *Bulletin de Correspondance Hellénique*.

Bull. Épigr. = *Bulletin épigraphique de la Revue des Études grecques*.

Chiron = *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*.

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*.

DELG = *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris : Klincksieck, 1968-1977.

DGE = *Diccionario Griego-Español*.

Epigr. tou Oropou = PETRAKOS, Vasilios C., *Οί ἐπιγραφές τοῦ Ὠρωποῦ*, Αθήνα : Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 1997.

FHG = JACOBY, Felix, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin : Weidmann, puis Leiden : Brill, 1923-1958.

Hésychius = *Hesychii Alexandrini Lexicon. Volumen I-IV*, éd. K. Latte (2 éd. rev. et corr. I. C. Cunningham), Berlin : De Gruyter, 2009-2020.

I.Atrax = TZIAFALIAS, Athanasios (dir.), BOUCHON, Richard, DARMEZIN, Laurence, DECOURT, Jean-Claude, HELLY, Bruno, LUCAS, Gérard, avec la collaboration d'Isabelle PERNIN, *Corpus des inscriptions d'Atrax en Pélasgiotie (Thessalie)* (Études épigraphiques, 7), Athènes, Paris : École française d'Athènes, 2016.

I.Eleusis = CLINTON, Kevin, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme. I A. Text*.

⁹⁶ Cf. DOYEN (2011).

⁹⁷ Sur la relation entre Poséidon et les tremblements de terre, cf. en particulier l'interprétation que nous avons donnée du toponyme Λυταί connu par une notice d'Étienne de Byzance : Λυταί, χωρίον Θεσσαλίας, διὰ τὸ λῦσαι τὰ Τέμπε Ποσειδῶνα καὶ σκεδάσαι τὸ ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ ὕδωρ, toponyme maintenant attesté sur le territoire de Larisa, cf. HELLY, TZIAFALIAS (2013), 156.

⁹⁸ Cf. DE POLIGNAC (2017).

- I B. Plates. II. Commentary* (BAAH, 236 & 259), Athens : Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία, 2005-2008.
- I. Thessalie*, I = DECOURT, Jean-Claude, *Inscriptions de Thessalie, I. Les cités de la vallée de l'Enipeus* (Études épigraphiques, 3), Athènes, Paris : École française d'Athènes, 1995.
- IG* = *Inscriptiones Graecae*.
- IK* = *Inscripfen griechischer Städte aus Kleinasien*.
- LGPN* = FRASER, Peter Marshall, MATTHEWS, Elaine (éd.), *Lexicon of Greek Personal Names. Volume IIIB. Central Greece from the Megarid to Thessaly*, Oxford : Clarendon Press, 2000.
- LSJ* = LIDDELL, Henry, SCOTT, Robert, JONES, Henry Stuart, MCKENZIE, Roderick, *A Greek-English Lexicon*, Oxford : Oxford University Press, 1940 (*The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, 2011).
- RE* = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. I-XIX (1893-1938) ; Bd. I.A-X.A (1914-1972) ; Suppl. I-Suppl. XV (1903-1978).
- Rev. Phil.* = *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*.
- SEG* = *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- SGDI* = COLLITZ, Hermann, BECHTEL, Friedrich (dir.), *Sammlung der griechischen Dialekt-Inscripfen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1884-1915.
- TAM* = *Tituli Asiae Minoris*.
- AURA JORRO, Francisco, *Diccionario griego-español [DGE] ; anejo I : Diccionario micénico (DMic.)*. Volumen I, Madrid : CSIC, 1985.
- BECHTEL, Friedrich, *Griechische Dialekte*, I, Berlin : Weidmann, 1921.
- BEEKES, Robeert, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Boston : Brill, 2009.
- BLANC, Alain, « La troncation pré-suffixale en grec ancien : les dérivés du type de ἀλήθεια et ἀμαθία », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 108, 1 (2013), 197-222.
- BLANC, Alain, « Le toponyme grec Méthôné/Méthôné : localisations, étymologie, métrique », dans *Vina Diem Celebrent. Studies in Linguistics and Philology in Honor of Brent Vine*, éd. D. Gunkel, S. W. Jamison, A. O. Mercado, K. Yoshida, Ann Arbor, New York : Beech Stave Press, 2018, 1-11.
- BLÜMEL, Wolfgang, *Die aiolische Dialekte*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- BOUCHON, Richard, HELLY, Bruno, « Du nouveau sur Élateia-Éléticiiai-Iletiae et la localisation de Gyrtion », *Studi Ellenistici* 30 (2016), 103-138.
- BOEHM, Isabelle, HELLY, Bruno, « Des génitifs en Ō et autres « curiosités » dans le décret de Thétônion pour Sôtairos de Corinthe, (IG, IX 2, 257, Thessaliotide, V^e s. av. J.C.) », *Rev. Phil.* 94, 2 (2020), 7-37.
- BUCK, Carl Darling, *Introduction to the study of the Greek Dialects*, Revised edition (Advanced Language Series), Chicago : Chicago University Press, 1955.
- CHANTRAINE, Pierre, *La formation des noms en grec ancien*, nouveau tirage, Paris : Klincksieck, 1979.

- CHARALAMBAKIS, Christoforos, « Σύμβολα στην μελέτη την θεσσαλικήν γλωσσάν », *Θεσσαλικά Χρόνικα* (1980), 367-406.
- DECOURT, Jean-Claude, TZIAFALIAS, Athanasios, « La stèle dite des Ménandridai », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 137 (2001), 139-152.
- DECOURT, Jean-Claude, TZIAFALIAS, Athanasios, « Une liste de mercenaires trouvée à Scotoussa (Thessalie) », *Tekmeria* 15 (2020) [2021], 117-137.
- DELEBECQUE, Édouard, *Le cheval dans l'Iliade, suivi d'un lexique du cheval chez Homère et d'un essai sur le cheval pré-homérique*, Paris : Klincksieck, 1951.
- DOULGÉRI-INDZÉSILOGOU, Argyro, *Θεσσαλικές επιγραφές σε τοπικό αλφάβητο*. Diss., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Thessalonique, 2000.
- DOYEN, Charles, *Poséidon souverain : contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 2011.
- DUCAT, Jean, *Les Pénestes de Thessalie*, Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- FRISK, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Lieferungen 6, 7 und 8*, Heidelberg : C. Winter, 1957-1959.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis, « Thessalian Personal Names and the Greek Lexicon », dans *Old and New Worlds in Greek Onomastics, LGPN Colloquium, British Academy (Oxford, 27-28.03.2003)*, éd. E. Matthews, Oxford, New York : Oxford University Press, 2007, 29-67.
- GHISELLINI, Elena, « Rilievi votivi dalla Tessaglia per Achille e Theti », *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* s. 9, v. 28 (2017), 29-103.
- GIANOPOULOS, Nikolaos I., « Ἐπιγραφαὶ ἐκ Θεσσαλίας », *Arch. Eph.* (1932), Χρονικά, 17-29.
- GIANOPOULOS, Nikolaos I., « Θεσσαλίας ἐπιγραφαὶ », *Arch. Eph.* (1933), Χρονικά, 1-6.
- GOURIOTOU, Léna, « Η ΘΕΣΣΑΛΙΑ ΠΟΥ ΦΕΥΓΕΙ, "La Thessalie qui disparaît" », dans *La Thessalie. Actes de la Table-Ronde Lyon 1975*, éd. B. Helly, Lyon : Maison de l'Orient, 1979, 339-342.
- HABICHT, Christian, « Lolling in Thessalien (1882) », dans *Historische Landeskunde und Epigraphik in Griechenland. Akten des Symposiums veranstaltet aus Anlaß des 100. Todestages von H.-G. Lolling (1848-1894) in Athen vom 28. bis 30.9.1994*, éd. K. Fittschen, Münster : Scriptorium, 2007, 291-298.
- HEAD, Barclay V., *A Manuel of Greek Numismatics. New and enlarged edition*, Oxford : Clarendon Press, 1911.
- HEINZ, Margarete, *Thessalische Votivstelen. Epigraphische Auswertung, Typologie der Stelenformen, Ikonographie der Reliefs*. Diss., Ruhr-Universität Bochum, Bochum, 1998.
- HELLY, Bruno, « Une liste des cités de Perrhébie dans la première moitié du IV^e siècle avant J.-C. », dans *La Thessalie. Actes de la Table-Ronde Lyon 1975*, éd. B. Helly, Lyon : Maison de l'Orient, 1979, 165-200.
- HELLY, Bruno, « Le Dotion Pédion et les origines de Larisa », *Journal des Savants* (1988), 127-158.

- HELLY, Bruno, « La capitale de la Thessalie face aux dangers de la Troisième guerre de Macédoine : l'année 171 av. J.-C. à Larisa », *Topoi* 15, 1 (2007) [2008], 127-249.
- HELLY, Bruno, « Consécration d'un enclos funéraire à Ennodia Ilias à Larisa (Thessalie) », *Kernos* 23 (2010), 53-65.
- HELLY, Bruno, « Some Materials for a Historical Grammar of the Thessalian Dialect », dans *Studies in Ancient Greek Dialects. From Central Greece to the Black Sea* (Trends in Classics – Supplementary Volumes, 49), éd. G. Giannakis, E. Crespo, P. Filos, Berlin, Boston : De Gruyter, 2018, 351-373.
- HELLY, Bruno, « La Thessalie au 4^e s. av. J.-C. : entre autonomie et sujétion », dans *Βορειοελλαδικά: Tales from the Lands of the Ethne. Essays in honour of Miltiades B. Hatzopoulos: Proceedings of the International Conference held in Athens (February 2015) = Histoires du monde des ethnés. Études en l'honneur de Miltiade B. Hatzopoulos : actes du colloque international tenu à Athènes (février 2015)*, éd. M. Kalaitzi, P. Paschidis, C. Antonetti, A.-M. Guimier-Sorbets, Athens : National Hellenic Research Foundation, 2018, 123-158.
- HELLY, Bruno, TZIAFALIAS, Athanasios, « Décrets inédits de Larisa organisant la vente de terres publiques attribuées aux cavaliers », *Topoi* 18, 1 (2013) [2014], 210-211.
- HOFFMANN, Otto, *Die griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
- HOLLEAUX, Maurice, PARIS, Pierre, « Inscriptions d'Oenoanda », *BCH* 10 (1886), 216-235.
- JACQUEMIN, Anne, « Une nouvelle épiclèse de Poséidon à Delphes », *BCH* 126, 1 (2002), 55-58.
- KONTOGIANNIS, Apostolos, « Παρατηρήσεις στην IG, 1X 2, 580 (και σε άλλες στοιχηδόν επιγραφές της Λάρισας) », dans *Πρακτικά του Α' Ιστορικού, αρχαιολογικού Συμποσίου. Λάρισα - Παρελθόν και μέλλον*, éd. A. Tzifalias, Λάρισα : Δήμος Λάρισας, 1985, 111-129.
- KONTOGIANNIS, Apostolos, « Ίμψιος, Ποσειδών ὁ ζῦγιος », dans *Διεθνές Συνέδριο για την αρχαία Θεσσαλία στη μνήμη του Δημήτρη Π. Θεοχάρη: Πρακτικά, Βόλος, 29 Οκτωβρίου - 1 Νοεμβρίου 1987*, Αθήνα : Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων, 1992, 381-391.
- KONTOGIANNIS, Apostolos, *Ονομάτων Επίσκεψις. LGPN III b delenda et corrigenda*, Volos : Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, 2009.
- KRATZMÜLLER, Bettina, « Synoris–Apene: Zweigespannrennen an den Großen Panathenäen », *Nikephoros* 6 (1993), 75-91.
- LAZZARINI, Lorenzo, CANCELLIERE, Stefano, « Marmor Thessalicum (verde antico): source, distribution and characterization », dans *ASMOSIA VII. Actes du VII^e colloque international de l'ASMOSIA, Thasos, 15-20 septembre 2003* (BCH Suppl., 51), éd. Y. Maniatis, Athènes : École française d'Athènes, 2009, 495-508.
- LEAKE, William Martin, *Travels in Northern Greece*, London : Rodwell I, 1827-1829 et IV, 1835.

- LE FEUVRE, Claire, *Ὅμηρος δύσγνωστος. Réinterprétations de termes homériques en grec archaïque et classique* (Hautes Études du monde gréco-romain, 53), Genève : Droz, 2015.
- LEJEUNE, Michel, *Mémoires de philologie mycénienne. Première série : 1955-1957*, Paris : CNRS, 1958.
- LEJEUNE, Michel, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris : Klincksieck, 1972.
- LOLLING, Habbo G., « Mittheilungen aus Thessalien », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 8 (1883), 101-132.
- MARTIN, Thomas R., « A Phantom Fragment of Theopompus and Philip II's First Campaign in Thessaly », *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), 55-78.
- MELFOS, Vasilios, « Green Thessalian Stone: the Byzantine Quarries and the use of a unique Architectural Material from the Larisa Area, Greece. Petrographic and geochemical Characterization », *Oxford Journal of Archaeology* 27, 4 (2008), 387-405.
- MILI, Maria, *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford : Oxford University Press, 2015.
- MILOJČIĆ, Vladimir, « Bericht über die Deutschen archäologischen Ausgrabungen in Thessalien 1973 », *Archaiologika Análakta éx Athinôn* 7 (1974), 43-75.
- MORIN, Bernadette, « Σκύφος et σκάφος : la "vaisselle" de l'ivresse d'Héraclès a-t-elle à voir avec le "vaisseau" qui transporte Alceste sur l'Achéron ? », *Rev. Phil.* 89 (2015), 33-51.
- MOUSTAKA, Alik, *Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen* (Beiträge zur Archäologie, 15), Würzburg : Konrad Triltsch Verlag, 1983.
- PAPE, Wilhelm, *Griechisch-Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch* (Digitale Bibliothek, 117), Berlin : Directmedia Publishing, 2005.
- PERPILLOU, Jean-Louis, *Les substantifs grecs en -εύς* (Études et Commentaires, 80), Paris : Klincksieck, 1973.
- DE POLIGNAC, François, « Détroits, isthmes, passages, paysages sous le joug de Poséidon », *Kernos* 30 (2017), 61-82.
- ROBERT, Louis, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris : Champion, 1938.
- ROBERT, Louis, *Noms indigènes dans l'Asie-mineure gréco-romaine*, Paris : Maisonneuve, 1963.
- SCHÖRNER, Günther, *Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen Kunst- und Religionsgeschichte*, Stuttgart : F. Steiner, 2003.
- SZEMERÉNYI, Oswald, « The Origin of the Greek Lexicon : *Ex Oriente Lux* », *The Journal of Hellenic Studies* 94 (1974), 144-157.
- TAILLARDAT, Jean, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style* (Annales de l'Université de Lyon, 3^e série, Lettres, fascicule 36), Paris : Les Belles-Lettres, 1962.
- TIVERIOS, Michael A., « Kapaneus aus einer messapischen Vase », *Archäologischer Anzeiger* (1980), 511-523.

- TZIAFALIAS, Athanasios, BOUCHON, Richard, HELLY, Bruno, « Lois de Larisa : règlement relatif à des célébrations religieuses à Zeus et à Ennodia », *Studi Ellenistici* 30 (2016), 69-101.
- TZIAFALIAS, Athanasios, DARMEZIN, Laurence, « Dédicaces d'affranchis à Larissa (Thessalie) », *BCH* 139-140 (2015-2016), 127-210.
- TZIAFALIAS, Athanasios, GARCÍA RAMÓN, José Luis, HELLY, Bruno, « Inscriptions inédites de Mopsion : décrets et dédicaces en dialecte thessalien », dans *Φωνής χαρακτήρ ἔθνικός. Actes du V^e congrès international de dialectologie grecque*, Athènes, 28-30 septembre 2006 (Μελετήματα, 52), éd. M. B. Hatzopoulos, Athènes : Centre de Recherches de l'Antiquité Grecque et Romaine, Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, 2007, 63-103.
- TZIAFALIAS, Athanasios, HELLY, Bruno, « Décrets de Larisa pour des juges de Lacédémone et de Messène et lettres péloponnésiennes à Larisa », *BCH* 142 (2018), 279-316.
- VENTRIS, Michael, CHADWICK, John, *Documents in Mycenaean Greek*, 2nd edition, Cambridge : Cambridge University Press, 1973.
- VANDERPOOL, Eugene, « News Letter from Athens », *American Journal of Archaeology* 60 (1956), 267-274.
- VERDELIS, Nikos M., « Μνημείον Ποσειδώνος ἐν Λαρίση », *Θεσσαλικά* A' (1958), 29-38.

THE CULT OF DAMIA AND AUXESIA
(AND RESPECTIVE VARIANTS): A LINGUISTIC APPROACH

Elena LANGELLA

Cette contribution repose sur l'étude des sources littéraires, épigraphiques et exégétiques attestant le culte de Damia et Auxèsia en Grèce ancienne. Le commentaire de ces sources prête tout particulièrement attention à l'identification des agents sociaux impliqués dans le culte – informateurs évoquant le culte, collecteurs d'informations cultuelles, compilateurs d'inventaires, fidèles et opérateurs rituels – ainsi qu'aux traditions mythologiques et étiologiques, aux rituels locaux et autres détails cultuels. Tous ces indices donnent des clés d'interprétation des éléments onomastiques divins, à propos desquels les sources témoignent d'une remarquable variété. La seconde partie de la contribution traite de l'étymologie des différentes variantes onomastiques détectées. Tous ces noms révèlent une relation forte entre le binôme divin, le territoire et la communauté civique. Amaia et Azèsia pourraient avoir des compétences agraires, la première supervisant le temps des moissons (cf. ἀμάω « faucher ») et la seconde prévenant la sécheresse (cf. ἄζω « assécher »). Damia (et ses variantes Dmia et Mnia) et Auxèsia sont étymologiquement liées à la croissance – leurs noms viennent des racines δέμω « construire » et ἀέξω, ἀῶξάνω « (faire) pousser », respectivement – et veillent donc à la maturation végétale, à la croissance humaine et au développement de la cité.

1. INTRODUCTION*

Damia and Auxesia are known as a couple of goddesses sharing some features and functions with Demeter and Kore.¹ Their worship comes up as a complex topic, primarily because of the numerous variants that their names show in the several sources providing evidence for their cult.² Such a variation in using these divine names is not always easy to explain.

* I am very grateful to all colleagues who attended the oral presentation of this paper, the anonymous reviewer, and the editors of this volume: their kind comments and valuable remarks have enhanced the investigation of several aspects of the topic. All errors remain my own.

¹ STEIN (1894⁵), 84; NILSSON (1906), 414-416; HOW, WELLS (1912), 46; CICCIO (1983), 99; POLINSKAYA (2013), 272-274.

² Cf. HORNBLLOWER (2013), 235.

This paper will try to face the arising problems in two steps. Our first target is to examine the textual dossier in order to detect the variants of the divine names and the human agents taking part in the cult and the denomination process. We have to deal with different types of sources: the names of Damia and Auxesia and their respective variants occur in literature (§2.1), in the inscriptions (§2.2), and in lexicographic and paroemiographic sources as well (§2.3). As it is easy to understand, this variety cannot be without consequences. Our pieces of evidence are well spread both in time and space and deserve different methodological approaches. Finding out the extant information from these various sources, we will try to cast some light on the active agents and the beneficiaries of the denomination. In the second part of the paper (§3), we will attempt to explain the variants of the goddesses' names from a linguistic point of view in order to understand their significance and gather the needs the denomination responds to. Combining the etymological analysis with the ancient information about the cult agency, we will be able to explain the importance given to this divine couple by the local communities.

2. TEXTUAL DOSSIER

2.1. *Literary sources*

We can find pieces of information about the worship of Damia and Auxesia in Herodotus' *Histories* (§2.1.1) and Pausanias' *Description of Greece* (§2.1.2). From the peculiar perspective of their different literary genres (historiography on the one hand and travel literature or 'cultural geography' on the other), both are rich in interesting information for our purpose. A cursory mention of Auxesia will also be found in Themistius' *Oration 4* (§2.1.3).

Despite their long chronological distance, the literary sources are relatively unanimous. The cult of Damia and Auxesia, attested in Epidaurus, Aegina, and Troezen, seems to be anchored in the Saronic area. Beyond the different local aetiologies, we can glimpse a quite coherent picture.³ As we will see immediately, the faculty of mastering the cult and addressing the goddesses has an essential value for the identity of the local communities and in political and religious relationships and conflicts within the Saronic region.

As for the divine names, the literary authors use the names Δαμία and Αὐξησία constantly and do not comment on any variants. The unique variation

³ The common denominator of literary (and non-literary) sources seems to be land and human fertility. For the moment, I use this broad category deliberately, although it is quite general and indeterminate (cf. BUCCHERI [2019], 71, 97): we will try to identify more specific nuances progressively while focusing on the single instances of the local cults.

(Δαμία / Δαμῖη, Αὐξησία / Αὐξησίη) depends on the dialect required by the literary genre (Ionic forms in Herodotus) and on chronology (*koine* forms in Pausanias and Themistius).

2.1.1. Herodotus

In chapters 82-88 of Book 5, Herodotus suspends the historical narration of the facts of 506 BC to insert a digression about the origins of the ancient enmity between Athens and Aegina. The story is quite complicated: it combines archaic and contemporary elements and is rich in mythological and aetiological ones so that it is difficult to distinguish between real history and legend and to situate the episode in a precise chronological context.⁴

According to the Herodotean account, the people of Epidaurus suffered from a crop failure (Ἐπιδαυρίοισι ἡ γῆ καρπὸν οὐδένα ἀνεδίδου). They consulted the Delphic oracle about this calamity (περὶ ταύτης τῆς συμφορῆς) and were advised to build images of Damia and Auxesia (Δαμῖς τε καὶ Αὐξησίας ἀγάλματα ἱδρῦσασθαι) in Attic olive wood. In exchange for the wood, they promised to perform yearly sacrifices to Athena Polias and Erechtheus. So, their land started again to produce its fruits (ἡ τε γῆ σφι ἔφερε καρπὸν). At an undefined date, the Aeginetans, rebels from Epidaurus, stole the statues of the goddesses and set them up on their island at Oie, in the hinterland (ἐς τὴν μεσόγαιαν). Then they propitiated the goddesses with sacrifices and mocking choruses of women (θυσίῃσι τέ σφεα καὶ χοροῖσι γυναικείοισι κερτομίοισι ἱλάσκοντο). For each of the deities, ten men were appointed as chorus leaders (χορηγοί). The choruses aimed their raillery not at the men but just at the women of the country. Herodotus specifies that the Epidaurians celebrated the same rites and other unspeakable ones as well (αἱ αὐτὰ ἱουργίαι ... καὶ ἄρρητοι ἱουργίαι). As they were deprived of the statues, the Epidaurians ceased sacrificing to the Athenian gods. So, the Athenians tried to recover the statues, but the Aeginetans dryly refused to give them back. The following facts are accounted for in different ways by Athenians and Aeginetans. The former claim they sent a trireme, whereas the latter assert that the Athenians came aggressively with many ships. According to the Athenian version, while they were fastening the statues with cords and trying to drag them away from their bases (ἐπειρώντο ἐκ τῶν βάθρων ἐξανασπᾶν, ... περιβαλόντας σχοινία ἔλκειν τὰ ἀγάλματα), a clap of thunder and an earthquake occurred, and they lost their mind and killed each other. The

⁴ CICCIO (1983), 95; cf. also FIGUEIRA (1985), 74. The interpretation of the Aeginetan digression given by HAUBOLD (2007) as a narrative shifting “from a history of the gods to a history of humans” (so at p. 230) is not fully convincing (see the objections of HORNBLLOWER [2013], 234).

Aeginetans add a significant detail, which Herodotus does not fail to record scrupulously, although he admits his own scepticism (ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, ἄλλω δέ τε⁵): the statues fell on their knees and from then on remained in that position (ἐς γούνατα ... πεσεῖν, καὶ τὸν ἀπὸ τούτου χρόνον διατελέειν οὕτως ἔχοντα).⁶ Furthermore, the Aeginetans called their Argive allies for help, and they slew the Athenians. Both accounts agree that only a single Athenian survived. That survivor was killed in turn by the wives of his dead comrades by means of dress pins (τῇσι περόνησι τῶν ἱματίων). Thereupon, the Athenians changed the female dress to the Ionic fashion to avoid using such pins. As for the Argives and the Aeginetans, they celebrated the events by ordering to use pins bigger than before. Accordingly, in the sanctuary of Damia and Auxesia, women dedicated especially pins (ἐς τὸ ἱρὸν τῶν θεῶν τουτέων περόνας μάλιστα ἀνατιθέναι τὰς γυναῖκας) and brought inside no product of Attic fabrication.

It is a matter of political and religious propaganda that does emerge mainly from the Herodotean narrative. As Cicciò and Figueira have already recognised, the Herodotean story is a complex mixture of versions (and partisan ones).⁷ Herodotus himself explicitly states to have Athenian as well as Aeginetan and Argive informants (5.85-87).⁸ This is true not only in the second part of the narrative but also in the previous one.

The Aeginetan version strictly associates the foundation of the local cult of Damia and Auxesia with the beginning of the independent history of the island: to centre the story around the appropriation and the possession of the cult statues means “to affirm the religious authority of the Aeginetan aristocracy”.⁹ So, “from the Aeginetan perspective, the whole episode was more about their relationship with Epidauros than with Athens”.¹⁰

On the other hand, the Athenian version was probably fashioned in the 5th century BC in order to backdate the Athenian hegemony, as we can infer from details such as the monopoly of the olive tree and the request for sacrifices to Attic deities.¹¹ The Athenians presented their intervention on Aegina not as an

⁵ “Their account sounds not believable to me but plausible to someone else”: according to FIGUEIRA (1985), 55, “Herodotus is not envisaging that a member of his audience will be more gullible than he, especially given his strong disavowal. Rather, the ἄλλος τις is his informant(s) who received an incredible story from his source and credulously transmitted it to Herodotus”.

⁶ It goes without saying that the kneeling iconography is a matter of fact, and Herodotus calls into doubt just the aetiological supernatural account: STEIN (1894⁵), 88. On statues performing actions, see BREMMER (2019) (on the Aeginetan ones, see esp. 107-108). On the agency of statues in connection with emotions, see CHANIOTIS (2017).

⁷ CICCIO (1983), 97-98; FIGUEIRA (1985), 49-69.

⁸ According to FIGUEIRA (1985), 61, 66-67, some passages of the digression may also depend on Epidaurian sources.

⁹ FIGUEIRA (1985), 67.

¹⁰ POLINSKAYA (2013), 472.

¹¹ CICCIO (1983), 97-98. On the meaning of the olive tree, see also below, n. 74.

aggression but as a legitimate attempt to reclaim their own property and put their enemies in a bad light: the Aeginetans have stolen the statues and refused to give them back. The attempt to take over the sacred images of Damia and Auxesia could be a transposition of the Athenian attempt to dominate, both politically and religiously, the Saronic area.¹² The recourse to supernatural intervention intends to minimise and justify the defeat.¹³

In all versions, the critical element is the same: there is a strict relationship between the cult image and the territory, the goddesses and the *polis*.¹⁴ The statues of Damia and Auxesia have a benevolent and a dangerous disposition at the same time: they ensure soil fertility for their territory on the one hand (cf. Hdt. 5.82.3 ἥ τε γῆ σφι ἔφερε καρπὸν “their land bore crops”, transl. Rhodes) and harm all enemies on the other (cf. 5.83.3: the Aeginetans’ need to propitiate them; and 5.85.2: the madness caused to the Athenian opponents).¹⁵ So, the entire account orbits around the ownership of the cult images, that is, the mastery of the cult and the power to name and mobilise the goddesses in favour of one’s own community.¹⁶

Let us turn to the worship of Damia and Auxesia. Herodotus seems to be well informed about “an active and functioning cult”:¹⁷ maybe he visited Aegina personally and could gather local information.¹⁸ The addressers of the goddesses are the ones who can talk about the cult practices, especially the most unusual ones. In fact, much of the Herodotean material seems to provide “aetiological explanations for fifth century customs [...] concerning the cult or social mores in general”.¹⁹ Despite his critical spirit and scepticism about some mythological

¹² For the hypothesis of an Athenian unsuccessful attempt at religious and political expansion within the Calaurian amphictyony (known from Str. 8.6.14, never mentioned by Herodotus), see CICCIO (1983), 100-104; cf. also HORNBLLOWER (2013), 233-234; POLINSKAYA (2013), 485-486.

¹³ CICCIO (1983), 97; FIGUEIRA (1985), 65; cf. already MACAN (1895), 230.

¹⁴ BETTINETTI (2001), 65-89 (on Damia and Auxesia, see esp. 65-71).

¹⁵ BETTINETTI (2001), 67.

¹⁶ It is in this light that the ancient account rationalises what HORNBLLOWER (2013), 234 calls “the *aition* for a binding ritual” (cf. Hdt. 5.85.2 περιβαλόντας σχοινία; 5.86.3 περιβαλομένους σχοινία “fastening cords around [them]”). We lack precise ritual information to interpret this detail in the Aeginetan context. Bound or enchained cult images are known from literary, epigraphic, and iconographic sources. One used to fasten the statues to prevent them from leaving the country and stopping offering their divine protection. Alternatively, one used to enchain them to neutralise or at least to keep their dangerous power under control. Remarkably, bound cult images and binding or releasing rituals are known for some deities concerned with marriage as well as vegetal and human growth (e.g., the Samian Hera: see the *aition* of the Τόναια in Menodotus, *FGrHist* 541 F 1 = Ath. 15.672a-673d; Artemis Ορθία and Λυγοδέσμα at Sparta: Paus. 3.16.11; Demeter at Stiris: Paus. 10.35.10). See ICARD-GIANOLIO (2004), with further examples and bibliography.

¹⁷ POLINSKAYA (2013), 271.

¹⁸ FIGUEIRA (1985), 51-52, 55-56 (for the hypothesis that Herodotus could count on Epidaurian cultic information as well, see also 66-67).

¹⁹ FIGUEIRA (1985), 51. For the Aeginetan aetiology as an iconatrophic tradition to explain the iconography of the cult images, see CORTI (2021).

details,²⁰ the historian preserves significant elements which can give us information about the social meaning of the cult in its local contexts. We can list the following ones:

1. According to the local accounts, the Delphic oracle recommended the cult of Damia and Auxesia as a remedy to land sterility (Hdt. 5.82). Thus, Herodotus' informants explicitly confirm that this couple of deities has a strict connection with soil fertility, *i.e.*, agricultural production and nourishing the community.²¹ Under this perspective, we can also point out the inland location of the Aeginetan cult, which is situated in the μεσόγαια (Hdt. 5.83.2).²²
2. The kneeling position of the cult statues (Hdt. 5.86.3) is very interesting, too: several scholars have understood this particularity as a birthing position.²³ This iconography could be paralleled in archaeology.²⁴ A group of ivory figurines from the Acropolis of Mycenae (14th century BC) maybe depicts Demeter and Kore squatting on the ground and having a child (Plutus?) between them.²⁵ A marble group from Laconia (6th century BC) portraying a kneeling naked female figure flanked by two minor male characters could represent a childbirth or kourotrophe goddess (Artemis 'Opθία flanked by two spirits of fertility and wealth, or Eileithyia or Hera or Helen), or a pregnant woman in labour.²⁶ In any case, this detail is indeed paralleled in myth and literature. Leto brought forth Apollo and

²⁰ Herodotus is doubtful about the statement that olive trees existed in the distant past only in Athens (5.82.2) and about the miraculous explanation of the kneeling position of the Aeginetan cult statues (5.86.3): FIGUEIRA (1985), 54-55.

²¹ DÜMLER (1896), 2617.

²² Herodotus specifies that Oie (elsewhere attested as a toponym meaning 'village') is about twenty stades from the *polis*.

²³ STEIN (1894⁵), 88; DÜMLER (1896), 2617; NILSSON (1906), 415, n. 1; HOW, WELLS (1912), 48; CICCIO (1983), 99; FIGUEIRA (1985), 51-52 and n. 4; MARCATTILI (2010), 17; HORN-BLOWER (2013), 236, 240. Cf. also BETTINI (2018²), 92-94, 100, n. 36, 101, n. 40. POLINSKAYA (2013), 279 casts some doubt on this reading. Cf. also Griffiths' alternative interpretation as a supplication position (*apud* HORNBLLOWER [2013], 240). Among the monuments of the Athenian Acropolis, Pausanias (1.24.3) mentions "an image of Earth beseeching Zeus to rain upon her" (Γῆς ἄγαλμα ἱκετευούσης ὅσαι οἱ τὸν Δία, transl. Jones). Despite some overlapping elements, a deity praying for rain does not represent a good parallel for the Aeginetan kneeling goddesses. In fact, the Herodotean text mentions no supplication recipient. Moreover, a supplicating attitude would be more appropriate for worshippers than divinities. Above all, it is far from certain that Pausanias saw a kneeling statue on the Acropolis: more likely, the image represented Ge's bust rising from the ground, as in her traditional iconography, the hands raised in supplication gesture (MUSTI, BESCCHI [1982], 349-350).

²⁴ Cf. LAMBRINOUDAKIS (1986), 324. For an Egyptian parallel, see BACK (1922), 162.

²⁵ Athens, National Archaeological Museum, N7711. See HAMPE, SIMON (1981), 214-215 and pl. 328.

²⁶ Sparta Museum, 364. See PALMA (1974-1975), 305-309; PIPILI (1987), 58-60 and fig. 86; POMEROY (2002), 112 and fig. 7. For other possible parallels, see BAUMBACH (2004), 112-113.

Artemis kneeling on the meadow, as told in the *Homeric Hymn to Apollo* (vv. 116-118, μενοίνησεν δὲ τεκέσθαι. / ... γούνα δ' ἔρεισε / λειμῶνι μαλακῶ “(Leto) strove to be delivered ... braced her knees against the soft meadow grass”, transl. West).²⁷ Furthermore, according to Pausanias (8.48.7), Eileithyia was called Αὔγη ἐν γόνασι “Auge on her knees” at Tegea: it is worth noting that this denomination makes reference both to the delivery posture (cf. Pausanias’ *aition*: πεσεῖν τε ἐς γόνατα καὶ οὕτω τεκεῖν τὸν παῖδα “she fell on her knees and so gave birth to her son”, transl. Jones) and to the idea of growth since we can trace back the name Αὔγη to the same root of αὔζω, αὐξάνω ‘to (let) grow, to increase’ (and Αὐξησία: see below). So, we are led to find women’s fecundity, pregnancy, and childbirth among the primary concerns of Damia and Auxesia.

3. Herodotus also adds relevant elements regarding the local rituals. We are not able to investigate the secret rites located in Epidaurus (and Aegina, too?²⁸ Hdt. 5.83.3) since the historian (or his informant) does not reveal anything about them.²⁹ We can learn more about the mocking choruses of women (Hdt. 5.83.3). The human agency involved in this ritual raillery is not wholly restricted to women: the reference to male χορηγοί implies the participation of a male audience, too.³⁰ As for the objects of the reviling, Herodotus’ formulation ἄνδρα μὲν οὐδένα, τὰς δὲ ... γυναῖκας “no man, but the women” (substitutive coordination of the type ‘not *a* but *b*’) could emphasize the exceptionality of women acting as abusers and abused at the same time.³¹ The ritual function of mockery and aeschrology is not clear: scholars often understand it as intended to arouse the Earth’s capability to produce and create new lives,³² but it could also have apotropaic properties.³³ Both ritual details could remind some well-known

²⁷ Cf. also Hes. *Th.* 460 νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ’ ἵκοιτο “(each baby) came from his mother’s holy womb to her knees” (transl. Most) and WEST (1966), 294 *ad loc.*

²⁸ The Herodotean text, εἰσὶ δὲ σφι καὶ ἄρρητοι ἱπουργαί “they also have unspeakable rites” (5.83.3) is generally interpreted as referring to the last-mentioned Epidaurians, but it is possibly ambiguous: cf. PARKER (2011), 207, n. 131; HORNBLLOWER (2013), 238.

²⁹ On Herodotus’ reticence concerning the ἄρρητα, see HENRICHS (2003), 235-239. More generally, on the value of secrecy and silence within mystery contexts, see MOTTE (1986), esp. 326, 332, n. 11; BURKERT (1987), 9, 69, 91, 137, n. 44; BREMMER (1995), 70-78; RIBICHINI (2016), esp. 165-166. For new approaches to secret rites and mysteries, see the contributions collected by BELAYCHE, MASSA (2016).

³⁰ POLINSKAYA (2013), 274. On the role of χορηγοί, see CALAME (2019²), 100-146. Male χορηγοί of female choruses are normal in Alcman and Pindar (cf. CALAME [2019²], 121-129; HORNBLLOWER [2012], 238).

³¹ See PARKER (2011), 207 and n. 131: ritual reciprocal mockery more often occurs between young men and their seniors or between the sexes.

³² FRAZER (1898) III, 266-268; DEUBNER (1932), 53, 57; BRUMFIELD (1996), 69-70; POLINSKAYA (2013), 273-274. On the Aeginetan choruses, see also CALAME [2019²], 131, 249-250.

³³ As suggested to me by Thomas Galoppin.

Demetriad cultic practices.³⁴ Obviously, it is a matter of “typological and functional parallels”, which do not imply a direct derivation of the local ritual practice from the other one.³⁵

In sum, Damia and Auxesia ensure crop production (and wealth) and safeguard the community’s life and continuity. As outlined in the Herodotean excursus, their cult shows a strong bond between land and community; and it seems characterised by the special agency of women (cf. also the dedication of dress pins in the Aeginetan sanctuary: Hdt. 5.88.2). All aetiological, iconographical, and ritual suggestions we have gathered will help to reconstruct the etymology and interpret the goddesses’ names.

As for the divine names, we have to deal with Herodotus’ dialectal filter: the historian did not use the local forms but adapted them to the Ionic phonetics without commenting on possible variants. It is in that way that we explain the forms Δαμῖν and Αὐξησίη, both with a final <H> which originated from an old long /a:/. On the other hand, this observation lets us conclude that the first vowel of Δαμῖν is a short /a/: the Ionic spelling <A> instead of <H> certifies that the original sound was a short one, which did not develop to a long /æ:/.³⁶

2.1.2. Pausanias

Let us turn to Pausanias. In Book 2 of his *Description of Greece*, he mentions a cult of Damia and Auxesia on two occasions. The first relevant passage belongs to the section dedicated to the Aeginetan cults:

Paus. 2.30.4 (transl. Jones)

The story of Auxesia and Damia (Αὐξησίαν καὶ Δαμῖαν),³⁷ how the Epidaurians suffered from drought (οὐχ ὕεν ὁ θεὸς Ἐπιδαυρίοις), how in obedience to an oracle they had these wooden images made of olive wood (τὰ

³⁴ For analogies with Θεσμοφόρια, Στήνια, and the Eleusinian rites, see DÜMMLER (1896), 2617-2618; FRAZER (1898) III, 266-268; HOW, WELLS (1912), 47; BETTINETTI (2001), 69; POLINSKAYA (2013), 273. Cf. also the Eleusinian Ἀλῶα (DEUBNER [1932], 60-67). On Demetriad women raiilleries cf. Ps. Apollod. 1.5.1 (and *h. Cer.* 202-204 for lambe); *Sch. vet. Ar. Pl.* 1014 Chantry; Hsch. γ 469-470 L.-C. and σ 1825, 1827 H.; *Sch. Luc. DMeretr.* 7.4 R.; and see DEUBNER (1932), 53, 57; HORNBLLOWER (2013), 237-238; CALAME (2019²), 248-250.

³⁵ POLINSKAYA (2013), 273.

³⁶ In many non-Ionic words belonging to foreign languages or other Greek dialects, Herodotus preserves <A> for a long /a:/: see UNTERSTEINER (1949), 38-39. Nevertheless, in Δαμῖν and Αὐξησίη, we recognise an undoubtedly Ionic ending, and it is unlikely that the historian would have created a hybrid name.

³⁷ The reversed order in naming the divine pair occurs only here. This detail is too isolated to learn anything therefrom (e.g., no existing hierarchy between the two goddesses?): it is more probably without significance.

ξόανα ... ἐλαίας) that they received from the Athenians, how the Epidaurians left off paying to the Athenians what they had agreed to pay, on the ground that the Aeginetans had the images, how the Athenians perished who crossed over to Aegina to fetch them – all this, as Herodotus has described it accurately and in detail, I have no intention of relating, because the story has been well told already; but I will add that I saw the images, and sacrificed to them in the same way as it is customary to sacrifice at Eleusis (εἰδόν τε τὰ ἀγάλματα καὶ ἔθυσά σφισι κατὰ <τὰ> αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσίνι θύειν νομίζουσιν).

Pausanias clearly shows an excellent knowledge of Herodotus' work and the story his famous predecessor narrated about the Aeginetan facts.³⁸ Conforming to his own 'compensatory' approach,³⁹ he briefly summarises the Herodotean passage we have already discussed. Once again, the erection of the goddesses' cult images is presented as a remedy to land infertility, which Pausanias blames on the lack of rain (οὐχ ὕει ὁ θεὸς Ἐπιδαυρίοις). At the end of the text, the Periegete adds relevant information, explicitly claiming his own specificity compared to the Herodotean model:⁴⁰ in the local sanctuary, he saw the statues (εἰδόν ... τὰ ἀγάλματα: unfortunately, he does not spend a word about the iconography⁴¹); and above all, he sacrificed to Damia and Auxesia "as it is customary to sacrifice at Eleusis" (ἔθυσά σφισι κατὰ <τὰ> αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσίνι θύειν νομίζουσιν). This is one of the only two occasions in which Pausanias presents himself in a sacrificial context.⁴² So, he is an agent of this cult not only inasmuch as he gives information about it but also because he personally took part in the local rites. As Irene Polinskaya has pointed out, it is unclear "which Eleusinian sacrifice he had in mind"⁴³ or "whether an analogy with the Eleusinian manner of sacrifice was Pausanias' own conjecture, based on the observation of similar-

³⁸ AMBAGLIO (1991), 130.

³⁹ For this aspect of Pausanias' methodology, see MUSTI (1996), esp. 15-16; PIRENNE-DELFORGE (2008), 33-34.

⁴⁰ PIRENNE-DELFORGE (2008), 282.

⁴¹ As we have seen, Herodotus commented on the unusual kneeling position of the statues (and the relative aetiology), whereas Pausanias does not confirm nor rebut this information. By using the definite article (τὰ ξόανα, τὰ ἀγάλματα), he probably refers to Herodotus' statues. Nevertheless, we cannot establish with certainty whether he really saw the kneeling sculptures (so, his confirming silence would be a result of his will not to repeat in detail Herodotus' account) or he saw statues in a more ordinary position (so, he would hide behind Herodotus). See also PIRENNE-DELFORGE (2008), 282: "l'important n'est pas de croire ou non au miracle raconté par les Éginètes, mais de vénérer des statues ancestrales si proches des déesses éleusiniennes". On the archaising character of the ξόανα, see PIRENNE-DELFORGE (2008), 272, 278-279.

⁴² Cf. PIRENNE-DELFORGE (2008), 235.

⁴³ POLINSKAYA (2013), 272. Since Paus. 1.38.6 only mentions barley cakes (πέμματα) as sacrificial offers in Eleusis, PIRENNE-DELFORGE (2008), 235 suggests that the Periegete would refer to cakes in the Aeginetan context, too. As a matter of fact, bloody sacrifices are also attested within the Eleusinian mysteries (cf. CLINTON [1988]).

ities, or if he had been informed so by local cult attendants”.⁴⁴ In any case, Pausanias’ testimony “suggests an analogy, [...] between the Eleusinian goddesses and the Aeginetan pair”.⁴⁵ Of course, the equation is not perfect, nor can we infer from this analogy that the one cult developed secondarily from the other.⁴⁶ Nevertheless, by discussing the Herodotean text, we have already noted some affinities between the worship of Damia and Auxesia and the cult of Demeter and Kore. In his remark, Pausanias binds together the panhellenic dimension (Demeter and Kore) and the local one (Damia and Auxesia) into a dialectical relation.

According to Pausanias, Damia and Auxesia were also worshipped in Troezen: the cult was probably located in the extra-urban precinct devoted to Hippolytus.⁴⁷ Once again, the human agency (firstly of the Troezenians and consequently of Pausanias⁴⁸) operates by talking about the cult and its origins and transmitting the relative mythological and aetiological traditions. In fact, the Troezenian narration of the origin of this cult is different from that of Epidaurus and Aegina. Pausanias remarkably speaks of another λόγος:⁴⁹

Paus. 2.32.2 (transl. Jones)

Of Damia and Auxesia (Δαμίαν καὶ Αὔξησιαν) – for the Troezenians, too, share in their worship (καὶ γὰρ Τροιζηνίοις μέτεστιν αὐτῶν) – they do not give the same account (λόγον) as the Epidaurians and Aeginetans, but say that they were maidens who came from Crete (ἄφικέσθαι παρθένους ἐκ Κρήτης). A general insurrection having arisen in the city, these too, they say, were stoned to death (καταλευσθῆναι) by the opposite party; and they hold a festival in their honor that they call Stoning (ἐορτὴν ἄγουσὶ σφισι Λιθοβολία ὀνομάζοντες).

⁴⁴ POLINSKAYA (2013), 273.

⁴⁵ POLINSKAYA (2013), 272-273. Cf. PIRENNE-DELFORGE (2008), 282.

⁴⁶ Cf. DÜMLER (1896), 2617.

⁴⁷ Cf. MUSTI, TORELLI (1986), 320-321. Remarkably enough, the sacred precinct hosted a female premarital rite: “Every maiden before marriage cuts off a lock for Hippolytus, and, having cut it, she brings it to the temple and dedicates it” (Paus. 2.32.1, transl. Jones). The textual position of this section situates the cult of Damia and Auxesia in proximity to the local Ἀσκληπιεῖον. So, it could also have a healing value or at least a healing component. Cf. MARCATTILI (2010), 17, 20. For the local affinity between Hippolytus and Asclepius, cf. Paus. 2.32.4: “The image of Asclepius was made by Timotheus, but the Troezenians say that it is not Asclepius, but a likeness of Hippolytus” (transl. Jones).

⁴⁸ We cannot identify Pausanias’ Troezenian sources with certainty. Nevertheless, besides the generic λέγουσι ... λόγον of 2.32.2, broadly suggesting a local tradition, we also find references to a personal visit (ἰδὼν οἶδα “having seen, I know”: 2.32.4) and local guides (ἐξηγηταί: 2.31.4), which could point to local informants (MUSTI, TORELLI [1986], xxiv; cf. also Musti in MUSTI, BESCHI [1982], xxxii). For the complex set of Pausanias’ Book II sources (quoted and non-quoted, local and non-local, written and oral), see MUSTI, TORELLI (1986), xxiii-xxxi.

⁴⁹ Cf. PIRENNE-DELFORGE (2008), 94: “les *logoi* composent la carte d’identité d’une Grèce plurielle bien plus que la vision unifiée d’une histoire commune”.

So, in the Troezenian account, Damia and Auxesia look more like heroines than goddesses:⁵⁰ they were two Cretan maidens who were stoned to death and received divine honours thereafter. The event was commemorated through the celebration of the Stone-throwing, the Λιθοβόλεια. There is no explicit indication of the social function of worshipping Damia and Auxesia in Troezen. However, the local tradition shows some “affinities with *pharmakos* (scapegoat) ritual”.⁵¹ Whether we guess “a stoning festival of agrarian significance, as at Eleusis”,⁵² or “an expiation ritual of some kind, as is common in cases when the violent death of innocent figures serves as foundation of a cult aimed at the expiation of wrongdoings, personal or communal”,⁵³ the cult displays a protective dimension: it is probably intended to avert evil from the land and the community that inhabits it.⁵⁴

Despite the complete diversity of *aition* and rituals, Pausanias recognises that something ties the Troezenian and the Epidaurian-Aeginetan cult together, something that makes him speak about ‘sharing’ the worship (καὶ γὰρ Τροιζηνίοις μέτεστιν αὐτῶν): and that is precisely the sharing of the divine names, which occur in Pausanias’ text in the *koine* spelling, with regular final long /a:/ after /i/. Irene Polinskaya suggests that “the similarity of names represents a common semantic field within which the differences of worship and *aetia* could be conceptually accommodated and made intelligible for contemporary Greeks”.⁵⁵

2.1.3. Themistius

We can spend just a few words on a brief passage of Themistius. In his *Oration* 4, he mentions the sole goddess Auxesia incidentally as a second term of comparison:

⁵⁰ LARSON (1995), 15-16, 140-141; HORNBLOWER (2013), 236; POLINSKAYA (2013), 467.

⁵¹ LARSON (1995), 15 (cf. also 141). The Athenian survivor killed by the Athenian women using dress pins (Hdt. 5.87.2) could also be understood as a sort of *pharmakos*: to kill the bringer of bad news means to avert from the city the evil he announces (GRAS [1984], 77, 80).

⁵² LARSON (1995), 140; see also FRAZER (1898), 266-268; NILSSON (1906), 413-415; KRON (1992), 69. Cf. *h. Cer.* 265-267 (and commentary by RICHARDSON [1974], 245-247); Ath. 9.406d. In parallel to the seasonal cycle, ARENA (1969), 457-458 thinks of generational renewal and understands stoning as a puberty rite.

⁵³ POLINSKAYA (2013), 467. See already USENER (1896), 130. On the expiatory value of ritual stoning, see also CANTARELLA (1988), 88-89.

⁵⁴ And maybe to allow seasonal renewal or a new beginning: cf. BREMMER (1983), esp. 319-320. Pollution and blessings such as “thriving crops, successful births, freedom from disease and civil strife” can function as two sides of a coin (PARKER [1983], 279). So, the Troezenian cult may also represent what PARKER (2005), 418 calls “the moral dimension of fertility”.

⁵⁵ POLINSKAYA (2013), 468.

Them. *Or.* 4.54c

If I had proposed this, I am sure that you would have clung to me and embraced me more strongly than the Aeginetans do with the statue of Auxesia (ἀπρὶξ ἄν μου ἐλάβεσθε καὶ περιείχεσθε μᾶλλον ἢ τοῦ ἀγάλματος τῆς Αὐξησίας οἱ Αἰγινῆται).

The divine pair has been divided. However, it is significant that a pagan rhetorician shows a good knowledge of the ritual practice of embracing the cult statue of Auxesia still in the 4th century AD. Moreover, his audience is necessarily able to recognise it as a familiar example.

2.2. Epigraphic sources

In considering the epigraphic pieces of evidence, we will deal with different types of religious inscriptions: we have to do with a sanctuary inventory, some votive inscriptions, a ὄρος (boundary stone), a religious calendar, and a sacred inscription of doubtful interpretation. We will arrange the data according to geography. The primary epigraphic sources we will take into consideration come once again from the Saronic area, namely from Aegina (§2.2.1) and Epidaurus (§2.2.2). In addition, we will discuss some texts from Thera (§2.2.3), Laconia (§2.2.4), and Athens (§2.2.5), whose pertinence to the cult of Damia and Auxesia remains uncertain.

2.2.1. Aegina

The epigraphic evidence for the cult on the island of Aegina comes from an inventory of the sanctuary (*IG* IV² 2, 787, cf. *IG* I³ 1455). In 431/0 BC, Athens expelled the Doric inhabitants of Aegina and set up an Athenian cleruchy.⁵⁶ This state of affairs lasted until the Battle of Aegospotami: then, Lysander allowed the return of the exiles.⁵⁷ Our text, written in a mixed Attic and Ionic alphabet and basically Attic dialect,⁵⁸ must belong to the Athenian occupation period (431/0-405/4 BC). So, it is nearly contemporary to Herodotus, to whom it provides significant *comparanda* (together with some puzzling elements).⁵⁹

⁵⁶ Cf. Th. 2.27.

⁵⁷ X. *HG* 2.2.29. On this period of Aegina's history, see POLINSKAYA (2013), 268 and n. 525, 484.

⁵⁸ On the letterforms, see BARRON (1983), 3 and discussion in POLINSKAYA (2013), 619. On the dialect, see BARRON (1983), 2-3; POLINSKAYA (2013), 620.

⁵⁹ Cf. POLINSKAYA (2013), 270.

Since the whole text is 45 lines long, picking up the major points of interest will be appropriate. What primarily stands out are the variants of the divine names, namely Μνία and Αὐζῆσία:

IG IV² 2, 787

l. 2: ἐν τῷ τῆς Μνίας “in the (temple) of Mnía”

l. 28: [ἐ]ν τῷ τῆς Αὐζῆσίας “in the (temple) of Auzesia”

As for the latter, we have to bear in mind that the sign <E> can stand for both short and long /e/ in the Attic alphabet. So, we cannot be sure about the quantity of the /e/ in Αὐζῆσία. Therefore, the discrepancy between *Αὐζῆσία and Αὐζησία could be limited to the alternation <Z>⁶⁰ versus <E>. In any case, it can hardly be erroneous writing since it appears twice on the inscription (ll. 28 and 34). We will return to the interpretation of these forms later. For the moment, we can speculate that they reflect the Athenian take on the names.⁶¹

In the inventory, “items are listed according to location [...]: first, those in the temple of Mnía, then those in the back chamber of that building, and lastly those in the temple of Auzesia” (ll. 2, 9, 28: cf. above).⁶² So, two different ναοί are dedicated to the deities in their common sanctuary.⁶³ There seems to be no other logic in grouping the objects: their order reflects “the movement of the person making the list”, who is “unfamiliar with the specific ritual practice of the cult”.⁶⁴ So, the information we can deduce from this source is partially limited because its author is a stranger.

Nevertheless, we can point out some crucial details. In fact, the compiler of the inventory listed some remarkable items: near some πέπλοι (ll. 12, 41), perhaps “a form of communal offering”,⁶⁵ the list records a great number of iron περόναι ‘pins’ (ll. 10-12, 12-14, 27, 35-37, 40-43: 335 intact and 11 broken altogether), which we can explain as “small personal dedications”,⁶⁶ maybe premarital votives⁶⁷ or “gifts connected with childbirth, as dedication after a safe delivery”.⁶⁸ This element entirely agrees with the information given by Herodotus (5.88.2), according to whom dress-pins were the suitable votive gifts of the Aeginetan women to Damia and Auxesia. All other objects belong to “a list of

⁶⁰ To avoid typographical confusion with *iota*, we will always indicate the sign *zeta* as <Z>, even if the ancient Greek alphabets regularly used <I> (deriving from Semitic *zayin*).

⁶¹ POLINSKAYA (2013), 276.

⁶² POLINSKAYA (2013), 620.

⁶³ POLINSKAYA (2013), 280.

⁶⁴ POLINSKAYA (2013), 621-622. Cf. l. 26 εἰσιόντι ὑπὲρ τῆς εἰσόδου “going in, above the entrance” (transl. Polinskaya).

⁶⁵ POLINSKAYA (2013), 281.

⁶⁶ POLINSKAYA (2013), 282.

⁶⁷ STEIN (1894⁵), 90.

⁶⁸ POLINSKAYA (2013), 280.

ritual equipment”.⁶⁹ Among incense burners, vases and baskets, thrones, pedestals, and other items (ll. 2-6, 15-19, 22-23, 24-25, 28-33, 37-38, 39-40, 43-45), we can stress the presence of two bronze pomegranates (ll. 23-24 ῥόα | [χ]αλκᾶ δύο): they could symbolise sexuality and human fertility, characterising the divine pair as giving plentiful offspring.⁷⁰ Some defensive arms (ll. 19-22, 38-39: 4 shields and 2 corselets) would imply the participation of male agents – maybe young male agents – in the cult, even though we cannot detect its social function.⁷¹ Based on these elements, we can reconstruct a protective dimension: the Aeginetan goddesses safeguard motherhood, childbirth, and young people; maybe they also act as *kourotrophoi*, nurturing and raising the future warriors (who will defend the *polis* and its territory) and the future mothers (who will give birth to new citizens). In sum, they guarantee the continuity and increase of the local social body.

It is worth considering the cult images recorded in the inventory:

ll. 6-8: ἄγαλμα ἐπὶ τῆς | τραπέζης κυφαρίσινον ἓν, | μικρὸν ἄγαλμα τῆς Μνίας
 “Statue on the table, of cypress wood: one: little statue of Mnia.”

ll. 33-35: ἄγαλμα Αὐζῆσας ἓν· ἄγαλμι|ᾶτιον μικρόν.
 “Statue of Auzesia: one: small statuette.”

Scholars disagree about the number of the ἀγάλματα. I comply with Polinskaya’s interpretation: the information regarding the ἀγάλματα of Mnia and Auzesia should be considered single entries, “with a clarification as to the size and identity”.⁷² So, we have to do with two single small statues, one of Mnia and one of Auzesia.⁷³ Significantly, the list specifies the material of the cult image of Mnia, made of cypress wood. This detail overlaps just partially Herodotus’ narrative: in the Athenian propaganda, the olive replaced the cypress wood.⁷⁴ The

⁶⁹ POLINSKAYA (2013), 282.

⁷⁰ POLINSKAYA (2013), 282 and n. 553, with further examples and bibliography. Cf. BAUMBACH (2004), 117.

⁷¹ POLINSKAYA (2013), 282. Initiation rites to the adult life would be an intriguing reason, although rites of passage are not the only possible explanation for the finding of votive arms in ancient Greek sanctuaries: see LARSON (2009), esp. 131-133.

⁷² POLINSKAYA (2013), 470. See already LAMBRINOUDAKIS (1986), 324.

⁷³ Herodotus gives no information about the size of the cult statues of Damia and Auxesia. Unlike the ancient small-sized and portable ξόανα, the Herodotean statues could seem bigger since the Athenians tried to drag them away from their bases with cords. Nevertheless, we cannot take this detail literally: this magical and supernatural power was attributed to cult statues in several mythological accounts (BETTINETTI [2001], 68). On receiving a suit of armour as a mark of the reached adulthood, see BREMMER (2021), 118-120, 181 (who does not speak about ritual dedications of arms in initiatory contexts).

⁷⁴ Cf. POLINSKAYA (2013), 471-472. The Athenians associated their own autochthony with a sort of autochthony of the olive tree, a gift by Athena (NENCI [1994], 278). On the Athenian symbolism of the olive tree, see DETIENNE (1970).

Aeginetan inscription does not provide further information about the iconography, in particular about the position of the statues, nor other data valuable to interpret the cult.

In addition to the statues of the principal goddesses, the inscription mentions a statue of Dionysus (ll. 9-10 ἄγα[λ]μα τῷ Διονύσῳ *hén*). The presence of Dionysus beside deities concerned with growth is not surprising. Madeleine Jost rightly describes Dionysus as “maître de la sève végétale et protecteur des espèces arborescentes”:⁷⁵ several local epithets of the god confirm this portrait, such as Δενδρίτης, Ἐνδενδρος, Θυλλοφόρος, Ἄνθιος, and especially Αὐξίτης, an Arcadian title of the god ‘who makes (plants) grow’ (Paus. 8.26.1),⁷⁶ which has significantly the same etymology of Αὐξησία.⁷⁷

2.2.2. Epidaurus

As for Epidaurus, we have to move from the 5th century BC to the imperial period. Oddly enough, even though Herodotus certifies the antiquity of the epichoric cult of Damia and Auxesia, all Epidaurian inscriptions attesting the cult date from the 2nd century AD onward. Moreover, all come from the local Ἀσκληπιεῖον.

For a complete evaluation of our inscriptions, we have to keep in mind an essential element: the intervention of emperor Antoninus Pius (138-161 AD) for a new sanctuary arrangement.⁷⁸ In a season of great religious revival, we attend to the recovery of ancient cults in the sanctuary – and also of cults that were unattested there before, like the one of Damia and Auxesia.⁷⁹ That is a cultured operation. In the same period, Damia and Auxesia were an object of Pausanias’ antiquarian interest: by reading Herodotus, the Periegete could judge their cult as an important one in the history of ancient Epidaurus.⁸⁰ So, it is not astonishing

⁷⁵ JOST (1985), 428.

⁷⁶ On Dionysus as a vegetation god, see JEANMAIRE (1951), esp. 17-18, 29-31; NILSSON (1967³), 582-585. On Dionysus Αὐξίτης, see JOST (1985), 429. Cf. Pi. *fr.* 153 S.-M. δεινδρέων δὲ νομὸν Διώνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι “may Dionysus, bringer of joy, foster the grove of trees” (transl. Race); Orph. *H.* 50.4 καρπὸν ἀέξων “who makes the fruit grow”; Nonn. *D.* 7.304 ἀεξιφύτου Διονύσου “of Dionysus who makes plants grow”.

⁷⁷ As a matter of fact, ancient Greek vocabulary and literature show mutual affinities and correspondences between plants and human beings. In particular, vegetal growth serves as a prototype of human growth (of the single body and the community as well): see BUCCHERI (2012); cf. also AUBRIOT (2001), esp. 53-57; BUCCHERI (2019), esp. 87-95; CALAME (2019).

⁷⁸ Since the 1st cent. BC, under the Roman dominion, the Epidaurian Ἀσκληπιεῖον had undergone a period of decline. In that time, we find only honorary decrees for illustrious Roman or Epidaurian people and brief votive texts. See NIETO IZQUIERDO (2008), 44.

⁷⁹ Remember that Pausanias (2.32.2) situated the Troezenian cult near the local Ἀσκληπιεῖον (see above, n. 47): this could be a significant coincidence.

⁸⁰ MELFI (2007), 111.

to find out that the Epidaurian cult of our goddesses is attested for the first time precisely under the reign of Antoninus Pius. In fact, the first inscription dates back to 148 AD:⁸¹

IG IV² 1, 386

[Μνίας, Α]ὐξησί[ας. Κ]έ[λ]τος Διοπεί[θο]υς πυροφορήσας | [τὸ] κε ἔτος
κατ' ὄναρ.⁸²

“(Altar) of Mnias, of Auxesia. Celsus, son of Diopeithes, having served as fire-bearer, (set it up) in the 25th year (after emperor Hadrian’s visit), following a dream.”

All later relevant inscriptions are dedication texts, too:

IG IV² 1, 398 (late 2nd century AD)

ἔτους . . . Τ(ίτος) Στατ(εύλιος) | Λεύκιος ἱερεὺς | Ἀσκληπιοῦ | Μνε[α]ι καὶ
Αὐξησίαι. | *circulus n.38 Mnias et Azosias*⁸³

“In the ...th year (after emperor Hadrian’s visit), Titus Statilius Lucius, priest of Asclepius, (dedicated) to Mnias and Auxesia.”

IG IV² 1, 410 (231 AD)

[ἐπὶ ἱερέος] | Ἑρμαίσκου | τοῦ Μάρκου — | ἀντ' αὐτοῦ δὲ | ὁ πατήρ · Μάρκος
· Ἑρμαίσκου · ἔτους ἦ | καὶ ρ' — Διόδοτος · Ἀφροδεισίου · πυροφορήσας.
| Μνίας καὶ | Ἀζοσίας. | *μ circulus n.38 Mnias et Azosias*.

“In the year of priest Hermaiscus, son of Marcus – his father Marcus, son of Hermaiscus, (holding the position) in his place⁸⁴ –, in the 108th year (after emperor Hadrian’s visit), Diodotus, son of Aphrodisius, (set up) having served as fire-bearer. (Altar) of Mnias and Azosias.”

IG IV² 1, 434 (307 AD)

ὁ ἱερεὺς τοῦ | Μαλεάτα Ἀπόλλωνος καὶ θεῶν | Ἀζοσίων διὰ βίου, | Αὐξησία,
ν Ποσε[ι]δώνιος, ἔτους | ρπδ'.

⁸¹ With the only exception of *IG IV² 1, 398*, which has lost this information, all inscriptions of this group include a precise chronological indication with an ordinal number: counting the years starts with emperor Hadrian’s visit to the sanctuary in 124 AD.

⁸² Different readings in PEEK (1969), 94 (no. 157): l. 1 [Μνείας], l. 2 [Σπ]όνδος.

⁸³ *IG IV² 1, 398* and 410 display distinctive symbols of the goddesses shaped with dots surrounded by a circle. In fact, *IG IV² 1, 398* shows two symbols (better *IG IV 1010*: “*circuli duo n. 37*”); in any case, both *arae* have no. 38 in common. These *circuli*, as well as alphabetic numerals, were added in the 4th cent. AD (see PFAFF [2018], 417–419). So, an abstract representation of the divine pair matched their names and rites. On these symbols, see the observations by Fraenkel in *IG IV*, p. 186–190 (on nos. 37–38, see esp. 189), and more recently PFAFF (2018) (on nos. 37–38, see esp. 403 and n. 69): the marks were maybe intended to make the addressee of the *ara* immediately recognisable during sacrifice practices. “If it is correct, the marks on the altars confirm [...] an active interest in maintaining the rituals of the sanctuary into late antiquity” (PFAFF [2018], 420).

⁸⁴ Cf. the observations by Fraenkel *ad IG IV 1052* and 1062.

“The priest for life of Apollo Maleatas and the goddesses Azosiai, Posidonius, (dedicated) to Auxesia in the 184th year (after emperor Hadrian’s visit).”

PEEK (1972), no. 66 (367 AD? Or rather 167 AD?⁸⁵)

Τ(ίτος) Στατεῖλιος | [Τ]εμοκράτης | [Μ]εμ[μια]νός[ς] | π[υρ]ο[φ]ορῶν ἔτο[ς] σ[μ]γ’, | ἔτος <σ>μδ’ **Μεῖαν καὶ Ἀζησί[αν]**.

“Titus Statilius Timocrates Memmianus, serving as fire-bearer in the (2)43rd year (after emperor Hadrian’s visit), in the (2)44th year (set up this altar for) Mia and Azenia.”

As it is easy to see, the agents involved in the dedication are all ritual operators: we can identify three bearers of the sacrificial fire (πυροφόροι: cf. the denominatives πυροφορήσας and πυροφορῶν in *IG* IV² 1, 386.3; *IG* IV² 1, 410.10; PEEK [1972], no. 66.3-4) and two priests (ἱερεῖς), one of Asclepius (*IG* IV² 1, 398.2-3) and one of Apollo Μαλεάτας and the θεαὶ Ἀζοσῖαι (*IG* IV² 1, 434.1-4).⁸⁶ They likely dedicated altars to commemorate their service to the sanctuary.⁸⁷ All dedicants are mentioned by their name. The names would also be interesting from a prosopographical perspective since we find Greek, Roman, and mixed Graeco-Roman personal names.

Regarding our divine pair, the cultured recovery of the ancient cult has created some confusion in handling their divine names. In analysing the variants, we must consider that the inscriptions of this period often show an archaising hint: that is, we can find isolated dialectal forms included in a text regularly written in *koine*.⁸⁸ In some cases, these archaisms concern exactly the divine names.

As for the first member of the couple, we face different writings of the same name: Μνία (*IG* IV² 1, 410.11) – precisely the form we had in Aegina –, Μνεῖα (*IG* IV² 1, 398.4), and Μεῖα (PEEK [1972], no. 66.5). We can state that Μνία and Μνεῖα are perfectly equivalent without any major problem: the confusion

⁸⁵ Dating this last inscription is problematic. On the stone, we read only <ΜΙ> and <ΜΔ>, which indicate 166 and 167 AD, respectively (cf. above, n. 81). PEEK (1972), 39 suggests integrating a <Σ> (lost in proximity of the final <Σ> of ἔτος?) in both numerals, obtaining 366 and 367 AD, mainly because of palaeographic reasons: “gleichwohl scheint mir eine Schrift von solcher Scheußlichkeit im zweiten Jahrhundert undenkbar, mögen auch die Buchstabenformen selbst die Datierung vielleicht nicht ausschließen”. Nevertheless, Nicole Belayche let me note that the ritual inscriptions under the reign of Valentinian I are extremely scanty. So, a 2nd-century date would probably be more appropriate: all the more so because the inscription’s chronological notations are mutually congruent. For a further prosopographical element in favour of this dating, see SPAW-FORTH (1985), 256-257.

⁸⁶ The fire-bearers were probably youths, and the priests were adult men: see PFAFF (2018), 389 and n. 15.

⁸⁷ PFAFF (2018), 389.

⁸⁸ Cf. NIETO IZQUIERDO (2008), 44.

between <I> and <EI> depends on a simple fact of iotacistic pronunciation.⁸⁹ As to Μεία, we cannot establish beyond doubt whether it is a graphic error for Μνεία or reflects the reduction of the consonantal group /Mn-/ to simple /M-/.

Instead, naming Auxesia on the Epidaurian inscriptions is not a mere matter of writing but of actual different forms: we read thrice the form Αὔξησία we have already found in Herodotus and Pausanias (*IG* IV² 1, 386.1; *IG* IV² 1, 398.4; *IG* IV² 1, 434.5); twice the form Ἀζοσία (as a single name: *IG* IV² 1, 410.12; and in the collective designation of the pair: *IG* IV² 1, 434.3-4); and once Ἀζησία (PEEK [1972], no. 66.6), which is also attested, as we will see, in Athens and in paroemiography. There can be no doubt that these names define the same goddess since they are all paired with Μνία.⁹⁰ The variation is quite puzzling. We can also add that some inscriptions of the 4th and 3rd centuries BC display the name of a month of the Epidaurian calendar in the swinging forms Ἀζόσιος, Ἀζέσιος, and Αὔζόσιος, with variations even on the same inscriptions.⁹¹

This is precisely what happens on the inscription *IG* IV² 1, 434, which we can now briefly consider. The dedicant is a priest of Apollo Μαλεάτας and the θεαὶ Ἀζοσία: this latter is the only comprehensive designation of the two goddesses as “a kind of plurality [...] rather than a pair of two distinct deities”.⁹² Immediately thereafter, the dedication is addressed to the sole Αὔξησία (l. 5). This is also an intriguing fact, both for splitting the pair and the contradictory forms of the divine name. Is it a matter of functional variation? More probably, we are facing interference phenomena which depend on the fact that the recovery of the ancient cult has probably different sources: the genuine local forms are crossed with those known from literature and other erudite traditions.⁹³

2.2.3. Thera (?)

We can leave the Saronic area to discuss some pieces of evidence of different provenance. A preliminary observation is in order now. So far, we have had to do with two goddesses worshipped as a pair. On the contrary, we will deal immediately with inscriptions on which the identification of such a divine couple is doubtful or even with texts that seem to record a single deity cult. That is why we cannot be sure that they refer to the same situation and divine personalities.

⁸⁹ DANIELSSON (1896), 79.

⁹⁰ Cf. TRÜMPY (1997), 142, n. 611 with further bibliography.

⁹¹ See NIETO IZQUIERDO (2008), 230; POLINSKAYA (2013), 274.

⁹² POLINSKAYA (2013), 275.

⁹³ Cf. NIETO IZQUIERDO (2008), 231. In fact, analogies and interferences maybe had already operated in the 4th and 3rd cents. BC: e.g., the month's name Αὔζόσιος could show a secondary paronymological association with the divine name Αὔξησία (TRÜMPY [1997], 142-143, n. 611).

Let us wind back the chronological tape till the 6th century BC. Alessandra Inglese has studied the *corpus* of rock inscriptions of the so-called ‘*agora* of the gods’ from archaic Thera. This sacred area lies near the temple of Apollo Κάρνειος, which occupies a prominent position on the island. A number of private inscriptions were engraved on the rock: there are a lot of anthroponyms, divine names, and brief texts which refer to pederasty practices and maybe initiation rites.⁹⁴ All these elements suggest an agency of young male aristocratic people. Most of the sacred inscriptions were found in a walled area. Votive texts show here a basic structure: the divine names occur in the nominative, and there is no mention of the dedicant.⁹⁵

An inscription from this setting (*IG* XII 3, 361) provides evidence for the worship of **Λοκ(η)αία Δαμία**. Hiller von Gaertringen intended both **Λοχαία** and **Δαμία** as juxtaposed theonyms: according to him, **Λοχαία** had to be an equivalent of **Αὔξησία**,⁹⁶ but no evidence upholds such an interpretation. Inglese is probably right in considering **Λοχαία** as an epithet of **Δαμία**.⁹⁷ Although the structure theonym + epithet is indeed much more frequent in Greek epigraphy, we cannot rule out the acceptability of a structure epithet + theonym, which is anyway attested beyond doubt.⁹⁸ Alternatively, it could be a matter of two epithets without theonym, which is also possible in alphabetic Greek inscriptions.⁹⁹

The interpretation of **Λοχαία** could shed light on the cult and function of this **Δαμία**. That form occurs as a divine epithet only on the Thera inscription, but it resembles two other ones, namely **Λοχεία** and **Λοχία**, mostly attributed to Artemis and Eileithyia in their function of birthing protectors. The root shared by all forms is **leg^h*- ‘to lie, to recline’ (cf. λέχομαι ‘lie down’). We can reconstruct a *nomen actionis* **λοχᾶ* / *λοχή* meaning ‘the act of lying / of reclining’: on that base, a derivative **Λοχαία** is perfectly explainable as ‘she who is related to the act of lying / of reclining’. The root is employed in several semantic fields within Greek: it can express the ‘lying in ambush’ for war and hunt (e.g., λόχος ‘ambush’ → ‘men lying in ambush’ → ‘body of troops’; *λοχάω* ‘to lie in ambush’, cf. Hsch. λ 1300 L.-C. **λοχᾶ*: θηρεύει, λεληθότως ἐνεδρεύει ‘*lokha*: hunts, lies

⁹⁴ On male initiation in ancient Greek myths and rituals, see the revised and updated contributions collected in BREMMER (2021); on the connection between initiation and pederasty, see esp. 177-190, with further bibliography.

⁹⁵ INGLESE (2008), esp. 21-33, 83-88. On the inscription in question, see 164-168.

⁹⁶ Cf. the comment *ad loc.* in the *IG* volume, p. 92.

⁹⁷ INGLESE (2008), 165-166. Cf. also ARENA (1969), 455.

⁹⁸ Cf. LAZZARINI (1976), 76. Cf., e.g., Κορθιάτῃ Παν[ί] (*IG* V 1, 1362d, Pharae, archaic period); *ἡελλανίδι Διί* (LAZZARINI [1976], no. 56, Aegina, ca. 475-450 a.C.; Ὀλυμπῖο Καυρῷ (*SEG* 26:1211, Elea, 450-425 BC); Ἀλεῖ Ἀπόλλωνι (*SEG* 30:1218, Taranto, 4th cent. BC).

⁹⁹ I do not enter the question of religious onomastic structures on Mycenaean tablets. See GARCÍA RAMÓN (2010a), 89 about that.

imperceptibly in ambush”),¹⁰⁰ but also the ‘lying’ for childbirth (e.g., λόχος ‘childbirth’; λοχεία ‘id.’; λοχεύω ‘to bring forth’, cf. Hsch. λ 1304 L.-C. λεχεύει· τίττει. γεννᾷ “*lekheuei*: brings forth, engenders”; λ 1308 L.-C. λοχία [*scil.* λοχιᾷ]· ... γεννᾷ, αὔξει “*lokhia*: ... engenders, lets grow”; λ 1310 L.-C. λοχία· μαῖα “*lokhia*: mother / midwife”); and it can also be referred to fertile land and lush plants and corn (Hsch. λ 1311 L.-C. λοχίαν· τὴν εὐτραφῇ γῆν καὶ ἀδρούς στάχρας ἢ καρπὸν φέρουσιν “*lokhian*: the soil rich and producing abundant corn ears or crops”; and above all Hsch. λ 1303 L.-C. λοχαῖος· κλινόμενος σῖτος ἀπὸ τοῦ εὐτροφεῖν “*lokhaios*: corn bending because of thriving” and Phot. λ 420 Th. λοχαῖος σῖτος· ὁ βαθύς· ἢ ὁ δι’ ἐπομβρίαν κεκλιμένος “*lokhaios* corn: the thick and lush one; or bending because of heavy rain”,¹⁰¹ which show the same derivation in -αῖος as Λοχαία).¹⁰²

I am inclined to think that Λοχαία Δαμία could have to do with agricultural and mainly human fertility and growth. If taken precisely in their order, the divine names could point to the two crucial phases of birthing and growing up (cf. their presence side by side in the Arcadian Αὔγη ἐν γόνασι we have already mentioned above¹⁰³). This interpretation does not contradict the youth and initiation character of the site: it is not surprising that a growth deity oversees and protects the human growth during the first stages of life, from birth to the transition to adulthood and entering the civic community, which is often marked by rites of passage.¹⁰⁴

¹⁰⁰ MUSCIANISI (2017), 59-60, 86-87 interprets Λοχαία Δαμία as a couple of epithets designating a hunting Artemis ‘who lies in ambush’ (λοχάω) and ‘who kills beasts’ (δαμάζω). Indeed, this explanation has the advantage of being internally consistent, but it does not match the archaeological initiation framework described by INGLESE (2008).

¹⁰¹ In Thphr. CP 3.21.5 and 3.23.5 λοχαῖος is paired with ἐρυσιβώδης: the corn which ripens too quickly thanks to favourable climatic conditions falls to the ground, where it is easily affected by rust. On that basis, ARENA (1969), 445-448 considers the hypothesis that the Theran Λοχαία could protect grain from falling down and so allow an abundant harvest. Cf. Demeter Ἐρυσίβη ‘she of the corn rust’.

¹⁰² LAMBERTERIE (1975), 238-240 (and [1990] II, 732-742) suggests reconstructing two different roots **leg^h*- ‘to lie’ and *λαχ*- / *λοχ*- ‘to be hairy / woody’, and to trace back λόχος ‘ambush’ to the latter (the starting point for the semantic evolution would be the fact that men in ambush lie by definition in thick woods). This is probably not necessary since the semantics of λόχος from **leg^h*- is comparable with Gk. στρατός ‘army’ (← ‘outstretched’): see GARCÍA RAMÓN (2002), 191, n. 26.

¹⁰³ Hesychius’ juxtaposition of the *interpretamenta* γεννᾷ and αὔξει (λ 1308 L.-C.) is also remarkable. The same is true for plants: cf. *h. Cer.* 469-471, where the imperative καρπὸν αὔξει “make the corn grow” is satisfied by making the corn spring up (καρπὸν ἀνῆκεν).

¹⁰⁴ See already INGLESE (2008), 167. ARENA (1969), esp. 456 suggests interpreting Λοχαία as an epithet of a goddess concerned with young people entering the λόχος, a band like the Theban ἱερὸς λόχος in which relationships between an older ἐραστὴς ‘lover’ and a younger ἐρώμενος ‘beloved’ played an important role (cf. the verb οἶρω ‘to enter, to copulate’ on some inscriptions from the site). Nevertheless, an -αῖος derivative points generally to an -ā-stem as the basis for denominal derivation (CHANTRAINE [1933], 46; RISCH [1974²], 126). Furthermore, a formal connection with λόχος is not necessary to argue this interpretation.

So, the Theran deity has some features in common with the Saronic couple of Δαμία and Αὐξησία, whether it is the same ‘Doric’ cult or not. The correspondence of the divine name is significant in any case. By the way, let us note that the Theran archaic inscription provides the name exactly in the form Δαμία that we know from literary sources, whereas the more recent Saronic inscriptions never attest the theonym in this form.

2.2.4 Laconia (?)

The Laconian cases are two puzzling ones.

IG V 1, 363 is a broken stele of the 1st century AD from the Spartan region (Bryseai?). The finding context is unknown. Unfortunately, we can only read the right part of the inscription. We can tentatively recognise some divine names: a formula of theonym + epithet is well readable in l. 1 (Δὺ Ταλετίτα), whereas l. 2 (see below), ll. 6-7 (Φοί[[βω]]?), and ll. 13-14 (Δε[[σποίναις]]?) are very difficult to restore. At any rate, based on a month name (l. 17 [Φλ]οιασίου) and some month days (l. 6 [ἀμ]φιδεκατία; ll. 10-11 ἐννε[[ακαιδεκάτῃ]]; l. 14 τριακάδος; l. 17 νομηνία), and since l. 9 mentions a law or a custom forbidding something (νόμος κωλύει), the inscription appears to be a fragmentary religious calendar.

What is of primary concern for our purpose are ll. 1-2, which are supposed to present three theonyms, at least if we accept the integration proposed by Koumanoudis for l. 2:

IG V 1, 363.1-2

[— — — — — — — — — —] . Δὺ Ταλετίτα

[— — — — — — — — — —] Αὐξη[]σία καὶ Δαμοία *vacat*

“To Zeus Taletitas, ... to Auxesia (?) and Damoia (?).”

The first line surely mentions Zeus Ταλετίτας, Zeus of the mount Taleton (a peak of Taygetus mentioned by Paus. 3.20.4 as sacred to Helios). Instead, the interpretation of the second line is far from certain. By considering Δαμοία as a variant of Δαμία, Koumanoudis restored the name of Αὐξησία and so created a sort of triad which is otherwise never attested.¹⁰⁵ Nevertheless, the length of the initial lacuna of each line remains unknown, so ll. 1 and 2 do not necessarily pertain to the same entry: thus, identifying a triad here is indeed problematic.¹⁰⁶

¹⁰⁵ This reading was supported, e.g., by WIDE (1893), 219-220, with reference to cult associations of a solar god with fertility and growth deities like the Horae or the Charites.

¹⁰⁶ Other hypothetical integrations, e.g., Ἐλευ[]σία (SOKOLOWSKI [1969], 117), come up against the same difficulties.

Furthermore, Δαμοία is not an easily explainable variant for Δαμία from a linguistic point of view. <OI> could be a writing error due to iotacistic pronunciation, but this would be an *ad hoc* argument. A genuine ending -οια can only send back to a derivational basis in *-os- (e.g., αἰδοῖος, ἡοῖος, γελοῖος), *-ομ- (e.g., compounds in -βοιος), or maybe *-οι- (e.g., Apollo Κερδοῖος?),¹⁰⁷ but such a stem is unknown in our case. We can also operate with a third possibility: in the Laconian dialect, an intervocalic /s/ is weakened to /h/ already in the archaic inscriptions, and it is completely deleted at least from the 4th century BC. This dialectal feature occurs in proper names and local terms also on Hellenistic and later inscriptions written in *koine*.¹⁰⁸ So, one could also trace back Δαμοία to Δαμοσία:¹⁰⁹ δᾱμόςιος (ion.-att. δημόςιος) ‘public’, etymologically related to δᾱμος (δῆμος) ‘people, community’, is attested as an epithet for gods who receive public and official cult.¹¹⁰ Therefore, it is not sure that we have to recognise our Δαμία in the supposed Laconian Δαμοία.¹¹¹

IG V 1, 1314 (Cardamyle / Thalamae, 2nd century AD) does not help to solve the puzzle. It is divided into three parts of different lengths. Every section begins with a title <ΔΑΜΟΙΑ> followed by a chronological indication naming eponymous officials and pointing to the reign of Traian, Hadrian, and Antoninus Pius, respectively. The second one mentions emperor Hadrian, who visited Sparta in 123/124 and 128/129 AD and was appointed eponymous *patronomos* in 127/128 AD:

IG V 1, 1314

A I.1: Δαμοία ἐπὶ | Ἰου. Χαρι<ξ>έ<ν>ον· “*Damoia* in the year of Iu(lius) Charixenus”;

B II.26: Δαμοία ἐπὶ Καίσαρος Ἄδρια. “*Damoia* in the year of emperor Hadrian”;

B II.31: Δαμοία ἐπὶ Με(μίου) “*Damoia* in the year of Memmius”.

These references reveal the importance of timing within the inscription. In all sections, what follows is a sequence of magistrates and functionaries and a

¹⁰⁷ CHANTRAINE (1933), 46; RISCH (1974²), 129. On Κερδοῖος from κερδός, see LEJEUNE (1961), 99, n. 26 and SCHWYZER (1939), 47.

¹⁰⁸ STRIANO CORROCHANO (1989), 159-161, 165-168, 171-172.

¹⁰⁹ Cf. already DANIELSSON (1896), 77.

¹¹⁰ E.g., Dionysus Βάκχιος ὁ δημόςιος (LSAM 75.5-7, Tralles, 4th cent. BC); Demeter Δημοσία (SEG 4:187.23, Halicarnassus, 3rd cent. BC); οἱ δημόσιοι θεοί (SEG 2:710.3, Pisidia, 1st cent. BC). Cf. Demeter δημοτελής (IG XII 7, 4.5, Amorgos, 4th-3rd cent. BC); Apollo and Artemis θεοὶ δαμοτελεῖς (SEG 9:4.35-36, Cyrene, 1st cent. BC). On these ‘public’ deities, see GEORGOUDI (1998), 334.

¹¹¹ NILSSON (1906), 414, n. 5 excluded such an equivalence. Cf. also DANIELSSON (1896), 80. The undefined syntax does not rule out even a reference not to a deity but to a public – and perhaps more precisely publicly funded – festival (δαμόσια ἱερά) or sacrifice (δαμόσια θυσία). On public(ly funded) sacrifices, sacred victims, and festivals, see GEORGOUDI (1998).

choral element in addition: the editor reads the epigraphic abbreviations as βίδυος, γερουσία, ἔφοροι, νομοφύλαξ, γραμματεὺς, ταμίας, κᾶρυξ, ἀοιδοκᾶρυξ, ὑπηρετής, παιανίαι. They are listed under their Greek and Roman personal names. So, the text shows an official civic character.¹¹²

The interpretation of the form <ΔΑΜΟΙΑ> depends on the understanding of the inscription, which is highly uncertain. Scholars explained it as a dedication to the goddess Δαμοία (in the dative) which records her worshippers in the nominative.¹¹³ Alternatively, they understood the inscription as a registration of some festivals called Δάμοια:¹¹⁴ in this case, the only possible candidate as a starting point for the derivation would be *Δᾱμῶ¹¹⁵ (maybe a hypocoristic form of Δᾱμάτηρ?¹¹⁶). Otherwise, operating with the Laconian loss of the intervocalic sibilant /s/, one could deal again with the adjective δαμόσιος, in accordance with the public character of the inscription: we could detect the name of a public(ly funded) festival or sacrifice, either in the neuter nominative plural Δαμόσια (*scil.* ἱερά)¹¹⁷ or in the feminine nominative singular Δαμοσία (*scil.* θυσία); or even an adverbial dative form δαμοσίᾳ ‘publicly, at the public expense’. On his part, Spawforth has more recently suggested interpreting the inscription as a record of civic magistrates’ embassies sent on three occasions from Sparta to the shrine of Ino-Pasiphaë in Thalamae: this practice would revive the Hellenistic Spartan custom of sending the ephors to consult the local oracle (cf. Plu. *Agis* 9; Paus. 3.26.1).¹¹⁸ So, a substantivized feminine δαμοσία (*scil.* πρεσβεία?) ‘official (mission)’,¹¹⁹ or an adverbial dative δαμοσίᾳ ‘commonly, on behalf of the State’ could be in order here.¹²⁰

In sum, the presence of Damia (and Auxesia) in Laconia is very doubtful. It will be prudent to lay these occurrences aside.

¹¹² Cf. SPAWFORTH (2002²), 196.

¹¹³ See the interpretation by Kolbe on the *IG* volume, p. 224. Cf. *SEG* 36:370.

¹¹⁴ WILAMOWITZ (1931), 100.

¹¹⁵ LATTE (1960), 229, n. 4. Cf. DANIELSSON (1896), 80.

¹¹⁶ Cf. the princess Δημῶ in *h.Cer.* 109, who bears a name “suitable for a future servant of Demeter” (RICHARDSON [1974], 185). Nevertheless, the ancient traditions about figures called Δημῶ are not unanimous: some sources provide alternative names such as Δημόνασσα (Orph. *fr.* 49.54 K.) or Δημοφύλη (Varro *apud* Lact. *inst.* 1.6), which reveal a compromise with the word-family of δῆμος.

¹¹⁷ WILAMOWITZ (1931), 101.

¹¹⁸ See SPAWFORTH (2002²), 196.

¹¹⁹ Cf. *Aen.Tact.* 10.11 (δημοσίαις ... πρεσβείαις ἀπὸ πόλεων ἢ τυράννων ἢ στρατοπέδων “official embassies ... from states or tyrants or armies in camp”, transl. Whitehead) and 10.20 (ἐκπέμποντα ... ὡς πρέσβεις τε καὶ ἐπ’ ἄλλας δημοσίας ἐργασίας “sending them ... as ambassadors and on other official duties”, transl. Whitehead).

¹²⁰ In this case, we should admit a *koine* inscription to preserve a dialectal feature in a local technical term (cf. above in the text).

2.2.5. Athens

As yet, we have seen Δαμία and Αὐξησία, as well as their local variants, used as distinct theonyms, or at least in the Epidaurian comprehensive designation θεὰ Ἀζοσία. Epigraphy also provides evidence for the use of Ἀζησία as an epithet of Demeter.

A boundary stone found in a modern house wall in the area of the Athenian *agora* and dated after 350 BC explicitly mentions the sanctuary of the goddess, whose exact location is unknown.¹²¹ The religious denomination here fulfils the need to delimit precisely and protect the sacred space:

IG II³ 4, 1825

ὄρο[ς] | ἱεροῦ | Δήμη|τρος | Ἀζησία[ς]

“Boundary of the sanctuary of Demeter Azesia.”

As we have seen, the same form was used in Epidauros in the 4th century AD as a theonym. Beyond the local cult practices, peculiar to each religious context, the similarity of the divine names marks a semantic commonality.¹²² This is not unexpected: we have already acknowledged that Damia and Auxesia on the one side and Demeter and Kore on the other share several overlapping features regarding functions and cult practices.¹²³

2.3. Lexicography and Paroemiography

Let us briefly consider lexicography. In analysing these sources, we must keep in mind their exegetical and encyclopaedic function. The lexica of the Byzantine era passed down a huge amount of information collected by previous scholars in antiquity. We cannot always recognise the passages of multiple data stratifications in detail, but we know that at the basis of later lexicography lie important collections of the Hellenistic and the Roman eras. Possibly, behind some entries

¹²¹ On *horoi* of sanctuaries from this area, see LALONDE (1991), 7-10.

¹²² Cf. POLINSKAYA (2013), 468.

¹²³ I exclude from the epigraphic dossier the Ionian inscription engraved on the archaic bronze *phiale* published in CAHN, CAHN (1998), 42, no. 102. Based on the mere citation by SIDERIS (2002), 179, who reported a dedication <ΤΗ ΑΘΗΝΑΗ ΤΗ ΑΞΗΣΙΗ>, SEG 52:1850 proposes reading the theonymic formula as τῇ<ι> Αθηνά<ι> τῇ<ι> Αζησίη<ι> “rather than Α<ι>ξησίη” (the reading is also accepted in DGE, s.v. Αζησία). The attribution of Αὐξησίη / Αζησίη to Athena is otherwise unattested. As a matter of fact, the autoptic examination had already allowed WACHTER (1998) (with photographs, tab. 12) to read τῇ Αθηνά τῇ ΑΤησίη: the identification of a *sampi* leads to understand the epithet as Ασσησίη, Athena ‘of the city of Assesus’ (already known, precisely in the region of Miletus, from Hdt. 1.19.1), without postulating any writing error. Cf. also SEG 48:1419; Milet VI 3, 1278.

of the Byzantine lexicographers who collected information about ancient religion and cults.¹²⁴

Not seldom, exegetical sources are, in fact, very precious since they represent the sole testimony of a divine name or epithet.¹²⁵ For a historical reconstruction, “Material of this kind cannot be ignored, but it is also very difficult to use” since usually, the glosses do not furnish us with the cult information needed to understand divine names in their religious contexts.¹²⁶ Indeed, the etymological approach can shed some light on the interpretation of these isolated theonyms and epithets.

The first items deserving discussion are rooted in ancient literary exegesis. We can find further occurrences of Ἀζησία as an epithet of Demeter in Hesychius and Photius. In particular, the latter attributes its use to Sophocles (fr. 981 R.²), so locating the denomination in Athens:

Hsch. α 1468b L.-C.

Ἀζησία· ἡ Δημήτηρ. ἀπὸ τοῦ ἀζαίνειν τοὺς καρπούς.

“*Azesia*: Demeter. (It derives) from *azainein* (‘to dry’) the crops.”

Phot. α 435 Th.

Ἀζησία· οὕτως ἡ Δημήτηρ παρὰ Σοφοκλεῖ καλεῖται. οἱ δὲ τὴν εὐτραφήν.

“*Azesia*: Demeter is called so by Sophocles. Others (understand her as) ‘the luxuriant one’.”

The exact reference to the Sophoclean play which included this epithet is unfortunately lost,¹²⁷ so we do not know the precise context of this occurrence and cannot gather the aim and function of that mention of Demeter Ἀζησία. It is a pity because we have hopelessly lost some precious details for agency analysis.

Sometimes, the lexicographers also add information about the meaning of the epithet they record. In evaluating this data, we must proceed with caution since ancient scholars’ etymological criteria are not always trustworthy from our scientific point of view. Indeed, they often operated with partial sound similarities, but we cannot accept those suggestions as accurate. Nevertheless, the semantic associations offered by ancient etymology can be interesting for us in any case. In this specific instance, our sources show some disagreement. Following sound similarity, Hesychius’ gloss matched Ἀζησία with the verb ἀζαίνω ‘to dry, to parch up’ – so, Ἀζησία would be the designation of a goddess ‘who dries the crops’,

¹²⁴ PARKER (2003), 174 and n. 11.

¹²⁵ Although a gloss’ reliability could be questionable in some cases, the lucky occasions in which we can provide evidence of the validity of lexicographic entries can make us prudently optimistic in judging the isolated ones. See LANGELO (2019), 13-14.

¹²⁶ PARKER (2003), 174.

¹²⁷ Probably due to the epitomation suffered by the lexicographers.

or possibly ‘who protects the crops from drought’. Instead, Photius was informed of someone (οἱ δέ) who explained Ἀζησία as εὐτραφής ‘well-fed, well-grown, luxuriant, nourishing’: we cannot state it with certainty, but it is possible that a partial overlapping with Αὐξησία played some role here.

A further problem arises when we consider the ancient explanation of a proverb, namely ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν ‘Amaia went to seek Azesia’. Several sources cite the proverb and its explanation using almost the same words.¹²⁸ The paroemiographic tradition depends on Didymus (1st century AD), who is explicitly mentioned in the version of Zenobius:

Zen. 4.20

Ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν: ἱστορεῖ Δίδυμος, ὅτι Ἀμαία μὲν ἡ Δημήτηρ παρὰ Τροιζηνίοις προσαγορεύεται, Ἀζησία δὲ ἡ Κόρη. Ἀπὸ γοῦν τῆς ἱστορίας ἡ παροιμία προήχθη. Λέγεται δὲ ἐπὶ τῶν πολυχρονίῳ ζητήσει χρωμένων. Πλούτωνος γὰρ Περσεφόνην ἀρπάσαντος ἡ Δημήτηρ ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν περιῆει ταύτην ζητοῦσα.

“*Amaia went to seek Azesia*: Didymus records that the Troezenians address Demeter as *Amaia* and Kore as *Azesia*. The proverb derives from myth. It is used to speak about people who search for something for a long time since, when Pluton abducted Persephone, Demeter traversed the whole earth searching for her.”

In the explanation of the proverb, we reencounter Ἀζησία. However, in this case, it is recorded as an epithet of Kore, whereas the mother is called Ἀμαία. The meaning of the two epithets is not explained. On a scientific basis, it is impossible to link Ἀζησία with ζήτησις ‘search’:¹²⁹ even assuming that Didymus established such a connection, this would be paretymological.

The geographic location of this tradition is remarkable, too: Ἀμαία and Ἀζησία would be designations of Demeter and Kore in Troezen. So, we have another divine couple, Ἀμαία – Ἀζησία, which has some affinities with the well-known pair Demeter – Kore, in a location where we have already found the worship of Damia and Auxesia. We can suspect that we are facing other variants of our goddesses: as for the variation between Αὐξησία and Ἀζησία, it is a matter we have already dealt with; what is new is Ἀμαία as a double of Δαμία. We will comment on all names in a short while.

Two other glosses from the *Lexicon* of Hesychius are still waiting for some comments. The first one provides a further problematic form:

¹²⁸ E.g., [Plu.] *Prov.* 1.41; *Suda* α 597 A. and α 1541 A.

¹²⁹ The sound similarity could also evoke a paretymological association between Ἀμαία and μαίομαι ‘to seek after’ (used for Demeter, e.g., in *h.Cer.* 44), but the text does not state this explicitly.

Hsch. δ 186 L.-C.

Δάμεια· ἑορτὴ παρὰ Ταραντίνους.

“*Dameia*: festival among the Tarentines.”

According to Hesychius, there was a festival at Tarentum called Δάμεια. On the sole basis of this gloss, several scholars have proposed that Tarentum was the linking point for adopting Damia’s cult among the Romans under the name of *Bona Dea*.¹³⁰ The overlapping of these divine figures seems to be asserted by Paul. Fest. p. 60 L. (the remark dating back to Verrius Flaccus, a grammarian of the Augustan age):

Damium sacrificium, quod fiebat in operto in honore Deae Bonae, dictum a contrarietate, quod minime esset δαμόσιον, id est publicum. Dea quoque ipsa Damia et sacerdos eius damiatrix appellabatur.

“The *damium* was a sacrifice held in secrecy in honour of *Bona Dea*. It was named antiphrastically since it is not *damosion*, that is ‘public’, at all. The goddess herself was called *Damia*, too, and her priestess *damiatrix*.”

As a matter of fact, even if some functional and ritual affinities can have promoted a later comparison, such an identification is not unquestionable.¹³¹ It is also remarkable that the paretymological explanation suggested by this source clearly understands *damium* as δάμιον ‘public, communal’ (cf. δαμόσιον in the text).¹³² So, any equivalence with the Greek Δαμία, whose first /a/ is undoubtedly a short one, as we have learned from Herodotus, is not convincing.

As for the Hesychian gloss, the Tarentine Δάμεια could also be related to δᾶμος ‘the people’.¹³³ So, the evidence provided by Hesychius is too meagre to conclude anything. That we can detect a new variant of our Δαμία in this gloss is far from certain. We will prudently set aside this testimony.¹³⁴

¹³⁰ MASTROCINQUE (2014), 123-125. Cf. also NAFISSI (1995), 229, with bibliography.

¹³¹ See MARCATTILI (2010), who rightly does not mention the presumed role played by Tarentum in the origin of the Roman cult. Cf. the doubts expressed by LATTE (1960), 229-230 and BROWER (1989), 237-239, 371-372.

¹³² LATTE (1960), 229. All the more so since the sources about *Bona Dea* speak about celebrations *pro populo, pro salute populi Romani*, ὑπὲρ τοῦ δήμου: see BROUWER (1989), 247-248; MARCATTILI (2010), 37.

¹³³ Possibly, but not necessarily, it could be an iotacistic writing for Δάμια. Since Tarentum was a Spartan colony, some scholars tried to explain the Hesychian gloss in light of the presumed Laconian epigraphical attestations of the cult (see above in the text) and *vice versa*: for example, LATTE (1960), 229, n. 4, following a quite circular argument, hypothetically suggested an emendation Δαμοῖα for the Hesychian lemma. Cf. NAFISSI (1995), 229. Even in case the Laconian and Tarentine forms share a derivational connection with δᾶμος, the different suffixation would rather lead to set them prudently apart; if anything, we could observe their semantic similarity.

¹³⁴ Cf. NILSSON (1906), 415, n. 5.

Finally, lexicography also provides an interesting form that will be useful in our etymological analysis:

Hsch. δ 2072 L.-C.

Δμία: Ὠκεανοῦ θυγάτηρ καὶ Δήμητρος ...

“*Dmia*: daughter of Oceanus and (?) of Demeter.”

What is relevant for our purpose is the *lemma* Δμία, a divine name or at least a heroic one. It is not clear which personality this name would refer to. Since marriage between Oceanus and Demeter is otherwise unknown, Latte suspected the text to be corrupt. As a possible restoration, he proposed *in apparatu* ὀπαδός: so, *Dmia* could be the name of an attendant of Demeter. Alternatively, Danielsson suggested completing the exegesis with ὄνομα or ἐπίκλησις:¹³⁵ according to this reading, we could even understand *Dmia* as an epithet of the goddess Demeter herself. In sum, we face a character who somehow belongs to the Demetriad sphere bearing a name that is strictly connected with *Damia* from the etymological point of view (see below).

3. ETYMOLOGICAL ANALYSIS

3.1. *An ancient etymological proposal and a ghost name*

The unique ancient attempt to clarify the etymology of Δαμία and Αὐξησία is that of the *scholia vetera* to Aelius Aristides. The anonymous compiler summarises the Herodotean account about *Damia* and *Auxesia* and explains their names. The summary begins as follows:

Sch. Aristid. Pan. 154.8 D.

Ἐπιδαυρίοις λιμώττουσιν ἔχρησεν ὁ θεὸς ἀγάλματα ποιήσασθαι **Ταμίας** καὶ **Αὐξησίας**, οἳ εἰσι θεοὶ ἔφοροι τῶν ταμείων καὶ τῆς τούτων αὐξήσεως, ἀπὸ ξύλου ἐλαίας ἱερᾶς τῆς ἐν ἀκροπόλει.

“When the Epidaurians suffered from famine, the god’s oracle instructed them to carve statues of *Tamia* and *Auxesia* – deities who oversee the *tameia* (‘granaries / storehouses / treasuries’) and their *auxesis* (‘increase’) – made of the Acropolis’ sacred olive wood.”

So, the divine pair seems to be concerned with crop production and storage, safeguarding the community’s sustenance and wealth. It is quite curious that the name of Δαμία is modified into Ταμία, with initial /t-/ due to the analogic effect

¹³⁵ DANIELSSON (1896), 79, n. 2.

of the proposed exegesis: according to the scholiast, Ταμία would be the goddess τῶν ταμείων ‘of granaries / storehouses’ or ‘of treasures’. Even if this etymology is obviously wrong and creates a ghost variation, which in fact does not exist as a name of our goddess, the *scholion* offers an interesting semantic suggestion about the possible function of Damia. As for the interpretation of Αὐξησία, it is correct, as we will see immediately.

3.2. The etymology of Αὐξησία

We can now turn to scientific etymological reconstruction.

The name of Αὐξησία is straightforward to explain as an adjective in **-o/ā* derived from the *nomen actionis* αὔξησις ‘growth, increase’¹³⁶ (cf. Hsch. α 8327 L.-C. αὔξησις: βλάστησις ‘budding, sprouting, growth’¹³⁷), or as a derivative in **-tijo/ā* > **-sio/ā* from an abstract noun αὔξη ‘growth, increase’.¹³⁸ In any case, operating with the root of the verb αὔξω, αὐξάνω, ἀέξω ‘to (let) grow’ (**h₂meg(s)-*/**h₂ug(s)-*, enlarged variants of **h₂meg-* ‘to become strong, increase’¹³⁹), we obtain the name of a goddess who is ‘related to growth’ or ‘who makes grow’. We can compare the Arcadian epithet of Dionysus Αὐξίτης we have already cited and the hypocoristic name of Αὐξώ, one of the Charites, who is addressed in the oath of the Athenian ephebes (Poll. 8.106; RHODES, OSBORNE [2003], no. 88.18; cf. Paus. 9.35.2).¹⁴⁰

According to the attested phraseology, ἀέξω, αὔξω, and αὐξάνω can select the following ones as their objects:

- a. fruits or plants (e.g., *h.Cer.* 469 καρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν “do make the life-giving corn grow for humankind”; *Pi. fr.* 153 S.-M. δεινδρέων δὲ νομὸν ... αὐξάνοι “may (he) ... foster the grove of trees”, transl. Race);
- b. children / young people (e.g., *Od.* 13.360 φίλον υἱὸν ἀέξη “(she) makes my dear son grow”; *Od.* 22.426 Τηλέμαχος ... ἀέξετο “Telemachus ... has grown”; *Pl. R.* 565c τινά ... τρέφειν τε καὶ αὔξειν μέγαν “someone to foster and let grow big”);
- c. the entire *polis*, corresponding with its citizens (e.g., *Pi. O.* 5.4 S.-M. τὰν σὰν πόλιν αὔξων ... λαοτρόφον “exalting your people-nourishing city”, transl. Race; *Pi. O.* 8.89 S.-M. αὐτούς τ’ ἀέξοι καὶ πόλιν “exalt them and

¹³⁶ Cf. STEIN (1894⁵), 84; HOW, WELLS (1912), 46; HORNBLOWER (2013), 235.

¹³⁷ GARCÍA RAMÓN (2010b), 72, n. 11.

¹³⁸ The same options are possible explanations of the Spartan Φορθασία, based on **φόρθασις* ‘growth’ or **μord^hā* ‘id.’: see VEGAS SANSALVADOR (1996), 279.

¹³⁹ GARCÍA RAMÓN (2010b), 72.

¹⁴⁰ These parallels are also cited by HORNBLOWER (2013), 235. On the Charites and their relationship with ephebe and marriage, see PIRENNE-DELFORGE (1996), 201-203.

their city”, transl. Race; S. *Ant.* 191 τοῖσδ’ ἐγὼ νόμοισι τήνδ’ αὔξω πόλιν
 “with these laws, I will increase (the power of) this city”; cf. Hsch. α 8328
 L.-C. Αὐξίδημος: Ἑρμῆς, ἀπὸ τῆς ἰδρύσεως ... “*Auxidemos*: (an epithet
 of) Hermes, (deriving) from setting up ...”.¹⁴¹

So, we can recognise some affinities and overlapping possibilities between the vegetal and the human sphere.¹⁴² The examples reveal a phraseological and semantic continuity between coming into existence (birth or germination), nourishment, and growth. On the one hand Αὐξησία, the goddess ‘related to growth’ or ‘who makes grow’, is probably concerned with agriculture, promoting soil productivity and the ripening of plants and crops; on the other, she has to do with human birth and growth (both of individuals and the whole community), and maybe with initiation rites.

3.3. *Observations about Ἀξησία, Ἀξοσία, Αὐξῆσία*

As for the variants Ἀξησία, Ἀξοσία, and Αὐξῆσία, they constitute a bewildering group of forms.

It is not easy to explain them as mere dialectal variants of Αὐξησία. Arena suggested that the writing of the Aeginetan form could be due to local (Epidaurian?) graphic conventions which would dictate the use of the sign <Z> instead of the graphic notation of double consonant /ks/; or that this spelling would reflect a pronunciation fact, namely the evolution of the group /ks/ to /ts/ or /ss/.¹⁴³ However, such phenomena are attested only in a few isolated cases¹⁴⁴ and do not provide an adequate explanation for the names Ἀξησία, Ἀξοσία, and Αὐξῆσία, whose first consonant, instead, is systematically spelled as <Z>. Moreover, we also have to keep in mind the Epidaurian month Ἀξόσιος and its variants, all again with <Z>. So, an equivalence one to one of Ἀξησία, Ἀξοσία, and Αὐξῆσία

¹⁴¹ For the Indo-European parallels and synonyms of the collocation [LET GROW – COMMUNITY], see GARCÍA RAMÓN (2010b), 71-74.

¹⁴² Cf. also above, n. 77 and n. 103.

¹⁴³ ARENA (1969), 440, 443-444.

¹⁴⁴ *IG IV²* 1, 148 (Epidauros, 5th cent. BC) presents twice the sign <Z> for /ks/, but this is a unique occurrence. Moreover, Hiller von Gaertringen observes that here “irrupit iam usus Ionicus” (p. 87 *ad loc.*). For another non-persuasive case in Arcadia, see ARENA (1969), 440 and n. 21, 443, n. 38. Graphical errors of this kind are more improbable in those alphabetic areas where a supplementary sign for /ks/ did not exist. On Attic inscriptions, the rare fluctuation between <Z> and <Ξ> arises after the adoption of the Ionic alphabet (attestations date from the 4th cent. BC onward); for discussion of the few problematic attestations, see THREATTE (1980), 550-551. As for the phonetic development of */ks/, we have occasional evidence for the weakening of the velar and consequent assimilation to the subsequent sibilant (*/ss/): the result is marked with geminated <ΞΞ> or simple <Ξ>, not with <Z> (KRETSCHMER [1894], 181-182; THREATTE [1980], 551-553).

with the more transparent Αὐξησία is impossible to justify. If anything, the Aeginetan form Αὐζέσια, with initial /au-/ could result from a compromise between Αὐξησία and the genuine local form.¹⁴⁵

Since they are not explainable by simply referring to Αὐξησία, then Ἀζησία, Ἀζοσία, and Αὐζέσια request an alternative etymological explanation. It is not astonishing that alternative names for a deity have different etymologies: we can compare the numerous variants attested even in the same sanctuary of Artemis Ὀρθία in Laconia. As convincingly shown by Vegas Sansalvador, those divine names cannot be reduced to a single form, but rather they must be traced back to two different roots, namely **h₂erd^h*- ‘to grow’ and **h₃rd^h*- ‘upright, standing’ (cf. Gk. ὀρθός): by a syncretistic process, Artemis would have absorbed the functions of two originally distinct deities, a goddess ‘who makes grow’ and another one ‘who raises up’.¹⁴⁶

So, what an etymology should we reconstruct for Ἀζησία, Ἀζοσία, and Αὐζέσια? Based on the lexicographic exegesis εὐτραφής (see above), Danielsson proposed to correlate these names with the adjective αἰζηός ‘vigorous, in full bodily strength’.¹⁴⁷ Nevertheless, this means explaining *obscurum per obscurius* since we do not know any convincing etymology for αἰζηός¹⁴⁸ and could not justify the loss of its /-i-/ in our divine names. So, however semantically intriguing, this proposal must be rejected.

Another possibility would be to draw a relationship between Ἀζησία, Ἀζοσία, and Αὐζέσια and the word-family of ἄζω, ἀζαίνω ‘to dry, to parch up’, ἄζα ‘heat, dryness’, and ἀζαλέος ‘dry, arid’ (cf. already Hsch. α 1468b L.-C.). These terms mainly refer to dryness caused by drought or the lack of water.¹⁴⁹ In this respect,

¹⁴⁵ Cf. NIETO IZQUIERDO (2008), 231; POLINSKAYA (2013), 276-277 (whose conjecture that on Aegina “*ksi* may have sounded like *zeta* in the intervocalic position” is unfounded).

¹⁴⁶ See VEGAS SANSALVADOR (1996) for all details. The latter could be intended as a healing goddess ‘who restores to health’ protecting especially childbirth, as argued by VEGAS SANSALVADOR (1996), 281 on the basis of *Sch. Pi. O.* 3.54a D. (Ὀρθωσία ... ὅτι ὀρθοὶ εἰς σωτηρίαν· ἢ ὀρθοὶ τοὺς γεννωμένους “*Orthosia* because *orthoi* (‘sets upright’, ‘restores’) to health; or because *orthoi* (‘sets upright’) the newborns”) and 54c D. (ἦτοι τῇ ὀρθούσῃ τὰς γυναῖκας καὶ εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγούσῃ “i.e., *orthousa* (‘she who sets upright’) the women and restores them to health after delivery”); or as a kourotrophe goddess ‘who makes children stand’ and possibly leads their steps, as suggested to me by Sylvain Lebreton: cf. Artemis Ἀγεμόνεια Ὀρθωσία (*IG* XII 5, 894: Tenos, 2nd cent. BC) and Ὀρθωσία Ἥγεμόνη (*IG* II³ 4, 1081: Piraeus, 1st cent. AD?), probably related to epebeu.

¹⁴⁷ DANIELSSON (1896), 77, 82.

¹⁴⁸ Hsch. α 1822 L.-C. αἰζᾶεν· εὐτραφὲς βλάστημα (“*aizaen*: thriving offspring”) seems to suggest a connection with αἰ ‘always’ and ζῆν ‘to live’, but the interpretation is paronymological. See CHANTRAINE (1999²), 32, s.v.

¹⁴⁹ Cf. Nic. *Th.* 339 χεῖλε’ ὕπ’ ἀζαλέης αὐαίνεται ἄβροχα δίψης “the lips shrivel without getting wet due to parching thirst”; Nonn. *D.* 13.375 ἀζαλέης ψαμαθώδεα πέζαν ἀρούρης “the sandy plain of parched land”, transl. Rouse (speaking about the desertic regions of Libya); *Sch. A. Th.* 323 S. διὰ τὴν ἄζην ὃ ἐστὶ τὴν ξηρασίαν “due to *aze*, i.e., to dryness”.

tracing back the Epidaurian cult precisely to a drought episode (οὐχ ὅθεν ὁ θεὸς Ἐπιδαυρίοις in Pausanias' account) may not be an insignificant detail. This semantic aspect could also account for the Epidaurian month name Ἀζόσιος / Ἀζέσιος / Ἀυζόσιος if it is a late summer month:¹⁵⁰ if so, it would be comparable with the Thessalian month Δίψιος, the month 'of thirst', as suggested by Trümpy.¹⁵¹ If we accept this theory, our divine names could define the goddess "responsible for the 'withering' of crops, which is the functional antithesis of *auxein*", so that "the same deity should be responsible for both the positive [as Ἀυξησία] and negative vicissitudes [as Ἀζησία] in the life of plants".¹⁵² Alternatively, and conversely, the divine designation we are dealing with could point to the goddess in charge to avoid the withering of the crops. For this interpretation, Zeus Ἀυαντήρ (*IG* II³ 4, 1862: Thorius, ca. 350-300 BC) 'the dryer, the witherer', 'un dieu pluvieux par antiphrase',¹⁵³ and Demeter Ἐρυσίβη (*Et. Gud.* 531.24), 'she of the corn rust', *i.e.*, 'protecting the corn against the rust', provide good parallels.¹⁵⁴

Although the semantics of this hypothesis could sound quite convincing, morphological details still escape our reconstruction: we are not yet able to explain the final -ησία / -οσία.¹⁵⁵ So, for the moment, we do not have any conclusive solution about these names.

3.4. *The etymology of Δαμία, Δμία, Μνία / Μνεία*

3.4.1. Previous hypotheses

We can now investigate the etymology of Δαμία, Δμία, and Μνία / Μνεία. As I will try to show, they are all phonetic variants deriving from the same origin.¹⁵⁶ Starting by discussing and rejecting the reconstructions that have been proposed until today will be appropriate.

Someone wanted Damia and Auxesia to be a sort of twin-set names related to αὔξω 'to grow' and δᾶμος (δῆμος) 'community, people', so that the divine pair would oversee the growth (Auxesia) of the community (Damia).¹⁵⁷ The two

¹⁵⁰ As for the season of drought, cf. Hes. *Op.* 587 κεφαλὴν καὶ γούνατα Σεῖριος ἄζει "Sirius parches (their) head and knees", transl. Most; [Hes.] *Sc.* 397 χρῶα Σεῖριος ἄζει "Sirius parches the skin", transl. Most; [Hes.] *Sc.* 153 Σεῖριον ἀζαλέοιο "under parching Sirius", transl. Most; Nic. *Th.* 779 μέγα Σεῖριος ἄζη "Sirius parches greatly".

¹⁵¹ TRÜMPY (1997), 142-143.

¹⁵² POLINSKAYA (2013), 276.

¹⁵³ LEBRETON (2019), 96.

¹⁵⁴ ARENA (1969), 443, n. 38, 448.

¹⁵⁵ The same problems arose with Danielsson's reconstruction: cf. DANIELSSON (1896), 84.

¹⁵⁶ Cf. already DANIELSSON (1896), 78-79.

¹⁵⁷ Cf. MACAN (1895), 227. According to HENDERSON (2007), 305 and n. 54 a phonic suggestion in the names of the divine pair would hint at "the-swell-of-the-demos" (with reference to "the

names would have arisen, so to speak, as a split of the phraseological collocation [LET GROW – COMMUNITY], which is also attested in the compound epithet of Hermes Αὐξίδημος ‘who makes the community grow’ (Hsch. α 8328 L.-C.). From a semantic perspective, this would be a fascinating explanation: indeed, human growth has a tremendous socio-political value since the quantitative increase of the δῆμος entails amplifying the city’s power.¹⁵⁸ Nevertheless, such a reconstruction cannot be correct: as we have already commented by reading Herodotus, Δαμία must have a short /a/ in the initial syllable, whereas δᾶμος has a long one (descending from **deh₂-* ‘to divide’).¹⁵⁹ Furthermore, if we accept that Δαμία, Δμία, and Μνία / Μνεία are merely variants of Δαμία showing the loss of the first vowel (see below), these names indicate the same: in fact, short vowels are more usually subjected to loss than long ones, which are prosodically more resistant.

For the same reason, it is also impossible to correlate Δαμία with the name of Demeter (Δημήτηρ),¹⁶⁰ which has an original long /a:/ in the first syllable, too.

Hertzenberg and West enumerated Δαμία among the various personifications of the Mother Earth. It would be a cognate of χθών ‘earth’ showing the same formation as χθονή ‘*id.*’ (an earlier name of Γῆ according to Pherecydes of Syros), but it would have come into Greek through the mediation of a substrate language, maybe Illyrian (from “*(*ǵ*)dom-ya or the like”).¹⁶¹ As a matter of fact, we know too little about the Illyrian language, so any ‘Illyrian’ hypothesis is difficult to manage. In any case, formal details remain unclear.

Two further hypotheses involve a correlation with the verb δαμάζω, δάμνημι ‘to tame, to subdue, to overpower’. Wilamowitz suggested intending Δαμία, Δμία, and Μνία as ‘the Tamer’.¹⁶² However, such an interpretation does not fit the religious context we have just reconstructed.

It was maybe to reply to this objection that Stein proposed a different interpretation. Since Lat. *domare* and *subigere* can select the land as their object and so mean ‘to cultivate’, he postulated a meaning ‘to work (the land), to make (it) fit for cultivation’ also for Gk. δαμάζω, δάμνημι and consequently understood

emergence of the seaborne Attic power”); IRWIN (2011), 381 and n. 17, 445, n. 46, suggests that the Herodotean denomination Δαμία (*sic!*) would hint at the democratic Athens; see also POLINSKAYA (2013), 277.

¹⁵⁸ Cf. ROCCHI (1980), 19-23. Mycenaean and alphabetic Greek, as well as other Indo-European languages, mirror in phraseology and vocabulary the importance of this idea: see the rich data collected by GARCÍA RAMÓN (2010b), 69-87.

¹⁵⁹ Cf. DANIELSSON (1896), 79. The observation of HORNBLOWER (2013), 236, “But the alpha of Δαμή is [...] short, if the root is δεμ- or δαμ- as in δαμάζω”, is a circular argument.

¹⁶⁰ As proposed, e.g., by DÜMLER (1896), 2617; HOW, WELLS (1912), 46.

¹⁶¹ HERTZENBERG (1974), 96; WEST (2007), 174-175.

¹⁶² WILAMOWITZ (1931), 101.

Damia as an agricultural deity.¹⁶³ This would fit the religious and cultic data better than Wilamowitz's hypothesis. Nevertheless, Stein's interpretation is also problematic, especially in light of the attested phraseology. Indeed, something similar to the presumed meaning 'to work (the land)' is attested for δάμνημι only on a 4th century AD papyrus (*PSI* 4.316.6 (ἀρούρας) ... δαμάσαι ἀπὸ πάση[ς δείσης καὶ] ἰθρύων "to clear the fields of every filth and weeds")¹⁶⁴. Otherwise, the collocation [δαμάζειν – LAND] rather means 'to conquer, to subdue' a region. As an earth-shaker and earth-holder, Poseidon is called δαμασίχθων 'Earth-Tamer' by Bacchylides (16.19 M.). Instead, a goddess concerned with agricultural production would never be described as a Tamer.

Finally, Danielsson, followed by Nilsson, wanted Δαμία, Δμία, and Μνία to be derivatives of the root noun **d(o)m-* 'house', from a verbal root **dem-* 'to build'. So, the goddess would be the lady of the house and the farm, a sort of δέσποινα.¹⁶⁵ As yet, this was the best etymological proposal: although it is not perfectly sharp from the semantic point of view, I am convinced that the root involved in Danielsson's explanation can shed light on our set of divine names.¹⁶⁶

3.4.2. A new proposal

Keeping in mind these observations, we can now move on to a new etymological proposal.

First, it is worth recalling the derivatives of the root **dem(h₂)-* 'to build' (maybe also 'to grow'¹⁶⁷) in Greek and other Indo-European languages:¹⁶⁸

1. The original meaning of the root, namely 'to assemble, to build', is evident in the Greek verb δέμω 'to build', and especially 'to build walls',

¹⁶³ STEIN (1894⁵), 84.

¹⁶⁴ *DGE*, s.v. δάμνημι. Cf. also l. 13 ἀγεώργητον καὶ ἀδάμαστον "uncultivated and untamed".

¹⁶⁵ DANIELSSON (1896), 80; NILSSON (1906), 414, n. 5. By the way, δέσποινα preserves the ancient Indo-European genitive of the root noun for 'house' and literally means 'the lady of the house'.

¹⁶⁶ ARENA (1969), 460 operated with the same root in its primary meaning 'to assemble, to fit together': according to his interpretation of the Thera *Λοχαία* Δαμία as a goddess concerned with young people entering the *λόχος*, he considers Δαμία an abstract synonym of Ἀρμονία. No matter how we judge Arena's hypothesis, this reconstruction remains defined in the Thera context but does not explain the other attestations of the divine name.

¹⁶⁷ See NIKOLAEV (2010), 58-59, who quotes as parallels Engl. *build* (significantly meaning 'to construct' and 'to develop') and Germ. *bauen* 'to build, to construct', both descending from the root **b^hueh₂-* 'to grow, to become' (cf. Gk. φύω), and the Tocharian forms cited below in the text.

¹⁶⁸ The final **h₂* has been recently brought into question by NIKOLAEV (2010). Cf. also WATKINS (1979), 283, n. 23; HACKSTEIN (1995), 138-139. Reconstructing an *anīt* root **dem-* would remove the homophony with **demh₂-* 'to tame, to subdue' (Gk. δαμάζω, δάμνημι).

τειχος being a frequent object of the verb.¹⁶⁹ However, the *Homeric Hymn to Hermes* provides a remarkable occurrence of the verb meaning ‘to tend, to prepare or to work (the vineyard)’ (v. 87 τὸν δὲ γέρων ἐνόησε δέμων ἀνθέουσιν ἀλωήν “who was tilling a vineyard in bud”, transl. West).¹⁷⁰ In fact, farming has something to do with building: compare the German word for the agricultural work, *Ackerbau* (where *-bau* stands for *bauen* ‘to build’). The verb δέμω can also have a metaphorical signification: ‘to build’ can mean ‘to let arise, to let develop’, as in a fragment of Hesiod (273.1 M.-W. ὅσα θνητοῖσι ἔδειμαν / ἀθάνατοι “everything the immortals let arise / produced for mortals”).¹⁷¹

2. We have already mentioned the root noun **dōm-* ‘house’ in the sense of ‘building’. We can add its derivative δμός ‘the slave belonging to the house’ or ‘in charge of the house’, which shows a remarkable *Anlaut* /*dm-*/ from the zero-grade of the root.
3. The word-family of δέμω can also be referred to the human life and the human body: the passive perfect δέδμημαι can signify ‘to be created, to be born, to arise’ (cf. FREDRICH [1908], no. 12a.15-16 οἱ μὲν μητρώου ἀφ’ αἵματος, οἱ δὲ καὶ ἀνδρῶν | δέδμηνται πάση κόσμος Ἰαονίη “the ones from your mother’s branch, the others from the male branch, have arisen as a credit for the whole Ionia”).¹⁷² Above all, this semantic component is essential in δέμας ‘the bodily frame’ or ‘stature’, which is referred especially to human beings, more rarely to animals and plants (as in the Euripidean periphrasis Δάματρος ἀκτᾶς δέμας “the body of Demeter’s corn” defining the wheat of Demeter in *Hipp.* 138; or in *Soph. fr.* 255.4 R.² οἰνάνθης δέμας “vine-shoot”). The body is perceived as something ‘built’: compare Lat. *figura* ‘bodily shape’ (from the root **d^heiǵ^h-* of the verb *fingo* and Gk. τειχος) and Germ. *Körperbau*.
4. Other relevant derivatives of the root **dem(h₂)-* are the Hitt. *dametar* ‘abundance, property’, in which Watkins recognised a word for ‘inert wealth’, for ‘treasures that can be amassed on the ground’, maybe ‘tilth’;¹⁷³ and the Tocharian verb *tsmä-* / *tsəm*, for which Winter and

¹⁶⁹ On that basis, BENVENISTE (1955), 16 intended the verb as “construire par rangées égales et superposées”. As for phraseology, see BENVENISTE (1955), 16, 18-19.

¹⁷⁰ For the kind of activity practiced by the old man at Onchestus, cf. v. 90 (φυτὰ σκάπτεις “you dig your vines”), v. 188 (δέμοντα παρὲξ ὁδοῦ ἔρκος ἀλωῆς “tilling his vine enclosure just off the road”, transl. West), and v. 207 (ἔσκαπτον περὶ γουνὸν ἀλωῆς οἰνοπέδοιο “I was digging about my vine slopes”, transl. West). See also BENVENISTE (1955), 16.

¹⁷¹ So, we can accept the form ἔδειμαν transmitted by the manuscript tradition: see HACKSTEIN (1995), 138, n. 112.

¹⁷² *DGE*, s.v. δέμω.

¹⁷³ See WATKINS (1979), esp. 283.

Hackstein detected an intransitive meaning ‘to develop gradually, to increase’¹⁷⁴ and a transitive one ‘to create, to produce, to let grow’.¹⁷⁵

So, we can conclude that several derivatives of the root **dem(h₂)*- draw a close relation between ‘building’ and ‘growing up’. Among other derivatives, Nikolaev proposed reconstructing the following ones:¹⁷⁶

- *do/em-* ‘that what has (been) grown / built’ (a root noun)¹⁷⁷
- **dem-h₂-* ‘a mass of things that have (been) grown / built’ (a collective noun);
- **dm-ěh₂-* (an internal derivative) > Hier.-Luw. *tamiḫ(it-)* ‘abundance, prosperity’, Hitt. *dame(ta(r))* ‘id.’;
- **dem-h₂-s-* > Gk. δέμας (a ‘singulativised’ collective);
- **dm-h₂-to-* ‘having **dmeh₂-*’ (an adjective of the *barbātus* type) → **dmeh₂-tes-* ‘lumped mass’ → **dmeh₂-tes-ih₂* > Lat. *māteriēs*.

I propose to shape a relation derivative with the suffix **-iġo/ā-* on the zero-grade basis **dm-h₂-*. The resulting form **dm-h₂-iġā-* would regularly develop into Δαμία. For the Greek treatment of a sequence **mHV*, we can compare **k̑mh₂-ent* > (ἐ)καμον.¹⁷⁸ More specifically, for a phonetic context of the type **CRHi-*, we can recall some zero-grade derivatives of the root **g^herh₂-* as reconstructed by García Ramón:¹⁷⁹

- *g^hrh₂-i-* > **g^hrih₂-* (by ‘laryngeal metathesis’) ‘heavy’: Gk. βῆ ‘heavy’, Ved. *grīsmá-* ‘summer, hot season’;
- *g^hrh₂-i-* (no ‘laryngeal metathesis’) ‘heavy’: Ved. *giri-* ‘high, mountain’, Av. *gairi-* ‘id.’, Arm. *kar* ‘strength, force’, *kari* ‘very’;
- *g^hrh₂-i-* > **g^hruh₂-* (by ‘laryngeal metathesis’) ‘heavy’: Lat. *brūtus* ‘heavy’;
- *g^hrh₂-i-* (no ‘laryngeal metathesis’) ‘heavy’: Gk. βαρύς ‘heavy’, Ved. *guru-* ‘id.’.

From the same root, it is also worth citing Arm. *karik* ‘necessity, need’ and ‘distress’ (*plurale tantum*), for which Lamberterie reconstructed an original

¹⁷⁴ Gradualness also fits very well for the semantics of Gk. δέμας: there is undeniably gradation in growing up and ‘constructing’ one’s own stature. On morphology and semantics of δέμας, see NIKOLAEV (2010), *passim*.

¹⁷⁵ WINTER (1962), 26-27; HACKSTEIN (1995), 136-140.

¹⁷⁶ See NIKOLAEV (2010), 68, 72, 75.

¹⁷⁷ Interestingly enough, SCHINDLER (1972), 32 reconstructs the original paradigm as Nom. Sg. **dōm* / Gen. Sg. **dēm-s* (preserved, e.g., in δεσπότης) and remarks that the old genitive was replaced by **dm-és* (Av. *nāmō*) or **dm-és* (Arm. *tan*), with zero-grade of the root.

¹⁷⁸ RIX (1992²), 74.

¹⁷⁹ GARCÍA RAMÓN (2009), 15. See also LAMBERTERIE (1992) and (1990) II, 525-555 for morphologic and semantic details.

*g^hrh₂-i^hh₂- ‘ce qui accable’:¹⁸⁰ this form provides us with a remarkable parallel for what concerns both word formation and phonetic development.

The examples mentioned above also prove that we can find different co-existing types of syllabifications, attested even within the same language, depending on rapid or slow pronunciation, emphasis, style, or the like. So, we are dealing with *Lento*- and *Allegro*forms. In particular, a *Lento*form tends to preserve all sounds of the word, whereas an *Allegro*form is shortened due to frequent occurrence in rapid speech. One of the shortening strategies is precisely the loss of a vowel.¹⁸¹ So, the variant Δμία attested by Hesychius can arise as an *Allegro*form of Δαμία, with loss of the short /a/.

As for Μνία, it can be quite easily explained by assuming Δμία as a starting point: in some derivatives, the zero-grade of the root we are dealing with does not appear as a sequence /dm/ but as /mn/.¹⁸² So, for example, in μεσόδμη ‘tie-beam’ or ‘the shelf built between the floor and the roof’, which develops to μεσόμνη in Attic (attested on several inscriptions); and in *δμωία ‘class of serfs’, a secondary derivative of δμώς, which produces in Cretan μνωία or μνώα (e.g., Str. 12.3.4; Hsch. μ 1518 and 1523 L.-C.).¹⁸³

If one accepts this reconstruction, we can conclude that Δαμία, Δμία, and Μνία have the same origin, and so they are variants for the same divine name (either they are used for the same deity or not). This name pointed at a goddess of growth, both vegetal and human. Based on the semantics of the root, such growth is probably conceived as the physical development of shape, structure, and stature of the vegetal and human bodies from their first appearance until complete maturation and achieving adulthood.¹⁸⁴

3.5. The etymology of Ἀμαία

To conclude, we can now take the name Ἀμαία into consideration. A first hypothesis – which we will immediately discard – is to take it as a paleographic error. In fact, a sequence <ΔAM> could be wrongly read and transcribed as <AMA> by confusing the oblique lines of the capital letters. However, this

¹⁸⁰ LAMBERTERIE (1992), 49.

¹⁸¹ Cf. DRESSLER, GROSU (1972), 38-42; RIX (1992²), 18. ADRADOS (1958), 254, 257 and n. 3, 268, and (1973²), 8, 371 argued something similar about the different types of resonant syllabifications in ancient Greek.

¹⁸² In fact, nasalization of the dental and metathesis occur (/dm/ > */nm/ > /mn/), as explained by SCHWYZER (1939), 208; LEJEUNE (1972), 77, n. 5, 155.

¹⁸³ See already DANIELSSON (1896), 78-79; WILAMOWITZ (1931), 101. The dialectal cross-distribution of this development is noteworthy. If we accept this explanation, it is unnecessary to assume “a transitional form *Damnia” (as requested, e.g., by POLINSKAYA [2013], 277).

¹⁸⁴ For the affinities between plants and human beings, see above, n. 77.

should be a very ancient error since the entire paroemiographic tradition passing down the name to us is unanimous in presenting the spelling Ἀμαία.

More probably, we are facing an authentic form. The divine name, as well as the mythological tradition it belongs to, is independent of Δαμία. So, it requests, in turn, an etymological explanation. Ἀμαία is built with a relation suffix **-ijo/ā-* on the basis of an **-ā-*substantive from a root **h₂meh₁-* ‘to mow, to reap, to harvest’ that we find in Greek ἄμη ‘shovel’ (**h₂m(h₁)-eh₂-*), the denominative verb ἀμάω ‘to reap, to draw, to gather’, the *nomen agentis* ἀμητήρ ‘reaper’, and ἄμητος ‘harvesting’ or ‘harvest-time’.¹⁸⁵ So, we can argue that Ἀμαία is a ‘harvest-goddess’: this is a perfect title for a deity explicitly connected with Demeter.¹⁸⁶

The proposed interpretations of Ἀζησία (even if morphological details remain problematic) and Ἀμαία could shed some light on the association of these divine figures in the paroemiographic tradition: in fact, the proverb ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν, which Didymus explained by referring to the myth of Demeter looking for Kore for a long time, seems to couple coherently a goddess of harvest and a goddess overseeing or avoiding the withering of crops.¹⁸⁷

4. SOME CONCLUSIONS

Looking for the attestations of Damia and Auxesia and their variants, we were able to compose a rich catalogue of different sources: at different levels, they help to examine the human agency, origin, and goals of the religious denomination. As we have seen, these divine names are well spread both in space and time (our sources date from the 6th century BC to the 4th century AD, not to mention the attestations in Byzantine lexicography). Beyond the local peculiarities of each cult, the sharing of the divine names matters as a common denominator marking a fundamental religious commonality.

Excluding the Laconian and Tarentine occurrences we have prudently set aside, the divine names under concern may have different functions. They are used as theonyms (Δαμία, Μνία / Μνεία, Αὐξησία, Αὐξέσια, Ἀζησία, Ἀζοσία, maybe also Δμία; the Theran Δαμία is particularly noteworthy if we understand it as a theonym furnished with the epithet Λοχάια) or as heroines names (this is

¹⁸⁵ For the etymological reconstruction, see SCHRIJVER (1991), 20.

¹⁸⁶ DANIELSSON (1896), 84-85 rejected this reconstruction considering it too specific in relation to his interpretation of Ἀζησία. Stating that the Troezenian goddess had to bear a sole name, he suggested emending Ἀμαία and writing ἁ Μνία, but this is wholly arbitrary.

¹⁸⁷ Could we even suggest that, in the context of the seasonal renewal, the former “comes after” (μετῆλθεν as a gnomic aorist and expressing a chronological sequence) the latter?

the more probable interpretation of the Troezenian Δαμία and Αὐξησία). Alternatively, an Olympic goddess might also absorb some functions of these minor deities and adopt their name as one of her epithets (cf. the Athenian Demeter Ἀζησία, also cited by Sophocles, as recorded in lexicography; and the Troezenian Kore Ἀζησία in the paroemiographic exegesis).

Damia and Auxesia are traditionally mentioned as a pair, placing two theonyms side by side (as in the literary sources or on the inscriptions from Aegina and Epidaurus) or through a comprehensive designation (as is the case of θεαὶ Ἀζοσῖαι at Epidaurus). Otherwise, in some sources, we find evidence of worshipping a single deity (cf. the Theran Δαμία and the Epidaurian inscription dedicated to the sole Αὐξησία, who is again mentioned alone in Themistius' discourse).¹⁸⁸

The sanctuary devoted to Damia and Auxesia can be an exclusive one (and the religious denomination can be employed to delimit it, as in the case of the Athenian boundary stone). We also know religious contexts where the goddesses, or one of them, share sacred space with other deities: at Aegina, they are the principal owner of the sanctuary, which holds a statue of Dionysus, too; on the contrary, in the Epidaurian Ἀσκληπιεῖον of the imperial period, they appear as minor deities beside Asclepius and Apollo Μαλεάτας, with whom they also have a priest in common; likewise, on archaic Thera Δαμία was just one among the numerous deities attested in the 'agora of the gods'.

In this scenario, parade a significant number of human agents. First of all, we have faced a series of informers who speak about the cult. The authors of our literary sources transmitted precious testimonies about the goddesses, the cult practice, and the relative aetiologies, counting on personal experience, local informers, and, in the case of Pausanias, also previous illustrious writers. Furthermore, behind the glosses of the Byzantine lexica, we can glimpse the presence of agent(s) of the Hellenistic or Roman period who gathered information about the regional cults. Sometimes, the compilers of lexicographical works tried to explain the origin of some religious denominations, even if operating with paretymologies and mere sound similarities. On occasions, they also preserved divine names which otherwise would have been lost (e.g., the form Δμία recorded by Hesychius and Ἀμαία in paroemiography) and are, indeed, of great value in investigating the cults.

¹⁸⁸ The possibility of an autonomous veneration for both Damia and Auxesia, as well as the identification of the same name Ἀζησία with both the mother Demeter and the daughter Kore, could make us suspect that no hierarchical relationship existed between the two goddesses. Cf. POLINSKAYA (2013), 275: "interchangeability of their names and identifications would be understandable" if they were worshipped "as a kind of plurality"; and already DÜMMLER (1896), 2617: "es spricht alles dafür, dass sie ursprünglich wesensgleich waren, wie [...] andere Götterpaare". Nevertheless, we cannot claim this with certainty. Cf. also above, n. 37.

Obviously, our sources also inform us of a great variety of worshippers. Rather than in the epigraphic inventory from Aegina, compiled by a stranger who had no experience of the local sanctuary and cult practice, we can detect many worshipping people in the numerous dedicants of the votive texts from Epidauros (mentioned by their name) and Thera (whose dedicant is anonymous), or in the characters embracing Auxesia's statue reminded by Themistius. In fact, all kinds of sources, mainly the epigraphic and literary ones, provide us with much information about the various local cults and their agents. As we have seen, depending on the location, the cultic agents may be men (the Aeginetan male χορηγοί; Pausanias himself, who took part in an 'Eleusinian' rite; maybe the young male who devoted defensive arms in the Aeginetan sanctuary; and Theran young male dedicants) or women (explicitly mentioned as actors and targets of the Aeginetan mocking choruses, but let us think of the copious pins dedicated in the local sanctuary, too). They can be private agents, probably members of the local aristocracies (as on Thera and Aegina), or ritual operators (such as the Epidaurian bearers of the sacrificial fire and priests). Maybe, human agents involved in these cults belong to different age classes: we have dealt with the possibility of dedications by young people on the occasion of entering adulthood, but Damia and Auxesia, as protectors of women's fecundity and childbirth, must also be responsible for adult married women.

We have also run into acts of denomination provided with an essential political value. The dispute between Athenians and Aeginetans for controlling the Saronic cult of Damia and Auxesia, narrated by Herodotus, is especially remarkable. Moreover, the Epidaurian recovery of ancient cults during the imperial period might also be charged with an essential identity value.

All cults of Damia and Auxesia show a strong bond with the territory and the civic community that inhabits it, not only because they can be raised as identity flags against other *poleis* but also on a functional basis: addressers and beneficiaries of the religious denomination mostly belong to the same local community, which mobilises the goddesses for its own goals. In fact, our etymological interpretation, also considering suggestions arising from phraseological and lexical analysis, has allowed us to outline the portrait of two goddesses related to the broad category of land and human fertility, consistent with the cultic data transmitted by archaeology and the textual sources. If one accepts our proposal, Ἀμαΐα and Ἀζησία have strictly agricultural competencies: the former, whose name is a cognate of ἀμᾶω 'to reap', oversees the harvest time; the latter, if her name is really related to ἄζω 'to parch up', is in charge of the withering crops or responsible for avoiding drought. So, they play a fundamental role in the community's sustenance and wealth. As for Δαμία (including the variants Δμία and Μνία) and Αὐξησία, their names are etymologically bound with growth (from

the roots **dem(h₂)-* ‘to build’ and **h₂eug-* ‘to become strong, increase’, respectively).¹⁸⁹ This general notion can apply to vegetal growth (from germination to complete fruit ripening), human growth (from birth to adulthood, passing through childhood and adolescence), and the enlargement and continuity of the whole community.

The information about the epichoric cults can enlighten the etymological reconstruction. The divine pair is extremely significant to the local agents since it connects a collectivity with its land: Damia and Auxesia help plants to sprout and grow, ensuring land productivity and agricultural abundance; they also preside over human fecundity, take care of childbirth, and nurture children and young people until they enter the adult community.¹⁹⁰ In sum, they grant not only individual but also communal protection: they have tremendous importance for the increase of the δῆμος and the amplification of the civic power.

BIBLIOGRAPHY

DGE = *Diccionario Griego - Español*, ed. F. R. Adrados, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1980—.

Milet VI 3 = PETER, Herrmann, GÜNTHER, Wolfgang, EHRHARDT, Norbert, *Inscriptionen von Milet*, III. *Inscriptionen n. 1020-1580* (Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, 6, 3), Berlin, New York: De Gruyter, 2006.

ADRADOS, Francisco R., “La vocalización de las sonantes indoeuropeas”, *Emerita* 26 (1958), 249-309.

ADRADOS, Francisco R., *Estudio sobre las sonantes y laringales indoeuropeas* (Manuales y anejos de Emerita, 19), Madrid: Instituto “Antonio Nebrija”, 1973².

AMBAGLIO, Dino, “La *Periegesi* di Pausania e la storiografia greca trādita per citazioni”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 39 (1991), 129-138.

ARENA, Renato, “Di un complesso mitico greco e dei suoi riflessi in area italica”, *La Parola del Passato* 24 (1969), 437-461.

AUBRIOT, Danièle, “L’homme-végétal : métamorphose, symbole, métaphore”, in Κῆποι. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* (Kernos Suppl., 11), eds. E. Delruelle, V. Pirenne-Delforge, Liège: Centre international d’étude de la religion grecque antique, 2001, 51-62.

¹⁸⁹ Δαμία and Μνία were probably not perspicuous for the speakers, as is the case of many theonyms. We could also speculate that the more transparent name Αὐξήσια originated beside Δαμία / Μνία to re-make understandable an old name whose original meaning was lost. For the possibility of an “Umprägung oder Übersetzung des älteren, unverständlichen gewordenen Kultamens”, cf. DANIELSSON (1896), 77.

¹⁹⁰ Birth and growth are distinct but equally crucial: cf. their association in the denomination of the Theran Λοχαία Δαμία and the Arcadian Αὐγή ἐν γόνασι we have commented above.

- BACK, Rudolf, "Medizinisch-Sprachliches", *Indogermanische Forschungen* 40 (1922), 162-167.
- BARRON, John P., "The Fifth-Century *Horoi* of Aigina", *Journal of Hellenic Studies* 103 (1983), 1-12.
- BAUMBACH, Jens David, *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece* (BAR International series, 1249), Oxford: Archaeopress, 2004.
- BELAYCHE, Nicole, MASSA, Francesco (eds.), "Dossier : Les « mystères » : questionner une catégorie", *Mètis* n.s. 14 (2016), 5-132.
- BENVENISTE, Émile, "Homophonies radicales en indo-européen", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 51 (1955), 14-41.
- BETTINETTI, Simona, *La statua di culto nella pratica rituale greca* (Le Rane. Collana di Studi e Testi, 30), Bari: Levante, 2001.
- BETTINI, Maurizio, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino: Einaudi, 2018².
- BREMMER, Jan N., "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), 299-320.
- BREMMER, Jan N., "Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece", in *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Studies in the History of Religions – Numen Book Series, 65), eds. H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa, Leiden, New York, Köln: Brill, 1995, 61-78.
- BREMMER, Jan N., "The Agency of Statues", in *The World of Greek Religion and Mythology. Collected Essays II* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 433), Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 101-122; revised and updated version of "The Agency of Greek and Roman Statues: From Homer to Constantine", *Opuscula* 6 (2013), 7-21.
- BREMMER, Jan N., *Becoming a Man in Ancient Greece and Rome. Essays on Myths and Rituals of Initiation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- BROUWER, Hendrik H. J., *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 110), Leiden: Brill, 1989.
- BRUMFIELD, Allaire, "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", in *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cults (Athens, 16-18 October 1992)* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen. Series in 8°, 14), ed. R. Hägg, Stockholm: Åströms, 1996, 67-74.
- BUCCHERI, Alessandro, "Costruire l'umano in termini vegetali: φύω e φύσις nella tragedia greca", *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 5 (2012), 137-165, URL: <http://www.qro.unisi.it/frontend/node/138>.
- BUCCHERI, Alessandro, "Analogie d'analogies botaniques : épiclèses des dieux et métaphores du développement humain", in GARTZIOU-TATTI, ZOGRFOU (2019), 69-98.
- BURKERT, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 1987.

- CAHN, Herbert A., CAHN, David, *Kunstwerke der Antike. Auktion 1 (15. Juni 1998). Drei Privatsammlungen und weiterer Besitz. Griechische, Etruskische, Römische und Ägyptische Kunstwerke*, Basel: H.A.C. Kunst der Antike, 1998.
- CALAME, Claude, "Métaphores végétales de la croissance, sanctuaires paysagers, pratiques cultuelles : parcours initiatiques pour les jeunes filles", in GARTZIOU-TATTI, ZOGRAFOU (2019), 59-68.
- CALAME, Claude, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne. Morphologie, fonction religieuse et sociale (Les parthénées d'Alcman)*, Paris: Les Belles Lettres, 2019².
- CANTARELLA, Eva, "La lapidazione tra rito, vendetta e diritto", in *Mélanges Pierre Lévêque, I. Religion* (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 367; Centre de recherches d'histoire ancienne, 79), eds. M.-M. Mactoux, E. Geny, Paris: Les Belles Lettres, 1988, 83-95.
- CHANOTIS, Angelos, "The Life of Statues: Emotions and Agency", in *Emotions in the Classical World* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, 59), eds. D. Cairns, D. Nelis, Stuttgart: Franz Steiner, 2017, 143-158.
- CHANTRAINE, Pierre, *La formation des noms en grec ancien* (Collection Linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, 38), Paris: Champion, 1933.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, avec un *Supplément*, eds. A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, Paris: Klincksieck, 1999².
- CICCIÒ, Michela, "Il santuario di Damia e Auxesia e il conflitto tra Atene ed Egina (Herod. V, 82-88)", in *Santuari e politica nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di Storia Antica, 9), ed. M. Sordi, Milano: Vita e Pensiero, 1983, 95-104.
- CLINTON, Kevin, "Sacrifice at the Eleusinian Mysteries", in *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens (26-29 June 1986)* (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, s. in 4°, 38), eds. R. Hägg, N. Marinatos, G. C. Nordquist, Stockholm, Göteborg: Paul Åström, 1988, 69-80.
- CORTI, Enrico, "L'influenza delle immagini sul racconto storico: Damia e Auxesia in Erodoto e Pausania", *Ὅμηρος: Ricerche di Storia Antica* n.s. 13 (2021), 41-55.
- DANIELSSON, Olof August, "Damia-Amaia und Azenia-Auxesia", *Eranos* 1 (1896), 76-85.
- DETENNE, Marcel, "L'olivier, un mythe politico-religieux", *Revue de l'Histoire des Religions* 178 (1970), 5-23.
- DEUBNER, Ludwig, *Attische Feste*, Berlin: Keller, 1932.
- DRESSLER, Wolfgang, GROSU, Alexander, "Generative Phonologie und indogermanische Lautgeschichte. Eine kritische Würdigung", *Indogermanische Forschungen* 77 (1972), 19-72.
- DÜMLER, Ferdinand, "Auxesia", *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II, 2 (1896), 2616-2618.
- FIGUEIRA, Thomas, "Herodotus on the Early Hostilities between Aegina and Athens", *American Journal of Philology* 106 (1985), 49-74.

- FRAZER, James G. (ed.), *Pausanias. Description of Greece*, 6 vols., London, New York: Macmillan, 1898.
- FREDRICH, Carl, "Die Inschriften", in *Das Rathaus von Milet* (Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, I, 2), ed. H. Knackfuss, Berlin: Schoetz und Parrhysius, 1908, 76-100.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis, "Mykenisch *o-ti-na-wo* /*Ortināwos*/ und vedisch *īyarti nāvam*, homerisch Ὀρτίλοχος / Ὀρσίλοχος, *ᾠρσε λόχον und λόχον εἶσε", in *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günther Neumann zum 80. Geburtstag* (Grazer Vergleichende Arbeiten, 17), eds. M. Fritz, S. Zeilfelder, Graz: Leykam, 2002, 183-193.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis, "Mycenaean Onomastics, Poetic Phraseology and Indo-European Comparison: The Man's Name *pu₂-ke-qi-rī*", in *East and West: Papers in Indo-European Studies*, eds. K. Yoshida, B. Vine, Bremen: Hempen, 2009, 1-26.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis, "Espace religieux, théonymes, épiclèses. À propos des nouveaux textes thébains", in *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d'archéologie et de philologie mycéniennes (Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1^{er} février 2006 et 1^{er} mars 2007)* (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 54), eds. I. Boehm, S. Müller-Celka, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2010, 73-92.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis, "Reconstructing IE Lexicon and Phraseology: Inherited Patterns and Lexical Renewal", in *Proceedings of the 21st Annual UCLA Indo-European Conference*, eds. S. W. Jamison, H. C. Melchert, B. Vine, Bremen: Hempen, 2010, 69-106.
- GARTZIOU-TATTI, Ariadni, ZOGRAFOU, Athanassia (eds.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne* (Kernos Suppl., 34), Liège: Presses Universitaires de Liège, 2019.
- GEORGOUDI, Stella, "Sacrifices dans le monde grec : de la cité aux particuliers. Quelques remarques", *Ktēma* 23 (1998), 325-334.
- GRAS, Michel, "Cité grecque et lapidation", in *Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde (Rome, 9-11 novembre 1982)* (Collection de l'École française de Rome, 79), Rome: École Française de Rome, 1984, 75-89.
- HACKSTEIN, Olav, *Untersuchungen zu den sigmatischen Präsenstammbildungen des Tocharischen* (Historische Sprachforschung. Ergänzungshefte, 38), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- HAMPE, Roland, SIMON, Erika, *The Birth of Greek Art. From the Mycenaean to the Archaic Period*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1981.
- HAUBOLD, Johannes, "Athens and Aegina (5.82-9)", in IRWIN, GREENWOOD (2007), 226-244.
- HENDERSON, John, "'The Fourth Dorian Invasion' and 'The Ionian Revolt' (5.76-126)", in IRWIN, GREENWOOD (2007), 289-310.

- HENRICH, Albert, “*Hieroi logoi and Hierai bibloi: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece*”, *Harvard Studies in Classical Philology* 101 (2003), 207-266.
- HERTZENBERG, Leonhardt, “Zur Rekonstruktion indogermanischer Formeln”, in *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 12), eds. M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath, R. Schmitt, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1974, 93-99.
- HORNBLOWER, Simon (ed.), *Herodotus: Histories. Book V*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HOW, Walter W., WELLS, Joseph, *A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendices, II. Books V–IX*, Oxford: Clarendon, 1912.
- ICARD-GIANOLIO, Nöelle, “Statues enchaînées”, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum, II. Purification – Initiation – Heroization, Apotheosis – Banquet – Dance – Music – Cult Images*, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2004, 468-471.
- INGLESE, Alessandra, *Thera arcaica. Le iscrizioni rupestri dell’agora degli dei* (Themata, 1), Tivoli: Tored, 2008.
- IRWIN, Elizabeth, “Herodotus on Aeginetan Identity” and “‘Lest the things done by men become *exitēla*’: Writing up Aegina in a Late Fifth-Century Context”, in *Aegina. Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*, ed. D. Fearn, Oxford: Oxford University Press, 373-425, 426-457.
- IRWIN, Elizabeth, GREENWOOD, Emily (eds.), *Reading Herodotus. A Study of the logoi in Book 5 of Herodotus’ Histories*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- JEANMAIRE, Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris: Payot, 1951.
- JOST, Madeleine, *Sanctuaires et cultes d’Arcadie* (École française d’Athènes – Études Péloponnésiques, 9), Paris: Vrin, 1985.
- KRETSCHMER, Paul, *Die griechischen Vaseninschriften, ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh: Bertelsmann, 1894.
- KRON, Uta, “Heilige Steine”, in *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, eds. H. Froning, T. Hölscher, H. Mielsch, Mainz am Rhein: von Zabern, 1992, 56-70.
- LALONDE, Gerald V., “Horoï”, in *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XIX. Inscriptions. Horoi. Poletai Records. Leases of Public Lands*, eds. G. V. Lalonde, M. K. Langdon, M. B. Walbank, Princeton: The American School of Classical Studies at Athens, 1991, 1-51.
- LAMBERTERIE, Charles de, “Λάχεια, λαχαίνω, λόχος”, *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* 49 (1975), 232-240.
- LAMBERTERIE, Charles de, *Les adjectifs grecs en -υς. Sémantique et comparaison, I-II* (Bibliothèque des Cahiers de l’Institut de Linguistique de Louvain, 54-55), Louvain-la-Neuve: Peeters, 1990.

- LAMBERTERIE, Charles de, "Poids et force : reconstruction d'une racine verbale indo-européenne", *Revue des Études Arméniennes* 16 (1982), 21-55.
- LAMBRINOUDAKIS, Vassilis, "Damia et Auxesia", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC III, 1)*, Zürich, München: Artemis, 1986, 323-324.
- LANGELLA, Elena, Πολυώνυμοι θεοί. *Ricerche linguistiche sulle epiclesi divine in Magna Grecia* (ΕΛΛΑΔΑ, 5), Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2019.
- LARSON, Jennifer, *Greek Heroine Cults*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- LARSON, Jennifer, "Arms and Armor in the Sanctuaries of Goddesses: A Quantitative Approach", in *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31^e colloque international (Lille, 13-15 décembre 2007)* (Kernos Suppl., 23), ed. C. Prêtre, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, 123-133.
- LATTE, Kurt, *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft, V, 4), München: Beck, 1960.
- LAZZARINI, Maria Letizia, "Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica", *Memorie della Classe di Scienze Morali e Storiche dell'Accademia die Lincei s. VIII*, 19 (1976), 47-354.
- LEBRETON, Sylvain, "'Rien dans tout cela où ne soit Zeus'. L'eau du ciel, un domaine exclusivement jovien ?", *Les Études Classiques* 87 (2019), 91-110.
- LEJEUNE, Michel, "Sur quelques termes du vocabulaire économique mycénien", in *Mycenaean Studies. Proceedings of the Third International Colloquium for Mycenaean Studies (Wingspread, 4-8 September 1961)*, ed. E. L. Bennett Jr., Madison: The University of Wisconsin Press, 1964, 77-109; repr. in *Mémoires de Philologie Mycénienne. Deuxième série (1958-1963)* (Incunabola Graeca, 42), Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1971, 285-312.
- LEJEUNE, Michel, *Phonétique historique du Mycénien et du Grec ancien* (Tradition de l'humanisme, 9), Paris: Klincksieck, 1972.
- MACAN, Reginald W. (ed.), *Herodotus. The Fourth, Fifth, and Sixth Books*, I. *Introduction, Text with Notes*, London, New York: Macmillan, 1895.
- MARCATTILI, Francesco, "Bona Dea, ἡ Θεὸς γυναικεῖα", *Archeologia Classica* 61 (2010), 7-40.
- MASTROCINQUE, Attilio, *Bona Dea and the Cults of Roman Women* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 49), Stuttgart: Steiner, 2014.
- MELFI, Milena, *I santuari di Asclepio in Grecia. I* (Studia Archaeologica, 157), Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2007.
- MOTTE, André, "Silence et secret dans les mystères d'Éleusis", in *Les rites d'initiation. Actes du Colloque (Liège – Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984)* (Homo religiosus, 13), ed. J. Ries, Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1986, 317-334.
- MUSCIANISI, Domenico G., *Gli epiteti degli déi nelle fonti epigrafiche delle Cicladi*, PhD, Università degli Studi di Macerata, Universität zu Köln, 2017, URL: <https://u-pad.unimc.it/handle/11393/237629>.

- MUSTI, Domenico, "La struttura del discorso storico in Pausania", in *Pausanias historien. Huit exposés suivis de discussions (Vandœuvres – Genève, 15-19 août 1994)* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 41), ed. J. Bingen, Genève: Fondation Hardt, 1996, 9-34.
- MUSTI, Domenico, BESCHI, Luigi (eds.), *Pausania. Guida della Grecia, I. Libro I. L'Attica*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 1982.
- MUSTI, Domenico, TORELLI, Mario (eds.), *Pausania. Guida della Grecia, II. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 1986.
- NAFISSI, Massimo, "La documentazione letteraria ed epigrafica", in *Taranto* (Culti greci in Occidente, 1), eds. E. Lippolis, S. Garraffo, M. Nafissi, Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1995, 153-334.
- NENCI, Giuseppe (ed.), *Erodoto. Le Storie, V. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 1994.
- NIKOLAEV, Alexander, "Indo-European *dem(h₂)- 'to build' and its derivatives", *Historische Sprachforschung* 123 (2010), 56-96.
- NIETO IZQUIERDO, Enrique, *Gramática de las inscripciones de la Argólide*, PhD, Universidad Complutense de Madrid, 2008, URL: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/8475/>.
- NILSSON, Martin P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig: Teubner, 1906.
- NILSSON, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion, I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (Handbuch der Altertumswissenschaft, V, 2), München: Beck, 1967³.
- PALMA, Beatrice, "Ἀρτεμὶς Ὀρθία?", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* 52-53 (1974-1975), 301-309.
- PARKER, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon, 1983.
- PARKER, Robert, "The Problem of the Greek Cult Epithet", *Opuscula Atheniensia* 28 (2003), 173-183.
- PARKER, Robert, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PARKER, Robert, *On Greek Religion* (Townsend Lectures / Cornell Studies in Classical Philology, 60), Ithaca, London: Cornell University Press, 2011.
- PEEK, Werner, *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 60, 2), Berlin: Akademie Verlag, 1969.
- PEEK, Werner, *Neue Inschriften aus Epidauros* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 63, 5), Berlin: Akademie Verlag, 1972.
- PFAFF, Christopher A., "Late Antique Symbols and Numerals on Altars in the Asklepieion at Epidauros", *Hesperia* 87 (2018), 387-428.

- PIPILI, Maria, *Laconian Iconography of the Sixth Century BC* (Oxford University Committee for Archaeology Monograph, 12), Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1987.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, "Les Charites à Athènes et dans l'île de Cos", *Kernos* 9 (1996), 195-214.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Kernos Suppl., 20), Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2008.
- POLINSKAYA, Irene, *A Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aegina, 800-400 BCE* (Religions in the Graeco-Roman World, 178), Leiden, Boston: Brill, 2013.
- POMEROY, Sarah B., *Spartan Women*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.
- RHODES, Peter J., OSBORNE, Robin (eds.), *Greek Historical Inscriptions. 404–323 BC*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RIBICHINI, Sergio, "Covered by Silence: Hidden Texts and Secret Rites in the Ancient Mystery Cults", in *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. Case Studies*, eds. G. Colesanti, L. Lulli, Berlin, Boston: De Gruyter, 2016, 161-176.
- RICHARDSON, Nicholas J. (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford: Clarendon, 1974.
- RISCH, Ernst, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin, New York: De Gruyter, 1974².
- RIX, Helmut, *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992².
- ROCCHI, Maria, "Contributi allo culto delle Charites (II)", *Studii Clasice* 19 (1980), 19-28.
- SCHINDLER, Jochem, "L'apophonie des noms racines indo-européens", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 67 (1972), 31-38.
- SCHRIJVER, Peter, *The Reflexes of the Proto-Indo-European Laryngeals in Latin* (Leiden Studies in Indo-European, 2), Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1991.
- SCHWYZER, Eduard, *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik, I. Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion* (Handbuch der Altertumswissenschaft, II, 1.1), München: Beck, 1939.
- SIDERIS, Athanasios, "Bronze Drinking Vases Bearing Dedicatory Inscriptions", *Eirene* 38 (2002), 167-201.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, *Lois sacrées des cités grecques* (École française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, 18), Paris: De Boccard, 1969.
- SPAWFORTH, Anthony J. S., "Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some Prosopographical Notes", *Annual of the British School at Athens* 80 (1985), 191-258.
- SPAWFORTH, Anthony J. S., "Roman Sparta", in *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, eds. P. Cartledge, A. Spawforth, London, New York: Routledge, 2002², 91-213.

- STEIN, Heinrich (ed.), *Herodotos*, III. *Buch V und VI*, Berlin: Weidmann, 1894⁵.
- STRIANO CORROCHANO, Araceli A., *El dialecto laconio. Gramática y estudio dialectal*, PhD, Universidad Autonoma de Madrid, 1989, URL: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/4710>.
- THREATTE, Leslie, *The Grammar of Attic Inscriptions*, I. *Phonology*, Berlin, New York: De Gruyter, 1980.
- TRÜMPY, Catherine, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft, N.F., 2. R., 98), Heidelberg: Winter, 1997.
- UNTERSTEINER, Mario, *La lingua di Erodoto* (Mousikai dialektoi, 2), Bari: Adriatica, 1949.
- USENER, Hermann, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn: Cohen, 1896.
- VEGAS SANSALVADOR, Ana, “Φορθασία, Ὀρθία y Ἀρτεμις Ὀρθία en Laconia”, *Emerita* 64 (1996), 275-288.
- WACHTER, Rudolph, “Eine Weihung an Athena von Assesos”, *Epigraphica Anatolica* 30 (1998), 1-8.
- WATKINS, Calvert, “NAM.RA GUD UDU in Hittite: Indo-European Poetic Language and the Folk Taxonomy of Wealth”, in *Hethitisch und Indogermanisch. Vergleichende Studien zur historischen Grammatik und zur dialektologischen Stellung der indogermanischen Sprachgruppe Altkleinasiens* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 25), eds. E. Neu, W. Meid, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1979, 269-287; reprinted in C. Watkins, *Selected Writings*, II. *Culture and Poetics* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 80, 2), Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1994, 644-662.
- WEST, Martin L. (ed.), *Hesiod. Theogony*, Oxford: Clarendon, 1966.
- WEST, Martin L., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- WIDE, Sam, *Lakonische Kulte*, Leipzig: Teubner, 1893.
- WILAMOWITZ, Ulrich von, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin: Weidmann, 1931.
- WINTER, Werner, “Die Vertretung indogermanischer Dentale im Tocharischen”, *Indogermanische Forschungen* 67 (1962), 16-35.

THEONYM, EPITHET, OR BOTH: NAMING (A) PARTHENOS

Jenny WALLENSTEN

Cette contribution traite du nom divin grec Parthenos à travers l'étude des agents qui rendaient un culte à une déesse sous ce nom, comment ces agents utilisaient ce nom, et les raisons possibles du choix spécifique de ce nom. La désignation Parthenos constitue un cas particulièrement intéressant dans le cadre d'une étude des noms divins, dans la mesure où elle soulève plusieurs questions mises en jeu par la flexibilité intrinsèque du système de dénomination polythéiste. Le terme Parthenos était intentionnellement utilisé comme théonyme aussi bien que comme épithète divine. Toutefois, dans l'historiographie moderne, cette dénomination est souvent considérée comme désignant de fait d'autres déesses comme Artémis, Athéna, Bendis ou Atargatis. De ce fait, l'appellation Parthenos met en œuvre différentes stratégies de dénomination du divin, telles que l'utilisation de noms alternatifs, par exemple Phoibos pour Apollon, d'euphémismes masquant le « vrai » nom d'une divinité, par exemple Korè pour Perséphone, ou bien la traduction des noms de divinités non grecques. Dans cette optique, cet article passe en revue les attestations, principalement épigraphiques, des divinités appelées Parthenos et cherche à comprendre comment et pourquoi ce nom était utilisé ; chemin faisant, il apparaît que Parthenos était surtout une divinité autonome, et non une dénomination masquant un autre nom divin.

Names and naming are of fundamental importance in social interaction. The name we are given at birth gives information about aspects of our identity: perhaps gender, faith, or where we are from geographically. A re-naming is often indicative of a change of status and identity, either by choice, as in connection with marriage, for example, or on the initiative of someone else: in the Greek world, falling into slavery often entailed that the enslaved was given a new name by his or her owner, as indicative of the new servile condition and simultaneously the loss of previous status.¹ We moreover define our relationship with others through the names we use. Are we on an intimate first-name basis with each other or in a more formal relationship addressing one another by our last names? Do we add a respectful title, an intimate nickname or an abusive designation? Although structural frameworks such as religion, family tradition and

¹ KLEES (1998), 57-58. I warmly thank the editors for their excellent work as well as the anonymous reviewers for valuable comments. Any remaining mistakes are of course my own.

power-relationships (parent-child, employer-employee, master-slave, and god-human) certainly affect and restrict naming agency, the act of using and giving someone a name involves conscious and meaningful choices that can provide information about historical and social contexts.

Not surprisingly then, aspects of naming currently attract much scholarly attention within the field of classical studies, both as regards names for humans and names for the gods. Specifically, these recent discussions highlight the complexities of divine names and clearly show how choices of address and reference are far from the arbitrary. Not only does the single name or onomastic sequence selected for a divine being reveal fundamental information about that deity's character and function, it also provides valuable insights into the behaviour of the worshippers. Just as names and naming are of central importance in social interaction between humans, they are also pivotal in exchanges between gods and worshippers, and through a chosen theonym or more elaborate onomastic sequence, the naming agent(s) and the factors influencing him or her in a certain interaction with the divine can possibly also be traced.² The present contribution will discuss the Greek divine name Parthenos in such an interactive context, through an examination of the worshippers of this goddess, how they named her, and their possible reasons for doing so. The appellation Parthenos is of particular interest in a discussion concerning divine names, since it touches upon several central queries actualized by the intrinsic flexibility of the polytheistic naming system. The term Parthenos was used both as theonym and – cultic as well as literary – epithet.³ Interestingly, although – or perhaps because – Parthenos is what Robert Parker has called a “speaking name” of a perfectly clear meaning (young girl, maiden),⁴ many scholars do not seem to accept it at face value as a goddess' divine name *tout court*. Instead, goddesses named Parthenos have been suggested to mask an array of other goddesses, such as Artemis, Athena, Bendis or Atargatis, and she has even been called anonymous.⁵ The appellation Parthenos thereby actualizes many aspects of naming deities, such as divine additional names in the manner of Phoibos for Apollo, or euphemisms hiding a “true” name of the deity (Kore as preferable to Persephone, Plouton to Hades), or the translation of the appellation of a non-Greek deity.⁶

² BONNET *et al.* (2018); GALOPPIN, BONNET (2021), 2ff.

³ PARKER (2017), 1–32. For the artificiality of completely separating cult epithets from literary epithets, see now PARKER (2017), 2; LEBRETON, BONNET (2019), 272–274; GALOPPIN, BONNET (2021).

⁴ PARKER (2017), 7; PARKER (2018), 413.

⁵ Athena: HANSEN, NIELSEN (2004), no 863; *CIG* 2661b. Hellenized version of Thracian Bendis or Artemis: references in AVRAMIDOU (2021b), 13; Artemis, see amongst others BRIDGE (1981); MANGANARO (1963–1964), 301. The Rennes Database (*BDEG*) classifies the occurrences of Parthenos in Chersonesos and Neapolis as epithets.

⁶ PARKER (2017), 7–8.

This contribution will begin by a survey of attestations of deities called Parthenos. Firstly, I will explore Parthenos as a theonym, either standing alone or qualified by an epithet, and secondly, I will discuss the denomination Parthenos as an epithet. (The two sections will sometimes necessarily overlap since there is no absolute line between those two categories: epithets could stand in for theonyms and theonyms could be used as epithets.) I will then proceed to analyse the dossier: Who are these deities? Do they have anything in common, if indeed they are not one and the same? The analysis will pay close attention to the agents – divine and human – present in the source material, in order to discuss if and how they and their (inter-)actions can shed light on the elusive character and function of (the) Parthenos.⁷ This approach will allow for a study of this goddess that does not initially seek to understand this deity through the mirror of another.⁸

1. DIVINE PARTHENOI

For most, the name Parthenos evokes the goddess Athena of Athens in the guise of her magnificent chryselephantine statue, created by Pheidias and inhabiting the temple known as the Parthenon.⁹ But the designation Parthenos is not exclusive to Athena, as beautifully illustrated by a 4th-century Athenian relief picturing Athena of Athens greeting Parthenos of Neapolis. The latter, less well-known Parthenos is presented by an identifying inscription. Our sources in fact show that the term was used both as theonym and cult epithet, for a number of deities distributed over large parts of the Greek world.

1.1. *Parthenos as theonym*

As a theonym, Parthenos is attested in the broad timespan between the 5th century BC and the 3rd century AD, primarily in the central, northern and eastern

⁷ I will not go into the delicacies of how best to translate Parthenos, Maiden, or Virgin. There are already plentiful and excellent discussions on this. I would however initially wish to underline that Parthenos does not necessarily entail virginity. Several instances where a Parthenos is unmarried but not a virgin can be cited. The *LSJ*, s.v. Parthenos, mentions for example, Hom. *Il.* 2.514 (Astyoche) and Soph., *Trach.* 1219 (Iole). Interestingly, however, Hippolytos, when stating that he has no sexual experience, describes himself as having παρθένον ψυχὴν. On virginity, see further the classic work of Sissa (1990).

⁸ Due to the limited extent of the sources, for the study of the theonym Parthenos, I have been able to use both literary and epigraphical material, whereas in my examination of Parthenos as an epithet, I have had to focus on epigraphic material relating directly to cult activity.

⁹ This was not the only building called Parthenon. Two examples from sanctuaries to Artemis can be mentioned, an enigmatic building connected to the cult of Artemis Brauronia, *SEG* 52 (2002) 104, and a temple lodging the statue of Artemis Leukophryene in Magnesia on the Meander, *CGRN*, 200, ll. 3-5; l. 7. I thank the anonymous reviewer for underlining this interesting fact.

parts of Greece. Worship to a goddess of this name is attested through epigraphy in Thracian Neapolis and in several places around the Black Sea: Tauric Chersonesos and nearby Kirkitis and Nikonion, Olbia and Porthmeion in the Kimmerian Bosporos. Cults of Parthenos has also been identified in the islands of Leros and Thera, and in scattered locations in Asia Minor: Kibyra in Phrygia, Halikarnassos in Caria, Assos in the Troad. Further west, Parthenos worship is attested in Demetrias and Krannon in Thessaly, in Dion, Beroia, Edessa and Pella in Macedonia, and in Epirote Gitana (modern toponym) and in Illyrian Byllis. Finally, we have the theonym represented in Phistyon in Aitolia and possibly even in Roman Portus. Literary sources complement the dossier with a goddess Parthenos in Bubastos or Kastabos (Caria), as well as a Parthenos goddess of the Taurians.¹⁰

In most of these cases, the evidence amounts to little more than a single dedication or a brief mention in another kind of document, such as manumission texts (Phistyon) or honorific decrees (Athens, Chersonesos, Leros, Neapolis). In three places, we however have somewhat more substantial evidence which allow for a deeper analysis: Neapolis in Thrace, Tauric Chersonesos and Leros with the surrounding region.

1.1.1. Neapolis

Parthenos was the tutelary goddess of the city of Neapolis in Thrace, a colony of the nearby island of Thasos.¹¹ A fragmentary 4th-century decree even includes her image as the personification of the city of Neapolis. On an Attic stele, she is shown shaking hands with another Parthenos, Athena of Athens, certainly expressing a close friendship between the two cities (Fig. 1).¹²

Neapolitan Parthenos' worship can however be attested from an even earlier period. The first finds from her sanctuary date from the 7th century and continue

¹⁰ See discussions *infra* for full references.

¹¹ HANSEN, NIELSEN (2004), no 634, modern Kavala.

¹² *IG II*² 128, LAWTON (1995), no. 28, NM 1480; AVRAMIDOU (2021a), 340. Athens 356/5 BC. The document answers an appeal to the Athenians from the Neapolitans, who felt threatened by Macedonia. The appeal was made against the background of friendship between the two cities: towards the end of the Peloponnesian war, Neapolis provided financial aid to, sided with, and remained loyal to Athens and not to its mother city Thasos, see for example *IG I*³ 101 (*AIO* 1176; LAWTON [1995], no. 7) 410/9 and c. 407 (which probably also featured Athena and Parthenos shaking hands). It is noteworthy that Parthenos of Neapolis is pictured much smaller than Athena of Athens, this is certainly an expression of Athens' dominating position vis-à-vis Neapolis. The friendship does not put the two cities at an equal level of power. I thank the editors for underlining this and for providing interesting iconographical comparanda: on a stele with three decrees dated 405/4-403/2, amongst other things granting and confirming Athenian citizenship to the Samians, Athena and Hera, clasping hands, are pictured as having the same stature (*IG II*² 1; *IG I*³ 127; *AIO* 796; LAWTON [1995], no. 12, cf. no. 13).



Fig. 1. Athena of Athens greets Parthenos of Neapolis, *IG II² 128*. National Archaeological Museum of Athens, inv. NM 1480, 356/5 BC. Courtesy Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο/National Archaeological Museum, Athens. Copyright © Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού / Οργανισμός Διαχείρισης και Ανάπτυξης Πολιτιστικών Πόρων © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Hellenic Organization of Cultural Resources Development.

to the Hellenistic period.¹³ From the 5th century onwards, she may have received some kind of first-fruits offerings (*aparche*); we furthermore know that important state documents were to be set up in her sanctuary and she is depicted on coins of Neapolis.¹⁴ There is also evidence for private worship of Parthenos from the Archaic period onwards.¹⁵

The above mentioned Attic documentary stele may give testimony of the appearance of Parthenos' cult statue (Fig. 1). It represents Parthenos to the right, in an archaizing manner as a standing woman, clad in chiton and himation, with

¹³ AVRAMIDOU (2021a), 338. Some Roman and Byzantine finds are also noted.

¹⁴ On the sanctuary, see now AVRAMIDOU (2021a) for an excellent summary with references. First-fruits and placing of documents: *SEG* (1998) 48 57; *SEG* 40 (1990) 65; *IG I³ 101*. Coins: *LIMC* VIII.1 part 2, s.v. Parthenos, 946: I.5; VI. 28-30, 32; 947.

¹⁵ *SEG* 43 (1993) 430; LAZARIDES (1965); (1964), 371 on black-figure cups, see also AVRAMIDOU (2021b) (general overview pending publication of the material in its entirety).

a polos on her head and perhaps grasping something towards her chest with her left hand, in the likeness of a *kore* statue.¹⁶ The name Parthenos, in letters that are today quite faint, is inscribed on the stele architrave above her head. We also find her image on a sadly faded relief from Delphi, where Parthenos can be identified in divine company between Zeus, Apollo and Herakles.¹⁷ Coins of Neapolis show the head of Parthenos wearing a kind of jagged kalathos, polos or mural crown on her head and she can carry a vessel, a flower, and a bird in her hands. In one case, a bow and quiver is represented behind her right shoulder.¹⁸ Figurines from Parthenos' sanctuary mainly belong to two types, standing maidens and seated "maternal" figures (deities?) with a high polos, although the identification of these female figures as Parthenos can of course not be taken for granted; we may as well see her worshippers at least in the standing figurines.¹⁹

1.1.2. Cult agents in Neapolis

The sources from Neapolis allow some comments on how the citizens interacted with Parthenos. They certainly chose her as a personification of their city, and as we saw above, it was in her temple that official documents were set up. The archaizing manner of representing the goddess may be an accurate rendering of her cult statue, since worship is attested from the Archaic period. But possibly we could also allow for her worshippers to have chosen this image in order to underline the goddess' long-time protection of her people. There is moreover one document attesting cult personnel of Parthenos: a man with the title of neokoros served the goddess in the 2nd or 1st century BC. He presented a κρεοφυλάκιον to the goddess, i.e. probably help with, or a space for, public archives about debts (χρεοφυλάκιον), again underlining how Parthenos was approached for assistance in state affairs.²⁰

There is also evidence for private offerings of different sorts, currently under examination. Unknown worshippers presented modest offerings to the goddess,

¹⁶ *IG* II² 128.

¹⁷ *LIMC* VIII.2 s.v. Parthenos 4.

¹⁸ Coins: *LIMC* VIII.1 part 2, s.v.. Parthenos, 946: I.5 (with bow and quiver); VI.28-30, 32; 947.

¹⁹ On the identification of figurines as deity or worshipper, see for example: HUYSECOM-HAXHI, MULLER (2007); SALAPATA (2015); MULLER (2019). It is noteworthy that similar figurines have been found in sanctuaries of both Artemis and Athena in Thasos and other Thasian colonies: *LIMC* VIII.2 sv. Parthenos, 947.

²⁰ BAKALAKIS (1936), 32,1; LAZARIDES (1969), 89, 37; PILHOFER (2000), no. 5; COLLART (1937); WILHELM (1900). The word κρεοφυλάκιον has been variously interpreted. Its interpretation as a building where sacrificial meat was kept has won less followers than the suggestion that the correct spelling/term meant is χρεοφυλάκιον, the archives keeping information about public debts.

as shown by fragmentary material from especially the Archaic period,²¹ but as of now, only three dedicators' names have been securely identified. The above-mentioned dedication of a κρεοφυλάκιον was made by an Apolophanes, and two other male dedicators, Dieus and Philton, offered chairs and a table to Parthenos in the 4th century BC.²²

It is worth underlining that in all documents concerning the Parthenos of Neapolis, she is called by the name Parthenos, without any further title or cult epithet. The name does thus not a priori give us an indication of any specific aspect of the goddess, unless we assume that as a Parthenos, she cares mainly for this group of worshippers. As a protectress of Neapolis, this is likely to have been one of her aspects, parthenoi being an important part of its population. But it cannot have been the only one, as the male dedicators identified do not seem to approach the goddess in matters related to daughters or future wives, but at least in one case in relation to city administration.²³ Furthermore, in spite of limited epigraphic evidence, we may be able to detect a religious agency with political overtones within the worship of Parthenos. It has been noted by several scholars that the finds from the Artemision in Thasos and the finds from the sanctuary of Parthenos share many characteristics, something which has caused Amalia Avramidou to suggest that Neapolis developed a cult of Parthenos rather than Artemis as part of their rivalry with its nearby mother city Thasos.²⁴

1.1.3. Parthenos in Leros and Halikarnassos

A goddess Parthenos is also to be found in the island of Leros, located northwest of the Halikarnassos peninsula. Four honorific decrees from the 2nd century BC mention a sanctuary of Parthenos, where the honorific stelae in question are to

²¹ AVRAMIDOU (2021b), 13-16. The majority of inscribed ceramic fragments, for example, is datable to the Archaic period, although there are examples also from Classical and Hellenistic times. This material will be published shortly by AVRAMIDOU *et al.* in forthcoming articles. Of 219 sherds, c. 14 preserve a dedication, but mostly fragmentary words (mostly *anetheken* – he or she set up, *i.e.* dedicated) and 14% Parthenos' initials. The latter are suggested to be a mark of the property of the sanctuary in Avramidou's preliminary analysis.

²² SEG 43 (1993) 430; BAKALAKIS (1936), 33-34; PILHOFER (2000), no. 6. Dedicators with the names Nynphis and Pergamos are also known, but without mentioned recipient deity and in wait of re-publication I have not included this 6th century BC dedication here, SEG 24 (1969) 622; LAZARIDES (1961-1962), 238. [N]ύμφης is now restored as a female name by the LGPN 4, Νύμφης no. 1, so presumably the dedication was made by a married couple. The elusive dedications in AVRAMIDOU (2021b), 15 may also turn out to mention dedicators through further analysis. She suggests furthermore that the unpublished ΠΑ162 and ΠΑ182 and Bakalakis (1938, fig. 5.3 = PILHOFER [2000], no. 7) were made by male dedicators: AVRAMIDOU (2021b), 19.

²³ See note 22.

²⁴ AVRAMIDOU (2021a), 341; (2021b), 14; DAUX (1962), 838. Is the bow and quiver represented in connection with Parthenos on a 4th century coin (LIMC VIII.1 vol 2, I.5) to be seen in these circumstances?

be set up.²⁵ Evidence for this specific Parthenos interestingly shows up in another island, Thera in the Cyclades, where an inscription gives her name in the genitive with the toponymic epithet *Leria*.²⁶ Moreover, a Lerian sanctuary of Parthenos is also mentioned by Athenaeus, who informs us that this holy precinct lay in a marshland where certain birds, known as meleagrides walked about. Since the mother-birds did not care for their offspring, the goddess' male priests took on this task.²⁷ Ovid and Antoninus Liberalis give us further details. These birds were once the sisters of Meleager (*parthenoi*?), who grieved deeply by his tomb until Artemis transformed them into meleagrides, and sent them to Leros.²⁸ In the entry *Meleagrides* in the *Suda* lexicon, mention is possibly made of this goddess, then called by the name *Iokallis Parthenos*. There is however some doubt as to whether the text gives Leros or another marshy area: *Lerna*.²⁹

We can furthermore note the presence of a Parthenos in Halikarnassos, in mainland Caria opposite Leros, where the goddess is mentioned in two documents. Together with Athena and Apollo, she appears as creditor on a list of sales and debts and she is the recipient of a dedication presented by the priestess *Nossis* at the end of her priesthood.³⁰ Mention should also be made of literary traces of a Parthenos in this region, because Diodorus locates the sacred precinct of a deity Parthenos on the Carian coast in a place called *Bubastos*.³¹

For the iconography of Parthenos of Leros, there are no surviving sources.

1.1.4. Cult agents in Leros and Halikarnassos

If we can trust Athenaeus, Parthenos' priests were men, but apart from that, the Lerian evidence does not allow for many comments as to the identity or agency of her worshippers. It stands clear, however, that just as in Neapolis, Parthenos

²⁵ *IG* XII.4 3869, ll. 22-23, with *en Leroi* (restored); 3870, ll. 4-5; 3872, ll. 27-28; 3874, l. 8 (the latter was found in Patmos, but stems originally from Leros).

²⁶ *IG* XII.3 440.

²⁷ *Ath.* XIV, 655c-d.

²⁸ *Ov., Met.* VIII, 542-546; *Ant. Lib., Met.*, II 6.

²⁹ *Suda* s.v. *Μελεαγρίδες* (μ 468).

³⁰ Creditors: *SEG* 43 (1993) 713, 425-350 BC; Priestess: *SGDI* 5733, Hellenistic period.

³¹ *Diod. Sic.* (5.62.1-5) tells us that Parthenos was one of three daughters of Staphylos. One of them, *Rhoeo*, became pregnant by Apollo, who took care to save the girl and the baby boy from the wrath of her father. The two other sisters, *Parthenos* and *Molpadia*, fell asleep watching their father's wine jar. A pig broke it and to escape the wrath of their father, they jumped into the sea. Apollo, because of his affection for their sister *Rhoeo*, saved them and made them goddesses: *Parthenos* was given a sacred precinct in *Bubastos* of the Chersonese, and *Molpadia* was given the name *Hemithea* in *Kastabos*. *Bubastos*, or *Bybassos*, and *Kastabos* are located not too far from each other, and the sanctuary of *Hemithea* has been identified archaeologically. It has in fact recently been proposed that Parthenos had her own cult building in the sanctuary of *Hemithea* (*SEG* 65 [2015] 991).

seems to have been the main goddess of Leros: her sanctuary is chosen for the placement of important texts in need of high visibility. Furthermore, if we disregard the late evidence of the Suda, we can again note that as far as we can tell, the name chosen by the Lerian worshippers was Parthenos without further precisions.³² If we however add the evidence from Halikarnassos, we find mention of a former priestess presenting an offering to Parthenos, and a Parthenos acting as creditor in a process of confiscating and re-selling property. We thus have possible evidence for female cult personnel in the Hellenistic period as well as evidence for a goddess Parthenos engaged in the affairs of the state, together with fellow gods Apollo and Athena, two major panhellenic deities.³³

1.1.5. Tauric Chersonesos

Our richest evidence for a goddess called Parthenos comes from the region of the Taurians, located in today's south-west Crimea. Numismatic, literary and epigraphic sources attest to an important cult of a goddess named Parthenos in the Greek polis Chersonesos.³⁴ This city, often specified as Tauric Chersonesos, was a colony of Heracleia Pontica founded in the 6th or the 5th century BC.³⁵

The status and importance of the goddess Parthenos in the pantheon of the Tauric Chersonese immediately stand clear from the numismatic and epigraphic evidence. Inscriptions mention an altar of the goddess, and a sanctuary with a cult building in the pronaos of which official documents should be placed.³⁶

³² In *IG XII.4 3869*, l. 22 a restoration gives Parthenos the hypothetical onomastic attribute ἐν Λέρῳι ("in Leros"), of which, with the exception for ἐν, no letters are preserved; the restoration might refer to the sanctuary and not the goddess (see the comparandum ἐν Λέρῳι δὲ ἐν τῇ[ς] | Παρθένῳι, ἱερῳι in *IG XII.4 3870*, ll. 4-5). Should we accept this, however, the Lerians clearly knew of one or several other Parthenoi goddesses, and acted to pinpoint their own, just like the individual(s) responsible for the inscription *IG XII.3 440* identified in Thera. On a smooth base or small column, or perhaps a votive altar, we seem to find a Parthenos Leria, Παρθέν[ου] Λερίας. Should we imagine a Lerian worshipper abroad?

³³ Creditors: *SEG* 43 (1993) 713; Priestess: *SGDI* 5733. Nossis is dated to the Hellenistic period in *LGPN* Vb, no. 1. It is noteworthy that she presents herself by mentioning her two parents. Presumably she is not married, but perhaps a parthenos?

³⁴ HANSEN, NIELSEN (2004), no 695. In the local Doric dialect, Χερσόναςος (*IOSPE* I² 401), sometimes specified geographically, for example Χερσόναςος ἅ ποτὶ τῇ Ταυρικῇ (*IOSPE* IV 71; 72).

³⁵ 6th century BC: VINOGRADOV, ZOLOTARYOV (1999), 118-119, 124. 5th century BC: SAPRYKIN (1998). For further references also on the question of Delian men joining in the colony's foundation, and whether the Delians were men from Delos or Delion, or other collaborators, see HANSEN, NIELSEN (2004), no. 695.

³⁶ Altar: *IOSPE*³ III 8. Pronaos: *IOSPE*³ III 1; 9. Sanctuary: *IOSPE*³ III 8, l. 25, possibly also a 4th century BC fragmentary proxeny decree, *SEG* 54 (2004) 690 = *INBS* I 115 (probably a *pierre errante* from Chersonesos, found in Nikonion). The sanctuary of Parthenos mentioned by Strabo (7.2.2) needs not be this one, it has been suggested that this was a second, extra-urban sanctuary of

Moreover, the majority of coins issued between 390-110 BC feature the head of Parthenos, as do many of an enigmatic group of lead tesserae, variously identified as coins or tokens for the distribution of goods such as foodstuffs at festivals.³⁷ Parthenos can thus be identified as the main city god, and the remaining epigraphic corpus of the city, comprising inscriptions datable to a period stretching from at least the early 4th century BC to the 3rd century AD, corroborate her status as tutelary deity and provide further seminal information about Parthenos' official role in Chersonesos.³⁸ The goddess is for example invoked in an oath of the citizens alongside the habitual gods approached as witnesses: Zeus, Ge and Helios.³⁹ Numerous decrees reveal that she often filled the eponymous magistracy of the Basileus, and that in this context, under the title Thea Basilissa Parthenos, she was among the magistrates applying their seals to ratified decisions.⁴⁰ There is also testimony that the goddess was celebrated during a festival named Parthenia and evidence of priests, male in all identifiable cases.⁴¹ Furthermore, the goddess seems to have frequently shown herself and her powers. In the first half of the 3rd century BC, a certain Syriskos was honoured for writing an account of Parthenos' epiphanies, and another honorary decree from the late 2nd century BC described how she assisted her people in times of war.⁴²

Strabo moreover mentions an ancient sanctuary of Parthenos, located on a Cape Parthenion and which housed an old xoanon of Parthenos. It has been suggested that this site may have lived on as an extra-urban cult site of Parthenos when her city temple was built.⁴³

The epigraphic sources also give indications of private worship. Six dedications which seem to have been presented to Parthenos by private individuals

Parthenos, older than the one in the city (which has not been identified) and sheltering an ancient xoanon of the goddess.

³⁷ BRIDGE (1981), 183; ANOKHIN (1980), 45. Lead tesserae: KOVALENKO (2002). Kovalenko furthermore suggests that the monogram of the letters ΠΑΡ indicates financing by the temple of Parthenos, 37, 51.

³⁸ A fragmentary proxeny decree with mention of Parthenos has been dated to the 5th or the early 4th century BC, *SEG* 54 (2004) 690. The onomastic formula ἀ διὰ παντός Χερσοναστῶν προστατοῦσα | [Πα]ρθένος (*IOSPE*³ III 8, ll. 23-24) certainly underlines her tutelary role. I thank the editors for pointing this out.

³⁹ *IOSPE*³ III 100; *SEG* 48 (1998) 997, Hellenistic period, c. 300 BC (*SEG*).

⁴⁰ Basileus magistracy, Roman Imperial period, see for example *IOSPE*³ III 12; 19; 22; 23; 24; 28; 32; 33; 38; 39; 62; 64; 69; 84, in the latter placing her seal together with archontes and a nomophylax. See KOVALENKO (2002) and *SEG* 52 (2002) 738 for a suggestion of Parthenos' role in funding food distributions during civic festivals.

⁴¹ *IOSPE*³ III 8.

⁴² Epiphanies' account: *IOSPE*³ III 1. Wartime aid: *IOSPE*³ III 8. See further CHANIOTIS (1988) E7 and passim; (2018), 411-414.

⁴³ Strabo 7.4.2.

are preserved, although sometimes in a very fragmentary state. Dedicators can be identified in five of these.⁴⁴

The iconography of Parthenos can be studied in reliefs and especially coins from Chersonesos, datable from the early 4th century onwards. She is depicted sitting on a throne, and in action: images show Parthenos appearing as a Promachos, or while killing a deer, and sometimes while driving a quadriga, torch in hand. She wears her hair long or short, and can carry the mural crown, a wreath, a polos, or a simple ribbon. She is mainly pictured dressed in a long or short chiton with a cloak, occasionally carrying bow, quiver and/or spear, an appearance that has caused many scholars to compare or identify Parthenos with Artemis.⁴⁵

Pia Guldager Bilde has interestingly underlined that although the attire makes Parthenos look like Artemis, her actions rather separate the two deities. The deer-killing iconography is rare and seems specifically connected to the Taurian deity.⁴⁶ It is never connected to Artemis, who may be handling, but never killing, a deer. However, through a rare epithet once used for Artemis (never for Parthenos), Elaphoktonos, she suggests that there may be a connection between the two deities, a common element expressed through iconography in the case of Parthenos and through an epithet in the case of Artemis.⁴⁷

⁴⁴ *IOSPE*³ III 111, 114, 117, 119, 120, 125 (mid. 4th century BC – 1st century AD). We can note that a dedication found in Olbia, *SEG* 28 (1978) 658, could have originated in Chersonesos. However, as the three men dedicating announce themselves as Chersonesitai, I believe that this is not necessarily the case. Such an identification is usually given outside one's home polis. VINOGRADOV (1997a), 369-371, suggests that the dedication was brought from their home-city.

⁴⁵ GULDAGER BILDE (2003); the goddess is simply called Artemis or Artemis Parthenos by TRIVERO *et al.* (2015).

⁴⁶ GULDAGER BILDE (2003); DANA (2012).

⁴⁷ Elaphoktonos: *IT* 1115. This brings us to the contested matter of the Greek goddess Parthenos' of Chersonesos relation to another, specifically Tauric, goddess called by this name, and which has caused intensive discussions as to whether the Greeks took over a local goddess and integrated her in their pantheon, or whether she came with the colonists and was Greek all along. This Parthenos does not figure, to the best of my knowledge, in epigraphic sources, but compensates with a haunting presence in literature. Our source is Herodotus (4.103), who presents Parthenos of the Taurians as aggressively hostile to ship-wrecked men and specifically to Greek sailors: she demands that they be sacrificed on her altar. Referring to Parthenos as a daimon, not thea, Herodotus furthermore explains that the Taurians themselves say that this deity is Iphigeneia, the daughter of Agamemnon. The character of this Taurian goddess seems to be mirrored in Euripides' drama *Iphigeneia in Tauris*. Parthenos is indeed a good match with the play's Artemis, who demands sacrifice of any Greeks that arrive on the shore of the Taurian land and who, by the end of the play, on Athena's command, will be honoured as Artemis Tauropolos in Attica. In both cases, the setting is not a Greek city, but the land of the Taurians. At the same time, however, Euripides consistently names this goddess Artemis, not Parthenos. Artemis is once addressed as *anassa parthenos* (1230), but never carries Parthenos as a name or cult title. In fact, Artemis' identity as the mighty panhellenic goddess is consistently stressed throughout the play, through mentions of her family. She is referred to as Zeus' daughter, Apollo and Athena's sister, Leto's child (*IT* 86, 126, 1230) and, in a prayer, Artemis (in the shape of her statue?) is asked to leave the barbarians of Tauris for the blessed

1.1.4. Cult agents in Chersonesos

For a third time, we see a goddess named Parthenos as the main polis deity. The habit of placing official documents in her sanctuary, sometimes specifically in the pronaos of her temple, is attested in Chersonesos as in Neapolis and Leros, but here we can also recognize her civic role through other chosen actions by the Chersonesitai. They called on her as a divine witness in a citizens' oath, approached her as "she who always protects the Chersonesitai",⁴⁸ and let her take on the magistracy of Basileus/Basilissa. The surviving testimony regarding cult servants mentions priests, again only male cult servants.⁴⁹ The information that we can get from private dedications to Parthenos is also more detailed than in other places. In six inscriptions, dating from the 4th century BC to the 1st century AD, the identifiable worshippers are all men (in three or possibly four cases). When a reason for the dedication is given, the gift was presented for the benefit of a father, a man of uncertain relationship to the dedicator, and *hyper* a daughter. One offering was given after a magistracy but while the dedicant was still a priest (of Parthenos?) and another possible gift after completed priestly duties.⁵⁰ To the material found in Chersonesos itself, we should probably add

city of Athens (*IT* 1086-1088). But we could perhaps still equate the goddesses Parthenos mentioned in Herodotus and Artemis of Euripides. Many scholars do, such as DANA (2012), (2007) and indeed, GULDAGER BILDE has pointed out that the rare epithet Elaphoktonos is given once to Artemis in the *Iphigeneia in Tauris*: the deer-killing iconography of Parthenos found repeatedly in Chersonesos could thus be connected to the Artemis of Euripides. This piece of evidence should however not necessarily make us identify Parthenos as Artemis. GULDAGER BILDE believes that this supports the idea that a local Taurian goddess was incorporated in the pantheon of the Greeks of Chersonesos, but that it is unclear whether Euripides made his Artemis specifically Elaphoktonos because this was a characteristic of the Taurian cult, or whether the inhabitants of Chersonesos adopted the iconography "precisely because it was described by Euripides as part of an older (local) cult": GULDAGER BILDE (2003), 170. The present article cannot try to solve the exact relationship between Parthenos and the Artemis of *Iphigeneia in Tauris* within its present scope, and the matter has been thoroughly discussed elsewhere, see now BRAUND (2018), 15-60; DANA (2012), (2007). The crucial point for my purposes is however the important observations made by many scholars, that Euripides specifically chose to never use the name Parthenos for his goddess and thus not to write about the main god of the Chersonesos. And just as Artemis is never called Parthenos as a theonym or epithet in the *Iphigeneia in Tauris*, thus, in a source emic to Athens, Parthenos is never called Artemis in the emic sources of Chersonesos. This simply cannot be random, and for this reason I will thus leave aside the testimony of Euripides for my further Parthenos study.

⁴⁸ *IOSPE*³ III 8, l. 23: ἡ διὰ παντὸς Χερσονασιτῶν προστατοῦσα.

⁴⁹ *IOSPE*³ III 114, 4th-3rd century BC, *IOSPE*³ III 117, 1st century AD (restored) and probably a third man called "of Parthenos" in his epitaph: *IOSPE*³ III, 2nd-3rd century AD. The epitaph also mentions his wife, but without reference to Parthenos.

⁵⁰ *IOSPE*³ III 111, 3rd-2nd century BC, male dedicator; *IOSPE*³ III 114, 4th-3rd century BC, a man presents the statue of his father (somewhat unusually – yet common in Lindos –, the father's name is given in the nominative), after the Basileus magistracy while being priest; *IOSPE*³ III 117, 1st century AD, male dedicator for the benefit of another man; *IOSPE*³ III 119, 4th-3rd century BC, dedicator probably male; *IOSPE*³ III 120, 4th-3rd century BC, unknown dedicator for the benefit of a daughter; *IOSPE*³ III 125, 3rd century BC, unknown dedicator.

two dedications from the surrounding region. A gift found in Olbia and offered to Parthenos by three men identifying themselves as Chersonisitai, and a victory monument found in Kerkinitis, presented to Parthenos and Zeus Soter.⁵¹

Not only the goddess' status as a main polis deity stands clear from our sources. The Chersonesos dossier also allows for a deeper understanding of Parthenos' role in the polis, and how the goddess and *her* agency was manifested in the interaction with her worshippers. Firstly, she seems to have manifested herself regularly to the Chersonesitai, as documents of different kinds imply that she was prone to making epiphanies. One of the preserved dedications was made after the appearance of the goddess in a dream, *kat' enhypnion*,⁵² but more importantly, from a third-century honorific decree we know that the honorand, the local historian Syriskos son of Herakleidas, wrote an account of the epiphanies of Parthenos, thus surely of repeated character.⁵³ We can even proceed with further observations on the goddess' agency. Parthenos clearly took an active stance in the protection of Chersonesos and its citizens. In a decree datable from the first half of the third century BC, concern is voiced that the people of Chersonesos show correct gratitude towards the goddess for her help, referring to "the salvation that had occurred through her agency" at a certain point in time and because "[already before (the People)] has been saved through her on numerous occasions [from the greatest dangers]".⁵⁴ This constant help is still felt more than a century later, when Diophantos of Sinope, a general of Mithridates Eupator, engages in war against the Scythians, who also threatened Chersonesos (at the time ruled by Mithridates).⁵⁵ During the conflict, Parthenos, described as having "always been the guardian of the Chersonesitai",⁵⁶ foretold, through signs somehow manifested in her sanctuary, of an imminent Scythian attack and thereby

⁵¹ *SEG* 28 (1978) 658; *SEG* 47 (1997) 1177.

⁵² For epiphanies in a state of sleep see now LIPKA (2022, non vidi) and PETRIDOU (2015), *passim*.

⁵³ *IOSPE*³ III 1. The decree was to be placed in the pronaos of the goddess' temple. For Syriskos, see CHANIOTIS (1988), E7, 300-301. Accounts of epiphanies were popular topics for local historians, apart from Syriskos' work, we know for example of Istros' work on epiphanies of Apollo, Phylarkos wrote about manifestations of Zeus and Athena's epiphanies were noted in the famous so-called Lindian Chronicle, see PETRIDOU (2015), 1; HIGBIE (2003).

⁵⁴ *IOSPE*³ III 51 (= *IOSPE* I² 343), ll. 5-10:

[εἶπαν ὅπως ἂν καλῶ]ς ἔχη τοῖς πολίταις τὰ
[περὶ τὰν θεᾶν Παρθέν]ον καὶ τὰς γενομένας
[δι' αὐτὰν σωτηρίας τὰν] ἐνδεχομένην ὁ δᾶ-
[μος ἀποδιδούς] αὐταῖ φαίνεται χάριν
[πρότερόν τ' ἤδη πολ]λάκι σωθεῖς δι' αὐτὰν
[ἐκ τῶν μεγίστων κινδύν]ων

Editor I. Polinskaya translates δι' αὐτὰν "through her agency" in line 7, whereas A. Chaniotis prefers "through her" in CHANIOTIS (2018), 411.

⁵⁵ *IOSPE*³ III 8, c. 110 BC.

⁵⁶ See note 57.

“instilled courage and daring in the whole army”, who then saved the day. Parthenos specifically stood by and came to help Diophantos, and when he was honoured with a crown after his victories, it was presented to him during the Parthenia festival. His bronze portrait statue was to be set up by Parthenos’ altar on the acropolis, a focal point of her presence.⁵⁷

Parthenos thus appears as a goddess who regularly and closely interacts with the Chersonesitai. She not only oversees, but actually participates in civic life, alongside both gods and men: watching over oaths and placing her seal alongside those of the other magistrates. Through the centuries, she steadfastly protects her people through her actual presence: the participle indicating her assistance to Diophantos is *συμπαροῦσα*, underlining proximity between the goddess and the general⁵⁸ and her protection is expressed through a participle of *προστατέω*: to stand before as a defender, to be guardian or protector of something.⁵⁹ Theodora Jim has recently discussed the spatial aspect of epithets with the prefix *προ-*, created around this and similar verbs: the god or goddess stands in front of something to protect it, sometimes quite literally in the sense of a statue placed in suitable places like before the city gates.⁶⁰ Although never given the epithet *Soteira*, Parthenos’ protective agency appears clearly in the epigraphic material.⁶¹ Most likely, it is in this context that we should understand the inscription *SEG* 47 (1997) 1177, found in Kerkinitis (modern Eupatoria), in the vicinity of Chersonesos and sometimes under the latter’s control.⁶² It has plausibly been restored as a dedication of a *tropaion* to Zeus Soter and Parthenos, set up in 113/112 BC in the context of a victory won in the Scythian campaign previously discussed.⁶³ Again, Parthenos was thought to have played an active role in securing the victory.⁶⁴ We can note that protective action was such an important part of her Chersonesos cult that there was no need to specify this through the

⁵⁷ *IOSPE*³ III 8, ll. 23-26: ἡ διὰ παντὸς Χερσονασιτῶν προστατοῦσα | [Πα]ρθένης, καὶ τότε συμπαροῦσα Διοφάντῳ, προεσάμανε μὲν τῶν μέλλουσιν γίνεσθαι πράξιν | [διὰ τ]ῶν ἐν τῷ ἱερῷ γενομένων σαιμείων, θάρσος δὲ καὶ τόλμαν ἐνεποίησε παντὶ τῷ στρατοπέδῳ | [δωι]· (...then Parthenos who has always been the guardian of Chersonesites, coming at that time to help Diophantos, foreshadowed the action that was about to take place through the signs taking place in her sanctuary, and instilled courage and daring in the whole army.”, transl. I Polinskaya). Cf. CHANIOTIS (2018), 409-411.

⁵⁸ *LSJ* s.v. *συμπάρεμι*: 1. to be present also or at the same time. 2. stand by, come to help.

⁵⁹ *LSJ* s.v. *προστατέω* II.

⁶⁰ JIM (2022), 51.

⁶¹ As also noted by JIM (2022), 62.

⁶² Kerkinitis is mentioned as an area to protect and never betray in the oath of Chersonesos previously mentioned, the late 4th-early 3rd century BC, *IOSPE*³ III 100.

⁶³ *SEG* 47 (1997) 1177, referring to ed. pr. VINOGRADOV (1997b). Vinogradov believes that the dedicant can be identified as an Aristonikos, an admiral who started his career in the army of Diophantos, contra GAUTHIER (1998), 1188.

⁶⁴ Cf. CHANIOTIS (2018), 411.

addition of a Soteira denomination, in contrast to her partner god, multifaceted Zeus, who is here specified as Saviour.⁶⁵

1.2. *Further Parthenos deities*

1.2.1. Cult Agents

As regards the Parthenoi of Neapolis, Leros and Chersonesos, we only have evidence for male cult servants,⁶⁶ and only for male dedicators. Naturally, this may be due to the very fragmentary material, especially as regards private worship. It is noteworthy that this image changes somewhat when we look at the further scattered occurrences of Parthenoi deities, where we do have female representation. There are two possible cases of priestesses of Parthenos, in Halikarnassos and Demetrias in Thessaly. Both mentions are found in dedications to Parthenos, offered after a term in office as priestesses.⁶⁷

Female dedicators have also been identified in Pherai in Thessaly, Macedonian Dion and Byllis in Illyria, this latter made jointly by men and women.⁶⁸ The dedicator in Dion gifted the goddess for the benefit of herself and her daughter. The words are inscribed on a votive plaque featuring two pairs of ears, indicating that Parthenos listens to prayers.⁶⁹ Mention should also be made here of the two women “dedicating” slaves to Parthenos in Macedonia.⁷⁰ Interestingly, when we add attested male dedicators celebrating Parthenos to this material, they are not more numerous than women worshippers. The intriguing dedication from Kibyra to Herakles and Herakles’ child, newly-begotten Holy and Just, and to Golden Virgin (Chrysea Parthenos), dated to the 2nd/3rd century AD, was offered by three men, one of them presenting himself as neokoros,⁷¹

⁶⁵ It is worth noting, with Sylvain Lebreton, that Soteira is on a few epithets equally attributed to the parthenoi Athena and Artemis (personal communication).

⁶⁶ With the exception of the priestess Nossis in Halikarnassos, if we should indeed consider Leros and Halikarnassos as a common region. It is important to note that Nossis does not present herself specifically as a priestess of Parthenos, who is the recipient of her offering.

⁶⁷ Halikarnassos: *SGDI* 5733, Hellenistic. Demetrias: *SEG* 26 (1976-1977) 646, 3rd-4th century AD.

⁶⁸ Pherai: BÉQUIGNON (1937), 91.64, Hellenistic; Dion: *SEG* 60 (2010) 637, 2nd century AD; Byllis: *SEG* 38 (1988) 538, 2nd century BC.

⁶⁹ *SEG* 60 (2014) 637. The editor A. Arvanitaki comments on the two pairs of ears that if they are equivalent of the epithet *epekoos*, “who listens” (i.e., to prayers), the ears should be the goddess’ and thus not presented twice. They must thus be connected to the worshippers here, perhaps a symbol for two prayers or standing as two separate dedications, ARVANITAKI (2013), 178-179. For listening gods and “divine ears”, see now the collection of articles in the dossier “Les oreilles des dieux” in *Cahier du Centre d’Études Chypriotes* 51 (2021), 41-142; FASSA (2019); FASSA forthcoming.

⁷⁰ *EKM* I 51 & 52, from Beroia, dated to the 3rd century AD.

⁷¹ *SEG* 63 (2013) 1307.

and in Byllis (Illyria) men and women joined in gifting Parthenos.⁷² In two cases, full names are not preserved but are likely to be gifts from male dedicators: the offering to Parthenos Banbykia from Krannon (Thessaly) was probably presented by a man, and a bowl with a graffiti inscription from Porthmion (Cimmerian Bosphorus) possibly too.⁷³ Unfortunately, due to our meagre sources, we can only speculate about a discernible pattern that separates the Thracian and Black Sea Area, and especially the polis cults of Neapolis and Chersonesos, from the rest of the Greek world, and which appears to show worship dominated by male cult agents, in contrast to other areas of Greece.

1.2.2. Parthenos with an epithet

There is another possible pattern, however, that may distinguish cults of Parthenos in especially Macedonia and Thessaly from those of the better-attested Parthenos goddesses of Leros, Neapolis and Chersonesos. As far as we can tell from the evidence, these three Parthenoi were not worshipped with epithets. Exceptionally, Lerian Parthenos is once given the topographic epithet Leria, however, this name is not found in the goddess' homeland, but abroad in the island of Thera. Presumably, the wording was meant to clearly identify the cult recipient as the Parthenos of Leros precisely because the cult act was not performed in that island.⁷⁴ Nor do the scattered mentions in the area around Chersonesos (Nikonion, Kirkitis, Porthmion, Olbia) include epithets: this could possibly indicate that the Parthenos of Chersonesos was worshipped generally in the region, as suggested by David Braund.⁷⁵ Interestingly, it is in areas far from the poleis where Parthenos was a main tutelary deity that epithets seem to have been used, and then always as topographical indicators.

From Phistyon in Aitolia come three manumission acts, where slaves are presented to Meter Theon and a Parthenos in three guises. In an early 2nd century BC text are mentioned Meter Theon and Parthenos, "Those in Hearidai", the latter word designating a place in the vicinity of Phistyon, where a sanctuary of the Thea Syria was located.⁷⁶ In a second manumission act datable to the same period, Meter Theon and Parthenos "of Phistyon" are approached (both texts

⁷² *SEG* 38 (1988) 538, 2nd century BC.

⁷³ Krannon: THEOCHARIS (1961/1962), 179, 4b. Porthmion: *SEG* 43 (1993) 514 (fragmentary = *SEG* 53 [2003], 802); context discussed in VACHTINA (2003), 43-45.

⁷⁴ In Chersonesos, Parthenos is sometimes hailed as Thea Basilissa, which yet is not a cult title, but probably refers to Parthenos as holding the magistracy of the Basileus. The presence of thea in the onomastic sequence can perhaps be explained by the will to make explicit the divine eponymy, as suggested by the reviewer of this article. The title is found in decrees in connection with the magistracy, as far as we can tell.

⁷⁵ BRAUND (2018).

⁷⁶ *IG* IX 1² 96b; MORIN (1960), 49.

regards female slaves)⁷⁷ and in a third inscription, datable to the 1st century BC, a slave of unknown sex is presented to Meter Theon Megala and Parthenos “of Phistyon, Those in Hiaridai”.⁷⁸ Similar manumission inscriptions to a Parthenos goddess are attested in Edessa, Beroia and in the territory of Pella.⁷⁹ In Edessa, no epithet is present, but in the two latter Macedonian cities, Parthenos is part of a longer onomastic sequence. The Beroian texts, dated to the 3rd century AD, specify the goddess as Theos Syria Parthenos⁸⁰ and in 3rd-century AD Pella, the goddess is named Thea Syria Parthenos Gyrbiatisse.⁸¹

There is a common element for all the manumission acts, and for the seemingly epithet-clad Parthenos: the presence of the/a Syrian goddess. In Phistyon, the discussed manumission acts were originally set up in the sanctuary of the Syrian goddess, known locally as Aphrodite Syria, with the addition of either of the topographical precisions “in Hiaridai” or “of Phistyon”.⁸² We can note that in the case of these Aitolian documents, mention of Aphrodite Syria as recipient of the freed slaves never coincides with the presence of Parthenos (and the Mother of the Gods). In the Macedonian documents, Parthenos is not only present in a sanctuary of the Syrian Goddess,⁸³ but is even part of an onomastic sequence joining her name to that of the Syrian goddess. Notably, Parthenos is always placed after Thea Syria, in the manner of an epithet. These observations are significant, and I would argue, with other scholars, that Parthenos is in fact not a theonym in these Macedonian instances, but an epithet of Thea Syria.⁸⁴

⁷⁷ *IG IX* 1² 105.

⁷⁸ *IG IX* 1² 110. It should be noted that the third text is heavily restored. Furthermore, ANTONETTI (1990), 235, does not agree with the spiritus asper of Hiaridai/Hiaridai.

⁷⁹ Edessa: *SEG* 43 (1993) 388 = *EKM* II 174, c. 200-150 BC. Beroia: *EKM* I 51, 240 AD; *EKM* I 52, 262 AD. Pella: *SEG* 43 (1993) 435 = *EKM* II 428, 206 AD. We can note that female owners are agents in the manumission process in all four cases.

⁸⁰ *EKM* I 51 l. 4 & 52, ll. 6-7: θεᾶς Συρίᾳ Παρθένῳ. The editors note, for *EKM* I 52, that the name of the dedicating woman, as well as of the dedicated slave, i.e., (Appia) Pannychis and Pannychon, may refer to all-night celebrations of the Syrian Goddess. In this context it is interesting that the name of the dedicated slave of *EKM* I 51, Sotiria, corresponds with a dedication to Atargatis Soteira (*EKM* I 19), that was carved on the same monument as both *EKM* I 51 and 52.

⁸¹ *SEG* 43 (1993) 435, ll. 4-5: θεᾶς Συρίᾳ Παρθένῳ Γυρβιατίσση. CHRYSOSTOMOU (1992), 106 and PANAYOTOU, CHRYSOSTOMOU (1993), 384-385 suggest that it is a topographic epithet, designating a cult place of the Syrian Goddess in a place called Gyrbiatissa, probably located outside the territory of Kyrros. This is not accepted by the editors of *Bulletin Épigraphique* (1992), no 301, who suggest instead that if related to geography, it should be an ethnic designation created from a toponym (“ethnique d’un toponyme qui reste à déterminer”), if not designating an aspect of the goddess.

⁸² See *IG IX* 1² 98, 99, 100, for example. On the sanctuary, see ANTONETTI (1990), 230-235.

⁸³ It is noteworthy that a statuette of Zeus Adados, common paredros of the Syrian goddess, was found in the same rural sanctuary as the manumission record mentioning Thea Syria Parthenos Gyrbiatisse, CHRYSOSTOMOU (1992), 106.

⁸⁴ PANAYOTOU, CHRYSOSTOMOU (1993) for Thea Syria Parthenos Gyrbiatisse, following a suggestion of BILDE (1990); contra HATZOPOULOS (1994), no. 403. In *EKM* I 51 and 52, an identification of the Thea Syria Parthenos with Thea Syria seems implicit.

Bilde has proposed that Parthenos here could be understood as a version of *Hagne*, “Pure”, a title commonly used for the Syrian goddess, sometimes as *Hagne Syria Thea*, or *Hagne Theos*, but also frequently with the name of *Aphrodite*.⁸⁵ A similar interpretation could be made as regards the texts from *Phistyon*, where the identity of the couple Mother of the Gods and Parthenos have caused many comments. The discussion is well presented by P. J. Morin and Claudia Antonetti, and includes many suggestions as to the identity of Parthenos: that Meter Theon is Cybele, who was often assimilated to Demeter, whereupon Parthenos is understood as Persephone, that Parthenos is a virgin goddess of the Orient, or that Parthenos is in fact an epithet of Atargatis, present here as the Mother of the Gods, etc.⁸⁶ Morin suggests firstly that *Aphrodite Syria* is *Atargatis*, and secondly, with M. P. Nilsson, that *Atargatis*, apart from appearing as (*Aphrodite*) *Thea Syria*, was also called both Mother of the Gods and Parthenos in *Phistyon*.⁸⁷ This interpretation is however difficult when looking at the epithets: *IG IX 1² 105* gives the epithet “of *Phistyon*” in the plural, as do *IG IX 1² 96b* (in regards to *en Haeridai*) and *IG IX 1² 110b*, if correctly restored. The reference is clearly to two deities and thus Parthenos cannot be an epithet here, but names an individual deity. Although one cannot exclude the presence of a deity called Parthenos visiting the sanctuary of *Aphrodite Syria*, it seems more plausible to me that it is a local and additional manner of invoking the latter goddess, with Parthenos being a synonym of *Hagne*, virginal in the sense of pure and chaste as proposed by Bilde or, possibly additional name for *Thea Syria/Atargatis* in the manner of *Phoibos* for *Apollon* or *Bakkhos* for *Dionysos*.⁸⁸ A comparison with Meter also springs to mind, also named *Rhea* or *Kybele*.⁸⁹

This connection with *Thea Syria* is perhaps further corroborated by an epithet attested in Thessalian Krannon, where a dedication seems presented to Parthenos *Bambykia*.⁹⁰ *Bambyke* was another name for *Hierapolis* in Syria, where the main sanctuary of *Atargatis/Thea Syria* was located, and the epithet *Bambykia* is most likely to be a topographic epithet created from this place-name. If Parthenos again is shorthand for *Thea Syria*, we would have a denomination similar to

⁸⁵ Prominently so in Delos, see further BRUNEAU (1970), 346. Some examples: *Hagne Thea* (or *Theos*): *ID 2263*; 2267-2271; 2273. *Hagne Aphrodite*: *ID 2260*; 2272; 2274; 2278; 2291. *Aphrodite Hagne Thea*: *ID 2284*; 2290. *Hagne Aphrodite Syria Thea*: *ID 2245*; 2275. *Hagne Aphrodite Atargatis*: *ID 2266*; 2299. *Hagne Theos Atargatis* is also attested in Delos, *ID 2299-2300*. Bilde suggests that Parthenos is another name for the Syrian Goddess: BILDE (1990), 161-162. For *Hagne* designating *Artemis* in the *Odyssey*, with strong connotations of virginity, see FAULKNER (2008), 90.

⁸⁶ ANTONETTI (1990), 233; MORIN (1960), 49-50.

⁸⁷ MORIN (1960), 50.

⁸⁸ PARKER (2017), 2.

⁸⁹ PARKER (2017), 4. I thank Prof. Vinciane Pirenne-Delforge for bringing the Mother to my attention.

⁹⁰ THEOCHARIS (1961-1962), 179, 4b.

those of Macedonia discussed above, where care was taken to precise the Syrian Goddess of a certain locality as recipient of worship. It would also tie in well with a dedication to Parthenos (seemingly without an epithet⁹¹) from Demetrias: von Graeve has convincingly shown through the iconography of the gifted votive relief that Parthenos in this case is Atargatis. It thus appears that a pattern may be visible in the Macedonian-Thessalian inscriptions. Parthenos is not a theonym in these cases, but rather an epithet of the Syrian goddess, which can even stand on its own, almost as a heteronym.⁹² Against such a background, we may wonder if the choice of a woman in Edessa of Parthenos as the deity approached for setting free a slave of Syrian origins should be seen in this context, and that this is yet a case of Parthenos standing as shorthand for the Syrian Goddess.⁹³

If all these instances do not designate a goddess whose primary name is Parthenos, we are left with only two possible cases of epithets, both hard to interpret. One is to be found in an enigmatic dedicatory inscription identified in Kibyra, Phrygia. It is datable to the 2nd/3rd century AD and tells of a temple to gods who hear prayers: Herakles and Herakles New-begotten Child Holy and Just, and Golden (Chrysea) Parthenos.⁹⁴ The other possible case is to be found in an epitaph from the 1st/2nd century AD, stemming from Roman Portus, which describes the deceased as “nourished by the Skythian Parthenos aipe”.⁹⁵ The reading of this text is much contested. Is Skythie to be understood as a topographic epithet to a goddess Parthenos and Aipe as a second byname, or perhaps an epithet meaning “lofty”?⁹⁶ This is the interpretation of C.P. Jones, who in fact identifies this Parthenos with the goddess of Chersonesos, as did Josef Zingerle, whereas the editor of *I.Porto*, Guilia Sacco saw Artemis Tauropolos in this deity.⁹⁷ Others have made reference to a founding myth told of an Amazon carrying this name, who in turn had given her name to a place Aipe in Phrygia.⁹⁸ Or, considering the character of the document, should we rather interpret Αἴτη

⁹¹ SEG 26 (1976-1977) 646; VON GRAEVE (1976). The last part of the inscription is missing, but seems to have ended after the name of Parthenos.

⁹² I thank the anonymous reviewer for the interesting suggestion of heteronym.

⁹³ SEG 43 (1993) 388, 2nd-1st century BC. This is suggested as a possibility by PANAYOTOU, CHRYSOSTOMOU (1993), 362-363, although they prefer interpreting Parthenos as a local deity. BÖMER (1990) does not believe there is a Syrian connection. ARVANTAKI (2013), 178-179 suggests that a 2nd-century AD votive relief dedicated to Parthenos was also made to Atargatis/Thea Syria, because of other Macedonian examples, but also because the dedicator bears a Semitic name, Sambatis, and because of the ears depicted on the relief, an illustration of the epithet Epekoos that the author connects to Eastern deities.

⁹⁴ SEG 63 (1993) 1307.

⁹⁵ IG XIV 933; *I.Porto* 45; SEG 44 (1994) 822; SEG 35 (1985) 1039; JONES (1994), 143-150. We can for example note that *I.Porto* renders Parthenos aipe with uppercase Π and lowercase α, whereas IG XIV gives parthenos Aipe, with lowercase π and uppercase Α.

⁹⁶ BDEG: (Artemis) Parthenos Skythie Aipe, Aipe from *aipos*, “high, lofty”.

⁹⁷ SEG 44 (1994) 822 (on JONES [1994]); *I.Porto* 45, p. 66; ZINGERLE (1937), 150.

⁹⁸ EBERT (1985), SEG 35 (1985) 1039.

as the proper name of a Scythian maiden, who *de facto* nursed the deceased, even though the name is not attested in the *Lexicon of Greek Personal Names*? The single occurrences of these possible epithets do not allow for further interpretation.

2. THE EPITHET PARTHENOS

The *Homeric Hymn to Aphrodite* introduces its audience to three goddesses who wish to stay far from the works of Aphrodite, and to remain parthenoi: Athena, Artemis and Hestia.⁹⁹ One would thus expect to find Parthenos as an epithet of these and perhaps other deities. Possible instances are however quite rare, but they do indeed seem connected especially to Athena and Artemis.¹⁰⁰

2.1. *Artemis*

Among the Olympian gods, Artemis is arguably the goddess most involved with mortal parthenoi, caring for young girls through the rites performed in the sanctuaries of Brauron and Mounichia, for example. She often appears parthenon-like herself as she hunts and dances with her girlfriends: when Odysseus meets the maiden Nausicaa, it is to Artemis' that he likens her appearance¹⁰¹ and we even find a statue of Artemis Philoparthenos in Termessos.¹⁰² Thus, fittingly, Artemis is herself called Parthenos, mainly in dedicatory inscriptions. In the 4th-3rd century BC, the goddess is honoured as Parthenos Artemis in one or possibly two metric dedications from Paros.¹⁰³ Artemis is also called Parthenos as well as Potnia and Ortheia in a dedicatory epigram from Messene,¹⁰⁴

⁹⁹ *Homeric Hymn to Aphrodite*, 7-32. Only Hestia is specifically referred to as parthenos in this passage, Athena instructs parthenoi in handicraft.

¹⁰⁰ I have not found any epithet Parthenos for the third virginal goddess, Hestia, only one occurrence of Aeiparthenos, "always-virgin", in the vocative, in a prayer (*I.Ephesos* 1064). It is not clear if this is a cult epithet, but perhaps this is a case with sexual annotations of a virginal state. Nor have I found any epigraphical trace of a Hera Parthenos, although literary sources tell of Hera with this epithet or similar denominations: Stephanus of Byzantium s.v. Ἐπιών, testifies to a Hera Parthenos in Hermione. Pindar mentions Hera Parthenia of Stymphalos (Pind. *Ol.* 6.88) and mention should also be made of the Pausanias passage also telling of Stymphalos, where Hera received the byname Pais when she was a Parthenos, and then, further in life, the designations Teleia and Cheira, see further PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2016), 107-109 and *passim*; PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2009), 96-97. Pausanias also tells of Hera in Nauplion who yearly becomes a parthenos anew (Paus. 2.38.2). Moreover, of interest is also, perhaps, the fact that the island of Samos, one of Hera's headquarters, may have been called Partheneia at some point, and its river Parthenios.

¹⁰¹ Hom. *Il.* 6. 102-109, 150-152.

¹⁰² SEG 52 (2002) 1400, after 212 AD.

¹⁰³ IG XII.5 215 & 217.

¹⁰⁴ SEG 23 (1968) 220; BE 1964, 193. Whether all three denominations are to be considered

and in a fourth metrical dedication found in Oropos.¹⁰⁵ Yet another gift, from Thessalian Pythion, joins Parthenos to the theonym Artemis¹⁰⁶ and from Rome, in a late inscription, we have mention of a Kyria Euergetis Thea Epekoos Parthenos Artemis Ephesia, in the accusative, thus, likely referring to an image of the goddess. It is quite possible that Parthenos is a description of Artemis, whereas the actual cult epithet is Ephesia.¹⁰⁷

Possibly, an Augustan period inscription from Sparta should be added to these examples. In this dedication, a goddess, addressed as Parthenos in the vocative and receiving a sickle as offering, is probably Artemis Ortheia.¹⁰⁸

2.1.1. Cult agents

The material provides us with quite a lot of details about the Artemis' worshippers. Those approaching her in this collection of inscriptions are twice parents, once a married couple praying for freedom from harm in regards to family and livelihood, and in one case setting up a statue of their daughter.¹⁰⁹ A man, conspicuously presenting himself as Euanthes' son (his own name is not preserved) dedicates to Parthenos Artemis after a prayer, and in a dedication found in Oropos, a mother gifts Mounichia Parthenos Artemis with a portrait of her daughter, also giving the father's name.¹¹⁰ In Thessalian Pythion, an Aristomeda, referring to herself as Argaios' daughter (kore), dedicates to Artemis, invoking her in the vocative as Parthenos.¹¹¹ The Spartan dedication is from a young man in the context of an athletic victory, whereas the inscription from Rome is not complete and no dedicator or other name is preserved.¹¹²

epithets of the same "value" in a sacred space of Artemis Orthia, is an interesting question pointed out by the anonymous reviewer. Artemis Orthia is the owner of the sanctuary and she is acknowledged as such through the presentation of the gift, whereas I would suggest that the characteristics Parthenos and Potnia express the relationship between the dedicators and the goddess. See below for further discussion.

¹⁰⁵ PALIOKRASSA-KOPITSA (2011) = *SEG* 61 (2011) 350. The inscription possibly originally came from Brauron, although Paliokrassa-Kopitsa suggests Mounichia/Pireus as a possibility. *SEG* editor N. Papazarkadas interestingly draws attention to the building called Parthenon mentioned in a Brauronian document, *SEG* 52 (2002) 104.

¹⁰⁶ *SEG* 55 (2005) 617.

¹⁰⁷ *IG* XIV 964 = *IGUR* I 146. Late 2nd/3rd century AD. Epekoos could also be a cult epithet, of course, but here rather acclamatory, see PARKER (2017), 11.

¹⁰⁸ *IG* V.1 264. See also KENNEL (1995), 28-29; PARKER (2017), 21 with n. 80.

¹⁰⁹ *IG* XII.5 215: Paros, c. 500 BC; *SEG* 23 (1968) 220, Messene, 1st century BC.

¹¹⁰ *IG* XII.5 217: Paros, 4th-3rd century BC. PALIOKRASSA-KOPITSA (2011) = *SEG* 61 (2005) 350: Oropos (Brauron?), c. 350 BC.

¹¹¹ *SEG* 55 (2005) 617.

¹¹² *IG* V.1 264 (Sparta); *IGUR* I 146 (= *IG* XIV 964, Rome). The last preserved letters of the latter inscription, -πιος, could indicate a male dedicator, but this is very speculative.

We can thus note, although the featured worshippers are not a wholly homogenous group, that there is a strong presence of families and women dedicating to Artemis, and they do so for the well-being of their close relatives. Even the male dedicator specifically calls himself son, not through the patronymic, but with the word son. The Messenian couple seem to have held a priesthood either jointly or simultaneously, and in their epigram, the daughter Mego's voice is heard, giving thanks to her parents, "because it is right that children should honour their begetters in their turn".¹¹³ In fact, this monument was found in the sanctuary of Artemis Ortheia in Messene, together with other similar images of girls who had played an active role in the goddess' cult. Mego's statue even stood in the cella, close to the cult statue, indicating an intimate relationship between goddess and girl.¹¹⁴

This placement calls an important point to our attention. The statue was not placed in a sanctuary of Artemis Parthenos, but of Artemis Ortheia. Then why is the goddess called Parthenos here? When we look closely at this group of inscriptions, it is noteworthy that the word Parthenos is never placed in the most characteristic place for an epithet, after the divine name.¹¹⁵ Certainly, there is room for much flexibility in these matters, but the combined use of the vocative for Parthenos in two inscriptions and the complete separation of the word Parthenos and the name of Artemis (and Ortheia) in the Messenian text, calls for caution. It is quite likely that Parthenos, just like Potnia, should not be seen as a cult epithet in most of these cases, but as a respectful address trying to catch the goddess' attention. Indeed, Parthenos seems to fill neither of the two main functions of the cult epithet here, i.e., to distinguish between cults of the same god, or to focus on a certain aspect of a god's powers.¹¹⁶ Artemis is not "of the Parthenoi" or "Protecting the Parthenoi" here, for example, she is (a) Parthenos. It is noteworthy that among the dedications with Parthenos in the standard case for a recipient deity, the dative, the two Parian inscriptions have been suggested to have been found in a sanctuary of Artemis, as has the Spartan athletic dedication: there was thus perhaps no need to give the epithet used in those cult spaces. The Oropos inscription was on the contrary made to an Artemis of another cult site: Mounichia. Parthenos is thus mainly used here as a direct address to Artemis, she is greeted with a term deemed pleasing and respectful to her and calling attention to her cherished Parthenos status.¹¹⁷ On that note, I would in fact also argue that the title Parthenos in several cases was chosen specifically by the dedicators to establish a special link placing their mortal

¹¹³ Translation by Mabel Lang.

¹¹⁴ CONNELLY (2007), 147-148.

¹¹⁵ PARKER (2017), 11.

¹¹⁶ PARKER (2017), 9-17; PARKER (2003).

¹¹⁷ PARKER (2017), 1-2.

parthenoi daughters in the care of the immortal Parthenos, protectress of girls and children. The choice of the title Parthenos therefore expresses an aspect of the relationship sought between worshipper and deity, just as that of invoking Artemis as Potnia shows the hierarchical relation between god-human, and in the case of the former priests, the relationship between deity and religious servants.

2.2. *Athena*

Marion Meyer has recently pointed out that Athena's sexual status as a parthenos is an important part of her being, because it is connected to her birth: not from a goddess but from Zeus himself.¹¹⁸ Indeed, both ancients and moderns alike surely associate the denomination Parthenos mainly with an Athena of Athens, in spite of the fact that many scholars believe that this was never an actual cult epithet of this goddess. In a 2009 article, Francis Prost has elegantly collected the evidence for a possible such cult, of the Pheidian Athena in the Parthenon,¹¹⁹ and one important piece of the puzzle is a trio of archaic metrical dedicatory inscriptions. These are taken as evidence for a cult of Athena Parthenos on the Athenian acropolis already in this period, the early 5th century.¹²⁰ A first is presented by a man who offered statues of two women (his daughters?) praying for their *genea*¹²¹ and in a second, a male dedicator asks Parthenos to return favours.¹²² Both dedications invoke a Parthenos in the vocative, without further additions, but the spatial context of the acropolis, specified in the second inscription, has led to the conclusion that the Parthenos in question is Athena.¹²³

¹¹⁸ MEYER (2017), 17.

¹¹⁹ PROST (2009). Within the scope of this article, I cannot engage deeper into this fascinating and important discussion.

¹²⁰ *IG* I³ 728; 745; 850. The two first give Parthenos in the vocative, Παρθένε, and one in the dative (850). MEYER (2017), 17 suggests that Parthenos as an epithet can be traced to this time and points out that this is a period when the Pre-Parthenon was being built and when stories of the Athenian autochthony started circulating and highlighted Athena's virginal status.

¹²¹ PARKER (2005), 49, suggests the women of *IG* I³ 745 to be sisters, and that they are the dedicators. Since the female names are in the accusative and the inscription is on a plinth which once carried two bronze statues, the man (nominative) is more likely to be the dedicator, see DILLON (2004), 17.

¹²² *IG* I³ 728.

¹²³ The spatial context, and thus the shared space with Athena Parthenos is interesting in regards to three monuments for Vestal Virgins. Three statues of Vestals have been found, dating to the Augustan period: *IG* II² 3532-3534. As in for example Dion. Hal. *Ant. Rom.* I. 69.4, Plut. *Vit. Rom.* 22.1, *Vit. Num.* 9.5, the Vestals are called *hierai parthenoi* on these inscribed bases: what associations would this terminology have created on the Acropolis of Athens, where the name Parthenos was so closely connected with the statue of Athena in the Parthenon? For Athena as The Parthenos, see for example Paus. 5.11.10 and 10.34.8.

In the third, Hegelochos presents a statue to specifically Athena Parthenos, in the context of warfare.

Athena was thus certainly addressed as Parthenos in Athenian dedicatory language, albeit not as often as might have been expected.¹²⁴ Epigraphic examples outside of Athens are also rare. Athena, as Pallas, is greeted as Parthenos in a fragmentary hymn from Epidauros dated to the 3rd century BC,¹²⁵ and a Parthenos invoked in an oath from Assos in the Troad should probably also be interpreted as Athena. In the oath, taken in the context of Caligula's access to power, the citizens of Assos swear by Zeus Soter, the God Caesar Augustus and Patrios Hagne Parthenos.¹²⁶ Athena was the city goddess of Assos, but is named Parthenos here, while normally she would be celebrated as Athena Polias. Arguably, Parthenos is not strictly an epithet in this case, but a referral to Athena's virginal sexual status: the editors suggest that a citadel goddess must be a virgin, "not conquered by any stranger".¹²⁷

In the epigraphic sources then, mention of Athena Parthenos is not common, and again, as was the case with Artemis, the denomination Parthenos, certainly pleasurable to Athena, seems more often used as a greeting than a cult epithet. In three of these five examples, Parthenos is given in the vocative. The meagre evidence for cults of specifically Athena Parthenos does not allow for more comments about cult agents and their interaction with this particular goddess. Possibly, Athena's well-attested involvement with young girls on the Athenian acropolis is visible in *IG I*³ 745, where a father gifted the goddess with portraits of his daughters, and Athena's interest in warfare in *IG I*³ 850, but this has to remain speculation.

3. CONCLUDING DISCUSSION: THEONYM AND EPITHET BOTH?

In this article, I have taken the name Parthenos as it stands in itself as point of departure, instead of using it as a backdoor in order to identify something or someone else. I have furthermore chosen to survey all Parthenoi deities as a group, without however assuming *a priori* that they need have something else in common than the name. This has led to some interesting observations.

Firstly, without a doubt, the theonym exists as such. In the three areas where there is substantial evidence, there is an absolute consistency in naming Parthenos just that and nothing else: the divine name of Parthenos is Parthenos.

¹²⁴ LIPKA (1997); PAPACHATZIS (1989) argue for a cult.

¹²⁵ *IG IV*².1 134.

¹²⁶ *I.Assos* 26.

¹²⁷ *I.Assos* 26, p. 58. See above note 85 for Hagne in relation to chastity and virginity.

Secondly, when analysing the Parthenoi deities as a group, I believe that two general patterns can be discerned.

In Thrace, the Black Sea Area and probably Leros together with the neighbouring area of Caria – whence admittedly we have the richest evidence – we find mighty city-protecting Parthenoi. They are worshipped by the whole community, and presumably through their important role in the political arena (filling magistracies, keeping official records and showcasing important documents), mainly male cult agents are visible in the surviving sources, both as priests and private dedicators. When working as a theonym Parthenos is thus not specifically tied to a worshipping group defined by her speaking name, as is the case with a deity of seemingly similar kind, Athenian Nymphe, Bride, whose worshippers were mortal girls about to marry.¹²⁸ In contrast, in Macedonia and Thessaly, the divine name Parthenos seems to appear with some consistency in a different, more specific context, that of the cult of the Syrian goddess Atargatis. In these cases, the name Parthenos is used within a spectrum of possible varieties, as an epithet equivalent of Hagne, “Pure”, or an additional name of Thea Syria, with the same connotations of purity. Here, both male and female worshippers are attested, but it is difficult to draw any conclusions from this collection of inscriptions, since they tend to be single or few occurrences of scattered mentions of the epithet/name. The seemingly more marked presence of women, not least priestesses, should however be noted.

If Parthenos can be seen to be an epithet for Thea Syria, in contrast, it is in fact very rare for the goddesses we most expect to carry this byname in cult: Athena and Artemis. Parthenos is instead mainly used as a polite address, meant to honour the goddess and get her benevolent attention. Again, the occurrences of the epithet and even of Parthenos as obvious address are not many in the epigraphic sources and any comments must be made with caution. Possibly, however, we can observe a parallel between epithet and worshipping group in the texts concerning Artemis. There is a significant presence of mortal parthenoi in this group and the cult actions express a stress on family ties. Husband and wife present offerings together in two cases, family relations are clearly stated and we see a concern for both offspring and the well-being of future generations.

Anna Rusjaeva has written in regards to Parthenos that no inscription in Chersonesos mentions her name.¹²⁹ This can only hold true if one assumes that

¹²⁸ Whereas we have deities with speaking names from stages in the lives of women: Parthenos, Nymphe, Meter, I note that there is no correspondence for the stages of lives of men. Pausanias (8.325) mentions an Asclepios Pais in Arcadia, and possibly we have an Apollo Koureos in 2nd-century AD Teos, connected to kouroi or the sacrifice for boys known as koureion (*LSJ* s.v. koureion; POTTIER & HAUVETTE-BESNAULT [1880], 168, no 22). A Zeus Saviour (Soter) of the Ephebes seems to have been honoured by ephebes in Roman Athens: *IG* II² 3011 (*IG* II³.4 417), 144/5 AD?

¹²⁹ RUSJAEVA (1999), 99.

she was in fact called something else: Rusjaeva, for example, believes that she is Artemis and that Parthenos is her epithet. And she is not alone in believing that the name Parthenos hides another deity. As mentioned in the introduction, many, if not most, attempts at understanding Parthenos have been made in with such assumptions. The Parthenos of Neapolis has been called Athena or a possible Hellenised version of Thracian Bendis, Kybele or Artemis.¹³⁰ Parthenos of Tauric Chersonesos is often understood to be Artemis, Parthenos in Halikarnassos has been interpreted as Athena Parthenos and Parthenos of Leros has been called “a kind of Artemis”.¹³¹ Why? To some extent I believe that the explanation lies in the term and concept itself. It appears difficult to accept a parthenos, a young girl, as a main city-protecting goddess. Parthenos therefore has to be understood as a euphemism, like Kore, for Persephone, or a descriptive epithet. For a better grasp of goddesses called Parthenos, this thinking however leads to a dead end. I propose instead that we look even closer at the name Parthenos. What does it entail?

Physical vulnerability aside, the parthenos had a position of central importance in Greek society. First of all, she is a future mother, and as such absolutely necessary for the creation of future citizens and thus for the survival of the society she lives in. On this note, Braund has recently discussed the foundation of the city of Chersonesos in the presence of a potentially hostile local Taurian population. He believes that one aspect of establishing the city and appeasing the atmosphere must have been that the Greeks took Taurian brides, and draws a parallel between incorporating Taurian women through marriage and incorporating the local goddess in the heart of civic religion. Inspired by Vernant’s demonstration of how Artemis integrates the wild and the civilized within the polis, Braund further interprets the success of this as due to the Artemis-like character of Parthenos: “Parthenos seems to have functioned at Chersonesos, rather like Artemis elsewhere, as both a distinction between the city and the wild margins of mountain and sea and also, in somewhat contradictory fashion – a force for integration. Parthenos ensured that the city and the wilds were conjoined in such a way that each had its distinctive role or set of roles.”¹³² By closing in on the name Parthenos, Braund also seems to close in on her abilities. I would argue however that there is no need to refer to an Artemis-like character of Parthenos, because a parthenos in herself is a force that integrates two elements, two households, when she marries. And in order to move towards becoming a *nymphe* in order to marry, the parthenos needs to tame

¹³⁰ HANSEN & NIELSEN (2004), no. 863; AVRAMIDOU (2021b) with references.

¹³¹ BRIDGE (1981), 183; *CIG* 2661b 301. The Rennes Database (*BDEG*) classifies the occurrence of Parthenos in Chersonesos and Neapolis as epithets.

¹³² BRAUND (2007), 198.

the wild element of the younger girl in order to be a wife in civilization, as often articulated in rituals performed by girls, including marriage ritual.¹³³

I argued above for a protective, city-saving character for Parthenos in Chersonesos, the place whence we have enough evidence for a deeper understanding of the goddess' character. Here her protective aspect is so strong that Parthenos needs no further epithet: in the dedication from Kerkinitis discussed above, Zeus is specified as Soter, but there is no need to give this epithet to Parthenos, since this is her dominant aspect anyway. Local sources underline how the city had been saved through her help "on numerous occasions [from the greatest dangers]".¹³⁴ In this last paragraph, again thinking about what connotations the term Parthenos brings, I would like to draw attention to the fact that Parthenos of Chersonesos is not the only parthenos prepared to do her utmost for her people. Many girls of myth in fact provide an interesting parallel to young men dying on the battlefield while protecting their fatherland, as they willingly make the ultimate sacrifice, that of their young lives, in order to save their city. Erechtheus' daughter(s) must die to protect Athens from Eumolpos' army, and Makaria, Herakles' daughter, offers her life when her town is threatened by Argos. Iphigeneia, again in Euripides' version, having conquered her fear, rises to the task and finally goes willingly towards the altar, underlining that her act will be the salvation of Greece.¹³⁵ There are many ways to save one's city. To assure new generations, to integrate fighting factions, to give one's life for the good of many. Any deeper understanding of the goddess Parthenos' powers and sphere of action must surely start from her speaking name and take its connotations seriously. Naming the divine was not done randomly.

BIBLIOGRAPHY

AIO: Attic Inscriptions Online, <https://www.atticinscriptions.com>

BDEG: Banque de Données des Epiclèses Grecques, <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr>

EKM I: GOUNAROPOULOU, Loukretia, HATZOPOULOS, Miltiades B., Έπιγραφές Κάτω Μακεδονίας (μεταξύ τοῦ Βερμίου Ὄρους καὶ τοῦ Ἀξιοῦ Ποταμοῦ). Τεύχος Α'. Έπιγραφές Βεροίας, Athens: Υ.Π.Ε.Ι.Ε., 1998.

EKM II: GOUNAROPOULOU, Loukretia, PASCHIDIS, Paschalis, HATZOPOULOS, Miltiades B., Έπιγραφές Κάτω Μακεδονίας (μεταξύ τοῦ Βερμίου Ὄρους καὶ τοῦ

¹³³ For the "taming" of young girls through ritual and marriage, see for example SEAFORD (1987); CALAME (2001), esp. 238-244; DILLON (2004), 67; JOHNSTON (2012), 226-227, 229-230; (2013), 384 with n. 57.

¹³⁴ *IOSPE*³ III 51. Transl. I. Polinskaya.

¹³⁵ Lycurg. *Leoc.* 100ff; Eur., *Heracl.*; Eur., *IA*, see for example 1374-1401, 1416-1420, 1552-1555.

- Ἀξιοῦ Ποταμοῦ). Τεῖχος Β'. *Inscriptiones Alori, Aegearum, Miezae, Mariniae, Scydrae, Neapoleos, Edessae, Cyrrhi, Gyrbeae, Tyrissae, Pellae, Allantae, Ich-narum, Europi, Bottiae septentrionalis, Almopiae*, Athens: Y.I.E.I.E., 2015.
- I.Assos*: MERKELBACH, Reinhold, *Die Inschriften von Assos* (IGSK, 4), Bonn: Habelt, 1976.
- ID*: DURRBACH, Félix *et al.* (ed.), *Inscriptions de Délos*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, H. Champion, 1926-1937.
- I.Ephesos*: WANKEL, Hermann, MERKELBACH, Reinhold *et al.*, *Die Inschriften von Ephesos*, I-VII (IGSK, 11-17), Bonn: Habelt, 1979-1981.
- IG*: *Inscriptiones Graecae*, I-XV, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1873—.
- IGUR*: MORETTI, Luigi, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Rome: Istituto italiano per la Storia antica, 1968-1990.
- INBS I*: Ivantchik, Askold, *Inscriptions of the Northern Black Sea. Lapidary Inscriptions. I. Greek and Latin Inscriptions of Tyras and vicinity*, Bordeaux: Ausonius, 2021.
- IOSPE I²*: LATYSHEV, Vasilii V., *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Pontis Euxini Graecae et Latinae. I (2nd ed.)*. *Inscriptiones Tyriae, Olbiae, Chersonesi Tauricae*, Petersburg: Imp. Russkoye Archeologicheskoye Obshchestvo, 1916.
- IOSPE³ III*: MAKAROV, Igor, *IOSPE: Ancient Inscriptions of the Northern Black Sea. III. Inscriptions of Chersonesos and Vicinity*, 2017, URL: <http://iospe.cch.kcl.ac.uk/corpora/chersonesos/index.html>
- I.Porto*: SACCO, Giulia, *Iscrizioni Greche d'Italia, Porto*, Rome: Quasar Edizioni, 1984.
- LIMC*: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Düsseldorf: Artemis Verlag, 1981-2009.
- LSJ*: LIDDELL, Henry G., SCOTT, Robert, JONES, Henry S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- SEG*: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden: Brill, 1923—.
- SGDI*: COLLITZ, Hermann, BECHTEL, Fritz, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1884-1915.
- ANOKHIN, Vladilen A., *The Coinage of Chersonesus IV Century B.C. – XII century A.D.* (BAR International Series, 69), Oxford: B.A.R., 1980.
- ANTONETTI, Claudia, *Les Étolien. Images et religion* (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 405), Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- ARVANITAKI, Anna, “Αρχαιότητες ρωμαϊκών χρόνων από την κεντρική Πιερία”, in *Το Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη* 23 (2009), eds. P. Adam-Veleni, K. Tsakalou-Tzanavari, Thessaloniki: Χώρος και Χρόνος Εκδόσης, 2013, 173-182.
- AVRAMIDOU, Amalia, “Athens and Neapolis in the 5th Century B.C.: The View from the Parthenos Sanctuary”, in *From Kallias to Kritias: Art in Athens in the Second Half of the Fifth Century B.C.*, eds. J. Neils, O. Palagia, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021a, 337-355.

- AVRAMIDOU, Amalia, "Inscribed Pottery from the Sanctuary of Parthenos at Ancient Neapolis", in *Studi miscellanei di ceramografia greca* 7, eds. E. Giudice, G. Giudice, Catania: Ediarch, 2021b, 13-30.
- BAKALAKIS, Georgios, "Αρχαιότητες και μνημεία ανατολ. Μακεδονίας", *Archaiologike Ephemeris* (1936), 1-48.
- BAKALAKIS, Georgios, "Εκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Παρθένου ἐν Νεαπόλει", *Archaiologike Ephemeris* (1938), 106-154.
- BEQUIGNON, Yves, *Recherches archéologiques à Phères de Thessalie* (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 78), Paris: Les Belles Lettres, 1937.
- BILDE, Per, "Atartagis/Dea Syria: Hellenization of Her Cult in the Hellenistic-Roman Period?", in *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom* (Studies in Hellenistic Civilization, 1), eds. P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle, Aarhus: Aarhus University Press, 1990, 151-187.
- BÖMER, Franz, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1990.
- BONNET, Corinne, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Elodie, LAURENT, Antoine, PORZIA, Fabio, "'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84 (2018), 567-591.
- BRAUND, David, "Parthenos and the Nymphs at Crimean Chersonesos: Colonial Appropriation and Native Integration", in *Une koinè pontique : cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la mer Noire (VII^e s. a.C. – III^e s. p.C.)*, eds. A. Bresson, A. I. Ivantchik, J.-L. Ferrary, Bordeaux: Ausonius, 2007, 191-200.
- BRAUND, David, *Greek Religion and Cult in the Black Sea region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- BRIDGE, Robert N., "The Coinage of Chersonesus", *The Numismatic Chronicle* 141 (1981), 183-187.
- BRUNEAU, Philippe, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris: De Boccard, 1970.
- CALAME, Claude, *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- CHANIOTIS, Angelos, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart: Franz Steiner, 1988.
- CHANIOTIS, Angelos, "Religion as Experience: Epigraphic Evidence from the West and North Shores of the Black Sea", in *Archaeology and History of the Black Sea Littoral* (Colloquia Antiqua, 18), eds. M. Manelodekis, G. R. Tsatskhladze, I. K. Xydopoulos, Leuven, Paris, Bristol (CT): Peeters, 2018, 405-423.
- CHRYSOSTOMOU, Pavlos, "Η λατρεία της Συρίας Θεάς (Αταργάτιδος) στη Δυτική Μακεδονία", in *Το Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη* 3 (1989),

- eds. P. Adam-Veleni, K. Tsakalou-Tzanavari, M. Tsimpido-y-Auloniti, Thessaloniki: Χώρος και Χρόνος Εκδόσης, 1992, 103-117.
- COLLART, Paul, *Philippe, ville de Macédoine, depuis des origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris: Éditions de Boccard, 1937.
- CONNELLY, Joan Breton, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2007.
- DANA, Madaline, "Cultes locaux et identité grecque dans les cités du Pont-Euxin", *Les Études Classiques* 75 (2007), 171-186.
- DANA, Madalina, "Entre Crimée et Bosphore : d'une Parthenos à l'autre", *Métis* N.S. 10 (2012), 289-308.
- DAUX, Georges, "Neapolis", *Bulletin de correspondance hellénique* 86 (1962), 830-840.
- DILLON, Matthew, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London, New York: Routledge, 2004.
- EBERT, Joachim, "Ein alter Name des Mäander", *Philologus* 129 (1985), 54-63.
- FASSA, Eleni, "Experiencing the Divine as an Active Agent: Listening Gods and their 'Aures'", *Journal of Epigraphic Studies* 2 (2019), 43-61.
- FASSA, Eleni, "The Divine Body in Fragments: Isiac vestigia, aurea and an Iconography of Encounter", forthcoming.
- FAULKNER, Andrew, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GAUTHIER, Philippe, "À propos de l'ouvrage de Jurij G. Vinogradov, Pontische Studien (information)", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 142, 4 (1998), 1185-1188.
- VON GRAEVE, Volkmar, "Ein Weihrelief an Atargatis. Ein Spolie aus dem Demokratia-Bezirk von Demetrias", in *Demetrias* 1, eds. V. Milojcic, D. Theocharis, Bonn: Habelt, 1976, 145-156.
- GALOPPIN, Thomas, BONNET, Corinne (eds.), *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts* (Orbis Biblicus et Orientalis, 293), Leuven: Peeters, 2021.
- GULDAGER BILDE, Pia, "Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike", in *The Cauldron of Ariantas. Studies Presented to A.N. Sceglov on Occasion of this 70th Birthday* (Black Sea Studies, 1), eds. P. Guldager Bilde, J. Munk Højte, V. Stolba, Aarhus: Aarhus University Press, 2003, 165-184.
- HANSEN, Mogens H., NIELSEN, Thomas H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- HATZOPOULOS, Militades, "Bulletin Épigraphique", *Revue des Études Grecques*, 107 (1994), 480-620.
- HIGBIE, Carolyn, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- HUYSECOM-HAXHI, Stéphanie, MULLER, Arthur, "Déesses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne", *Pallas* 75 (2007), 231-247.

- JIM, Theodora, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- JONES, Christopher P., "Tauric Chersonesus in the Inscription from Porto near Rome", *Vestnik Drevnej Istorii* (1994), 142-150.
- JOHNSTON, Sarah Iles, "Demeter in Hermione: Sacrifice and Ritual Polyvalence", *Arethusa* 45 (2012), 211-242.
- JOHNSTON, Sarah Iles, "Demeter, Myths, and the Polyvalence of Festivals", *History of Religions* 52 (2013), 370-401.
- KENNEL, Nigel, *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta* (Studies in the History of Greece and Rome), Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1995.
- KLEES, Hans, *Sklavenleben im klassischen Griechenland* (Forschungen zur antiken Sklaverei, 30), Stuttgart: Franz Steiner, 1998.
- KOVALENKO, Sergei A., "Struck Lead Pieces from Tauric Chersonesos: Coins or Tesserae?", *The Numismatic Chronicle* 162 (2002), 33-58.
- LAWTON, Carole L., *Attic Document Reliefs: Art and Politics in Ancient Athens*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- LAZARIDES, Dimitrios, "Νεάπολις (Καβάλα)", *Archaiologikon Deltion* 19 (1964), 370-372.
- LAZARIDES, Dimitrios, "Νεάπολις (Καβάλα)", *Archaiologikon Deltion* 20 (1965), 446.
- LAZARIDES, Dimitrios, *Νεάπολις, Χριστούπολις, Καβάλα, Οδηγός Μουσείου Καβάλας*, Athens: Konstantinidis & Michalas, 1969.
- LEBRETON, Sylvain, BONNET, Corinne, "Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données Mapping Ancient Polytheisms", *Kernos* 32 (2019), 267-296.
- LIPKA, Michael, "Anmerkungen zu den Weihinschriften de Athena Parthenos und zur Hekatompedon-Inschrift", in *Kult und Kultbauten auf der Akropolis: Internationales Symposion vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin*, ed. W. Hoepfner, Berlin: Archäologisches Seminar der Freien Universität Berlin, 1997, 37-44.
- LIPKA, Michael, *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism: Textual Genres and 'Reality' from Homer to Heliodoros*, Boston: De Gruyter, 2022.
- MANGANARO, Giacomo, "Le iscrizioni delle isole Milesie", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* N. S. 25-26 (1963-1964 [1965]), 293-350.
- MEYER, Marion, *Athena, Göttin von Athen. Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit* (Wiener Forschungen zur Archäologie, 16), Wien: Phoibos, 2017.
- MORIN, John Paul, *The Cult of Dea Syria in the Greek World*, PhD diss. Ohio State University, 1960.
- MULLER, Arthur, "'Visiting Gods' Revisited: Aphrodite visiting Artemis, or Bride?", in *Hellenistic and Roman Terracottas*, eds. G. Papantoniou, D. Michaelides, M. Dikomitou-Eliadou, Leiden, Boston: Brill, 2019, 251-258.

- PALIOKRASSA-KOPITSA, Lydia, “Ανάθημα στη Μουνιχία Αρτεμη από τον Ωρωπό”, in *Νάματα. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημητρίο Παντερμαλή*, Thessaloniki: University Studio Press, 2011, 217-224.
- PANAYOTOU, Anna, CHRYSOSTOMOU, Pavlos, “Inscriptions de la Bottiée et de l’Almopie en Macédoine”, *Bulletin de correspondance hellénique* 117 (1993), 359-400.
- PAPACHATZIS, Nicolaos, “The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens”, *Kernos* 2 (1989), 175-185.
- PARKER, Robert, “The Problem of the Greek Cult Epithet”, *Opuscula Atheniensi* 28 (2003), 173-183.
- PARKER, Robert, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations* (Sather Classical Lectures), Oakland: University of California Press, 2017.
- PARKER, Robert, “Some Theonyms of Northern Greece”, in *Βορειοελλαδικά: Tales from the Lands of the Ethne. Essays in Honour of Miltiades B. Hatzopoulos* (Meletemata, 78), eds. M. Kalaitzi, P. Paschidis, C. Antonetti, A.-M. Guimier-Sorbets, Athens: National Hellenic Research Foundation, 2018.
- PETRIDOU, Georgia, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- PILHOFER, Peter, *Philippi II: Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella, “La féminité des déesses à l’épreuve des épiclèses : le cas d’Héra”, in *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, eds. L. Bodiou, V. Mehl, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009, 95-109.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella, *L’Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- POTTIER, Edmond, HAUVETTE-BESNAULT, Amédée, “Inscriptions d’Érythrées et de Téos”, *Bulletin de correspondance hellénique* 4 (1880), 153-182.
- PROST, Francis, “Norme et image divine. L’exemple de la « statue d’or » de l’Acropole”, in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, ed. P. Brulé, Liège: Presses universitaires de Liège, 2009, 243-260.
- RUSJAEVA, Anna, “Le culte de la Parthénos à Chersonésos taurique à l’époque de sa fondation”, in *Religions du Pont-Euxin. Actes du VIII^e Symposium de Vanu (Colchide) – 1997*, eds. O. Lordkipandzé, P. Lévêque, A. Fraysse, É. Geny, Paris: Les Belles Lettres, 1999, 99-104.
- SALAPATA, Gina, “Terracotta Votive Offerings in Sets or Groups”, in *Figurines grecques en contexte. Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison* (Archaeologia), eds. S. Huysecom-Haxhi, A. Muller, Villeneuve d’Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2015, 179-197.
- SAPRYKIN, Sergei, “The Foundation of Tauric Chersonesus”, in *The Greek Colonisation of the Black Sea Area. Historical Interpretation of Archaeology* (Historia

- Einzelschriften, 121), ed. G. Tsetskhladze, Stuttgart: Franz Steiner, 1998, 227-248.
- SEAFORD, Richard, "The Tragic Wedding", *Journal of Hellenic Studies* 107 (1987), 106-130.
- SISSA, Giulia, *Greek Virginity* (Revealing Antiquity, 3), Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 1990.
- THEOCHARIS, Dimitrios, "Τυχαία ευρήματα – περισυλλογαι αρχαίων. 1. Δημητριάς", *Archaiologikon Deltion* 17 (1961-1962), 178-179.
- TRIVERO RIVERA, Alberto, GENNARI, Alain, ORTU, Angelo, CECCHINATO, Maurizio, ZARKHO, Vitaliy, "Le emissioni enee chersonesi tra impero romano e bizantino", *Quaderno di Studi X* (2015), 5-124.
- VACHTINA, Martina, "Archaic Buildings of Porthmion", in *The Cauldron of Ariantas. Studies Presented to A.N. Scegllov on Occasion of this 70th Birthday* (Black Sea Studies, 1), eds. P. Guldager Bilde, J. Munk Højte, V. Stolba, Aarhus: Aarhus University Press, 2003, 37-54.
- VINOGRADOV, Juri, "Zur Bearbeitungsmethodik griechischer epigraphischer Denkmäler (nach olbischen Materialien)", in *Pontische Studien. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes*, ed. J. Vinogradov, H. Heinen, Mainz: Philipp von Zabern, 1997a, 355-376.
- VINOGRADOV, Juri, "Eine bisher unbekannte Episode aus dem Krieg Mithradates' VI. Eupators gegen die Krimskythen", in *Pontische Studien. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes*, ed. J. Vinogradov, H. Heinen, Mainz: Philipp von Zabern, 1997b, 493-500.
- VINOGRADOV, Juri, ZOLOTARYOV, Mikhail, "The Earliest Chersonesos", in *Severnoe Prichernomor'e v antichnosti*, ed. A. V. Podossinov, Moscow: Vostochnaya Literatura, 1999, 91-129.
- WILHELM, Adolf, "Nachlese zu griechischen Inschriften", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 3 (1900), 40-62.
- ZINGERLE, Josef, "Vermeintliche und verkannte Geographica", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 30 (1937), 129-150.

BAAL ET SES ÉPITHÈTES
DANS LES TOPHETS D'AFRIQUE DU NORD :
DÉDICACES ET DÉDICANTS À L'ÉPOQUE PUNIQUE TARDIVE

Maria Giulia AMADASI GUZZO †

This paper examines the question of changes in the local perception of Baal Hamon outside Carthage, in the later periods. From the East (from Tyre?), the cult of Baal Hamon was transplanted in the West, where he is attested as the main god of the tophet sanctuaries. Here, later and in some sanctuaries, mainly in Cirta (Constantine, Algeria), perhaps in Sulci (S. Antioco, Sardinia), the name Baal Hamon was replaced by the name Baal Addir; in other sanctuaries of North Africa the god is attested either only as Baal or as Baal followed by local toponyms: this raises the question of the possible influence which, in each place of worship, was exerted by the local milieu on the perception of the deity presiding the rites of a particularly traditional sanctuary. The possible local changes in the cult of the tophet, is also exemplified by a short analysis of the personal names of the worshippers, showing that the perception of their own identity became, with time, more and more local and variegated, changes taking place at the same time as the modified perception of the main god of the sanctuary.

Le sujet de cette contribution aborde deux questions d'ampleur inégale : en premier lieu les appellations que le dieu Baal reçoit en Afrique du Nord dans la plupart des dédicaces en écriture punique et néopunique venant surtout des lieux de culte dits « tophets » ; deuxièmement, quelques notes sur les personnages qui viennent formuler leur vœu dans ces sanctuaires. Cette dernière partie, plutôt que sur les fonctions et métiers des donateurs, se focalise sur leurs genres ou identités, révélées tout particulièrement par leur onomastique.

1. DIEUX D'ORIENT ET D'OCCIDENT

D'abord les dieux. Si chaque ville ou en tout cas cité-État de la Phénicie vénère, suivant les reconstructions courantes, un couple de divinités qui lui sont propres, entourées de dieux pour ainsi dire « subsidiaires », la situation a déjà changé à Chypre où les dieux des villes côtières du Levant sont entrés en contact avec des entités d'un panthéon local, en donnant lieu à des figures divines nouvelles.¹ À

¹ V. par ex. YON (1986), ULBRICH (2016).

l'ouest le cadre est encore différent : on suppose que dans chaque colonie les fondateurs emmènent avec eux les dieux de la ville d'origine et en implantent le culte, qui se développe à la suite de plusieurs facteurs. Les sources classiques nous indiquent parfois le nom de la cité fondatrice, qui est le plus souvent Tyr, quelquefois Sidon, plus rarement d'autres villes ou Tyr et Sidon ensemble.² Toutefois, dans la réalité, nous ne savons pas à qui remonte la fondation des principaux sites de l'Occident phénicien, quoique le rôle de Tyr, avec son culte de Melqart, soit certainement prépondérant :³ Melqart, qui est tôt assimilé à Héraclès, tant à l'est qu'à l'ouest, et qui devient le type du « héros fondateur », même si ses liens avec Tyr restent toujours bien évidents. La double inscription bilingue phénicienne et grecque (CIS I 122, 122bis = KAI 47) dite de Malte, le montre bien, dans laquelle, à l'épithète « archégète » d'Héraclès dans le texte grec, correspond l'expression B'L ŠR, « maître de Tyr », dans le texte en phénicien ; cet exemple montre bien une différence de conceptions dans les deux cultures, mais en même temps une équivalence acceptée de titres divers : le maître de Tyr, sur des monuments qui semblent d'origine levantine au début du II^e siècle av. J.-C., est reconnu comme le fondateur par excellence, avec des correspondances très subtiles entre les expressions phénicienne et grecque qui le définissent et qui ont été bien soulignées par C. Bonnet.⁴

En Occident, chaque ville, comme en Orient, avait ses cultes pour ainsi dire « majeurs » qui, pourtant, à cause de l'inégalité des sources, ne nous sont pas clairement connus : Carthage en est un bon exemple ; en effet, nous ne savons pas si celui de Tinnit et de Ba'al Hamon était réellement le culte le plus important (et on peut en douter) par rapport, par exemple, à celui de Melqart et/ou d'Astarté. À un niveau « local », il est certain que des organisations spécifiques et différentes de celles de la ville-mère furent mises en place, tant suivant l'origine des colons que suivant la situation de chaque centre (et de chaque période), où des traditions propres auront sans doute agi sur les personnalités, les épiclèses, les rites réservés aux dieux d'origine phénicienne. Je cherche à en donner un exemple ici en ce qui concerne le dieu Baal.

Parmi les cultes proche-orientaux qui se sont pour ainsi dire occidentalisés, celui d'un dieu Baal – dont le caractère est déjà changeant à l'est – est au premier

² Sur l'organisation des cultes d'après les inscriptions, en rapport avec la recherche MAP (*Mapping Ancient Polytheisms*), v. dernièrement BONNET (2021).

³ Sur les dieux dans la mère-patrie et dans l'Ouest, v. BONNET (2009) (questions identitaires, en particulier d'identité religieuse, focalisées sur Melqart). Sur Melqart, BONNET (1988). Pour le culte de cette divinité avec ses appellations et ses rapports, en particulier avec Eshmun, v. GARBATI (2018) et à propos de Melqart « sur le rocher », GARBATI (2012) [2014].

⁴ AMADASI GUZZO, ROSSIGNANI (2002). Sur les significations et les correspondances entre l'expression phénicienne et le terme grec d'archégète, v. BONNET (2009), 302-304.

plan et, tout spécialement le culte du Baal qui a l'appellation de Hamon⁵ et qui, en Occident, se manifeste exclusivement – d'après notre documentation – comme le dieu qui préside aux cérémonies des sanctuaires appelés tophets. On ne veut pas reprendre ici la question de l'origine, tant de fois examinée, du mot Hamon, qui a été expliqué tant comme un toponyme (lié peut-être au mont Amanus, si ce n'est au centre de Hamon, l'actuelle Oumm el-'Amed) que comme un mot lié à l'action de « brûler » (les fameux *hammanim* bibliques, interprétés comme des brûle-parfums), ou enfin comme le nom d'une structure sacrée (un baldaquin ou chapelle familiale et/ou palatine).⁶

2. BAAL HAMON EN ORIENT

Baal Hamon est cité une seule fois, dès la fin du IX^e siècle av. J.-C., en rapport avec le roi d'une ville du Levant et, qui plus est, d'Anatolie. Il s'agit de la fameuse inscription phénicienne de Kulamuwa, roi de Ya'di-Sam'al (actuelle Zincirli, KAI 24), datée autour de 825 av. J.-C. ; dans sa partie finale, parmi les dieux qui détruiront celui qui osera endommager l'inscription, Baal Hamon est invoqué en tant que dieu de Bamah, le deuxième roi nommé dans le texte (l. 16) : B'L ḤMN 'Š LBMH, « Baal Hamon, qui appartient à Bamah », le premier ancêtre de Kulamuwa. Celui-ci est un roi de souche araméenne, mais, vu son nom louvite, sa famille était vraisemblablement déjà en partie croisée avec l'élément louvite de la société.⁷ Ce texte ne nous apprend rien sur ce dieu, si ce n'est qu'il était bien connu dans le domaine araméen et qu'il était lié à la lignée royale araméenne ; dans ce cas l'appellation de ḤMN pourrait correspondre tant à la chapelle du palais, suivant la supposition de P. Xella, qu'au territoire de l'état, la chaîne toute proche de l'Amanus, où il aurait eu sa demeure : Baal Hamon est cité d'ailleurs à côté de Baal Saphon, le dieu du Mont Saphon, sur un pendentif phénicien du VII^e-VI^e siècle, publié par P. Bordreuil⁸ et bien des fois cité. Beaucoup plus tard, toujours en milieu araméen, un Bel Hamon est vénéré à Palmyre,⁹ mais son lien avec le Baal Hamon transplanté en Occident est difficile à cerner.¹⁰

⁵ Je transcris Hamon à la place de Hammon sur la base des transcriptions. V. déjà LIPÍŃSKI (1995), 251 sq.

⁶ Documentation sur ce dieu et hypothèse que le terme *hmn* désignerait à l'origine une chapelle liée à un culte domestique, XELLA (1991). Sur l'interprétation qui analyse ce mot comme le nom du mont Amanus, v. LIPÍŃSKI (1995), 251-254 et note 216.

⁷ V. en dernier lieu SCHMITZ (2013) (avec présentation des explications précédentes).

⁸ BORDREUIL (1986).

⁹ V. TEIXIDOR (1979), 12-18 ; XELLA (1991), 192-203.

¹⁰ V. GARBINI (1996) et XELLA à la note précédente.

3. BAAL HAMON EN OCCIDENT

Quelle que soit l'origine du mot Hamon, nous ne sommes pas en mesure de comprendre comment, par qui et d'où (de Tyr ?),¹¹ le dieu ainsi spécifié a été transplanté en Occident et a été préposé aux rites du tophet. Certainement l'étendue de sa vénération est liée, d'une part, à la fortune du type de sanctuaire qu'il préside au moins dès le VII^e siècle (d'après les témoignages épigraphiques), flanqué de celui d'une figure féminine qui, plus tard (fin VI^e-V^e siècle), se manifestera sous le nom de Tinnit, et, d'autre part, au prestige de Carthage,¹² où son culte s'est enraciné. En Occident, Baal Hamon est considéré comme une divinité présidant à la fertilité et aux cultes agraires,¹³ ce qui est démontré spécifiquement par sa substitution à l'époque romaine par Saturne, un « Saturne africain » qui se caractérise par une iconographie l'associant souvent aux épis de blé et à la végétation.¹⁴ D'autre part, les symboles astraux qui apparaissent fréquemment sur les stèles ne sont certainement pas des attributs de la seule Tinnit, qui sera remplacée par Caelestis. L'aspect astral du Saturne héritier de Baal Hamon est même tenu comme prééminent par M. Le Glay.¹⁵ Aussi, peut-on supposer la présence dans les prérogatives de ce Baal d'origine proche-orientale d'un élément lié aux phénomènes atmosphériques : ces aspects, l'agrar et le céleste surtout, qui semblent l'apparenter à ceux d'un dieu suprême, apparaissent en effet dans quelques épithètes qui caractérisent la divinité punique du tophet dans certaines inscriptions. Ces rares témoignages montrent que sous son nom, suivant les lieux, transparaissent des figures divines spécifiques et propres aux différents sites.

4. BAAL HAMON ET BAAL ADDIR A CONSTANTINE

À el-Hofra surtout, la colline où fut trouvée une grande partie des stèles du tophet de la ville de Constantine (Cirta) et probable site du tophet lui-même,¹⁶ un

¹¹ LIPÍŃSKI (1995) analyse Ba'1 Hamon comme faisant partie des dieux de Tyr (tant sur la base de l'amulette tyrienne, citée à la note 8, que, vraisemblablement, sur la base de l'origine tyrienne de Carthage).

¹² Sur les tophets d'Afrique du Nord v. en dernier lieu D'ANDREA (2014).

¹³ Sur ce point il y a un accord général, v. LIPÍŃSKI (1995), 262-264. XELLA (1995), 230-234 insiste surtout sur l'aspect du dieu en tant que protecteur de la famille/lignée (privée ou royale) et donc gardien des traditions domestiques ou de la communauté.

¹⁴ V. surtout LE GLAY (1966) ; CADOTTE (2007), 25-63. Sur le passage de Baal Hamon à Saturne, v. D'ANDREA (2016-2017) et (2017).

¹⁵ LE GLAY (1966), 256-257.

¹⁶ D'ANDREA (2014), 271-275 et fig. 10.10 p. 271. Sur les cultes des tophets d'Algérie v. (avec bibliographie) D'ANDREA (2018) ; sur Constantine, v. p. 319-323.

nombre minoritaire de stèles est dédié non pas à Baal Hamon, mais à Baal Addir,¹⁷ le Baal « puissant » ou « grand ».¹⁸ De fait, l'adjectif phénicien de *'addir* renferme avant tout la signification de grandeur, évidemment associée à celle de puissance, comme l'a bien montré G. Levi Della Vida dans les cas des bilingues : 'DR KHNM par exemple est le grand-prêtre, le *pontifex maximus* en latin,¹⁹ les 'DR' 'LPQY sont les « Grands de Lepcis », l'*ordo* en latin.²⁰ En outre, 'DR 'RKT est le « chef des dépenses » peut-être le *ensor* à Gozo (CIS I, 132). Baal « le grand, le puissant » est considéré parfois à El-Hofra comme une divinité distincte de Baal Hamon : A. Cadotte, dans son étude sur la romanisation des dieux en Afrique, suppose qu'une triade de divinités était vénérée dans cet établissement et reconnaît dans Mercure le correspondant latin de Baal Addir.²¹ Cette proposition, qui diffère de celle avancée par J.-G. Février et accueillie par S. Ribichini qui l'identifie à Pluton,²² présente des arguments intéressants, tant en ce qui concerne les caractéristiques de ce Baal local qu'au regard de l'importance du culte de Mercure (et des Mercures) à Constantine. Mais ce Baal avec l'appellation de Addir paraît, à la période punique, plutôt une manifestation du même dieu qui reçoit le plus souvent l'épiclèse de Hamon,²³ vu sous un autre biais et dont la qualification souligne sa qualité de divinité majeure, mais peut-être aussi un aspect du dieu de ce lieu qui le rendait semblable au Baal Addir phénicien.²⁴ D'autre part, la présence de quelques dédicaces vouées au seul Baal²⁵ semblent montrer qu'un seul et même dieu était vénéré à Constantine avec des épiclèses différentes mises en relief suivant le donateur ;²⁶ d'autre part,

¹⁷ Pour les inscriptions de ce site v. surtout BERTHIER, CHARLIER (1955) et BERTANDY, SZNYCER (1987) (avec indications bibliographiques complètes sur ce matériel). Pour les inscriptions néopuniques, v. aussi JONGELING (2008), Constantine N 1-90 et NP 86 (en écriture punique) ; sur l'ensemble des trouvailles v. D'ANDREA (2018), 319 et 323 (lot de stèles plus récentes trouvées en 1858). Grâce à des formules de datation présentes sur les stèles, nous pouvons dater au moins une partie des inscriptions où Baal Addir est nommé dans la période comprise entre 203 et 118 av. J.-C. (règnes de Masinissa I et de Micipsa). Les stèles vouées à Baal Addir sont : BERTHIER, CHARLIER (1955), n° 4-19, 27 (qui nomme un BT B'L 'DR « temple/maison de Baal Addir », le nom donné ici au tophet ?), 42, 63, 208 (?) : BERTANDY, SZNYCER (1987), n° 128. La présence de ce dieu sur la stèle JONGELING (2008), Constantine N 50 (= KAI 162), proposée par FÉVRIER (1955), a été mise en doute par JONGELING (1989), qui propose de lire le texte différemment. La lecture de cette inscription demeure très problématique.

¹⁸ V. les attestations dans DNWSI, 18-19, s.v. 'dr7.

¹⁹ V. IPT 21 = KAI 120 ; latin : IRT 319.

²⁰ V. IPT 27 = KAI 126 ; latin IRT 318, 347 ; IPT 31.

²¹ CADOTTE (2007), 113-164. Sur la triade de Constantine (Cirta), p. 113, 116-117.

²² FÉVRIER (1949) ; RIBICHINI (1986).

²³ V. LIPINSKI (1995), 89 qui écrit : « Si Baal Addir est identique en Afrique du Nord à Baal Hamon, il est normal qu'il y ait un caractère agraire et, par conséquent, chthonien ».

²⁴ Attesté à Byblos (KAI 9, B 5) vers 500 av. J.-C., dans une inscription funéraire royale, avant la « Dame de Byblos ».

²⁵ Il est dit HQDŠ « le saint » sur les stèles BERTHIER, CHARLIER (1955), n° 64 et 116.

²⁶ Aucune stèle n'ayant été trouvée en place, il serait certes possible de supposer une différence

la signification de l'adjectif *'addir* était vraisemblablement comprise par les dédicants parlant le phénicien, tandis qu'il n'est pas certain que celle du terme *hamōn* fût encore évidente, ce qui aurait poussé aussi à un changement dans la dénomination du dieu présidant au tophet. En effet, comme il a été déjà remarqué, Baal Hamon et Baal Addir n'apparaissent jamais ensemble dans les dédicaces ; un seul cas est incertain. Il s'agit de la stèle BERTANDY, SZNYCER (1987), n° 101, où la dédicace est lue : L'DN LB'L 'DN(?) W(?)LB'L // ḤMN. Suivant M. Szyner on pourrait lire 'DR à la place de 'DN. L'on aurait ainsi deux dieux invoqués dans un même texte, ce qui confirmerait la différence entre les deux divinités. Cette hypothèse semble pourtant à écarter ; la photographie de la stèle montre qu'il faut certainement lire 'DN, tandis que la lettre suivante, lue W, est incertaine. Tant Baal Hamon que Baal Addir, d'autre part, reçoivent les mêmes appellations de 'DN et de 'DR, comme le montrent les inscriptions des deux stèles BERTHIER, CHARLIER (1955), n° 5 et 58, qui sont respectivement dédiées « Au grand, à Baal Hamon » (L'DR LB'L ḤMN) et « Au seigneur, au grand, à Baal Addir » (L'DN L'DR LB'L 'DR).

Cependant, deux textes semblent montrer une situation locale plus difficile à analyser : parmi les dédicaces, les inscriptions des stèles BERTHIER, CHARLIER (1955), n° 21 et n° 23 dédient respectivement l'offrande en employant la formule suivante :²⁷

21. 1. LB'L [W]LTNT PN B'L WD(?)HRNM(?)

23. 2. LB'L WDL'HR(?)M

Les deux inscriptions sont en écriture néopunique et leur lecture est en partie douteuse. Les éditeurs, qui les mettent déjà en parallèle, supposent que DHRNM (et DL'HRM) pourrait être un « nom de divinité ou équivalent ».²⁸ J.-G. Février, au contraire, propose d'expliquer cette expression comme formée par le nom DR « famille, génération, groupe », suivi par le pronom suffixe de la 3^e personne du pluriel -NM, « leur famille » ou « leur descendance » ;²⁹ on aurait donc un groupe de dieux, une sorte de « famille divine » en rapport avec Baal (qui n'a, dans ces deux cas, aucune appellation) et Tinnit, ce qui n'est pas attesté ailleurs.³⁰ Cette spécificité, qui apparaît tardivement, semble pouvoir être mise

de lieu de culte entre les textes voués à Baal Hamon (en grande majorité) et ceux voués à Baal Addir. Les quelques indications chronologiques présentes sur les stèles montrent que les deux types de textes sont contemporains et se développent entre la fin III^e-II^e et le I^{er} siècle av. J.-C. (derniers textes néopuniques) : v. Bertrandy, dans BERTANDY, SZNYCER (1987), 88-91.

²⁷ V. Pl. VI d pour le n° 21. V. aussi JONGELING (2008), Constantine N 53 et N 54.

²⁸ BERTHIER, CHARLIER (1955), 23.

²⁹ FÉVRIER (1955-1956), 155.

³⁰ JONGELING (2008), 215 est contraire à cette explication parce que DHRNM n'est pas précédé par L- et propose d'identifier dans ce terme une épithète de Tinnit ; si tel est le cas, dans le texte

éventuellement en rapport avec le culte des Mercures, au pluriel, qui est un cas particulier attesté par les dédicaces de la région de Cirta ; c'est un pluriel qui se référerait au couple Mercure-Sylvain³¹ et qui pourrait trouver son parallèle dans la dévotion locale envers une sorte de « famille » ou « groupe » de dieux en quelque sorte apparentés.

5. LE TOPHET ET SES DIEUX

Le cas de Baal Addir à El-Hofra montre que dans certains sites le dieu qui préside aux rites du tophet n'a pas toujours l'appellation de Hamon.³² Il s'agit de comprendre si sous le nom punique de ce dieu défini par une épiclèse différente perçoit la figure d'une divinité « autre » et en quelle mesure, ce que les sources ne nous montrent pas clairement. Dans la mère-patrie levantine, le culte du tophet ne semblerait pas exclusivement lié au dieu Baal Hamon. L'inscription de Nebi Yunis (en Palestine près d'Ashdod) témoignerait, si elle est bien authentique, d'un *molk*, l'offrande typique des tophets, dédié au dieu Eshmun et commémoré suivant un formulaire semblable à celui des dédicaces à Baal Hamon.³³ Le terme *molk* a été lu aussi, avec quelque incertitude, sur la longue, mais mal préservée inscription d'Incirli, en Anatolie, en rapport avec le dieu Hadad.³⁴ Il est ainsi vraisemblable que le lien entre Baal Hamon et le sanctuaire appelé tophet soit typique d'une ville ou d'une cité-État donnée, qui aurait transféré sanctuaire et culte qui lui étaient propres dans ses établissements occidentaux : peut-être Tyr, dont l'influence en Anatolie (mention du dieu à Zincirli) a été soulignée, sans toutefois qu'une preuve solide soit à présent à notre disposition.³⁵

En Occident le culte de Baal Hamon lié au tophet (venant de Tyr ?) s'affirme et se stabilise, en étant flanqué souvent – toujours ou presque à Carthage – de celui de la déesse Tinnit.³⁶ Mais, comme on l'a vu, suivant les endroits et les époques, le lien exclusif du dieu avec l'épiclèse de Hamon se relâche : souvent, en effet – on l'a mis en relief – le dieu est appelé tout simplement Baal.³⁷ Avec

suivant il faudrait supposer ou bien un mot différent ou bien une référence à Tinnit par son épithète.

³¹ CADOTTE (2007), 113-123 (surtout 116-117) et inscriptions n° 436-438.

³² Des dédicaces au seul Baal à côté de Baal Hamon sont présentes dans plus d'un tophet, v. ci-dessous.

³³ RÉS 367 ; v. en particulier DELAVAILLANT, LEMAIRE (1976) ; GIANTO (1987) ; DERWELL (2016).

³⁴ KAUFMAN (2007).

³⁵ Le lien avec Tyr se manifeste dans le texte araméen de la stèle dite de Bredj (KAI 211), près d'Alep, qui est dédiée à Melqart suivant un formulaire de type phénicien.

³⁶ Dont l'origine demeure inconnue, bien qu'elle soit présente au Levant dès le VI^e siècle au moins (KAI 285, de Sarepta).

³⁷ V. sur les variétés de noms/épiclèses du dieu du tophet dans les différents sites, D'ANDREA (2014), 313-315.

l'appellation de Addir, ce Baal « grand/puissant » est attesté ailleurs dans les tophets d'Occident, tout particulièrement en Sardaigne, tandis qu'en Afrique du Nord il l'est encore dans quelques inscriptions latines comme *Baaliddir/Bal-dir* ;³⁸ cela montre – comme le souligne encore une fois A. Cadotte – que, même dans les cultes propres au tophet, il se détache, surtout avec le temps et suivant les lieux, du Baal Hamon carthaginois.

C'est en particulier en Sardaigne, à Sulcis (S. Antioco), que Baal Addir est diffusé, comme G. Garbini l'a mis en relief ;³⁹ dans cet établissement, parmi d'autres témoignages dont le lieu exact d'origine est inconnu,⁴⁰ au moins une stèle du tophet lui était dédiée.⁴¹ Dans le cas des autres stèles inscrites de ce sanctuaire, seulement la plus ancienne, qui contient l'expression typique de l'offrande – MLK B'L – est vouée à Baal Hamon (CIS I, 147 : VI^e siècle av. J.-C. environ). Les quelques autres n'indiquent pas le nom du dieu : on peut conclure qu'à partir d'une certaine période au moins, une épiclèse différente – portant, dans le cas présent, sur la grandeur de la puissance divine – a été substituée dans le tophet de cette ville à celle canonique de Hamon ; il est difficile de se prononcer sur la correspondance et la différence entre les deux divinités, dont l'une semble se superposer à l'autre. Ailleurs, en Tunisie, à Bir Tlelsa, encore une fois dans l'aire présumée du tophet, des autels sont voués à Baal Addir (KAI 138) ;⁴² une dédicace lui est aussi adressée au tophet de Henchir Guergour (Masculula).⁴³

Dans le reste de l'Afrique du Nord,⁴⁴ à l'époque punique tardive, l'épiclèse de Hamon demeure toujours prépondérante ; cependant, à côté de dédicaces au seul Baal, d'autres appellations sont présentes.⁴⁵ À Sabratha,⁴⁶ dans une inscription bilingue, punique et latine, dont le lieu exact d'origine est encore une fois incertain,⁴⁷ Baal, identifié à Saturne (écrit SAPURNO), reçoit une appellation qui est liée à un toponyme, par ailleurs inconnu : l'épiclèse du dieu est BŠ'NTSTY, dont l'explication, vraisemblablement liée à un toponyme, est

³⁸ CADOTTE (2007), 116 (provenant de la région de Cirta et dans un cas de celle de Guelma) ; v. aussi D'ANDREA (2014), 315 et note 371.

³⁹ Garbini, dans BARTOLONI, GARBINI (1999), 83-85.

⁴⁰ Coupe en argent (BARTOLONI, GARBINI [1999]) ; disque en plomb (BARRECA [1965], 54-55).

⁴¹ MOSCATI (1986), pl. XVIII b (n° 1526 dans BARTOLONI [1986], 239) ; texte et histoire de la stèle : GARBINI, dans BARTOLONI, GARBINI (1999), 84, note 29 (v. aussi p. 83).

⁴² JONGELING (2008), Bir-Tlelsa N1. Pour le contexte archéologique présumé, v. D'ANDREA (2014), 117 et note 515.

⁴³ JONGELING (2008), Hr. Guergour N 9 (avec bibliographie) ; v. aussi BEN YOUNES, KRANDEL (2002), 207.

⁴⁴ En suivant dans l'ensemble l'ordre de présentation du corpus de JONGELING (2008).

⁴⁵ V. déjà D'ANDREA (2014), 313-316.

⁴⁶ JONGELING (2008), Sabratha N 16.

⁴⁷ Il s'agit d'une trouvaille fortuite ; v. dernièrement D'ANDREA (2014), 263.

controversée.⁴⁸ À Bir Bou Rekba (Thinissut) la dédicace de deux sanctuaires est faite à Baal, sans épithète.⁴⁹ À Maktar, c'est parfois le seul Baal qui reçoit les offrandes,⁵⁰ tandis que dans la plupart des stèles inscrites Baal Hamon est cité sous différentes orthographes.⁵¹ Souvent, dans les dédicaces de Mididi, le dieu n'est pas nommé, mais quand il l'est, il garde l'appellation de Hamon (encore une fois sous des graphies différentes).⁵² À Althiburos (Henchir Medeina ; KAI 159), c'est encore Baal Hamon qui reçoit l'offrande, mais en ajoutant dans un cas très connu qu'il est le Baal de ce site (B'L ḤMN B'LTBRŠ) ;⁵³ et, dans une inscription bilingue (KAI 160 = CIL VIII 27774 = AE 1993, 1761),⁵⁴ dans la partie latine, le dieu *Iuppiter (Iovis)* et non Saturne, est nommé, sans que malheureusement le nom de son équivalent soit préservé dans le texte punique. Comme à Sabratha et à Althiburos, Baal Hamon est accompagné par une spécification toponymique à Aïn Nechma, où il est le Baal Hamon de Siga (orthographe B'L MN SYG'N),⁵⁵ en le liant, sans raison apparente, au dieu d'un centre lointain.⁵⁶ À Sousse (Hadrumetum), l'un des tophets les plus anciens d'Afrique du Nord après Carthage,⁵⁷ les inscriptions sont adressées parfois au seul Baal, le plus souvent à Tinnit et Baal Hamon, comme à Carthage (dans un certain nombre de textes, Tinnit y est appelée RBTN « notre dame », dans un cas 'DN « Seigneur ») ;⁵⁸ dans un exemple, la dédicace est à Baal RŠ, appellation peut-être suivie d'une lettre douteuse.⁵⁹ Dans le groupe des stèles inscrites de Téboursouk

⁴⁸ L'expression consisterait dans la préposition B- + un toponyme, qui ne semble pas correspondre à l'appellation de Saturne dans le texte latin, dont la lecture est incomplète. V. la proposition de G. DI VITA-ÉVRARD (2002-2003), 297-300.

⁴⁹ JONGELING (2008), Bir Bou Rekba N1.

⁵⁰ JONGELING (2008), Hr. Maktar N 1-5, 7, 8, 12, 36.

⁵¹ JONGELING (2008), Hr. Maktar N 9-11, 38-41, 47, 49, 51-53, 77-79, 81-94, 96-97 (?), 98-112, 114-116, 118, 120-121, 123-124, 126-130, 132.

⁵² JONGELING (2008), Hr. Meded N 11 (reconstituée), 20, 21, 22, 23. C'est à Mididi qu'un édifice sacré (MQDŠ), a été bâti pour Astarté appelée « femme de Baal » (ŠT B'L), sans épiclese, en dehors du tophet ; V. JONGELING (2008), Hr. Meded N 26.

⁵³ JONGELING (2008), Hr. Medeina N 1 ; v. aussi BRON (2009). Même expression locale sur le *labrum* de Sabratha (en conséquence le -y, dans BŠ'NTSTY, ne devrait pas être la terminaison d'un adjectif ethnique).

⁵⁴ JONGELING (2008), Hr. Medeina N 2 = ILP Bardo, 380.

⁵⁵ La reproduction du texte semblerait exclure la présence du B-, et donc l'expression BSYG'N. Le toponyme, écrit SYG'N est attesté par la numismatique, à attribuer vraisemblablement à Bocchus I^{er} (v. ALEXANDROPOULOS [2007], 195) ; avis différent (Bocchus II) de MANFREDI (1995), 315-316.

⁵⁶ AMADASI GUZZO (2018), 112-116.

⁵⁷ D'ANDREA (2014), 73-97. Sur les inscriptions v. BÉNICHOU-SAFAR (2010) (avec les études précédentes).

⁵⁸ La déesse est appelée « seigneur » dans d'autres cas, par ex. sur une stèle de El-Kénissia, v. D'ANDREA (2014), 105.

⁵⁹ Tinnit est appelée « seigneur » ('DN) sur la stèle BÉNICHOU-SAFAR (2010), n° 20, p. 119 ; Baal RŠ est cité sur la stèle n° 12, p. 112-113. Les dédicants se disent souvent appartenir à un lieu appelé 'YTNM, qui n'est pas identifié.

(Thibursicu Bure), la divinité n'est nommée que dans un seul cas et il s'agit de Baal, sans épithète.⁶⁰ Le seul Baal est encore invoqué, en Algérie, dans des dédicaces du site isolé de Ksiba Mraou (Civitas Pophthensis),⁶¹ tandis qu'il est Baal Hamon à Oudjel (Uzelis),⁶² seulement Baal à Ténès et à Tirekbine, suivi alors par Tinnit.⁶³ Enfin, revenant en Tunisie, trois stèles de la région de El-Jem (Thysdrus) et qui ne sont pas présentes dans le recueil de K. Jongeling, invoquent encore une fois Baal sans appellation.⁶⁴

Peu à peu, l'influence de Carthage s'affaiblissant, chaque tophet montre des traits typiques, tant en ce qui concerne sa structure que dans la formulation de ses dédicaces, souvent plus variée par rapport aux stricts canons plus anciens (carthaginois). De même, les dieux honorés se différencient, et les différences dans le culte de chaque sanctuaire sont révélées aussi par quelques spécificités dans le formulaire des textes. La présence ou la place de Tinnit mise à part, le dieu peut perdre son épiclèse, en acquérir une deuxième, comme c'est le cas à Althibourus et à Aïn Nechma, recevoir seulement une identification toponymique, comme à Sabratha et peut-être à Sousse, si l'on pouvait mettre en rapport les lettres RŠ avec le mot R'S, « cap », avec chute de l'*alef*, bien attestée, tout spécialement dans le nom « tête, cap ».⁶⁵ Enfin, le dieu Baal peut recevoir une appellation différente de Hamon et être identifié à une autre divinité connue en dehors du culte des tophets. C'est le cas de Baal Addir. Un cas semblable, qui me semble assuré sur la base des photos des inscriptions, se vérifie à Henchir Ghayadha, où un tophet lié au culte de Baal Hamon, puis de Saturne, a livré des stèles votives inscrites en néopunique, dont 6 ont été publiées en 1990 et 9 autres en 2008 par A. Ferjaoui.⁶⁶ Elles sont très abîmées et en partie fragmentaires, de sorte que leur lecture est difficile ; toutefois, au moins 2 d'entre elles⁶⁷ contiennent une dédicace non pas à Baal Hamon, comme les autres, mais à Baal Shamim, le dieu du ciel (Ferjaoui avait déjà remarqué que la lecture du mot ḤMN faisait difficulté).⁶⁸ Il s'agit d'ailleurs de deux inscriptions dont le formulaire est

⁶⁰ JONGELING (2008), Téboursouk N. 10 (= n° 24 de l'editio princeps, FANTAR [1974]).

⁶¹ JONGELING (2008), Ksiba Mraou (Civitas Pophthensis) N 7.

⁶² JONGELING (2008), Oudjel (Uzelis) N 1 (orthographe correcte B'L ḤMN).

⁶³ JONGELING (2008), Ténès N1 et Tirekbine N 1. Sur des inscriptions néopuniques de lecture en partie non claire et qui ne se trouvent pas dans le recueil de Jongeling (qui sont, quand elles sont lisibles, dédiées au seul Baal, v. D'ANDREA [2018], 323).

⁶⁴ FERRON (1987) ; FERJAOUI (2019) ; v. aussi D'ANDREA (2014), 115.

⁶⁵ Avant l'édition de BÉNICHOU-SAFAR (2010), le mot avait été lu RŠP et l'on avait supposé la présence d'un couple Baal-Reshep ; v. FANTAR (1995), 34-35, n° 6.

⁶⁶ FERJAOUI, M'CHAREK (1990). V. aussi JONGELING (2008), Hr. Ghayada N 1-6 ; FERJAOUI (2008 [2010]), 192-202 (les 6 premières inscriptions sont reprises ; deux autres sont funéraires).

⁶⁷ FERJAOUI, M'CHAREK (1990), 120-123 ; 129-130 = JONGELING (2008), Hr. Ghayadha N 1 et N 6.

⁶⁸ AMADASI GUZZO (2008), où est institué le parallèle avec l'inscription KAI 78, du tophet de Carthage, dédiée en premier lieu à Baal Shamim, puis à Tinnit, Baal Hamon et à un Baal MGNM ; v. XELLA (1990).

différent des autres, le nom du dieu n'étant pas en première position dans la dédicace.

Sur ce site, d'après les témoignages d'époque romaine, au culte punique a succédé un sanctuaire de Saturne,⁶⁹ ce Saturne africain dont le caractère céleste et de dieu qui tend à devenir suprême en s'assimilant à Jupiter a été souligné tant par M. Le Glay que par A. Cadotte.⁷⁰ Ce dernier exemple, accompagné des autres cas exposés, montre le développement de l'aspect de ce Baal aussi bien dans des sites en dehors de Carthage, comme déjà à Hadrumetum-Sousse, que dans des établissements éloignés des centres coloniaux, habités par des populations au moins en bonne partie libyques, et plus isolés, tels qu'Henchir Ghayadha ou quelques centres du territoire algérien. Le temps joue son rôle : ce sont en effet surtout les monuments les plus récents qui témoignent des manifestations du dieu aux appellations différentes par rapport au Baal appelé Hamon. C'est un procès inverse de celui qu'on peut présumer au Levant, où, d'après le texte de Nebi Yunis et peut-être celui d'Incirli (le plus ancien), le rite du *molk* pouvait à l'origine s'accomplir en l'honneur de dieux divers : Eshmun ou Hadad.

6. LE TOPHET ET SES DÉVOTS

Si on se tourne vers les dévots qui fréquentaient les tophets, on constate qu'un développement dans leur identité se déroule en quelque sorte en parallèle avec les changements que l'on perçoit dans la « personnalité » (suivant l'expression employée par M. Le Glay) du dieu. Des recherches, en particulier un travail d'A. Ferjaoui et une étude très complète de L. Ruiz Cabrero, ont analysé les fonctions, métiers et situations sociales de ceux qui venaient dédier dans ces sanctuaires, à Carthage et dans tous les autres centres habités puniques ou puniciés.⁷¹ Les fidèles appartiennent aux catégories les plus diverses : des magistrats de tous rangs, des scribes, des membres du clergé, des différents artisans et commerçants, souvent très spécialisés, des affranchis ('Š ŠDN)⁷² et des esclaves ou personnel dépendant ('BD et Š+nom propre ou institution). De même, plus d'un travail s'est concentré sur les dédicaces de femmes,⁷³ qui sont assez nombreuses à Carthage, où l'on a constaté qu'elles appartiennent elles aussi à des

⁶⁹ Sur le site dans son ensemble et sur les témoignages concernant le tophet local et le temple dédié à Saturne, v. M'CHAREK, JAÏDI, BAKLOUTI, SEHILI (2008 [2010]) et D'ANDREA (2014), 226-233.

⁷⁰ CADOTTE (2007), 58-62 (et bibliographie).

⁷¹ FERJAOUI (1991) ; RUIZ CABRERO (2008).

⁷² Sur cette expression v. DNWSI, p. 960-961, s.v. šdn.

⁷³ FERJAOUI (1999) ; RUIZ CABRERO (2008), 142-146 ; AMADASI GUZZO (2017-2019).

rangs sociaux différenciés – de l'aristocratie ou du sacerdoce jusqu'aux affranchies ('Š ŠDN, ŠDNT) et aux esclaves ('MT, aux significations variables, suivant le contexte)⁷⁴ – et constituent environ 10% du total des dédicaces ; en outre, le plus souvent aucun mari éventuel n'est cité. En revanche, cette même proportion n'est pas attestée ailleurs ; quelques exemples sont présents à Constantine,⁷⁵ aucun à Sousse (les sites où les inscriptions sont les plus nombreuses).⁷⁶ Il faut en conclure que la situation carthaginoise, quant aux cultes et rites liés au tophet – un type de sanctuaire importé – était peut-être déjà à une époque assez reculée⁷⁷ différente par rapport aux autres établissements. Cela doit être lié à la société qui s'est approprié ce lieu de culte, une société plus développée et diversifiée dans une grande métropole et aussi certainement plus liée à la tradition proche-orientale d'origine par rapport à des centres mineurs ou périphériques. Ces derniers avaient certes un peuplement aux composantes variées quant à la langue et à la culture, mais diversement développé et possédant un bagage de traditions propres bien enracinées.

En étudiant principalement l'onomastique,⁷⁸ on a également mis en relief la présence d'étrangers, surtout à l'époque punique tardive, et de familles avec des noms « locaux », classés comme libyques, parfois grecs et surtout latins. En particulier à El-Hofra-Constantine sont attestés des dévots grecs – dont la présence a été soulignée plus d'une fois – qui écrivent dans leur langue et, dans un cas, en punique en caractères grecs.⁷⁹ Deux noms propres grecs de femmes, en caractères grecs, sont attestés à Carthage.⁸⁰ De nombreuses études sur les noms latins dans les inscriptions néopuniques ont été conduites, surtout du point de vue de leur orthographe.⁸¹ Enfin, K. Jongeling a réuni et commenté les noms propres présents dans les inscriptions néopuniques, en dédiant une étude spécifique aux noms libyques ;⁸² dans un autre travail,⁸³ il a rassemblé et analysé les noms non

⁷⁴ V. DNWSI, 70-71, s.v. 'mh₂.

⁷⁵ V. RUIZ CABRERO (2008), 144 ; BERTHIER, CHARLIER (1955), n° 55, 122, 162, 187.

⁷⁶ Aucun exemple ne me semble présent ni à Mactar ni à Guelma. À remarquer que les 7 dédicaces latines de N'gaus (Nicivibus), en Algérie, qui sont unanimement considérées comme une survivance des rites *molk*, nomment soit les deux parents de l'enfant, soit seulement la mère, soit le père. V. les textes dans CADOTTE (2007), 628-630 ; LAPORTE (2006), 92-96.

⁷⁷ Des tophets d'époque « ancienne », Carthage et Sousse mises à part, ne semblent pas connus en Afrique du Nord. V. dernièrement D'ANDREA (2021).

⁷⁸ V. par ex. AMADASI GUZZO (2002-2003).

⁷⁹ V. dernièrement (avec bibliographie) CAMPUS (2021). Pour les textes, v. BERTHIER, CHARLIER (1955), 167-175 (textes en grec : l'inscription en langue punique est la n° 1, p. 167-168) ; quelques textes sont en latin, *ibid.*, p. 176-178 (n° 1 et n° 7 avec le nom de Saturne : forme SATURNI).

⁸⁰ CIS I, 191 et 3705.

⁸¹ V. FRIEDRICH (1947) et, en dernier lieu, (1957) ; FÉVRIER (1953) ; AMADASI GUZZO (1995) (bibliographie p. 495-496, note 2) ; ADAMS (2003), surtout p. 512-515.

⁸² JONGELING (1984).

⁸³ JONGELING (1994).

latins dans les inscriptions latines d'Afrique du Nord, avec des résultats très intéressants quant aux survivances tardives de noms locaux (phéniciens et libyques). Ce qui a été peu étudié de manière systématique, à l'exception du cas de Maktar,⁸⁴ et en partie de Mididi⁸⁵ et de la Tripolitaine,⁸⁶ c'est l'onomastique des dédicants dans des centres spécifiques et dans le contexte des inscriptions elles-mêmes, en tenant compte aussi de la lignée familiale : bien des personnages locaux, dans la documentation la plus récente, surtout néopunique, ont des noms non phéniciens, parfois à l'intérieur d'une généalogie mixte de noms d'origine phénicienne, locaux (libyques) et aussi latins. Généralement à Carthage les noms sont pour la plus grande partie d'origine phénicienne ; il en est de même à Sousse, où seulement le nom ZYBQM est classé comme libyque.⁸⁷ Au contraire, dans les tophets ou sanctuaires plus récents et isolés ou éloignés de Carthage, les dédicants portent souvent, à côté de quelques noms de tradition phénicienne, des noms libyques et latins, et plus rarement grecs. Le travail d'analyse portant sur les noms de Mididi et de Maktar a montré un pourcentage majeur de noms libyques par rapport aux autres, suivis par les noms latins et enfin par les noms phéniciens, les moins fréquents. R. De Simone a en outre remarqué qu'à Maktar les familles aux noms d'origine mixte sont peu fréquentes dans le cas de dédicants (ou de défunts) au nom libyque, qui ont le plus souvent une généalogie à l'onomastique également libyque : il y aurait là, suivant R. De Simone, le témoignage de la présence de groupes unis par un lien ethnique qui tiennent à leur identité à travers leurs noms.⁸⁸

En Tripolitaine, les inscriptions du tophet de Sabratha sont peu lisibles et aucun nom propre n'y a été identifié.⁸⁹ Aucun autre tophet n'a été découvert en Tripolitaine et les études onomastiques accomplies sur cette région portent sur les inscriptions publiques, sur quelques dédicaces religieuses et sur un certain nombre de textes funéraires ; l'accent est mis sur l'introduction de noms latins et sur la combinaison, pour un même individu, de noms d'origine phénicienne, locale (libyque) et latine. En particulier, souvent un personnage a un nom personnel (de souche tant phénicienne qu'autre) accompagné par un deuxième nom

⁸⁴ DE SIMONE (2000) (avec bibliographie précédente sur l'onomastique mactaroise), qui analyse aussi les noms dans les inscriptions funéraires.

⁸⁵ SZNYCER (1991-1992) (avec également les noms présents dans les textes funéraires).

⁸⁶ AMADASI GUZZO (1986), qui étudie surtout le développement de l'onomastique au cours du temps (v. aussi AMADASI GUZZO [2002-2003]).

⁸⁷ BÉNICHOU-SAFAR (2010), n° 18, p. 117-118. Le dédicant a le nom phénicien de Bodmilqart ; il est le fils de ZYBQM, fils de 'M'L, un nom qui ne semble pas attesté ailleurs.

⁸⁸ DE SIMONE (2000).

⁸⁹ JONGELING (2008), Sabratha N 20-31 ; bibliographie : D'ANDREA (2014), 263, note 18.

de famille (et dans ce cas souvent libyque) ou latin. Cette tendance à une onomastique personnelle « double » se retrouve ailleurs à la période récente.⁹⁰ Une remarque intéressante, qui ressort de l'analyse des noms propres de la Tripolitaine et qui semble être d'une portée plus générale dans le territoire punique/punicisé d'époque romaine, concerne la différence entre l'onomastique des villes et celle des campagnes ou, génériquement, de l'intérieur.⁹¹ Ainsi, dans l'intérieur tripolitain, tant dans une importante dédicace au dieu Amon de Ras el-Haddaġia (IPT 76) que dans des inscriptions funéraires du Wadi el-'Amud (IPT 77-79, 81), les défunts et leur famille,⁹² des riches propriétaires terriens locaux,⁹³ ont des noms libyques et une organisation sociale de type tribal ; mais ils emploient la langue punique sur leurs monuments de caractère sacré ou funéraire. Au Wadi el-'Amud, deux individus seulement ont un nom d'origine phénicienne ('RŠM = Arisham ou Arishim), dont l'un est un « architecte » : il y aurait donc, comme à Maktar, un usage des noms propres en liaison avec l'identité ethnique et de groupe, mais, d'autre part, un emploi de langue punique comme signe d'appartenance à un rang social et local par rapport à l'administration romaine.

En conclusion, en revenant aux tophets à la période romaine, la langue et l'écriture puniques sont évidemment considérées comme propres et indicatrices d'une identité, sociale et locale, par ceux qui viennent dédier dans les sanctuaires typiques du culte punique (encore perçu comme tel ?), quelle que soit leur appartenance de groupe ou « familiale » mise, d'autre part, en relief par leur onomastique, tant d'origine (libyque) que d'adoption ancienne (noms phéniciens) ou récente (noms latins). Ainsi, en même temps que la figure divine de Baal Hamon se modifie, le sentiment d'identités spécifiques se manifeste plus nettement et les dédicants emploient une onomastique locale (libyque), qui n'était pas aussi répandue à une période plus ancienne (peut-être par manque de sources, mais aussi à cause d'une situation sociale et politique différente) ; en outre, même avant d'être citoyens romains, tout en restant attachés à un rite ancien introduit de l'extérieur, mais qui les identifie, les habitants des différents centres régionaux (et dans le cas présent les dédicants des tophets) adoptent volontiers des noms latins, tout en gardant jusqu'à une époque récente des anthroponymes traditionnels d'origine phénicienne, comme le montrent bien les recueils de K. Jongeling. Le sens de ces changements est difficile à saisir de manière approfondie,

⁹⁰ Exemples dans AMADASI GUZZO (2002-2003) : ainsi B'LYTN QMD', Baalyaton Commodus et YHSTH YTN, Iustus Yaton à Lepcis Magna ; PYLYKS DBR, Felix DBR à Téboursouk, etc.

⁹¹ V. sur ce sujet AMADASI GUZZO (2019), 306-308.

⁹² Sauf IPT 81 où le père du défunt s'appelle SKN, un nom à l'apparence d'origine phénicienne (lecture douteuse).

⁹³ V. MATTINGLY (1987) et (2016).

l'attribution d'une onomastique répondant à plusieurs facteurs, tous de type identitaire mais à des niveaux multiples. L'étude de la structure sociale de centres et de périodes variées a besoin de données plus riches que celles de la seule épigraphie.

BIBLIOGRAPHIE

- CIS I : *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque digestum. Pars prima : Inscriptiones phoenicias continens*, Paris : E Reipublicae Typographeo, 1881-1962.
- DNWSI : HOFTUZZER, Jacob, JONGELING, Karel, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik, I/21), Leyde, New York, Cologne : Brill, 1995.
- ILP Bardo : BENZINA BEN ABDALLAH, Zeinab, *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo* (Collection de l'École française de Rome, 92), Rome : Institut National d'Archéologie et d'Art de Tunis et École Française de Rome, 1986.
- IPT : LEVI DELLA VIDA, Giorgio, AMADASI GUZZO, Maria Giulia, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)* (Monografie di Archeologia Libica, XXII), Rome : 'L'Erma' di Bretschneider, 1987.
- IRT : REYNOLDS, Joyce M., WARD-PERKINS, John B., *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, Rome, Londres : King's College, London, Published for the British School at Rome, 1952.
- KAI : DONNER, Herbert, RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, 3. Aufl., Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1971 (III. Bd., 5. Aufl., 2002).
- RÉS : *Répertoire d'épigraphie sémitique* publié par la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris : Imprimerie nationale, 1900-1905.
- ADAMS, James N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- ALEXANDROPOULOS, Jacques, *Les monnaies de l'Afrique antique 400 av. J.-C. – 40 ap. J.-C.*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2007 (2000¹).
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « L'onomastica nelle iscrizioni puniche tripolitane », *Rivista di Studi Fenici* 14 (1986), 21-51.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « More on the Latin personal names ending with -us and -ius in Punic », dans *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, éd. Z. Zevit, S. Gitin, M. Sokoloff, Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 1995, 495-504.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Le plurilinguisme dans l'onomastique personnelle à l'époque néopunique », *Antiquités africaines* 38-39 (2002-2003), 281-288.

- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Su due dediche neopuniche da Henchir Ghaya-dha », *Vicino Oriente* 14 (2008), 249-255.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Dedicatory Inscriptions by Women at Carthage », *SEL* 34-36 (2017-2019), 181-193.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « Frustuli di memoria », dans *Cercando con zelo di conoscere la storia fenicia. Atti della giornata di studi dedicata a Sergio Ribichini, Roma, CNR, 20 marzo 2015* (Collezione di Studi Fenici, 47), éd. G. Garbati, Rome : CNR Edizioni, 2018, 107-120.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, « L'emploi des écritures (et des langues) dans l'Occident punique : quelles identités ? Écriture et identité en Afrique du Nord », dans *Les Phéniciens, les Puniques et les autres. Échanges et identités en Méditerranée ancienne* (Orient et Méditerranée, 31), éd. L. Bonadies, I. Chirpanlieva, É. Guillon, Paris : Éditions de Boccard, 2019, 303-318.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, ROSSIGNANI, Maria Pia, « Le iscrizioni bilingui e gli 'agyei' di Malta », dans *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, éd. M. G. Amadasi Guzzo, M. Liverani, P. Matthiae, Rome : Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 2002, 5-28.
- BARRECA, Ferruccio, « Nuove iscrizioni fenicie da Sulcis », *Oriens Antiquus* 4 (1965), 53-57.
- BARTOLONI, Piero, *Le stele di Sulcis. Catalogo*, Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1986.
- BARTOLONI, Piero, GARBINI, Giovanni, « Una coppa d'argento con iscrizione punica da Sulcis », *Rivista di Studi Fenici* 27 (1999), 79-91.
- BÉNICHOU-SAFAR, Hélène, « Les inscriptions puniques du sanctuaire de Sousse », *Semitica & Classica* 3 (2010), 99-123.
- BEN YOUNES-KRANDEL, Alia, *La présence punique en pays Numide*, Tunis : Institut National du Patrimoine, 2002.
- BERTHIER, André, CHARLIER, René, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris : Arts et métiers graphiques, 1955.
- BERTRANDY, François, SZNYCER, Maurice, *Les stèles puniques de Constantine* (Notes et documents des Musées de France, 14), Paris : Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1987.
- BONNET, Corinne, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia, 8), Louvain, Namur : Peeters, 1988.
- BONNET, Corinne, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », dans *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans le mode grec et romain*, éd. N. Belayche, S. Mimouni, Louvain, Paris : Peeters, 2009, 295-308.
- BONNET, Corinne, « Sur les configurations des dieux dans le monde phénicien et punique », dans *LRBT. Dall'archeologia all'epigrafia. Studi in onore di M.G. Amadasi Guzzo* (Semitica & Classica, Supplementa, 3), éd. N. Chiarenza, B. D'Andrea, A. Orsingher, Turnhout : Brepols, 2021, 71-77.

- BORDREUIL, Pierre, « Attestations inédites de Melqart, Baal Hammon et Baal Saphon à Tyr », dans *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia, IV), éd. C. Bonnet, E. Lipiński, P. Marchetti, Namur : Société des Études classiques, 1986, 77-86.
- BRON, François, « Notes sur les inscriptions néo-puniques de Henchir Medeira (Althiburos) », *Journal of Semitic Studies* 54 (2009), 141-147.
- CADOTTE, Alain, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (Religions in the Graeco-Roman World, 158), Leyde, Boston : Brill, 2007.
- CAMPUS, Alessandro, « Dediche di stranieri a El-Hofra, 1: i casi di *Lucius*, di *Sosipatros* e di *Sosipolis* », dans *Tra le coste del Levante e le terre del Tramonto. Studi in ricordo di Paolo Bernardini* (Collezione di Studi Fenici, 51), éd. S. F. Bondi, M. Botto, G. Garbati, I. Oggiano, Rome : CNR Edizioni, 2021, 131-140.
- D'ANDREA, Bruno, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VII sec. a.C. – II d.C.)* (Collezione di Studi Fenici, 45), Pise, Rome : Fabrizio Serra, 2014.
- D'ANDREA, Bruno, « I tofet e i santuari di Saturno nell'Africa di età romana : localizzazione, rapporto spaziale e caratteristiche tipologiche e culturali », *Karthago* 30 (2016-2017), 37-63.
- D'ANDREA, Bruno, « De Baal Hammon à Saturne, continuité et transformation des lieux et des cultes (III^e siècle av. J.-C. – III^e siècle apr. J.-C.) », *FMWH-WP* 125 (2017), URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01464795v2>.
- D'ANDREA, Bruno, « Il culto di Baal Hammon e Tinnit in Algeria: la documentazione archeologica ed epigrafica », dans *From the Mediterranean to the Atlantic: People, Goods and Ideas between East and West. 8th International Congress of Phoenician and Punic Studies, Italy, Sardinia, Carbonia-Sant'Antioco, 21th-26th October 2013*, vol. II, éd. M. Guirguis, Pise, Rome : Fabrizio Serra, 2018, 319-328.
- D'ANDREA, Bruno, « The Tophets of North Africa between the 4th and the 1st Centuries BCE: Practices of Belonging, Phenomena of Innovation and Strategies of Appropriation », dans *Transformations and Crisis in the Mediterranean: 'Identity' and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 5th-2nd Centuries BCE*, éd. G. Garbati, T. Pedrazzi, Rome : CNR Edizioni, 2021, 167-188.
- DELAVALT, Bernard, LEMAIRE, André, « Une stèle molk de Palestine dédiée à Eshmun ? RÉS 367 reconsidérée », *Revue Biblique* 83 (1976), 569-583.
- DE SIMONE, Rossana, « L'onomastica delle iscrizioni neopuniche di Maktar (Tunisia) », *Hormos* 2 (2000), 125-148.
- DERWELL, Heath D., « A molek inscription from the Levant. Another look at the authenticity of RES 367 », *Revue Biblique* 123, 4 (2016), 481-505.
- DI VITA-ÉVRARD, Ginette, « Sur deux inscriptions votives "bilingues" de Sabratha et de Lepcis Magna », *Antiquités Africaines* 38-39 (2002-2003), 297-305.
- FANTAR, Mahmed H., « TébourSouk. Stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néopuniques », *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 16 (1974), 375-431.

- FANTAR, Mahmed H., « Stèles épigraphes du tophet de Sousse », *REPPAL* 9 (1995), 25-47.
- FERJAOUI, Ahmed, « Fonctions et métiers de la Carthage punique à travers les inscriptions », *REPPAL* 6 (1991), 71-86.
- FERJAOUI, Ahmed, « Les femmes à Carthage à travers les documents épigraphiques », *REPPAL* 11 (1999), 77-86.
- FERJAOUI, Ahmed, « Inscriptions néopuniques d'Henchir Ghayadha », *Antiquités Africaines* 44 (2008) [2010], 191-205.
- FERJAOUI, Ahmed, « Nouvelles stèles néopuniques de la région d'El Jem l'antique Thysdrus (Tunisie) », dans *La vie, la mort, la religion dans l'univers phénicien et punique. Actes du VII^{ème} congrès international des études phéniciennes et puniques*, vol. III, *La mort, la religion*, éd. A. Ferjaoui, T. Redissi, Tunis : Institut National du Patrimoine, 2019, 1889-1896.
- FERJAOUI, Ahmed, M'CHAREK, Ahmed, « Le sanctuaire de Ba'al-Hammon – Saturne à Henchir Ghayadha : les inscriptions », *REPPAL* 5 (1990), 117-148.
- FERRON, Jean, « Ex-voto néopunique de la région d'el-Jem (Thysdrus). Tunisie centrale, CEDAC », *Carthage* 8 (1987), 17-25.
- FÉVRIER, James G., « À propos de Baal Addir », *Semitica* 2 (1949), 21-28.
- FÉVRIER, James G., « La prononciation punique des noms propres latins en -us et en -ius », *Journal Asiatique* 241 (1953), 465-471.
- FÉVRIER, James G., « Un sacrifice d'enfants chez les Numides », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 13 (Mélanges Isidore Lévy), Bruxelles, 1955, 161-171.
- FÉVRIER, James G., « Compte rendu à Berthier – Charlier 1955 », *BAC* (1955-1956), 152-159.
- FRIEDRICH, Johannes, « Griechisches und römisches in phönizischem und punischem Gewande », dans *Festschrift O. Eissfeldt zum 60. Geburtstag 1. September 1947*, éd. J. Fuck, Halle-Saale : Max Niemeyer Verlag, 1947, 109-124.
- FRIEDRICH, Johannes, « Punische Studien, 3. Griechische und römische Personennamen in den punischen Inschriften », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1957), 292-294.
- GARBATI, Giuseppe, « Fingere l'identità fenicia. Melqart "di/sopra šr" », *Rivista di Studi Fenici* 40 (2012) [2014], 159-174.
- GARBATI, Giuseppe, « Dividere e condividere l'identità (divina), *mlqrt*, 'šmn, 'šmnmlqrt », dans *Cercando con zelo di conoscere la storia fenicia. Atti della giornata di studi dedicata a S. Ribichini Roma, CNR, 20 marzo 2015* (Collezione di Studi Fenici, 47), éd. G. Garbati, Rome : CNR Edizioni, 2018, 139-155.
- GARBINI, Giovanni, « Palmira colonia fenicia », *La Parola del Passato* 51 (1996), 81-94.
- GIANTO, Agustinus, « Some notes on the *mulk* inscription from Nebi Yunis (RES 367) », *Biblica* 68 (1987), 397-401.
- JONGELING, Karel, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen : Rijksuniversiteit te Groningen, 1984.

- JONGELING, Karel, « A remark on a votive text from Constantine, KAI 162 », *SEL* 6 (1989), 127-134.
- JONGELING, Karel, *North-African Names from Latin Sources*, Leyde : Research School CNWS, 1994.
- JONGELING, Karel, *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2008.
- KAUFMAN, Stephen A., « The Phoenician Inscription of the Incirli trilingual: A tentative reconstruction and translation », *MAARAV* 14, 2 (2007), 7-26.
- LAPORTE, Jean-Pierre, « N'gaous (Numidie) : deux inscriptions nouvelles », dans *H.-G. Pflaum, Un historien du XX^e siècle* (Hautes Études du monde gréco-romain, 37), éd. S. Demougin, X. Lorient, P. Cosme, S. Lefebvre, Genève : Droz, 2006, 89-109.
- LE GLAY, Marcel, *Saturne africain. Histoire* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 205), Paris : Éditions de Boccard, 1966.
- LIPÍŃSKI, Edward, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 64 ; Studia Phoenicia, XIV), Louvain : Peeters, 1995.
- M'CHAREK, Ahmed, JAÏDI, Houncine, BAKLOUTI, Habib, SEHILI, Samira, « Recherches archéologiques à Henchir Ghayadha/Bagat (?) (Tunisie). Enquête archéologique et synthèse historique », *Antiquités africaines* 44 (2008) [2010], 111-167.
- MANFREDI, Lorenza I., *Monete puniche. Repertorio epigrafico e numismatico delle leggende puniche* (Bollettino di Numismatica, Roma, Monografia, 6), Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1995.
- MATTINGLY, David J., « Libyans at the 'Limes': Culture and Society in Roman Tripolitania », *Antiquités africaines* 23 (1987), 71-94.
- MATTINGLY, David J., « Who shaped Africa? The origins of urbanism and agriculture in Maghreb and Sahara », dans *De Africa Romaque. Merging cultures in North-Africa. Proceedings of the International Conference held at the University of Leicester (26-27 October 2013)* (Society for Libyan Studies Conference, 1), éd. N. Mugnai, J. Nikolaus, N. Ray, Londres : The Society for Libyan Studies, 2016, 11-25.
- MOSCATI, Sabatino, *Le stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1986.
- RIBICHINI, Sergio, « Agrouheros, Baal Addir et le Pluton africain », dans *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du III^e colloque international (Montpellier, 1-5 avril 1985)*, Paris : C.T.H.S., 1986, 133-142.
- RUIZ CABRERO, Luis, « Dedicantes en los tofet: la sociedad fenicia en el Mediterráneo », *Gerión* 26 (2008), 89-148.
- SCHMITZ, Philip C., « The Phoenician words *mškb* and '*rr* in the royal inscription of Kulamuwa (KAI 24.14-15) and the body language of peripheral politics », dans *Linguistic Studies in Phoenician. In memory of J. Brian Peckham*, éd. R. D. Holmstedt, A. Schade, Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 2013, 68-83.

- SZNYCER, Maurice, « Brèves remarques sur les anthroponymes libyques dans les inscriptions néopuniques de Mididi (Tunisie) », *Semitica* 41-42 (1991-1992) [1993], 123-131.
- TEIXIDOR, Javier, *The Pantheon of Palmyre* (Études préliminaires aux religions orientales, 79), Leyde : Brill, 1979.
- ULBRICH, Anja, « Multiple Identities in Cyprus from the 8th to the 5th century BCE: The Epigraphic and Iconographic Evidence from Cypriot Sanctuaries », dans *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th Centuries BCE* (RStFen, suppl.), éd. G. Garbati, T. Pedrazzi, Rome : CNR Edizioni, 2016, 81-98.
- XELLA, Paolo, « KAI 78 e il pantheon di Cartagine », *Rivista di Studi Fenici* 18 (1990), 209-217.
- XELLA, Paolo, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991.
- YON, Marguerite, « Cultes phéniciens à Chypre. L'interprétation chypriote », in *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia* (Collection d'études classiques, 1), éd. C. Bonnet, E. Lipiński, P. Marchetti, Namur : Société des Études classiques, 1986, 127-152.

AGENCY AND NAMING THE GODS
IN DEDICATIONS FROM CENTRAL GREECE:
CASE STUDIES FROM BOIOTIA AND THESSALY

Maria MILI

Cette contribution porte sur le rôle des agents sociaux dans le processus de dénomination des dieux tel qu'il apparaît dans les dédicaces béotiennes et thessaliennes, à travers trois études de cas. L'identification d'Apollon dans son sanctuaire du Ptoion au moyen de son épithète toponymique (Ptoios ou Ptoieus) est majoritairement le fait de dédicants béotiens et pourrait ainsi procéder de la revendication d'une certaine fierté autour d'un culte local. De même, les dédicaces adressées par les phrouroi de la plaine Dotienne à une série de divinités (Zeus Perpheretas, le héros Aineas, Dionysos Karpios...) pourraient s'expliquer au moins autant par l'expression de traditions locales que par une logique strictement fonctionnelle. Enfin, la comparaison des dédicaces béotiennes et thessaliennes à Artémis, fréquemment dénommée Eileithyia, permet de montrer qu'en Thessalie les femmes sont nombreuses à s'adresser seules à la déesse, alors qu'en Béotie ce sont plutôt des couples ou des hommes seuls qui la sollicitent, manifestement dans le but de protéger le groupe familial dans son ensemble et non pas spécifiquement la parturiente. Ces cas montrent ainsi que les processus de dénomination des divinités ne se limitent pas à la signification littérale de telle ou telle épithète, mais sont le fruit d'un contexte dans lequel interviennent des individus dont l'agentivité s'inscrit le plus souvent dans le cadre d'une identité plus large.

1. INTRODUCTION

Literary sources and epigraphic evidence attest to a great variety of cultic epithets in Boiotia and Thessaly. Rather than looking at all kinds of inscriptions and literary sources which may mention a god's epithet, I will be limiting myself to inscribed dedications. The reason for focussing on this particular body of evidence is that it allows us to discuss with much greater precision the question addressed in this volume, that of agency and the practice of naming the gods. The mention of a god's name in Strabo tells us very little about how this god was addressed in earlier times, or about how common it would have been for worshippers to invoke the god with this epithet when offering a gift. Inscribed

dedications allow us to look at the question of who named the gods in the context of a particular ritual practice, and to compare this evidence with that from different areas.

I will be focussing on particular case studies: first I will look at practices of naming Apollo in his sanctuary on Mount Ptoion at Boiotia, then at the gods worshipped in the Dotian plain in NE Thessaly, and, finally, I will compare dedications to Artemis from the two regions. These are separate case studies and the unifying thread between them is the question of who named the gods. All three case studies illustrate the importance of asking this question.

2. APOLLO PTOIEUS/PTOIOS AT BOIOTIA

One of the reasons why the sanctuary of Apollo at Ptoion makes an interesting case study is because it is one of the cases where the topographic epithet of the god is used in the sanctuary itself.¹ Very often the use of a topographic epithet, linking the cult with a particular place name, might indicate that this cult attracted worshippers beyond the locality and indeed the topographic epithet might have been used by non-locals, or outside the sanctuary itself, when one was abroad.² There are of course exceptions to this rule, where worshippers and indeed local worshippers might have used the topographic epithet in the sanctuary itself, where it was strictly speaking not necessary.³

The Ptoion is one of these exceptions. But what makes it even more noteworthy is that Apollo is almost invariably invoked in this sanctuary with the epithet Ptoieus or Ptoios.⁴ It seems to me that a common assumption is that in any given sanctuary the god would have normally been invoked through a variety of epithets; and this variety on the one hand reflects the desire to individuate the divinity and approach them with the appropriate name, which is supposedly one of the driving forces behind the phenomenon of gods' epithets, and on the other

¹ I am very grateful to Thomas Galoppin and Sylvain Lebreton for their kind invitation, comments and patience.

I follow those scholars who see the epithet Ptoieus/Ptoios as deriving from the mountain Ptoion. See for instance SCHACHTER (1981), i. 55-56, who also discusses the possibility whether Ptoieus, attested as epithet of Apollo in the archaic dedications, might have had a different meaning from Ptoios, which appears from the 4th century onwards. Ptoieus, Schachter tentatively suggested, might have expressed some characteristic or function of the deity. DUCAT (1971), 442 also accepts the topographic meaning. But see GUILLON (1943), 103, who believed that the god took the name of a hero, whose cult pre-existed that of Apollo.

² PARKER (2003), 177-178; PARKER (2017), 16-17.

³ PARKER (2017), 16-17 and n. 63 for several examples.

⁴ See note 1 above.

the easiness and flexibility with which this was done. I do not think we have many detailed case studies from particular sanctuaries to prove the point, but Robert Parker discussing this topic brings as an example the sanctuary of Artemis at Gonnoi, in Perrhaibia, one of the perioikic areas of Thessaly.⁵ Numerous votive stelai dedicated to Artemis and dated mostly in the 3rd and the 2nd century BC have been found close to the West wall of the city and very probably they all came from a single sanctuary which has been placed somewhere in the area. Artemis in these dedications is invoked with a variety of epithets, such as Eileithyia, Locheia, Eulocheia, Genetaira, and Euonymos.⁶ Staying in the area of Central Greece, the only other sanctuary in which we can look at the variety of epithets used is that of Apollo Ptoios in Boiotia. And here the picture is rather different. There are about 60 inscribed dedications associated with the sanctuary dated from the 7th to the 2nd century BC. Not all these dedications save the name and epithet of the god. But when the epithet survives then the epithet Ptoieus or Ptoios is, with 2 exceptions I am going to discuss more below, always used to invoke Apollo.

Let us look at the material in some detail. The inscribed dedications from the Ptoion can broadly be divided in two chronological groups: 16 dedications belong to the Hellenistic period and consist mostly of dedications made by groups, such as the Boiotians or the Akraiphians.⁷ And there are around 40 dedications dated from the late 7th century to the mid-5th century, which are predominately dedications by private individuals, as far as we can tell exclusively men.⁸

In the Hellenistic dedications offered by groups Apollo is almost invariably called Ptoios.⁹ We could perhaps think that these dedications being official follow a standardized dedicatory formula and use the 'administrative' name of the god. But Apollo is also called Ptoios in the very few private offerings of this period. He is called Ptoios in a dedication by a certain Aristichos, and in the dedication of a statue of their daughter made by her parents Kephisidoros and

⁵ PARKER (2017), 30.

⁶ For the sanctuary see MILI (2015), 328. A list of the inscribed dedications can be found in MILI (2015), Appendix 2. They are also discussed in detail further below.

⁷ GUILLON (1943), 145 also notices the small number of private dedications at the Ptoion after the mid 4th century.

⁸ There are a couple of dedications made by a group: DUCAT (1971), no. 260 is a dedication on the fragment of a bronze basin that records a dedication by a group called Laiatiatoi Akraiphians; and DUCAT (1971), no. 238 offered by a group of *hetairoi*.

⁹ These include *IG* VII 2723, 2724a, 2724b, 2724c, 2724d, 2724e, 4156, 4157; BIZARD (1920), 245-246 nos. 6 and 7. There are a few that are too fragmentary, but it is possible that they too named the god with some epithet, and the epithet Ptoieus has been restored in several of these: *IG* VII 4158; BIZARD (1920), 246-247, no. 8 and GUILLON 1943, 53, base XXV. Apollo is called just Apollo without an epithet in *IG* VII 2724.

Kritis.¹⁰ It is possible that the strong official usage of the epithet in this period might have influenced private usage.¹¹

It is noteworthy in this respect that the epithet Ptoios, in its form Ptoieus, is also the predominant epithet with which the god is invoked in the numerous private offerings of earlier periods. We have 45 inscribed objects dated in the archaic and classical period, which include a variety of objects such as parts of bases, columns, statues and figurines, clay and bronze vases, lamps, spearhead, swords and strigils. Seven inscribed bases seem to record sculptor signatures and give us no information about the dedicant or the god.¹² Two bronze swords are just inscribed with the word *hiaron*.¹³ Another 15 inscriptions are too fragmentary and either preserve only a few letters or are broken where the name of the god and his epithet might have been mentioned.¹⁴ There are three inscriptions that possibly did not mention the name of the god at all,¹⁵ and another two, both on clay pots, which seem to have invoked Apollo without an epithet.¹⁶ So we are left with 16 inscribed objects where the god was called with an epithet which survives or can be reasonably restored. In 14 examples the god is either called Apollo Ptoieus, or he is called Apollo Ptoieus together with other epithets, or he is called just Ptoieus without the theonym Apollo.¹⁷ There are finally 2 dedications in which the god is called with other epithets and the epithet Ptoieus is not included, but one of these is an unfinished inscription and thus not certain.¹⁸

It seems then that a cultic epithet was often included in the inscribed dedications at the Ptoion, and the epithet Ptoieus was by far the predominant epithet

¹⁰ SEG 53, 454, which also calls the god Chrysokomos; IG VII 4160. JACQUEMIN (1980), 79-80, nos. 16-17, preserve just the theonym Apollo. There is also IG VII 4137, which records a dedication of a sum of money made according to the will of a man but this is not an inscribed dedication proper, as it was inscribed on the same stele as IG VII 4135, a decree by the Delphic amphictyony, and 4136, a consultation of the oracle of Trophonios.

¹¹ I am thinking of this influence in rather general terms. Guillon's and Schachter's suggestions about the occasions behind these private dedications could well be true, but they remain speculative. GUILLON (1943), 143; GUILLON (1946), 219, argues that both these private dedications were made by individuals that had official religious roles in the cult, arguing that Aristichos was the prophet of the cult. Be that as it may, it is unclear what cultic role the daughter of Kephisodoros and Kritis might have had. SCHACHTER (1981), i. 67, entertains the more general idea that private dedications at the Ptoion might have been made after oracular consultation. This too is possible but uncertain.

¹² DUCAT (1971), nos. 124, 232, 233, 234, 235, 236, 237.

¹³ DUCAT (1971), nos. 276-277 (= SEG 30, 477).

¹⁴ DUCAT (1971), nos. 50a, 238, 240, 243, 244, 245, 247, 248, 251, 265, 266, 267, 268, 269b, 278.

¹⁵ DUCAT (1971), nos. 118, 142, 260.

¹⁶ DUCAT (1971), nos. 50b, 263.

¹⁷ DUCAT (1971), nos. 46, 120, 202, 241, 242, 246, 256, 258, 259, 262, 264. For only Ptoieus without the theonym Apollo see DUCAT (1971), nos. 187, 272, 321. In all these three examples, it should be noted, Ptoieus is in the genitive.

¹⁸ DUCAT (1971), nos. 142 and 255.

used.¹⁹ This close association between the god and his cultic epithet at the Ptoion becomes clearer if we look at those cases where Apollo was called with other epithets and with the epithet Ptoieus. In two metrical dedications Apollo, apart from Ptoieus, is also called *Argyrotoxos* (silver-bowed) and *Hekabolos* (far shooter), epithets that are commonly found in such metrical dedications to Apollo.²⁰ These kinds of epithets are usually called poetic epithets, to differentiate them from cultic epithets, like the epithet Ptoieus. While cultic epithets individuate the god by emphasizing particular functions or cults, poetic epithets are more generic, their role is often more honorific and evokes the hexametric Panhellenic poetry. Poetic epithets and cultic epithets then seem to be pulling in different directions, according to Joseph Day, one towards a more Panhellenic poetic dimension the other to a more localized and cult-specific.²¹ Cultic epithets of course can be included in dedicatory epigrams, often to add this more specific, individuating tinge, but the phenomenon, according to Joseph Day, is not that common; and it is interesting to note that the most numerous examples of the practice, which Day cites, come from the sanctuary of Apollo Ptoieus.²² We could then think that there was a special interest among the dedicants at the Ptoion to include the specific epithet Ptoieus even in dedicatory formulas where it could have been left out.

Let us now look at the two cases where the epithet Ptoieus was not used, and Apollo was instead invoked with different epithets. Again, we are dealing with metrical dedications, and both date to the 6th century BC. One is inscribed on the horizontal rim of a marble perthiranterion, and the god is called *Hekabolos*. Unfortunately, there is little to say about the dedicant, but I should mention that Jean Ducat believes that this particular inscription, although on stone, was made by a non-professional and was left unfinished. Only the letter A of the theonym Apollo was carved on the object, and the epithet Ptoieus might then have been included.²³

The dedicant, however, of the second inscription is famous, Alkmaionides the son of Alkmaion, a member of the famous Athenian family of the Alkmaionids.²⁴ The inscription was engraved on a column capital that perhaps supported the statue of a charioteer or of a chariot.²⁵ Apollo in this inscription is invoked

¹⁹ Moreover, if we accept that the name of Apollo with the epithet Ptoieus was also included in the 15 fragmentary dedications, where it has indeed often been restored, then Apollo would have almost always been invoked with the epithet Ptoieus at the Ptoion.

²⁰ DUCAT (1971), nos. 202 and 241 (*Argyrotoxos*, Ptoieus) and no. 262 (*Anax*, *Hekabolos*, Ptoieus). The dedicants of nos. 202 and 241 might have been related: see SCHACHTER (2016), 162.

²¹ PARKER (2003), 173; DAY (2010), 130-141.

²² DAY (2010), 138.

²³ DUCAT (1971), no. 255.

²⁴ DUCAT (1971), no. 141; SCHACHTER (2016); KACZKO (2016), 438-446, no. 120.

²⁵ DUCAT (1971), 249-251.

with the divine name Phoibos, and with the epithet Latoidas, son of Leto. Alkmaionides did not specify his ethnic origins, but the fact that the inscription was written in the Attic alphabet, unlike most other inscribed dedications which were written in the Boiotian alphabet,²⁶ and of course the reference in the last line to the *panegyris* of Pallas Athena where he had been victorious, presumably the Panathenaia, could have evoked his Athenian origins.²⁷ The monument itself, which seems to have carried as mentioned above the bronze statue of a charioteer or a chariot, would have stood out amongst the hundreds of kouroi and tripods that dotted the terraces of the sanctuary.

Although the sanctuary at Ptoion was of some renown already in the Archaic period, most scholars believe that its clientele was not Panhellenic, but mostly either local Akraiphian or coming from the broader region around the sanctuary. The matter cannot be settled but that much we can infer at least from the names of dedicants and the alphabets used on the dedicatory inscriptions.²⁸ Apart from the Alkmaionid dedication the only other dedication by a foreigner we know of is that of Hipparchus the son of Peisistratus inscribed on a circular base and dated to the late 6th century.²⁹ This dedicatory inscription too was written in the Attic alphabet.³⁰ Ducat has further suggested that the base might have supported the statue of a kore, as he notices similarities between this base and bases from the Athenian acropolis.³¹ It seems then that like Alkmaion's dedication, Hipparchus's dedication at the Ptoion might have been unusual. Only a couple other kore statues have been found at the Ptoion, which has furnished hundreds of kouroi.³² It is also noteworthy that Apollo is not called Ptoieus in this dedication either. The name of the god is actually altogether omitted from this dedication.

The pattern at Ptoion then, as far as we can tell from this material, is rather the opposite of what we might have expected. Topographic epithets when found in the sanctuary itself are usually, as I mentioned earlier on, associated with

²⁶ DUCAT (1971), 457.

²⁷ KACZKO (2016), 440-443.

²⁸ But for other views on the presence of other Greek worshippers at the Ptoion see SCHACHTER (2016), 157-158, who thinks that the Alkmaionids were just one example of many other 'new' non-Boiotian dedicants at the Ptoion in the period around the 540s. He links this new clientele with the destruction of the temple at Delphi at that time, and the possibility that Delphi might have been 'out of action' at that time. This is, in my view, quite a speculative suggestion. See also MACKIL (2013), 172, who too quickly assumes that the presence of non-Boiotian objects, like Peloponnesian bronzes or Parian kouroi, indicates the presence of non-Boiotian worshippers. See in general Ducat's critical discussion of this issue, with which I am largely in agreement: DUCAT (1971), 446.

²⁹ *IG* I³, 1470; DUCAT (1971), no. 142; SCHACHTER (2016).

³⁰ The letters have been compared by some to those on the Pythian altar at Athens, but see the doubts of IMMERWAHR (1990), 76.

³¹ DUCAT (1971), 257-258, who dismisses Jeffery's suggestion that it supported a tripod.

³² Other korai statues: DUCAT (1971), nos. 46 and 138. Note that no. 138 is an Attic work and Ducat thinks that this too might have been dedicated by an Athenian.

foreigners visiting the cult;³³ but here, at the Ptoion, it is foreigners that seem to avoid the topographic epithet and ‘locals’ that use it with great frequency. How can we account for this pattern? Why was the epithet Ptoieus not included in the two Athenian dedications? Following Schachter that for this period of time Ptoion was acting as a substitute for a devastated Delphi, one explanation might be that foreign dedications were made without the Ptoion specifically in mind, but just ended up being dedicated there.³⁴ But we could also entertain the possibility that it was left out because the epithet Ptoieus did not just mean ‘Apollo as worshipped at his sanctuary on Mt Ptoion’, but it had come to stand for a particular relationship between the specific cult and a particular group of worshippers, the ‘normal’ or ‘regular’ worshippers of the Ptoion. It had thus come to mean more like ‘Apollo as worshipped by so and so at his sanctuary on Mt Ptoion’. And it was precisely pride in the local cult that might explain the prevalence of the use of the epithet Ptoieus in the dedications found at the sanctuary.³⁵

3. THE DOTIAN PLAIN

The second case study takes us to NE Thessaly and to the area of the plain East of Larisa, which in the sources is identified as the Dotian plain.³⁶ We will continue exploring the same theme of local identity and cultic epithets. In this case however the evidence presents us with a number of different deities invoked with a variety of epithets often of not very clear meaning. The dedications to all these

³³ PARKER (2017), 17, n. 63 where he critically discusses Seyrig’s suggestions that “such toponymic epithets originate with visitors to the sanctuary from abroad, and are taken up by locals by a ‘bounce back’”.

³⁴ SCHACHTER (2016).

³⁵ Who these ‘normal’, ‘regular’, ‘local’ worshippers at the Ptoion might have been is a complicated issue I cannot discuss in any detail here. For the role of the cult in the formation of Boiotian identity and its relationship with the Koinon see most recently KOWALZIG (2007), 359, 367-370; DE POLIGNAC (2009), 430-432; GANTER (2013), 87-93. All three studies, however, overemphasize, in my view, the supposed Orchomenian/Minyan/Thessalian early features of the cult with a view to identify a point in time when the cult changed to a Pan-Boiotian cult taken over by Thebes. DE POLIGNAC (2009), 430 for instance argues that the Geometric and early archaic material from the sanctuary has links to Thessaly and Northern Greece. But I cannot find any reference in Ducat to Thessalian material. DUCAT (1971), 98 actually says that foreign finds at the Ptoion come from Cyclades and the Peloponnese. Meanwhile the finding of a Linear B tablet at Thebes which mentions the Ptoia (ARAVANTINOS, GODART, SACCONI [2001], 29, 173-176) undermines any suggestion (see for instance KOWALZIG [2007], 358) that a supposed Orchomenian-Theban division of the Kopais goes back to the Bronze Age.

³⁶ Scholars have attempted to identify the Dotion with the territory of particular settlements (see HELLY 1987), but I am not convinced by such precise identifications. The Dotian plain seems to have been identified generally with the Eastern Thessalian plain (Strabo 9.5.22) and it is likely that many of the various Thessalian settlements in this broader area might have claimed connections with it.

different deities are made by the group of phrouroi, guards. I will be arguing that the reason why all these different gods are addressed by the phrouroi is not only because of some generic function, for instance a role in military matters. One thread that seems to unite many of these deities is a sense that they were all connected with the local traditions of the area.

At the modern villages once called Mikro and Megalo Keserli (nowadays renamed to Elateia and Sykourio) a number of dedicatory inscriptions have been found.³⁷ A couple have been dated to the late 3rd century, a few to the 2nd and the majority seem to date to the 1st centuries BC or even a bit later. This collection of dedications at what seems to have been a rather rural part of Thessaly with relatively insignificant settlements is noteworthy. And it is also noteworthy that their floruit is at a time when dedicatory inscriptions dwindle in other Thessalian cities, such as for instance at the nearby city of Gonnoi where numerous 3rd and early 2nd century inscriptions have been found. It is interesting then to think of what might have triggered this material investment at this place at that time. What is further interesting is that these dedications are offered to an unusual variety of deities and heroes, and that many of them are offered by a group of guards, the phrouroi. The phrouroi offered dedications to Zeus Perpheretas, a hero called Aineas, to Dionysus Karpios, to somebody called Leukatas, to Artemis and to a deity called Phosphoros.³⁸ This is indeed an unusual collection of deities, especially if one thinks that elsewhere in Thessaly, at Gonnoi for instance, a group of phrouroi had dedicated to Athena Polias and that was it.³⁹ Rakatsanis and Tziaphalias have suggested that the dedications might have been made by foreigners.⁴⁰ They never really elaborated on this suggestion, but one could speculate why they might have thought so. Zeus' unusual epithet Perpheratas is of uncertain meaning, but a Hermes Perpheraios was worshipped at Thracian city Ainos.⁴¹ To the same city might also point the name of the Hero Aineas. And the name Leukatas has been linked by some to Apollo and his cult at Leukas, the island in the Ionian Sea.⁴²

In another article, I have argued against seeing these dedications as made by foreigners to foreign gods.⁴³ There is indeed no evidence that the phrouroi were

³⁷ The material is also collected by BOUCHON, HELLY (2016), 115.

³⁸ Zeus Perpheretas: *IG IX 2 1057*; MASTROKOSTAS (1964), 316, no. 1; WOODWARD (1910), 155, no. 7. Hero Aineas: *IG IX 2 1064*; FRANKE (1956), 183; FRANKE (1958), 337, no. 2; HEINZ (1998), no. 318. Apollo (?) Leukatas: *IG IX 2 1059*. Artemis: *IG IX 2 1058*. (Artemis?) Phosphoros: *IG IX 2 1060, 1061, 1063*; FRANKE (1958), 338, no. 3. Dionysus Karpios: MASTROKOSTAS (1964), 318, no. 2.

³⁹ HELLY (1973b), nos. 147-150.

⁴⁰ RAKATSANIS, TZIAPHALIAS (1997), 62.

⁴¹ Callim. Fr. 197 (Pfeiffer).

⁴² See the discussion by Kern in *IG IX 2 1059*.

⁴³ MILI (2011).

non-citizens. Their names are usually typically Thessalian, and when we have prosopographic evidence this indicates that they were citizens and that their leaders at least, the *archiphrouroi*, belonged to prominent Thessalian families.⁴⁴ It is unclear whether we should see the phrouroi as a standing military unity, or as ephebes, who also patrol the countryside.⁴⁵ What I suggested in this article is that these dedications reflect an interest in local cults of the Dotian plain, and the various population groups such as Perrhabians, Magnesians, Ainians and Lapiths, that had supposedly once all lived in the area.⁴⁶

Instead of looking towards Macedonia and Thrace to explain these cults,⁴⁷ it is worth pointing out that the genealogy of the hero called Ainos, Aineas, or Aineus brings him back to the area of Thessaly. He was considered the brother of Gouneus, the eponymous hero of Gonnoi, and the leader of the contingent of Perhaibians and Ainians in the Homeric Catalogue of Ships. In other tradition Aineus is a Lapith, the son of Apollo and the nymph Stilbe.⁴⁸ The cult of Dionysus Karpios seems also to have been closely associated with the Dotian plain and its various population groups, Xenophon tells us that the dance *karpaia*, was danced by Ainians and Magnesians and it was in the Dotian plain where the two groups had at some point co-existed.⁴⁹ The cult of Phosphoros could also be linked with the turbulent story of the area which was the battlefield of various wars between Romans and their enemies in the first half of the 2nd century. Livy for instance reports a story that Antiochus' III troops withdrew from the area, when the opposite camp kindle numerous fires.⁵⁰ Similar stories, as Graf has pointed out, are often connected with the cult of Artemis, for whom the epithet Phosphoros is widely attested.⁵¹ I do not want to argue that other motivations are not also existent in the choice of deities to which the phrouroi dedicated. These deities or some of them at least also had a role in military matters. It is in a military context that Xenophon mentions the cult of Dionysus Karpios, the dedications to Phosphoros are, as mentioned above, best explained in this way, and the Lapiths were of course valiant warriors. But there is also certainly a local connection behind the choice of these deities. This becomes even clearer if we

⁴⁴ See for instance HELLY (1973b), no. 150. And for the *phrouroi* in Thessaly MILI (2015), 106-107.

⁴⁵ Ephebes: HELLY (1973a), 145-146; KRAVARITOU (2018), 386. Standing military unit: BAKER (2001), 191-206; LAUNEY (1949), 911-912, 1010-1011; J. and L. ROBERT, *BE* 1959, 225; *BE* 1965, 118.

⁴⁶ For the traditions of this area see also MILI (2015), 188-191.

⁴⁷ For what follows see in more detail MILI (2011).

⁴⁸ See also BOUCHON, HELLY (2016), 118-121, discussing the possible relationship between a hero called Aineas and the famous Lapith Kaineus, who was also closely associated with this area. For the traditions about Kaineus in Thessaly see MILI (2015), 188-190.

⁴⁹ Xen. *An.* 6.1.7.

⁵⁰ Livy 36.10.11, who places the camp at Gonnoi.

⁵¹ GRAF (1985), 228-235.

think of the phrouroi as ephebes, as some scholars do, whose patriotic duty, at least elsewhere, was to patrol the countryside of their city and offer dedications to important local cults.⁵²

Another recent important epigraphic discovery from the area, the sacred law discovered in nearby Marmarini, might shed new light on the activities of the phrouroi in the area.⁵³ This is a late 3rd or 2nd century BC (250-150 BC) inscription that refers to the cult of a deity that is not named in the inscription. She must have been some foreign goddess that was worshipped by initiates. Other foreign gods are mentioned in the inscription, and there are a number of peculiar ritual rules and purity restrictions that clearly point to foreign influences. This unique inscription has caused a lot of excitement: there are several unanswered questions about the nature of the mystery cult, the issuing body of the inscription, and in general the place of this foreign cult in this rather rural part of Thessaly and its coexistence with the traditional cults of the population.⁵⁴

The exact chronology of all these various documents is not very clear. The Marmarini inscription has been dated between 250 and 150 BC.⁵⁵ The dedications by the phrouroi range from the 3rd century BC to the 1st AD, with Bouchon and Helly favouring a late date between the 1st century BC and the 1st century AD for many of them.⁵⁶ There was certainly a floruit of these dedications by the phrouroi at the time of Augustus, and as I have already argued, this might have some connections with the prominent role that Ainians played in the reorganized Thessalian koinon.⁵⁷ Be that as it may, phrouroi existed in the area from earlier times and some of their dedications date earlier in the late 3rd and 2nd centuries BC.⁵⁸ We could then think of multiple historical contexts behind the interest expressed by the phrouroi in these local cults.

Without wanting to push the issue too far, I think it is worth stressing that the phrouroi dedications and the sacred law of Marmarini come from the same broader area. It is interesting in thinking about identity and religion in this area to juxtapose the emphasis on supposedly local deities of the Dotian plain by what may, according to one suggestion, have been the ephebes of Larisa, or some

⁵² I disagree thus with KRAVARITOU (2018), 386-391, who argues (but without any detail discussion of the cult epithets) that the deities were those who presided rites of passage from ephebate to citizenship.

⁵³ DECOURT, TZIAPHALIAS (2015); PARKER, SCULLION (2016); BOUCHON, DECOURT (2017); *CGRN* no. 225.

⁵⁴ PARKER, SCULLION (2016), 210 suggest it might have been issued by a city. Private religious association: DECOURT, TZIAPHALIAS (2015), 45-46; CARBON (2016), 198-203.

⁵⁵ DECOURT, TZIAPHALIAS (2015), 15 favour a date around the mid-2nd century BC. But see CARBON (2016), 186, n. 1, who points out that the letter forms allow also for an earlier date.

⁵⁶ BOUCHON, HELLY (2016).

⁵⁷ MILI (2011). For Ainianian identity at that time see GRANINGER (2011), 153-158.

⁵⁸ 3rd century: *IG IX 2* 1058 (to Artemis), 1062 (no deity mentioned). 2nd century: *IG IX 2* 1060, 1061 (to Phosphoros); FRANKE (1958), 337 no. 2; HEINZ (1998), no. 318 (to hero Aineas).

other Thessalian city,⁵⁹ and on the other the unnamed deity of Marmarini and its mysterious initiates. On one reading of this evidence what we may have is a foreign cult, more striking in its foreignness than any other foreign cult thus known in Greece, and a concurrent (reactionary?) indoctrination of the local youth in the obscure local traditions and cults of the area.

4. ARTEMIS DEDICATIONS AT THESSALY AND BOIOTIA

The final case study is a comparison of dedications to Artemis in the two areas. Although Artemis is often called with common epithets in Thessaly and Boiotia, above all Eileithyia,⁶⁰ what we know about the dedicants and about the monuments on which these inscriptions were written shows that the goddess, most clearly in her manifestation as Artemis Eileithyia, was slightly differently understood.⁶¹

I have catalogued 41 dedications to Artemis in Boiotia (see Table 1).⁶² Although almost half come from Thespiiai, the rest come from a variety of cities, including Anthedon, Chaironeia, Koroneia, Leibadeia, Orchomenos, Siphai, Tanagra, Telpousa and Thisbe. So, it seems that we are not dealing here with the particularities of one cult but with more widespread patterns. The material dates from the 4th c. BC to the 3rd c. AD, but my discussion will focus on the evidence which dates to the 4th, 3rd and 2nd centuries BC. The majority of the Boiotian evidence dates to this period, and this is also the period to which most of the Thessalian evidence belongs.

In one case the dedication was made to Artemis jointly with Apollo;⁶³ and in

⁵⁹ It is unclear in which city's territory the area was at that time. Various scholars place here: Gyrton, Elateia or Sykourion: see MILI (2011), 171, n. 29. BOUCHON, HELLY (2016) reassert their identification with Gyrton. Be that as it may, it is thought that Larisa controlled the area at that time. What this 'control' amounted to is, though, not clear.

⁶⁰ I use here the conventional spelling Eileithyia, although there was great variety on how the name was spelled.

⁶¹ The cult of Artemis Eileithyia is particularly prevalent in these two areas. See for instance KNOEPFLER, SPOERRI (1990), 125 who call her a Boiotian or Aeolian deity.

⁶² I have not included in this catalogue five inscriptions where the name of the deity is in the genitive, and thus were not strictly speaking dedications: *IG* VII 3407, "of Apollo Daphnaphorios and Artemis Soodina" from Chaironeia; *IG* VII 3564: "of Apollo and Artemis Agrotera" from Thisbe; *IG* VII 546: "of Artemis" from Tanagra; VOLLGRAFF (1901), 365.18: "of Artemis of the Podiades" from Lebadeia; KALLIONTZIS (2020), no. 49 (= *SEG* 64, 329): "of Artemis Eukleia". There is also ROESCH (1980) (= *SEG* 36, 420), which is not clearly a dedication to Artemis, and I have also not included *IOropos* 357, because it is a dedication by an Athenian woman. Finally, I have not included sacral manumissions, although I briefly discuss them later on.

⁶³ *SEG* 63, 359: a dedication to Apollo Genetes and Artemis Eileithyia.

another one to Artemis and Athena.⁶⁴ There is also a Roman dedication to Artemis Soteira, the emperors and the city.⁶⁵ In all other cases it was made to Artemis alone, on 3 instances mentioned with no accompanying epithet,⁶⁶ but usually invoked with a variety of epithets, such as Agrotera (and the related Agrotis), Soteira, Hegemone, and Orthosia.⁶⁷ The most common epithet by far however is Eileithyia. Finally, in one case the goddess is called just Eileithyia, and the theonym Artemis is omitted.⁶⁸

Looking at the dedicants and given what we know about Artemis and her role in women's life as a goddess who prepares them for marriage and helps them through childbirth, what is immediately noteworthy in the Boiotian evidence is the prevalence of men and couples among the dedicants. Of the 35 dedications where we can say something about the dedicant,⁶⁹ 9 are made by men alone and 14 by men and women together, by couples. Of the dedications made by men two were made to Artemis Soteira in one case by a man, in the other by a group of men.⁷⁰ Artemis Soteira is a goddess that seems in general to receive dedications by men, for instance at Athens, and some Athenians dedicated to her while on military service away from Athens.⁷¹ But in the other cases of dedications made to Artemis solely by men we do not have any evidence for such a possible military context. Three dedications are offered to Artemis Eileithyia, and one to Artemis Orthosia, and the objects dedicated are statues of, presumably, their children.⁷² The couple dedications too were almost all made to Artemis Eileithyia, the man's name was, with a couple of exceptions, mentioned first and the most common votive was again statues of their children.⁷³

⁶⁴ *IThespies* V, 232. This is an unusual combination of gods, but note that this dedication was made on a reused base which was originally dedicated to Artemis Eileithyia (*IThespies* V, 236). Was it out of respect that Artemis was also included in this re-dedication to Athena?

⁶⁵ *IG* VII 2234.

⁶⁶ *SEG* 27, 74; *IThespies* V, 230, 231.

⁶⁷ On a dedication from Lebadeia (*SEG* 31, 406) the epithet Pyrsikrate has been restored, but see the reservations of SCHACHTER (1981), i. 101. There is also *IG* VII 3101 which dates to the 3rd century AD and so much later than the period discussed here offered to Artemides Praiai. SCHACHTER (1981), i. 101 suggests that the plural indicates these deities should be seen as the Eileithyiai.

⁶⁸ *IThespies* V, 252. See also *IG* VII, 3143 which only preserves the word Eileithyia, but the inscription is fragmentary and the theonym Artemis might have been there.

⁶⁹ There are 6 dedications that are very fragmentary and the name of the dedicant(s) does not survive or does not survive in full to be able to tell whether they were a man or a woman.

⁷⁰ *IThespies* V 253; *IG* VII 2232.

⁷¹ JIM (2015), 65 referring to Athens, and 60 more generally to her cult in the Greek world. See also JIM (2022), 57-59.

⁷² Artemis Eileithyia: *IG* VII 4174 (Anthedon); *IThespies* V 236 and 247 (Thespies); Artemis Orthosia: *SEG* 26, 555 (Koroneia).

⁷³ Exceptions: *IG* VII 3410, 3411 from Chaironeia.

There were 12 dedications which were made by women, but none of these dedications is straightforward. Half of these were made by priestesses to Artemis Eileithyia (4), Artemis Eileithyia and Apollo Genetes (1) and Artemis Hege-mone (1). These dedications most likely then were made on the occasion or in commemoration of their priesthood.⁷⁴ Of the remaining 6 dedications made by women alone, two were made by the same woman Deinophila to Artemis Agrotera after a dream.⁷⁵ Another dedication, currently restored as a dedication of the statue of Xenokrateia by Antigo to Artemis Eileithyia might actually have been made by a woman and a man together. In the Thespies corpus the name Xenokrateia is restored in the accusative,⁷⁶ but the name Xenokrateis in the nominative is equally likely epigraphically, and it makes more sense given that the monument is a stele and not a statue base. Yet another dedication dates later than the main material discussed here, in the 2nd century AD.⁷⁷ We are thus left with one dedication to Artemis Eileithyia by a woman, who explicitly and exceptionally mentions her foreign Phrygian origin.⁷⁸ To sum up then, as the evidence stands, there does not seem to be a clear dedication to Artemis Eileithyia made by a Boiotian woman acting alone, other than by priestesses.

There is finally one dedication by a woman not to Artemis Eileithyia, but to Eileithyia alone for her daughter Damatria. But what is most interesting in this case is that this dedication of a pillar-like base was probably part of a set; it fits well together with a similar base supporting another statue of Damatria set up by her father to the goddess, this time called Artemis Eileithyia.⁷⁹ If this is right, then in this case too we have a woman not acting alone but with her husband, and notably she invokes Eileithyia whereas it is her husband who addresses Artemis Eileithyia.

The idea that Artemis Eileithyia is a goddess of childbirth is pervasive in scholarship, based on the logic that because the sole sphere of action of Eileithyia is childbirth, when she is associated with a goddess of many powers like Artemis, the combination of names serves to put the emphasis on the power of Artemis in the field of childbirth.⁸⁰ But leaving aside our presumptions about who

⁷⁴ Note also that none of these priestly dedications explicitly refers to the dedication of the statue of a family member (MARCHAND, SCHACHTER's [2012], 282-283 suggestion that in the first two lines of *SEG* 63, 359 we could restore one or two names in the accusative is uncertain) and only in two cases the monument dedicated might have supported a statue of some kind (*IThespies* V, 240; *SEG* 63, 359), which may or may not have been a child's statue.

⁷⁵ *SEG* 18, 166, 167.

⁷⁶ *IThespies* V, 248.

⁷⁷ *IThespies* V, 250. For the dedicator who seem to have belonged to a well-known family which held many priesthoods see JAMOT (1902).

⁷⁸ *IThespies* V, 241.

⁷⁹ *IThespies* V, 247, 252.

⁸⁰ PARKER (2005b), 225; PARKER (2017), 21-23.

Artemis Eileithyia might be, it seems to me that the emphasis on the Boiotian dedications is not on the actual moment of childbirth and its dangers.⁸¹ The emphasis seems to be on the concept of family.⁸² How else can we make sense of the dedication of statues of children to Artemis Eileithyia solely by their father? The concept of family is also emphasized by the form of these monuments which often had more than one statues, of both sons and daughters, and of course by the presence of couples as co-dedicants. In some monuments the name of the children were also in the nominative, enhancing the impression of a family dedicating all together.⁸³ The familial bond that is most prominent in these dedications is the relationship between parents and children. And given the fact that these dedications are made either by couples, or just by men, but apparently not by women acting alone, it is fair to argue that it is parenthood which is commemorated here, even in the absence of the mother. I should also note that the one god with whom Artemis Eileithyia is paired on one dedication is Apollo Genetes.⁸⁴ The epithet of Apollo in this case directs us not to childbirth but back to family and perhaps kinship groups.⁸⁵

The patterns discussed in Boiotia come into sharper focus if we look at the evidence of inscribed dedications to Artemis from Thessaly. Artemis in Thessaly received 96 dedications.⁸⁶ Contrary to Boiotia only 1 of these 96 dedications was made by men and women together, a votive relief from Ftelia offered to Artemis with no epithet. Even in this case we are not dealing with dedication by a couple, as it was offered by three men and a woman together: Aristonike, daughter of Armodios, Eucheiros the son of Philoxenos, Armodios and Leukon the sons of

⁸¹ Is this why Artemis is called both Eileithyia and Lochia in one dedication (*IThespies* V 249)? Another epithet which directly points to Artemis' role in childbirth is the epithet Soodina, attested in Chaironeia: *IG* VII 3407.

⁸² For Eileithyia as a goddess whose functions often go beyond childbirth see KNOEPFLER, SPOERRI (1990), 123-124; PIRONTI, PIRENNE-DELFORGE (2013), 85-88, where her Boiotian cults are also discussed. It is also worth discussing here whether Artemis Eileithyia, who in Boiotia received also several sacral manumissions, did so as a goddess of childbirth. See for instance KAMEN (2012), who discusses the choice of gods who received such sacral manumissions (but without mentioning Artemis Eileithyia) in the context of manumission as an act of a symbolic re-birth or healing. See also PIRONTI, PIRENNE-DELFORGE (2013), for Artemis Eileithyia in this context as an extension of the liberating functions the goddess exercises over pregnant women. Both of these suggestions seem to me a bit forced.

⁸³ *IG* VII, 3410, 3411.

⁸⁴ MARCHAND, SCHACHTER (2012), 280, no. 2 (*SEG* 63, 359).

⁸⁵ D. KNOEPFLER, *BE* 2013, 168, interprets the two deities as "deux divinités protectrices de la famille"; MARCHAND, SCHACHTER (2012), 283 suggest that the two gods might be paired just because they are brother and sister. But even in this case the concept of the family is at the forefront. For family ties being important in general dedications made jointly to Apollo and Artemis see WALLENSTEN (2011).

⁸⁶ The evidence is collected in MILI (2015), Appendix 1, nos. 79-174.

Daphnaïos.⁸⁷ Another 13 dedications were made by men, none of which was made to Artemis Eileithyia. For three of them we cannot tell anything more, as they were offered to Artemis with no epithet, and do not give any more information about the dedication.⁸⁸ Another six were made possibly in connection with war and were offered to Artemis Stratia (by two men) and to Artemis or to Phosphoros (by the group of phrouroi).⁸⁹ Then we have two dedications by men made in honour of their wives who had priestly or some other kind of ritual role in the cult of Artemis Throsia and Iolkia.⁹⁰ Another two dedications by men were offered on behalf of their daughters to Artemis Chalakeitis, and to a goddess called just Agrotera.⁹¹

The vast majority of Thessalian dedications to Artemis then are made by women acting on their own. Of these 76 dedications only 4 were made by priestesses.⁹² Another 6 were made by women after some kind of ritual role in the cult to Artemis or Artemis Throsia.⁹³ The rest 66 we can assume were made by ordinary worshippers for themselves. Only 3 were made explicitly in favour of children and these, it should be noted, were not dedicated to Artemis Eileithyia, but just to Artemis.⁹⁴

The most common epithet of the numerous dedications made by women to Artemis without any reference to their family, husbands or children, is Eileithyia. It is attested 28 times, mostly at Gonnoi but also at Larisa and Pythion. In this case the exclusive association of Artemis Eileithyia with single women allows us to think of her as a goddess of childbirth; or in any case as a goddess of womanhood.⁹⁵ Other common epithets of Artemis in Thessaly that strengthen this point are the epithets Loch(e)ia (Of birth) or Eulochia (Of good birth)

⁸⁷ *IG IX 2*, 304. The relationship between the dedicants seems to me to be the male members of the family perceived through their relationship with a woman, Aristonike, who is mentioned first. I discuss this and other 'family reliefs' from Thessaly in more detail in a forthcoming article.

⁸⁸ TZIAPHALIAS (1984b), no. 34 made by two men; *AD 51* (1996) *Chron.* 361 by a priest; HEINZ 1998, A 55.

⁸⁹ Artemis Stratia: *AD 44* (1989) *Chr.* 238, no. 15. HEINZ (1998), no. 173 takes Dikaiopolis as a female name but the *LGP*N has it as male. Dedications by the phrouroi: *IG IX 2* 1058, 1060, 1061, 1063; FRANKE (1958), 338, no. 3.

⁹⁰ Throsia: GIANNOPOULOS (1931) 178, no. 18. Iolkia: *IG IX 2*, 1222.

⁹¹ Chalakeitis: *AD 29* (1974) *Chron.* 581. Agrotera: *IG IX 2*, 140.

⁹² HELLY (1973b), no. 167 (Euonymos); no. 173 (Eulochia); HEINZ (1998), K 166 (Kerdoia); *IG IX 2* 1035 (Delphina).

⁹³ For these dedications made by women describing themselves as *nebeusasai*, *archinebeusasai* and *tageusasai* see MILI (2015), 203–204 with previous bibliography.

⁹⁴ HEINZ (1998), K 135 the epithet Eileithyia is restored; the other from Thebes (*IG IX 2* 143); and *IG IX 2* 417 to Artemis en Skia from Pherai.

⁹⁵ PARKER (2005a), 428 entertains the idea that birth and childcare function fused in the cult of Eileithyia and Artemis in Athens, and worshippers did not observe distinctions with rigour; see also p. 439 for mothers experiencing pregnancy-childbirth-child rearing as a single transforming experience. What I am arguing here is that these experiences were distinguished and differently constructed at the dedicatory level in Thessaly and Boiotia.

attested at Gonnoi, Larisa, Halos and Phthiotic Thebes, and the epithet Geneteira attested at Gonnoi.⁹⁶ And on a couple of instances the dedicant makes this association with childbirth explicit as the votive is called *pausitokeia*.⁹⁷

The monuments dedicated to Artemis in Thessaly are almost exclusively stelai.⁹⁸ It is possible that their empty flat surfaces might once have been decorated with painted scenes.⁹⁹ It could be argued that although the inscriptions on these offerings mention only a female dedicant, they might still have been made in a familial context. Parker for instance in discussing Athenian family votive reliefs makes the point that the dedicatory inscriptions which only mention a single dedicant might disguise a familial context revealed by the reliefs themselves, which depict predominately family worshipping scenes.¹⁰⁰ Quite apart from the question whether even in these cases we should not pay also some attention to how the inscription is phrased, in the case of the Thessalian monuments there is no good reason to assume that the painted stelai depicted such familial scenes. Judging from the scenes depicted on Thessalian votive reliefs it is far more likely that the scenes depicted would have been the image of the god, either alone, or together with a worshipper.¹⁰¹ Although we do have a couple of votive relief stelai from Thessaly that show scenes of groups of worshippers approaching the god, the most common scene on Thessalian votive relief stelai by far is that of the god alone, or in the presence of a single worshipper.¹⁰² And the same seems to be the case with the couple of painted stelai that save enough of the colour for us to reconstruct the scene.¹⁰³ So it seems very likely that the focus on the Thessalian monuments dedicated to Artemis Eileithyia would have

⁹⁶ Artemis Locheia: *IG IX 2* 141; 142. Artemis Lochia: HABICHT (1987), 314, no. 5; HELLY (1973b), no. 174; HEINZ (1998), K 167. Artemis Eulochia: HELLY (1973b), no. 173. Artemis Geneteira: HELLY (1973b), nos. 168-172.

⁹⁷ Both are dedications to Artemis Eileithyia: HELLY (1973b), no. 175 bis; HEINZ (1998), no. 130, pl. 43. See also HELLY (1973b), no. 173, a metrical dedication to Eulochia, where the offering is made '*anti teknon*'. This could be seen as a more general reference to child acquisition rather than childbirth, or to continuous protection in several childbirths.

⁹⁸ On the typology of Thessalian votive stelai see HEINZ (1998).

⁹⁹ MILI (2015), 19 n. 56.

¹⁰⁰ PARKER (2005a), 39.

¹⁰¹ See for instance the relief decorating the dedication by a priestess to Artemis Euonymos: HELLY (1973b), no. 167.

¹⁰² Out of around 65 votive reliefs from Thessaly only 6 reliefs show a group of worshippers. I am discussing this material in greater detail elsewhere, but it suffices to mention here that with the exception of an unpublished relief from Agia (HEINZ [1998]), no. 321) the remaining 5 cannot be described as typical family votive reliefs. The reliefs from Ftelia (*IG IX 2*, 304) and Pharsalos (MILLER [1973]; DECOURT [1995], 84, no. 68) show only adults, while those from Echinos (DAKORONIA-GOUNAROPOULOU [1992]), Pherai (CHRYSOSTOMOU [1998], 37, n. 67; MILI [2015], 151) and SEG 46, 674 (HEINZ [1998], no. 108, pl. 69) of unknown provenance show only women with children.

¹⁰³ AD 48 (1993) *Chron.* 255, no. 27; FRANKE (1956), 183; FRANKE (1958), 337, no. 2. See also MILI (2015), 19, n. 55.

been on the deity and the single woman dedicant, perceived separately from her family, her husband and her children.

5. CONCLUSIONS: AGENCY, DEDICATING AND NAMING THE GODS

What I hope my case studies have shown is that gods' names are context specific. In all cases we have looked at, the name of the god does not just mean what the epithet says. One has to look at the worshippers, the wider historical context and the monuments to better understand what the name of the god would have evoked for the worshippers.

Similarly, to discuss the question of the worshippers' agency one has to look more broadly at the dedicatory practice, in the context of which particular worshippers commemorated their dedicatory relationship with particular gods. The various private dedications discussed here are in one sense clear examples of individual agency. The very act of setting up a private dedication and inscribing on it a dedicatory formula, which invariably includes the name of the god but also that of the dedicant, emphasizes and commemorates the personal reciprocal relationship between the dedicant and the god.

This personal agency however is developed in the context of an external other identity, that grants authority to the agency of the individual worshippers and subscribes meaning to their sense of identity. In the case of Ptoion, I have argued, we may be able to detect the emergency of a wider group identity of the normal worshippers of the Ptoion, who proudly and consistently invoke the local god on their offerings. The 'innovative practice' of the phrouroi of the Dotian plain, who set up numerous dedications to a wide variety of unusual gods at a time when the practice is losing its popularity elsewhere in Thessaly, can be seen in the context of a city reasserting its traditional cults. The numerous dedications made by Thessalian women to Artemis Eileithyia are on the one hand striking examples of women dedicating to the goddess on their own, a fact that comes to the fore when the material is compared with that of Boiotia that emphasizes the family and kinship group.¹⁰⁴ But at the same time their patterned activity, and the similarity between offerings made by Thessalian women to those offered by cult officials or magistrates to various important civic gods, allows to glimpse a wider civic ideology behind these Thessalian private dedications.¹⁰⁵

Perhaps, one could argue, we would be better off to search for personal agency not in the patterned activity but in those few dedications that broke with

¹⁰⁴ Note also the word Theibon in *IThespies* V, 247 which is taken to mean 'of Thebes' and to refer to the deity. I am not certain.

¹⁰⁵ See in more detail MILI (2015), 28, 84-85.

the established norms. There were two dedications from Boiotia where individual women offered their dedications to Artemis without including any mention of their wider family, a husband or a child. Deinophila gave to Artemis Agrotera two offerings very similar to one another, a cylindrical base half a meter tall and another smaller one, on top of which there were two cavities for the feet of a statue. Sappho offered to Artemis Eileithyia a small rectangular base perhaps for a statuette. It is interesting that it is precisely these two dedications that stand out from the norm, in that they do not situate the dedicant in a familial context, that also give us some more information about the dedicant and the dedicatory context. Sappho, for instance, also defines herself as Phrygian. It is striking that at the moment of self-identification Sappho simultaneously others herself, clinging to an external collective identity. Deinophila, on the other hand, on both her dedications also informs the viewer that her dedication was made after a dream, presumably the visitation of a deity who urges her to dedicate to Artemis Agrotera. Deinophila, the moment she asserts her individuality in her act as a dedicant, also relinquishes choice and agency to a higher divine authority.

BIBLIOGRAPHY

- AD: *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*, Athens: Εστία, 1915–.
- BE: Bulletin épigraphique, in *Revue des études grecques*, Paris, 1888–.
- CGRN: CARBON, Jan-Mathieu, PEELS-MATTHEY, Saskia, PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2017–, consulted on 2023/03/01, URL: <http://cgrn.ulg.ac.be>; DOI: <https://doi.org/10.54510/CGRN0>.
- IG: *Inscriptiones Graecae*, Berlin: De Gruyter, 1873–.
- IThespies: ROESCH, Paul, *Les inscriptions de Thespies* (édition électronique mise en forme par Gilbert ARGOUT, Albert SCHACHTER, Guy VOTTERO), Lyon: HISOMA, 2007 (2009²).
- LGPN: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford: Clarendon Press, 1987–.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden: Brill, 1923–.
- ARAVANTINOS, Vasilis, GODART, Louis, SACCONI, Anna, *Thèbes: Fouilles de la Cadmée, I: Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire* (Biblioteca di 'Pasiphae', Collana di filologia e antichità egea, 1), Pisa, Rome: Instituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2001.
- BAKER, Patrick, "Quelques remarques sur les institutions militaires dans les cités de Thessalie à l'époque hellénistique", *The Ancient World* 32 (2001), 191-206.
- BIZARD, Léon, "Fouilles du Ptoion (1903) II. Inscriptions", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 44 (1920), 227-262.

- BOUCHON, Richard, DECOURT, Jean-Claude, "Le règlement religieux de Marmarini (Thessalie) : nouvelles lectures, Nouvelles interprétations", *Kernos* 30 (2017), 159-186.
- BOUCHON, Richard, HELLY, Bruno, "Du nouveau sur Élateia-Élétieiai-Iletiae et la localisation du Gyrtion", *Studi Ellenistici* 30 (2016), 103-138.
- CARBON, Jan-Mathieu, "The Festival of Aloulaia and the Association of the Alouliaistai. Notes Concerning the New Inscriptions from Larisa/Marmarini", *Kernos* 29 (2016), 185-208.
- CHRYSTOSTOMOU, Paulos, *Η Θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά*, Athens: ΤΑΠΑ, 1998.
- DAKORONIA, Fanouria, GOUNAROPOULOU, Loukretia, "Artemiskult auf einem Weihrelief aus Achinos bei Lamia", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 107 (1992), 217-227.
- DAY, Joseph W., *Archaic Greek Epigram and Dedication: Representation and Reperformance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DECOURT, Jean-Claude, *Inscriptions de Thessalie, I: Les cités de la vallée de l'Enipeus* (Études épigraphiques, 3), Athens: École française d'Athènes, Fondation Démétrius et Églé Botsaris, 1995.
- DECOURT, Jean-Claude, TZIAPHALIAS, Athanasios, "Un règlement religieux de la région de Larisa : cultes grecs et 'orientaux'", *Kernos* 28 (2015), 13-51.
- DE POLIGNAC, François, "Sanctuaries and Festivals", in *A Companion to Archaic Greece* (Blackwell Companions to the Ancient World), eds. K. A. Raaflaub, H. van Wees, Malden: Wiley Blackwell, 2009, 427-443.
- DUCAT, Jean, *Les kouroi du Ptoion. Le sanctuaire d'Apollon Ptoieus à l'époque archaïque* (BEFAR, 219), Paris: De Boccard, 1971.
- FRANKE, Peter Robert, "Drei neue Inschriften aus Thessalien", *Archäologischer Anzeiger* 71 (1956), 183-191.
- FRANKE, Peter Robert, "ΘΕΣΣΑΛΙΚΑ", *Rheinisches Museum für Philologie* 101 (1958), 336-338.
- GANTER, Angela, "A Two-Sided Story of Integration: The Cultic Dimension of Boiotian Ethnogenesis", in *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*, eds. P. Funke, M. Haake, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013, 85-105.
- GIANNOPOULOS, Nikolaos I., "Επιγραφαὶ Θεσσαλίας", *Αρχαιολογικὴ Ἐφημερίς* (1931), 175-180.
- GRAF, Fritz, *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia* (Bibliotheca Helvetica Romana, 21), Rome: Schweizerisches Institut in Rom, 1985.
- GRANINGER, Denver, *Cult and Koinon in Hellenistic Thessaly* (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy), Leiden, Boston: Brill, 2011.
- GUILLON, Pierre, *Les trépieds du Ptoion. Bases et colonnes de trépieds retrouvées au Ptoion*, Paris: De Boccard, 1943.
- GUILLON, Pierre, *Les trépieds du Ptoion, II : Dispositif matériel, signification historique et religieuse*, Paris: De Boccard, 1943.

- GUILLON, Pierre, "L'offrande d'Aristichos et la consultation de l'oracle du Ptoion au début du III^e siècle av. J.-C.", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 70 (1946), 216-232.
- HABICHT, Christian, "Neue Inschriften aus Thessalien", in *Demetrias V*, Bonn: Habelt, 1987, 307-317.
- HEINZ, Margarete, *Thessalische Votivstelen: Epigraphische Auswertung, Typologie der Stelenformen, Iconographie der Reliefs*, Ph.D Thesis, Bochum, 1998.
- HELLY, Bruno, *Gonnoi, I. La cité et son histoire*, Amsterdam: Hakkert, 1973a.
- HELLY, Bruno, *Gonnoi, II. Les inscriptions*, Amsterdam: Hakkert, 1973b.
- HELLY, Bruno, "Le « Dotion Pedion », Lakéreia et les origines de Larisa", *Journal des Savants* (1987), 128-158.
- IMMERWAHR, Henry R., *Attic Script. A Survey* (Oxford Monographs on Classical Archaeology), Oxford: Clarendon Press, 1990.
- JACQUEMIN, Anne, "Antiquités du Ptoion", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 104 (1980), 73-81.
- JAMOT, Paul, "Fouilles de Thespies. Deux familles thespiennes pendant deux siècles", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 26 (1902), 291-321.
- JIM, Theodora Suk Fong, "Can Soteira be named? The Problem of the Bare Trans-Divine Epithet", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 195 (2015), 63-74.
- JIM, Theodora Suk Fong, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- KACZKO, Sara, *Archaic and Classical Attic Dedicatory Epigrams: An Epigraphic, Literary, and Linguistic Commentary* (Trends in Classics Suppl., 33), Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.
- KALLIONTZIS, Yannis, *Contribution à l'épigraphie et à l'histoire de la Béotie hellénistique. De la destruction de Thèbes à la bataille de Pydna* (BEFAR, 391), Athens: École française d'Athènes, 2020.
- KAMEN, Deborah, "Manumission, Social Rebirth and Healing Gods in Ancient Greece", in *Slaves and Religion in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, eds. D. Geary, S. Hodkinson, Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, 174-194.
- KNOEPFLER, Denis, SPOERRI, Marguerite, "Dédicaces érétriennes à Ilithyie", *Antike Kunst* 33 (1990), 115-128.
- KOWALZIG, Barbara, *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece* (Oxford Classical Monographs), Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KRAVARITOU, Sophia, "Cults and Rites of Passage in Ancient Thessaly", in *Βορειοελλαδικά: Tales from the Lands of Ethne. Essays in Honour of Miltiades B. Hatzopoulos* (Meletemata, 78), eds. M. Kalaitzi, P. Paschidis et al., Athens: National Hellenic Research Foundation, 2018, 377-396.
- LAUNEY, Marcel, *Recherches sur les armées hellénistiques* (BEFAR, 169), Paris: De Boccard, 1949.

- MACKIL, Emily, *Creating a Common Polity: Religion, Economy and Politics in the Making of the Greek Koinon* (Hellenistic Culture and Society, 55), Berkeley: University of California Press, 2013.
- MARCHAND, Fabienne, SCHACHTER, Albert, "Fresh Light on the Institutions and Religious Life of Thespiiai: Six New Inscriptions from the Thespiiai Survey", in *Epigraphical Approaches to the Post-Classical Polis: Fourth Century BC to the Second Century AD* (Oxford Studies in Ancient Documents), eds. P. Martzavou, N. Papazarkadas, Oxford: Oxford University Press, 2012, 287-299.
- MASTROKOSTAS, Efthymios, "Inscriptions de Thessalie", *Revue des Études Anciennes* 66 (1964), 291-319.
- MILI, Maria, "The Thessalian Ainians or the Ainians of Thessaly? Dedications and Games of Identity in Roman Thessaly", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 176 (2011), 169-176.
- MILI, Maria, *Religion and Society in Ancient Thessaly* (Oxford Classical Monographs), Oxford: Oxford University Press, 2015.
- MILLER, Stephen G., "Hestia and Symmachos", *Opuscula Romana* 9 (1973), 167-172.
- PARKER, Robert, "The Problem of the Greek Cult Epithet", *Opuscula Atheniensi* 28 (2003), 173-183.
- PARKER, Robert, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2005a.
- PARKER, Robert, "Artémis Ilithyie et autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse", in *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses, 5), eds. N. Belayche et al., Turnhout: Brepols, and Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005b, 219-226.
- PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations* (Sather Classical Lectures, 72), Oakland: University of California Press, 2017.
- PARKER, Robert, SCULLION, Scott, "The Mysteries of the Goddess of Marmarini", *Kernos* 29 (2016), 209-266.
- PIRONTI, Gabriella, PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, "Ilithyie au travail: de la mère à l'enfant", *Métis* 11 (*Mères et maternités en Grèce ancienne*) (2013), 71-91.
- RAKATSANIS, Konstantinos, TZIAPHALIAS, Athanasios, *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία*, Ioannina: University of Ioannina, 1997.
- ROESCH, Paul, "Une dédicace de Chorsiai", *Archaiologikon Deltion. Meletes* 35 (1980), 224-225.
- SCHACHTER, Albert, *Cults of Boiotia* (BICS Suppl., 38), London: Institute of Classical Studies, 1981.
- SCHACHTER, Albert, "The Politics of Dedication: Two Athenian Dedications at the Sanctuary of Apollo Ptoieus in Boiotia", in *Boiotia in Antiquity. Selected Papers*, ed. A. Schachter, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 151-167.
- TZIAPHALIAS, Athanasios, "Ανέκδοτες Θεσσαλικές επιγραφές", *Thessaliko Hermerologio* 7 (1984), 193-237.
- VOLLGRAFF, Wilhelm, "Inscriptions de Béotie", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 25 (1901), 359-378.

WALLENSTEN, Jenny, "Apollo and Artemis: Family Ties in Greek Dedicatory Language", in *Current Approaches to Religion in Ancient Greece: Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17–19 April 2008* (ActaAth-8°, 21), eds. M. Haysom, J. Wallensten, Stockholm: Swedish Institute, 2011, 23-40.

WOODWARD, Arthur M., "Greek Inscriptions from Thessaly", *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 3 (1910), 145-160.

PHILOSTRATE D'ASCALON ET SES DIEUX *HERE, THERE, ANYWHERE**

Corinne BONNET

Starting with Plato's Eutyphro, this paper first reflects on how the ancient Greeks thematized the action of men towards the gods. Then, the contribution focuses on Philostratus of Ascalon, a banker in Delos, close to the Italici and naturalized Neapolitan. By examining the epigraphic traces of his relations in the human and divine sphere, I will analyse the various modalities and scales of his actions in relation to different cultural and religious horizons. J. Z. Smith's typology ("here, there, anywhere") is adapted to a web of agencies linking the original homeland, the Delian space and the more global Mediterranean space.

1. AGIR AVEC LES DIEUX

Hérodote, au célèbre chapitre 53 du livre II, rattache les *epōnumiai*, les « surnoms » des dieux, aux *poiētai* fondateurs que sont Homère et Hésiode : « ce sont eux qui ont élaboré pour les Grecs une théogonie (ποιήσαντες θεογονίην), ont donné aux dieux des dénominations (δόντες ἐπωνυμίας), ont distribué entre eux honneurs (διελόντες τιμάς) et compétences (τέχνας), et ont "signifié" leurs figures (σημήναντες εἶδεα) ». Le recours au verbe *poiein* est significatif d'une agentivité qui relève du champ de l'artisanat, comme l'a, à plusieurs reprises, souligné David Bouvier.¹ Le choix des verbes fait par Hérodote n'est pas anodin : on crée une théogonie, on donne des appellations, on distribue les *timai* et les *technai*, on signifie les formes des dieux, l'ensemble de ces opérations étant foncièrement interconnectées, en réseau. L'attribution d'*epōnumiai* appartient en tout cas au champ social de l'agentivité humaine qu'il nous revient d'explorer pour mieux le comprendre.²

Or, agir avec les dieux, pour, sur ou contre eux n'est pas un type d'action banal. Platon a précisément placé cette question au cœur de l'*Euthyphron*, qui part des accusations proférées contre Socrate, en particulier celle de « fabriquer »

* Cet article est issu du projet MAP financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat de financement n° 741182). Tous mes remerciements vont aux évaluateurs dont les observations ont été précieuses pour améliorer mon étude.

¹ Voir notamment BOUVIER (2003).

² Voir en dernier lieu BONNET, PIRONTI (2021).

(*poiein*) de nouveaux dieux. Voici ce qu'on lui reproche, dans ses propres termes (3b) :³

Des choses absurdes à entendre, mon admirable ami : car il dit que je suis un fabriquant de dieux, que, puisque j'en fabrique de nouveaux, je n'honore pas les anciens ; voilà de quoi ils m'accusent.

De là découle un long échange entre Socrate et Euthyphron sur ce qui, dans le comportement des hommes envers les dieux, serait *hosion* et ne le serait pas (4e) :⁴

Mais, par Zeus, toi-même, Euthyphron, penses-tu savoir si exactement comment traiter les choses divines, et pouvoir démêler ce qui est *hosion* d'avec ce qui est *anhosion*, que, tout s'étant passé comme tu le racontes, tu poursuives ton père sans craindre de commettre une action *anhosion* ?

Même si les analyses de Socrate-Platon ne sont pas forcément le reflet de la manière de penser les pratiques religieuses de tous leurs contemporains, il est intéressant de noter que ce passage, comme tout le dialogue, regorge de verbes d'action en lien avec le champ de la connaissance. Quels sont donc les savoirs susceptibles d'orienter la manière d'agir correctement envers les dieux ? Comme dans le *Cratyle*, l'*orthotês*, la « justesse », la « pertinence », exprime la qualité première d'une action « droite », « correcte » envers les dieux. La *praxis* culturelle ne diffère guère, au fond, de celle d'un maçon soucieux de construire un mur droit. Cependant, en matière de cultes, orienter l'action est particulièrement complexe en raison de la multitude de destinataires potentiels et de l'imbrication de leurs champs de compétence. Platon souligne dès lors le caractère risqué de « *coping with the gods* » (8a-b) :⁵

Mais alors, tu n'as pas satisfait à ma question, admirable Euthyphron ; car je ne te demandais pas ce qui est tout à la fois *hosion* et *anhosion*, tandis qu'ici, à ce qu'il paraît, ce qui plaît aux dieux peut aussi leur déplaire, de manière

³ Ἄτοπα, ὧ θ θαυμάσιε, ὡς οὕτω γ' ἀκοῦσαι. Φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοῦς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράψατο τούτων αὐτῶν ἕνεκα, ὥς φησιν.

⁴ Σὺ δὲ δὴ πρὸς Διός, ὦ Εὐθύφρων, οὕτως ἀκριβῶς οἶε ἐπίστασθαι περὶ τῶν θείων ὅπῃ ἔχει, καὶ τῶν ὁσίων τε καὶ ἀνοσίων, ὥστε τούτων οὕτω πραχθέντων ὡς σὺ λέγεις, οὐ φοβῆ ἁδικαζόμενος τῷ πατρὶ ὅπως μὴ αὐτὸ σὺ ἀνόσιον πράγμα τυγχάνης πράττων ; Sur la notion de *hosios*, voir PEELS (2016).

⁵ Οὐκ ἄρα ὁ ἡρόμην ἀπεκρίνω, ὦ θαυμάσιε. Οὐ γὰρ τοῦτό γε ἡρώτων, ὁ τυγχάνει ταῦτόν ὄν ὁσίων τε καὶ ἀνόσιον· ὁ δ' ἂν θεοφιλὲς ἦ καὶ θεομισέες ἐστίν, ὡς ἔοικεν. Ὡστε, ὦ Εὐθύφρων, ὁ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, οὐδὲν θαυμαστόν εἰ τοῦτο δρῶν τῷ μὲν Διὶ προσφιλὲς ποιεῖς, τῷ δὲ Κρόνῳ καὶ τῷ Οὐρανῷ ἐχθρόν, καὶ τῷ μὲν Ἡφαίστῳ φίλον, τῇ δὲ Ἥρᾳ ἐχθρόν, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν θεῶν ἕτερος ἐτέρῳ διαφέρεται περὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖνοι κατὰ τὰ αὐτά. Je fais allusion à l'ouvrage de VERSNEL (2011), qui explore précisément le caractère labyrinthique du polythéisme grec.

qu'en visant la punition de ton père, Euthyphron, il ne sera pas étonnant que cette action plaise à Zeus et déplaise à Cronos et Ouranos ; qu'elle soit bien vue d'Héphaïstos, mais pas d'Héra, et ainsi de suite pour les autres dieux qui ne seront pas du même avis à ce sujet.

Habile à débusquer les contradictions du discours d'Euthyphron sur les interactions avec les dieux, Socrate finit par lui dire : « tes affirmations ressemblent aux œuvres de Dédale » (11b),⁶ ce qui ramène à nouveau à l'architecture, une pratique décidément utile pour penser l'action envers les dieux. Et Socrate d'ajouter (11c) :⁷

Si c'était moi qui avais mis en avant ces principes, tu aurais pu te moquer de moi et dire que c'est en vertu de ma parenté que mes travaux faits de paroles s'échappent et ne tiennent pas en place. À présent, cependant, il en va ainsi de tes propositions.

Euthyphron identifie alors dans la *therapeia* des dieux le comportement *hosion* par excellence. Mais quel serait, rétorque Socrate, le remarquable *ergon* que produiraient, dans un tel cadre, les dieux (13) ?⁸

Dis-moi donc, au nom de Zeus, en quoi consiste cette toute belle œuvre que font les dieux, lorsqu'ils bénéficient de nos services ?

Au cœur de ce rapport contractuel, la pratique des sacrifices joue un rôle central : elle vise à obtenir des dieux des bienfaits. Socrate le définit par conséquent comme un « commerce », une *emporikê technê* (14e) :⁹

Ce serait donc un art du commerce que l'*hosiotês* réciproque entre les dieux et les hommes, mon cher Euthyphron ?

Étourdi par les questions de Socrate, Euthyphron finit par s'éclipser, tandis que l'effort de connaissance des choses divines, *ta hosia*, débouche, selon Socrate, sur un constat d'ignorance (15e-16a) :¹⁰

⁶ Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα.

⁷ Καὶ εἰ μὲν αὐτὰ ἐγὼ ἔλεγον καὶ ἐτιθέμην, ἴσως ἂν με ἐπέσχωπτες ὥς ἄρα καὶ ἐμοὶ κατὰ τὴν ἐκείνου συγγένειαν τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν τις αὐτὰ θῇ· νῦν δὲ σοὶ γὰρ αἱ ὑποθέσεις εἰσὶν.

⁸ Εἰπέ δὴ πρὸς Διὸς τί ποτὲ ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπέρταταις χράμενοι ;

⁹ Ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη, ὃ Εὐθύφρων, τέχνη ἡ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων ;

¹⁰ Οἷα ποιεῖς, ὦ ἐταῖρε ; ἀπ' ἐλπίδος με καταβαλὼν μεγάλης ἀπέρχῃ ἣν εἶχον, ὥς παρὰ σοῦ μαθὼν τά τε ὅσια καὶ μὴ καὶ τῆς πρὸς Μέλητον γραφῆς ἀπαλλάξομαι, ἐνδειξάμενος ἐκείνῳ ὅτι σοφὸς ἦδη παρ' Εὐθύφρονος τὰ θεῖα γέγονα καὶ ὅτι οὐκέτι ὑπ' ἀγνοίας αὐτοσχεδιάζω οὐδὲ καινοτομῶ περὶ αὐτά, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄλλον βίον ὅτι ἄμεινον βιωσοίμην.

Que fais-tu, camarade ? En partant, tu m'enlèves le grand espoir que j'avais d'apprendre de toi les choses *hosia* et celles qui ne le sont pas, et de me sortir de l'accusation de Mélitos, en l'assurant que, grâce à Euthyphron, je suis devenu savant/sage sur les choses divines, que l'ignorance ne me portera plus à agir à la légère et à innover dans ce domaine, et qu'à l'avenir je mènerai une vie meilleure.

L'aporie s'impose aux lecteurs, mais nous en retiendrons que, pour parler de l'agir réciproque des hommes et des dieux, Platon mobilise le registre sémantique de la création, de la fabrication et de l'artisanat, à travers les notions de *technê*, *ergon* et *poiêsis*. Tour à tour poètes, architectes ou maçons, hommes et dieux forgent les espaces et les outils qui créent les conditions d'une indispensable, mais délicate communication. Les apports de Jean-Pierre Vernant à l'étude de ces catégories de pensée restent fondamentaux pour appréhender, avec les Grecs, dans une perspective émique, les divers types d'action.¹¹ La notion de *technê*, a-t-il souligné, est très englobante, puisqu'elle s'étend des activités manuelles du paysan à la création artistique ou intellectuelle. « Chaque *technê* vise à produire dans la matière une "forme", un *eidos* (la maison, le navire...) par la mise en œuvre d'une capacité utilisée quand il convient et comme il convient ». ¹² La notion de convenance, qui se situe à mi-chemin entre conformité sociale et sens du *kairos*, suggère qu'en matière de rapport aux dieux et de fabrique des généalogies, d'attribution des noms, de distribution des honneurs et des compétences, autant de paramètres qui contribuent à dessiner les contours de l'*eidos* – nous reprenons ici la séquence mobilisée par Hérodote en II, 53 –, le terrain est largement balisé par le *nomos*. Dans le *Cratyle* (400d-401b),¹³ Platon ne dit rien d'autre, lorsque, confronté à la polyonymie divine, qui relève du registre changeant et fragile de la *doxa*, il finit par admettre que la variété des noms trouve dans le *nomos* son guide le plus adéquat. Si l'usage valide les noms qui se sont révélés les plus efficaces dans le commerce avec les dieux, témoignant ainsi de leur acceptation par les dieux eux-mêmes, la *technê* qui se déploie dans l'action humaine implique également une dose de *mêtis*, dans la mesure où elle ne constitue pas un véritable savoir.¹⁴ Quel que soit son champ d'action, l'artisan est confronté à un monde en devenir ; son art consiste dès lors aussi à saisir le *kairos*, à inventer des expédients, à ruser avec la réalité. Astuce et ingéniosité sont donc au rendez-vous, lorsqu'il s'agit de prendre soin des dieux pour obtenir des bienfaits en retour. Mobiliser les noms divins pertinents dans un contexte donné,

¹¹ VERNANT (1952), (1955), (1956), (1957), (1965), (1975). Tous ces textes sont réédités dans VERNANT (2007). Sur ces analyses, voir BALANSARD (2003), KANELOPOULOS (2010) et BROUILLET, BUCCHERI (2019).

¹² KANELOPOULOS (2010), 340.

¹³ Sur l'apport de ce passage, voir BONNET (2019 [=2021]).

¹⁴ VERNANT (1965), 242.

pour satisfaire une attente précise, voire en forger *ad hoc* fait partie du jeu. En d'autres termes, l'*orthotés* n'est pas une valeur absolue, ni mécanique en terrain polythéiste. La droiture des murs comme des actions rituelles implique des procédés, des savoir-faire, des usages, mais aussi des tâtonnements, des détours, des emprunts, bref des « ruses de l'intelligence ». Socrate les pointe habilement du doigt, sans les résoudre. En assumant sa parenté avec Dédale, il admet que la connaissance des dieux est labyrinthique, puisque l'objet que l'on s'efforce de saisir est protéiforme. Pour tenter de pêcher dans l'océan des dieux, l'homme a besoin du filet de la *mêtis*.

On peut en conclure que la communication avec les dieux n'échappe pas au cadre de pensée qui conçoit l'action humaine comme rationnelle et aléatoire à la fois ; en ce sens, la métaphore commerciale mobilisée par Socrate souligne bien la part de négociation qui s'y engage nécessairement. Viser juste, ce que Platon appelle l'*eustochia*, qualité par excellence de l'archer ou du capitaine conduisant son navire à bon port, suppose un savant mélange d'expertise et d'opportunisme.

La notion d'*agency*, mise en avant ces dernières décennies dans le champ des sciences humaines et sociales, permet de penser tout à la fois les agents, les intentionnalités et les modes d'agir, comme le montre bien l'introduction du dossier intitulé « En action ! », paru en 2019 dans la revue *Cahiers Mondes anciens*. Manon Brouillet et Alessandro Buccheri y soulignent l'avantage qu'il y a à sortir du binôme « agent/patient » et à prendre en compte une multiplicité d'agents, humains, surhumains et non-humains, en réseau. Cette structure plurielle de l'agir invite à intégrer dans l'action impliquant les dieux une pluralité de co-acteurs, qui vont de l'opérateur rituel au lapicide, en passant par le dédicant et un éventuel public, qui peut être (co-)bénéficiaire de certaines des actions, sans oublier les animaux, les objets, les paysages, les traces sensorielles qui sont partie prenante de la scène rituelle, où s'entrelacent acteurs, destinataires et messages. Cette approche suggère en somme de prendre en compte « la trame des intentionnalités », ¹⁵ plurielles, qui instruisent l'action conçue comme « une concaténation de médiateurs pensés comme autant d'actants ». ¹⁶ La situation de communication sociale dans laquelle ils agissent ne les place cependant pas tous sur le même plan : des statuts, des hiérarchies, des positions, des rôles, des savoirs, des aptitudes interviennent pour les différencier.

La question de l'agentivité, enfin, ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'espace. Jonathan Z. Smith, dans une étude séminale, a proposé de distinguer trois « lieux » : *here, there, anywhere*, « ici, là, où que ce soit ». ¹⁷ Cette trilogie, comme d'autres classifications, a pour Smith une visée théorique en lien avec la définition de l'objet « religion », mais elle recèle aussi une portée

¹⁵ BROUILLET, BUCCHERI (2019).

¹⁶ LATOUR (2007), 85.

¹⁷ SMITH (2014) ; voir aussi MEYLAN (2019).

pragmatique puisqu'elle peut servir de fondement aux approches comparatives. Pour rappel, ici (*here*) est l'espace de la religion domestique (la maison et les lieux de sépulture) ; là (*there*) accueille les religions civiques ou étatiques centrées autour des temples ; où que ce soit (*anywhere*) est propre aux formations religieuses occupant l'espace interstitiel entre les deux autres, notamment celui des entrepreneurs religieux évoluant dans des associations ou dans le domaine de la « magie ». Smith utilise cette tripartition dans une perspective diachronique pour souligner l'essor et même la prépondérance du « où que ce soit » dans l'Antiquité tardive, au détriment des deux autres.

Dans le dossier qui sera objet de notre analyse, le cadre chronologique n'est pas celui qu'adopte Smith ; ce n'est pas non plus l'ample diachronie propre au projet MAP – de 1000 av. n.è. à 400 de n.è. – mais au contraire celle, très réduite, de la vie d'un homme. Dans une perspective de micro-histoire, il s'agit en effet de se pencher sur les modes d'action d'une personne, en prêtant spécialement attention à l'utilisation qu'elle fait des noms divins dans des espaces différents. C'est pourquoi, tout en empruntant à Smith sa typologie de spatialisation des pratiques rituelles, on travaillera ici sur des échelles de mobilité donnant lieu à une *praxis* rituelle modulable. On repensera et relocalisera donc, si l'on peut dire, les concepts d'ici, là et où que ce soit pour s'adapter à la trajectoire de Philostrate d'Ascalon. L'« ici » sera dans ce dossier le milieu d'origine de notre personnage, celui où il est né, a grandi, s'est familiarisé avec un *habitus* ancestral : il s'agit en l'occurrence de la ville d'Ascalon en Palestine. Le « là » sera appréhendé comme l'espace où le conduit sa mobilité professionnelle et où il renégocie, avec une certaine *techné*, les paramètres culturels de son « ici » : ce lieu, c'est l'île de Délos. Quant au « où que ce soit », on l'identifiera à l'espace méditerranéen, qui offre un large champ des possibles à ceux qui le parcourent, un espace en tension entre micro-identités et globalisation. On s'efforcera de prêter attention au dosage, subtil et changeant, entre *nomos* et *kairos* dans ces contextes de transhumance, où les agents qui se déplacent sont à la fois sensibles à la prégnance de leurs usages ancestraux et aux codes de leur(s) terre(s) d'accueil, dans une perspective d'intégration. À travers la trajectoire du banquier Philostrate, originaire d'Ascalon, établi à Délos, avant d'être naturalisé citoyen de Naples, nous pourrions observer une certaine catégorie d'acteurs en mobilité, celle des *cultural encounters*,¹⁸ promoteurs créatifs de transferts culturels et exemples éloquentes de *self-fashioning*, comme ceux qu'a étudiés Sanjay Subrahmanyam dans *Comment être un étranger. Goa, Ispahan, Venise (XVI^e-XVIII^e siècle)*, un ouvrage paru en français en 2018 (2011 pour la version originale).¹⁹

¹⁸ Sur eux, voir notamment ESPAGNE (2014) ; voir aussi, pour la Méditerranée médiévale, ABDELLATIF *et al.* (2013).

¹⁹ Sur ce livre, voir PLANAS (2013).

2. D'ASCALON À DÉLOS ET NAPLES : LA CARRIÈRE DE PHILOSTRATE

C'est à Ascalon que naît Philostrate, qui porte un nom bien grec. Sa consonance pourrait toutefois, éventuellement, renvoyer à un anthroponyme sémitique comme Abdashtart. Située à une cinquantaine de km au sud de Tel-Aviv et à une dizaine de km au nord de Gaza, Ascalon est une des cinq villes de la Pentapole des Philistins,²⁰ évoquée sous un jour très négatif par la Bible hébraïque. Elle est précocement entrée en contact avec ses voisins tyriens au nord et égyptiens au sud. À partir du VII^e siècle au moins, elle subit, comme toute cette région, la domination assyrienne, relayée par celle des Babyloniens, puis des Perses. Détruite et reconstruite à plusieurs reprises, affaiblie par des déportations, Ascalon est refondée, autour de 525 av. n.è.²¹, au moment où les Perses s'efforcent de mettre la main sur l'Égypte et de s'assurer des bases arrière. Le contrôle de toute la plaine côtière de Palestine est alors confié aux Phéniciens de Sidon et de Tyr. Le Pseudo-Scylax (104, 3) rattache ainsi Ascalon à Tyr et, comme partout ailleurs sur la façade maritime, à partir du V^e siècle, les échanges avec le monde égéen, effectifs depuis le Bronze Récent au moins, s'intensifient, facilitant la pénétration de la langue et des anthroponymes grecs. Sur les monnaies d'Ascalon, dont l'argent provient d'Attique, on représente, conformément au modèle athénien, la chouette et Athéna.²² À l'instar de Tyr, Ascalon se développe et joue le rôle d'un port cosmopolite. La publication annoncée des niveaux perses des fouilles permettra sans doute d'éclairer les cultes de cette période, qui restent encore largement dans l'ombre. Chacun a à l'esprit le passage d'Hérodote (I, 105) sur la présence ancienne d'Aphrodite *Ourania* (une Astarté locale ?),²³ tandis que quelques indices parlent en faveur de l'adoption du culte de Melqart,²⁴ une thèse récemment étayée par une inscription d'époque romaine.²⁵ En 332, avec la prise de Tyr par Alexandre, Ascalon passe directement sous domination gréco-macédonienne ; les épouvantables sièges de Tyr au nord et de Gaza au sud ont peut-être induit une attitude de soumission aux nouveaux maîtres du Proche-Orient. Sur les monnaies ascalonites des Lagides, on croise Isis ; sur celles des Séleucides, Apollon. Le paysage religieux se transforme donc et s'enrichit, sans se dénaturer, ici comme ailleurs ; rien n'autorise à postuler une rupture forte, pas davantage qu'en Phénicie.²⁶ À partir de 104/3, Ascalon frappe un monnayage de

²⁰ Sur la mémoire culturelle liée à Ascalon, voir la thèse de LE BLANC (2016), avec toute la bibliographie antérieure.

²¹ Sauf mention contraire, les dates qui suivent sont entendues avant notre ère.

²² GITLER, TAL (2006).

²³ PIRENNE-DELFORGE (1994), 324.

²⁴ BONNET (1988), 131-132.

²⁵ ECKER *et al.* (2018).

²⁶ BONNET (2014).

bronze autonome, émis par le *dêmos Askalônitôn*, exhibant l'image de la Tychè locale.

Quelques décennies plus tôt, autour de 140, Philostrate d'Ascalon, banquier de profession, entre dans notre champ visuel. Il doit être né au début du II^e siècle. Aucune trace de lui ne provient d'Ascalon, son « ici » ; mais « là », à Délos, nombreuses sont les inscriptions qui font référence à ses activités. Philostrate est même l'un des personnages les plus en vue de l'île, un notable étranger, riche et influent, un homme de réseaux. Lorsque Philostrate quitte sa cité natale pour Délos, d'autres Ascalonites ont déjà pris le large en direction de la Grèce : on en croise à Athènes et à Démétrias de Thessalie,²⁷ dès le III^e siècle ; on compte d'ailleurs plusieurs Ascalonites établis à Délos, qui forment une communauté assez modeste, mais néanmoins bien identifiable. Ils affichent, dans les inscriptions, toutes en langue grecque, des anthroponymes grecs – Antipatros, Aphrodisios, Zénon, Dioclès, Dorotheos... –, sans pour autant renoncer parfois à se nommer, à Athènes ou à Démétrias, en phénicien ou en transcription grecque, Shemy, Abdès ou Mettounmikim. Peut-être ces variations renvoient-elles à des degrés d'intégration variables et/ou à des stratégies sociales d'affichage identitaire dictées par un savant dosage de *nomos* et de *kairos*.

L'île de Délos, qui accueille les Ascalonites et bien d'autres groupes d'étrangers, est un port franc sous tutelle athénienne, depuis 166, un grand *hub* commercial ouvert aux entrepreneurs venus de divers horizons : Égypte, Phénicie, Syrie, Anatolie... Pour les étrangers qui y font prospérer leurs affaires, l'île d'Apollon est une seconde patrie cosmopolite, un « là » qu'ils rallient pour y implanter leur *technê emporikê*, souvent sous la forme d'une entreprise familiale.²⁸ Depuis le cœur des Cyclades, ils rayonnent dès lors en direction de la Méditerranée orientale, mais aussi centrale et occidentale, ce « où que ce soit » traversé de réseaux, qu'ils investissent à la faveur de relations patiemment tissées. Au terme d'une vie marquée par la mobilité, ces étrangers sont, pour certains en tout cas, ensevelis dans l'île voisine de Rhénée, dont la nécropole conserve le souvenir.²⁹ Les sanctuaires déliens, eux aussi, livrent des traces de leurs activités cultuelles dans l'île,³⁰ sur lesquelles nous allons nous pencher en nous concentrant sur les Ascalonites. Précisons d'emblée que les informations sont moins riches que pour les communautés de Tyriens et de Bérytains, dont la structuration nous est connue par les décrets honorifiques qui célèbrent leurs

²⁷ Comme Antipatros, fils d'Aphrodisios, dans l'épithaphe bilingue d'Athènes : *IG* II² 8388 = *CIS* I, 115 = *KAI* 54 (cf. BONNET [2014], 462-471) ; Zénon, fils de Zénon, l'Ascalonite : *IG* II² 8389 ; Mégistè fille d'Asclépiadès, l'Ascalonite : *IG* II² 8390, en particulier, pour l'Attique ; pour Démétrias, voir MASSON (1969) ; SZNYCER (1979).

²⁸ Sur les groupes et associations d'étrangers à Délos, voir BASLEZ (1977), (1987), (2007), (2013) ; STEINHAUER (2014) ; COARELLI (2016) ; HASENOHR (2021).

²⁹ LE DINAHET (1974), (1997a), (1997b).

³⁰ TRÉHEUX (1992).

responsables et explicitent leur mode de fonctionnement.³¹ Héracléistes de Tyr, par référence à Héraclès/Melqart, le Baal local, et Poséidoniasites de Bérytos, en hommage à leur propre Baal maritime, allient habilement le sens des affaires, le souci d'intégration et de loyauté envers la tutelle athénienne, et une fidélité cultivée et affichée aux *nomoi* ancestraux. Ces derniers présentent l'avantage de fournir un terrain d'entente, commun à tous, Grecs et non-Grecs, apte à légitimer la variété des pratiques cultuelles et à construire entre elles des passerelles. Les associations placées sous le patronage des dieux de l'« ici » sont polyfonctionnelles puisqu'elles touchent aux affaires, à la vie culturelle et cultuelle, à l'entraide et à la sociabilité, tout en assurant la respectabilité des *habitus* étrangers.³² On y cultive le quant à soi, tout en se montrant ouvert aux échanges et au bien collectif.

Tel est le cadre dans lequel s'inscrivent les activités de Philostrate, fils de Philostrate, l'Ascalonite.³³ Désireux de faire fructifier son patrimoine, il exerce dans l'île le métier de banquier ; on ignore s'il le pratiquait déjà à Ascalon, mais cela semble bien probable. Grâce à son entregent et à sa puissance financière, il devient vite influent et fréquente la puissante communauté des *Italici*, qui comptait plusieurs banquiers ;³⁴ à vrai dire, Philostrate semble avoir été le seul banquier non italien en activité à Délos. En se rapprochant des *Italici*, son objectif est de gagner un accès privilégié aux intenses flux commerciaux maritimes tournés vers l'Occident. En particulier, les ports très actifs de Naples et de Pouzzoles offrent alors la possibilité d'entrer en relation avec la Grande-Grèce et surtout avec Rome, par voie maritime et par voie terrestre, sans oublier d'autres destinations comme la Gaule méridionale et l'Espagne. Bref, à travers les *Italici*, Philostrate s'ouvre les portes de nouveaux marchés économiques potentiellement très fructueux. Dotées du statut de *civitates foederatae*, Naples et Pouzzoles sont en outre autorisées à offrir la citoyenneté à des étrangers « méritants ». C'est ainsi que Philostrate, en développant ses réseaux financiers dans cette région, obtient la citoyenneté napolitaine, sans doute aux alentours de 106, alors qu'il réside encore à Délos. D'une certaine façon, il réunit à lui seul les trois dimensions du *here, there* et *anywhere*. C'est le pouvoir de l'argent qui explique sa singulière trajectoire méditerranéenne, puisque les bénéfices de ses activités bancaires et de sa stratégie d'homme d'affaires, entre implantation et mobilité, dépassent largement un espace donné. Partout, « où que ce soit », l'Ascalonite avait la faculté de s'enrichir et d'investir, dès lors qu'il avait tissé une toile de relations. Philostrate s'est à coup sûr installé à Délos, mais l'a-t-il jamais fait à

³¹ *JD* 1519 et 1520. Cf. BONNET (2014), 478-498, avec toute la bibliographie antérieure.

³² BASLEZ (1977), (1987), (2007), (2013).

³³ Sur ce personnage, MANCINETTI SANTAMARIA (1982) ; LEIWO (1989) ; DENIAUX (2012), 422-426.

³⁴ Sur cette communauté, voir HASENOHR (2021).

Naples ? On l'ignore et il n'est pas exclu qu'il ne s'y soit même jamais rendu personnellement. Peut-être a-t-il délégué sur place l'un de ses fils pour ouvrir une succursale prospère, qui lui valut, à lui et à sa famille, une citoyenneté honorifique. On peut penser qu'il s'est agi d'une étape vers la plus prestigieuse et fructueuse *civitas romana*, mais ce n'est là qu'une hypothèse.³⁵ *Mêtis* et *kairos* sont clairement au service d'une stratégie personnelle qui entrelace habilement les trois espaces qui nous intéressent : ici, là et où que ce soit. Mais comment les dieux y trouvent-ils leur place ? Comment Philostrate négocie-t-il avec eux ? Quelle sorte de « droiture » donne-t-il à voir, lui qui semble se mouvoir dans le monde de la finance comme un poisson dans l'eau, tout en sinuosités ? Car, pour le dire avec Michel Callon et Bruno Latour, Philostrate est un remarquable acteur-réseau³⁶ qui sait mobiliser les dieux pour accompagner, relayer, baliser sa *success story*. Les dédicaces qui le concernent et sont affichées dans l'espace privé et public, à Délos, relèvent de deux dynamiques qu'il convient de distinguer : d'une part, Philostrate est lui-même bénéficiaire de dédicaces de portée honorifique, d'autre part, il accomplit personnellement des offrandes aux dieux. Dans les deux cas, des choix sont opérés dans les formulations et dans la désignation des destinataires, en écho à des intentions et en lien avec des espaces. Pour apprécier ces différentes formes d'agentivité, nous allons prendre en compte un corpus d'une quinzaine d'attestations épigraphiques en lien avec Philostrate.

3. PLACER PHILOSTRATE SOUS LA PROTECTION DES DIEUX

Commençons par la dédicace *ID* 1717 dans laquelle « Philostrate fils de Philostrate, l'Ascalonite, banquier à Délos » fait un don « à Apollon et aux *Italici* » (Ἀπόλλωνι καὶ Ἰταλικοῖς) en son nom et au nom de sa *polis*, à savoir Ascalon.³⁷ Nous sommes aux alentours de 110, lorsque la générosité du banquier est mise à contribution pour la construction de l'Agora des Italiens.³⁸ Il s'agit d'un espace complexe dont la destination précise reste débattue, notamment son implication dans le commerce des esclaves. Quoi qu'il en soit, c'est un lieu d'échanges et de prestige, où les Italiens de Délos se réunissent, dont la portée

³⁵ Philostrate n'est pas le seul « Oriental » établi à Délos qui obtient une citoyenneté « italienne » : Sarapion, sans doute un Égyptien, devient citoyen de Naples lui aussi (*ID* 1763), tandis que Simalos, originaire de Salamine de Chypre, devient citoyen de Tarente (*ID* 1927). Cf. DENIAUX (2012).

³⁶ CALLON (2006).

³⁷ Sur la portée de la formule *hyper* + génitif, voir JIM (2014). L'inscription *ID* 1718 répète ce texte en version abrégée : Φιλόστρατος Φιλοστράτου / τραπεζίτεῦον ἐν Δήλῳ / Ἀπόλλωνι καὶ Ἰταλικοῖς.

³⁸ Pour plus de précisions, voir TRÜMPER (2008).

politique doit donc être soulignée. Par son don destiné à Apollon, propriétaire de l'espace sacré, et à la puissante communauté des *Italici*, ici désignée comme co-propriétaire de l'agora, Philostrate déploie un évergétisme habile et ostentatoire qui entrelace subtilement diverses échelles de réalité sociale : sa cité d'origine, le cercle de sociabilité qui favorise ses affaires, enfin Apollon, protecteur ultime de l'île et des activités qu'elle abrite, mais pas seulement. C'est en 212, en effet, que sont créés, à Rome, les *Ludi Apollinares*³⁹ qui contribuèrent à la popularité du dieu grec en milieu romain.

L'absence de tout décret ou document administratif émanant des *Italici* de Délos rend assez opaques l'organisation et les buts de leur association, lesquels ne doivent cependant guère diverger de ceux mentionnés ci-dessus pour les Tyriens et les Bérytains.⁴⁰ En termes d'adhésion, le club des *Italici* semble néanmoins très ouvert, à la différence des corporations phéniciennes autocentrées, comme l'a souligné Claire Hasenohr. Plusieurs dédicaces associent en effet Italiens et Grecs,⁴¹ et une souscription relative à la réfection de l'édifice qui leur appartient mentionne trente-six donateurs Italiens, deux Déliens, trois Athéniens, un Salaminien, un Chiote, un Cnidien, un Tyrien et un Sidonien.⁴² Philostrate choisit, pour sa part, d'agir comme l'un des financeurs les plus généreux de leur Agora ; la faveur dont il jouit auprès d'eux explique sans doute le fait qu'un de ses esclaves est intégré dans un collège de Compétaliastes.⁴³ L'association des *Italici* dispose en tout cas d'une personnalité morale lui permettant d'être destinataire de dédicaces, dans lesquelles elle se trouve volontiers associée à des dieux, comme c'est le cas pour les portiques et les exèdres de l'Agora.⁴⁴ En contrepartie, l'association honore publiquement ses bienfaiteurs : Caius Ofellius Ferus⁴⁵ d'une part, dans l'inscription *ID* 1688, qui a offert le portique dorique ouest et une exèdre, Philostrate, associé à ses fils, d'autre part, dans l'inscription *ID* 1722, parce qu'il a financé le portique dorique nord et une exèdre. L'un et l'autre bénéficient d'une statue dédiée à Apollon « à cause de la droiture (δικαιοσύνη) et de l'amour du bien (φιλαγαθία) dont ils ont fait preuve à leur (= les *Italici*) égard ». On notera que, dans l'inscription qui le concerne, Philostrate est désigné comme banquier, mais sa qualité d'Ascalonite n'est pas mentionnée, pas plus que la citoyenneté napolitaine ; il est simplement [Φιλό-στρα]τον [Φιλοστράτου] τραπ[ε]ζιτεύοντα | [ἐν Δήλῳ], car seule sa fonction à

³⁹ ESTIENNE (2019).

⁴⁰ Sur une comparaison entre les associations des Phéniciens et des Italiens, voir HASENOHR (2007).

⁴¹ *ID* 1694, 1695-1697, 1698 et 1727.

⁴² *ID* 2612.

⁴³ Il s'agit de Chaireas : *ID* 1769, l. 3.

⁴⁴ *ID* 1683-1687, 1717, 1735, 2454.

⁴⁵ QUEYREL (1991).

Délos (« là ») intéresse les Italiens. Le réseau de Philostrate n'est mis en avant que par lui-même et ses proches.

Dans l'inscription *ID* 1724, en revanche, sans doute légèrement postérieure et relative à une autre statue de Philostrate offerte à Apollon par trois Romains, Publius, Gaius et Gnaeus, les frères Egnatii, l'évergète est associé à une sorte de *cursus honorum*. On y précise en effet que Philostrate fils de Philostrate est Napolitain, jadis homme d'affaires à Ascalon, et qu'il exerce encore son métier à Délos :

[Φιλ]όστρατον [Φ]ίλοστρά[του]
 Νεαπολίτην
 [τ]ὸν πρότερον [χ]ρηματί[ζ]ον[τα]
 [Α]σ[κα]λωνίτην, τραπεζίτε[ύοντα]
 ἐν Δήλῳ.

L'origine ascalonite n'est donc pas gommée, mais reléguée au second plan par la nouvelle affiliation civique napolitaine ; l'essentiel semble être que Philostrate était, est et reste investi dans la finance à Délos. Son effigie est logiquement placée sous la protection d'Apollon. À la différence de la dédicace *ID* 1717, cette base de statue inscrite ne provient pas de l'Agora des Italiens, mais d'une habitation privée, située au nord du sanctuaire syrien, sur le Cynthe, qui était probablement la propriété de Philostrate lui-même ou de l'un de ses amis italiens.

Une autre base de statue en marbre, retrouvée cette fois dans le lac de Délos, à proximité du portique nord de l'Agora des Italiens, financé par notre banquier, porte deux épigrammes rédigées en l'honneur de Philostrate, le bienfaiteur, par deux poètes connus : Antipater de Sidon et Antisthène de Paphos.⁴⁶ Philostrate y est célébré comme ἀσπὲ Παλαιστίνας θεοῖσι φυλασσομένας, « citoyen/citoyen de la Palestine protégée par les dieux », qui a offert divers dons aux dieux, à savoir à Zeus *Eurumedôn* (« Vaste Protecteur »), à la fille de Léto (Artémis), à *Phoibos Euplokamos*, Apollon « Aux belles boucles »,⁴⁷ mais aussi aux défenseurs de Délos porteurs de lance (Δάλου προμάχοισι δορισκάπτροις), c'est-à-dire aux Romains, pour qui il a financé deux colonnades. L'initiative de cet hommage revient une fois encore aux *Italici*, puisque la statue perdue de Philostrate était destinée à orner l'*Italon temenos*,⁴⁸ précise le texte, l'enclos des *Italici*, une

⁴⁶ *ID* 2549. Cf. *SEG* 17, 358 ; PEEK (1941), (1957).

⁴⁷ Cet attribut onomastique est fondamentalement d'inspiration homérique. Il est rare dans le culte ; la base de données MAP compte neuf attestations à ce jour : Bonnet C. (dir.), ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 (DB MAP), Toulouse 2017-2023 : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/element/1495>. Différentes figures divines et humaines sont désignées de la sorte dans la littérature. Cf. GRAND-CLÉMENT (2021), 214 et 217.

⁴⁸ *ID* 2549, l. 22.

expression désignant sans doute leur Agora ou plus précisément le lieu où ils se réunissaient. Tout en honorant le généreux Palestinien, les Italiens se mettent en valeur comme détenteurs de la tutelle sur l'île. Le texte fait aussi allusion (l. 18-19) aux « descendants de Kékrops », c'est-à-dire aux Athéniens, que Philostrate gratifie de sa générosité, tout comme il le fait pour les Romains. Loyal allié du pouvoir en place, Philostrate ménage tous ceux qui comptent dans l'île : sa *technê emporikê* se déploie sur tous les terrains, vaste comme l'est la protection de Zeus *Eurumedôn*, un attribut onomastique appliqué à Poséidon par Pindare dans la 8^e *Olympique* (8, 41).

Dans ce dossier, qui reflète les diverses étapes de la vie et des *erga* de Philostrate, la chronologie relative repose sur la mention des prêtres de l'île ou des archontes athéniens, ou sur les affiliations de Philostrate. Giovanna Mancinetti Santamaria⁴⁹ a défendu l'idée que, lorsque la qualification d'Ascalonite apparaît, les textes sont antérieurs à 106/5, et que la présentation comme Néapolitain prend ensuite le dessus. Pourtant, l'épigramme, qui fait de Philostrate un « citoyen palestinien », constitue une exception dès lors qu'elle semble dater de 97/6. Quant à l'inscription dans laquelle Théophilos, le fils de Philostrate, est désigné comme éphèbe et *Neapolitês*, elle serait à situer en 93/2.⁵⁰ Il semble raisonnable de penser qu'autour de 105, grâce à la médiation de ses fidèles partenaires italiques de Délos, Philostrate a été « naturalisé » napolitain afin de favoriser son investissement dans les réseaux commerciaux reliant Délos et l'Italie.

Si l'on suit ce schéma chronologique, l'inscription *ID* 1723, une base de marbre relative à une effigie de Philostrate offerte par Diodotos, un Ascalonite membre de sa famille, serait antérieure à 106. Diodotos y précise que le banquier est son « oncle, tuteur, sauveur et bienfaiteur ». Or, l'heureux neveu ne mentionne que la citoyenneté d'origine de Philostrate, identique à la sienne. Cela dit, l'absence de référence à Naples dépend très probablement et avant tout du public visé, de la stratégie de communication adoptée et du lieu d'exposition de la statue, dont la base a été retrouvée au pied du Cynthe.⁵¹ Diodotos, qui n'affiche aucun lien avec les *Italici*, choisit en effet, pour honorer Philostrate, des destinataires divins locaux, du moins à première vue :

[Φι]λόστ[ρατ]ον Φίλο[στράτου]
 Ἀσκαλωνίτην
 τραπεζίτευοντα ἐν [Δήλῳ]
 Διόδοτος Ἀντιπά[τρ]ου
 Ἀσκαλωνίτης

⁴⁹ MANCINETTI SANTAMARIA (1983).

⁵⁰ *ID* 1734.

⁵¹ Pour une description précise du bloc et de son lieu de découverte, voir *EAD* 11, p. 135.

τὸν ἑαυτοῦ θεῖον καὶ τροφέα
 [κ]αὶ σωτήρα καὶ εὐεργέτην
 Διὶ Κυνθίῳ καὶ Ἀθηνᾷ Κυνθίῳ

(Statue de) [Phi]lost[rat]e fils de Philo[strate]
 l'Ascalonite,
 banquier à [Délös],
 Diodotos fils d'An[t]ipatr[os]
 l'Ascalonite
 (a offert la statue de) son propre oncle et tuteur
 [e]t sauveur et bienfaiteur
 à Zeus Du Cynthe et à Athéna Du Cynthe.

Zeus *Kunthios* et Athéna *Kunthia*, le couple père-fille, occupe à Délös le sommet de la colline du Cynthe,⁵² laquelle abritait de nombreux lieux de cultes étrangers, parmi lesquels le petit enclos sacré des dieux d'Ascalon, sans doute édifié sur initiative et avec les fonds de Philostrate lui-même, pour les dieux ancestraux de sa patrie.⁵³ Bien qu'ancien et ancré dans le paysage délien, le sanctuaire de Zeus et Athéna du Cynthe s'ouvre progressivement, à l'époque hellénistique, en direction des nouvelles communautés déliennes : ainsi un zacore est-il originaire de Gaza, et la « clientèle », selon Philippe Bruneau,⁵⁴ plus cosmopolite qu'aux époques précédentes. Italiens, Syriens, Palestiniens, Égyptiens s'accommodent aisément d'une configuration divine – un couple – et d'une qualification topique bien grecque. Ce langage est aisément partageable et transposable. Ainsi trois dédicaces du proche Sarapieion C impliquent-elles les dieux du Cynthe,⁵⁵ associés à Isis et Sarapis, un autre couple divin. L'inscription *ID* 2628 a I, 27-28, mentionne également un prêtre du *Kunthion* dans une liste de thérapeutes du sanctuaire syrien. Ces contiguïtés, cohabitations ou superpositions auraient produit, selon l'expression aujourd'hui discutable de Ph. Bruneau,⁵⁶ une « orientalisation » du culte originellement civique de Zeus et Athéna sur le Cynthe. On dira plutôt que le couple divin, qui occupe le sommet de la colline, est intégré dans un réseau multiculturel en écho au nouveau profil sociologique des habitants de l'île et de ceux qui fréquentent notamment le Cynthe aux II^e et I^{er} siècles. Sur son versant nord, outre le culte des dieux d'Ascalon, on rencontre diverses fondations privées (pour les dieux égyptiens, syriens, Zeus Hypsistos...), qui renforce l'impression d'une cohabitation, voire mixité croissante entre ancrage local et traditions ancestrales venues d'ailleurs. Le neveu de Philostrate, manifestement attaché aux racines ascalonites de sa famille, a par

⁵² BRUNEAU (1970), 222-232. Les vestiges du sanctuaire sont présentés dans *EAD* 11.

⁵³ Cf. *infra*, p. 302-305, sur les autels qui autorisent cette interprétation.

⁵⁴ BRUNEAU (1970), 230-231.

⁵⁵ *ID* 1416, 2074, 2104.

⁵⁶ BRUNEAU (1970), 231-232.

conséquent pu reconnaître, dans le binôme divin couronnant la colline délienne, un couple de dieux des hauteurs, proches de ou analogues à ceux de sa patrie d'origine. On n'oubliera pas que la position éminente est celle qui permet de gérer les éléments atmosphériques et de voir au loin, une faculté fréquemment mise au service de ceux qui naviguent. À Ugarit, le Baal Saphon est un dieu-phare, qui guide les marins, et à qui l'on offre des ancres. À cet égard, on notera l'intéressante dédicace *ID* 2431 : [τῶι] ἀερίῳ [ἐν Κύν]θῳ θεῶι, « [au] dieu aérien [sur le Cyn]the ». Le dédicant a opté pour le générique *theos*, sans recourir au théonyme Zeus, ce qui pourrait induire à se demander si le destinataire grec de cette offrande ne correspond pas à un 'l 'lyn (El Elyon) sémitique.⁵⁷

On retiendra de ce premier ensemble de témoignages que, dans les associations, les sanctuaires, les espaces publics et privés, l'identité de Philostrate est déclinée de diverses manières et les dieux, mobilisés en fonction d'usages et de paramètres intimement liés à l'agentivité de ceux qui les convoquent. On découvre, dans ces textes, les contours flexibles et cosmopolites de la communauté délienne du II^e siècle, ou pour le moins de ses membres les plus éminents, dont les richesses et les réseaux donnent à Délos une place centrale en Méditerranée. Les stratégies de dénomination des hommes et des dieux puisent dans la polyonymie des ressources utiles pour moduler les messages, exprimer des intentions ou afficher des ambitions. Ces manières de faire mettent en lumière diverses facettes d'une réalité sociale dans laquelle le succès repose sur la capacité à tisser des liens par-delà les affiliations civiques. Ici, là, où que ce soit, l'argent favorise les rapprochements et les alliances.

4. LA *TECHNĒ* RITUELLE DE PHILOSTRATE

Si l'on se tourne à présent vers les dédicaces effectuées par Philostrate lui-même, on peut interroger les choix relevant directement de son agentivité : sélection et agencement de destinataires divins, modes de dénomination, choix des espaces d'affichage, etc. Partons d'une offrande (*ID* 1719) effectuée par Philostrate au nom de la cité des Ascalonites et de sa propre famille à Astarté *Palaistinē*, déesse ancestrale de son lieu d'origine. L'inscription provient du petit sanctuaire dont elle dispose en compagnie d'un Poséidon lui aussi ancestral, sur le flanc nord-est du Cynthe, dans la zone des sanctuaires étrangers. Comme nous l'avons signalé plus haut, c'est sans doute Philostrate lui-même qui l'a fait construire, comme on le déduit des deux autels portant ses dédicaces. Les restitutions textuelles proposées pour les trois dernières lignes reposent sur un parallèle solide

⁵⁷ Sur El Elyon, voir ZERNECKE (2022).

avec l'inscription *ID* 2305 ; la dédicace est gravée sur un autel cylindrique de marbre, décoré de bucranes et de guirlandes :

Φιλόστρατος Φιλοστράτου
 Ἀσκαλωνίτης τραπεζίτεῦ[ν]
 ἐν Δήλῳ, ὑπὲρ τῆς Ἀσκαλωνι-
 τῶν πόλεως καὶ ἑαυτοῦ καὶ
 γυναικὸς καὶ τέ[κνων Ἀ]στάρ[τη]
 [Παλαιστινῆι Ο]ὐρ[α]νία[ι]
 Ἀ[φρ]οδίτηι

Philostrate fils de Philostrate
 l'Ascalonite, banqui[er]
 à Délos, au nom de la cité des Ascaloni-
 tes et en son nom et
 au nom de son épouse et de ses en[fants à A]star[té]
 [Palaistinê O]ur[a]nia
 A[phr]odite.

Les références à la dimension de l'origine et de la parenté, l'ici d'où Philostrate est parti et qui trouve des prolongements à Délos à travers les liens familiaux, sont assumées et même mises en avant : le dédicant se présente comme Ascalonite, il agit au bénéfice des Ascalonites, de sa famille et de sa personne, et il choisit de s'adresser à une puissance divine appelée *Astartê Palaistinê Ourania Aphroditê*. On notera que, mise à part l'inscription *ID* 2305, que nous examinerons ci-dessous et qui émane aussi d'un Ascalonite, l'attribut onomastique divin *Palaistinê* (« Palestine » ou « Palestinienne ») est un *hapax* dans toute la documentation épigraphique grecque connue à ce jour. La singulière séquence onomastique asyndétique que Philostrate a construite associe un théonyme phénicien, transcrit en grec, Astarté, et un théonyme grec, Aphrodite, associés chacun à un attribut onomastique :⁵⁸ la première est *Palaistinê*, la seconde est *Ourania*, avec un agencement qui semble dessiner un chiasme (ABBA), à moins que l'on ne considère que, dans l'appellation *Ourania Aphroditê*, la tête de syntagme soit *Ourania*, Aphrodite venant expliciter qui est cette « Céleste » (auquel cas, on aurait un agencement parallèle ABAB).⁵⁹ Un examen des attestations d'Aphrodite *Ourania* et *Ourania Aphrodite* indique que le premier agencement

⁵⁸ Ces séquences asyndétiques sont fréquentes à Délos dans les sanctuaires des dieux étrangers, à la fois pour les divinités du cercle isiaque et pour les divinités syriennes (comme Hagnè Aphroditè Syria Thea et multiples variantes). On trouve un autre cas tout aussi intrigant dans *ID* 2132 : Ἰσιδι Σωτεῖραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτῃ Εὐπλοῖαι ἐπ[ηκόω]. Cf. *infra*, p. 307.

⁵⁹ Cf. l'article de FOURRIER dans ce volume, p. 1-27, qui soulève des questions analogues pour la Paphia, la Kupria, etc.

est largement plus fréquent. Dans la base de données MAP, on relève actuellement⁶⁰ 22 attestations de ces deux éléments combinés, dont 18 font référence à Aphrodite *Ourania*. Parmi les 4 autres, outre notre inscription délienne, on rencontre une *Thea Ourania* Aphrodite à Sidon, une *Ourania* Aphrodite *Kuria* dans le Liban, à Hosn Sfiré et une *Ourania* Aphrodite à Athènes (où le culte d'Aphrodite *Ourania* est par ailleurs bien implanté), dans une liste de sacerdoces découverte près du sanctuaire des dieux égyptiens, qui contient aussi la mention de Zeus *Kasios*, d'Isis, de la Mère des dieux...⁶¹ L'ordre des éléments dans la séquence onomastique n'est donc peut-être pas indifférent et peut donner à penser qu'en milieu syro-palestinien, *Ourania* fonctionne parfois comme un théonyme, ce que confirment une dédicace à *Thea Ouraneia*, sans mention d'Aphrodite,⁶² provenant de la région de Byblos, la mention d'une prêtresse d'*Ourania*, à Tyr,⁶³ et une inscription d'Ascalon, récemment publiée, faisant état d'un temple de la déesse *Ourania* de Skorpôn, par référence au fondateur de ce lieu de culte.⁶⁴ Hérodote lui-même en I, 105, au sujet de la déesse d'Ascalon, parle de τῆς οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱόν,⁶⁵ le sanctuaire de la « Céleste Aphrodite », l'élément Aphrodite venant probablement préciser l'identité de cette Dame des Cieux. On est en droit de postuler qu'Astarté s'imposa précocement à Ascalon en raison de l'osmose culturelle avec Tyr.⁶⁶ La qualification de *Palaistinê*, choisie par Philostrate, vient cependant rappeler que cette Astarté n'est pas à proprement parler la Tyrienne, mais l'Ascalonite, la Philistine ou Palestinienne, par référence à un espace qu'Hérodote déjà appelle *Palaistinê*. Nommer *Astarté Palaistinê Ourania Aphroditê* la déesse à laquelle il rend hommage et demande protection sert aussi, dans le chef de Philostrate, à souligner le prestige attaché à son lieu d'origine – le berceau d'*Ourania* ! – tout en rappelant la compatibilité entre sa déesse ancestrale et l'Aphrodite grecque, l'*Ourania* par excellence, bien implantée à Délos. Si plus de 140 textes déliens mentionnent Aphrodite, elle n'est pourtant qualifiée d'*Ourania* que dans les deux offrandes émanant d'Ascalonites.⁶⁷ On tient sans doute là un marqueur onomastique significatif.

⁶⁰ Requête exécutée le 10/04/2022 : BONNET C. (dir.), ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 (DB MAP), Toulouse 2017-2023 : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>.

⁶¹ Attestations #5083 (SEG 60, 1700), 4876 (SEG 57, 1697), 7188 (IG II², 1950).

⁶² Attestation #4899 (SEG 7, 190).

⁶³ Attestation #4129 (I. Tyr 9). Le nom de cette prêtresse est, en grec (!), *Matern magna* (un *hapax*). On rencontre aussi en Syrie un *Theos Ouranios* ou *Ouranios* seul, qui fait pendant.

⁶⁴ Attestation #10752. Cf. ECKER, COTTON, GANOR, WASSERSTEIN (2018). Le nom de Skorpôn n'est attesté que trois fois à ce jour, à Karpethos, Rhodes et Stratonice de Carie, mais le personnage concerné n'est pas identifiable avec précision.

⁶⁵ Auquel Pausanias I, 14, 7 fait écho : ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης Οὐρανίας ; par la suite, à deux reprises, il parle d'*Ourania* seule.

⁶⁶ Dans l'inscription funéraire bilingue d'Antipatros à Athènes, le nom de son père Abdashtart en phénicien est rendu par Aphrodisios en grec : IG II² 8388 = CIS I, 115 = KAI 54.

⁶⁷ On notera aussi un proxène ascalonite à Délos nommé Aphrodisios : IG XI, 4, 817 et 818.

Philostrate accomplit une seconde dédicace, gravée sur un autre autel cylindrique de marbre, dans le même lieu de culte, somme toute assez modeste puisque la cour faisait à peine 8 m sur 4,60 et la terrasse 2 m sur 2.⁶⁸ Il s'adresse cette fois à Poséidon *Askalônites* et accompagne son geste d'une brève « prescription rituelle » :⁶⁹

Φιλόστρατος Φιλοστράτου
 Ἀσκαλωνίτης τραπ[εζίτευων]
 ἐν Δήλῳ, ὑπὲρ τ[ῆς Ἀσκα]λ[ωνι]-
 τῶν πόλεως καὶ γυ-
 ναικὸς καὶ τέκν[ων]
 Ποσειδῶνι Ἀσκαλ[ωνίτη].
 οὐκὰ μὴ θύειν
 μηδ[ὲ] αἵ[γ]ει[α].

Philostrate fils de Philostrate
 l'Ascalonite, ban[quier]
 à Délos, au nom de la cité d[es Asca]l[oni]-
 tes et de son épou-
 se et de ses enf[ants]
 à Poséidon Ascal[onite].
 Ne sacrifier ni porc
 n[i] chē[v]r[e].

À peu de choses près, la formulation est identique à la précédente, sauf que Philostrate ne figure pas parmi les bénéficiaires explicites de l'offrande et que le destinataire divin a changé. Poséidon d'Ascalon recouvre probablement le Baal ancestral des Ascalonites pourvu, comme bien d'autres Baals de la côte levantine, de prérogatives marines. Ainsi Melqart, le Baal de Tyr, est-il qualifié par Diodore de dieu *para tois apoikois*, « préposé aux colons », donc à l'expansion maritime de la puissante cité insulaire ;⁷⁰ les Tyriens de la diaspora s'adressent à plusieurs reprises à lui comme *ʾl ḥṣr* le « préposé au rocher »,⁷¹ par référence à Tyr, qui était jadis un gros caillou errant, tout comme Délos, île flottante fixée par Zeus, et ses succursales implantées en Méditerranée. C'est peut-être lui que le monnayage tyrien donne à voir, doté d'un arc, chevauchant une monture marine, au milieu des flots.⁷² Le Rocher, dans ce cas, désigne à la fois les îlots

⁶⁸ L'ensemble (avec escalier et terre-plein oriental) fait environ 14 m² (<https://sig-delos.efa.gr>). Pour une description du sanctuaire, cf. *EAD* 11, p. 285-289.

⁶⁹ *ID* 1720 et 1721 (le texte est gravé deux fois) ; *CGRN* 216. Voir aussi l'édition de MARCADÉ (1949).

⁷⁰ Diodore de Sicile XX, 14.

⁷¹ BONNET (2009), (2020).

⁷² *BMC Phoenicia*, 229.

anthropisés qui tracent les contours du réseau commercial tyrien en Méditerranée et les écueils rocheux que les marins doivent soigneusement éviter dans leur navigation. Si le Baal de Tyr est rapproché d'Héraclès, celui d'Ascalon est appelé Poséidon par Philostrate, ce qui n'a rien de surprenant. Les processus de rapprochement entre divinités issues d'horizons culturels différents sont flexibles et très sensibles aux contextes impliqués. Pour un banquier déployant ses activités d'une rive à l'autre de la Méditerranée, la protection d'un dieu doublement tutélaire (à Ascalon et dans l'espace maritime) était indispensable. En comparant les deux dédicaces de Philostrate, on en vient à se demander pourquoi Astarté est « Palestinienne » et Poséidon, « Ascalonite », des qualifications qui semblent renvoyer à des échelles spatiales légèrement différentes. Astarté serait-elle une divinité régionale, commune à toute la Philistie, voire au-delà, et Poséidon, un dieu local, le Baal de la cité d'Ascalon, qu'il convient de distinguer du Poséidon/Baal de Bérytos ? L'un et l'autre relèvent en tout état de cause du registre de l'ancestralité. Du reste, à Ascalon même, sur une base de statue repêchée au large du site, on remarque les mortaises destinées à accueillir des pieds et une dédicace το[ῖ]ς πατρ[ί]οις θεοῖς, « aux dieux ancestraux », sans plus de précision.⁷³ Peut-être sont-ce ceux que Philostrate désigne nommément.

Dans le menu sanctuaire des dieux d'Ascalon sur le Cynthe, les connotations « identitaires » semblent, à ce stade, bienvenues ; elles semblent même redondantes : le dédicant, les bénéficiaires, les destinataires sont toutes et tous explicitement rattachés à la patrie d'origine, à l'« ici » qui sert de « base de lancement » pour des activités très rentables. Celles-ci ont conduit Philostrate « là », à Délos, et même « au-delà », dans cette vaste dimension méditerranéenne du *anywhere* favorable aux échanges. L'interdiction d'offrir une victime porcine ou caprine, qui conclut l'offrande de Philostrate à « son » Poséidon,⁷⁴ est bien attestée dans les cultes non grecs de l'île⁷⁵ et renforce la spécificité du lieu et de ses pratiques rituelles. Nous allons la retrouver, avec une formulation à peine différente, dans une autre inscription émanant également d'un Ascalonite.⁷⁶ Dans l'espace cultuel voué aux dieux d'Ascalon, le *nomos* ancestral prime, même s'il s'accommode de la langue grecque et d'une onomastique, humaine et divine, tout aussi grecque.

C'est probablement dans le même sanctuaire qu'un certain Damon, fils de Démétrios, commémore l'attention et la protection reçues des dieux sur un petit autel cylindrique inscrit (ID 2305). Comme pour Philostrate, il n'est pas impossible que son nom grec, Damon, ait recouvert un anthroponyme sémitique formé

⁷³ *CHIP* III, 2325.

⁷⁴ Comme Aphrodite, Poséidon est bien implanté à Délos, avec plusieurs dizaines de mentions.

⁷⁵ ID 2308 = *CGRN* 174, l. 12 ; ID 2530 = *CGRN* 217, l. 3.

⁷⁶ ID 2305 = *CGRN* 171.

sur l'élément théophore *Damu* (*D'm*) qui renvoie à une divinité mal connue.⁷⁷ Ce Damon remercie les dieux pour avoir échappé aux pirates et il désigne ses interlocuteurs divins sous les noms de *Zeus Ourios* et *Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania*, qualifiés de *theoi epēkooi* :⁷⁸

Διὶ Οὐρίῳ καὶ Ἀστάρτῃ Παλαιστινῇ
 Ἀφροδίτῃ Οὐρανίαι, θεοῖς ἐπηκόοις,
 Δάμων Δημητρίου Ἀσκαλωνίτης
 σωθεὶς ἀπὸ πειρατῶν,
 εὐχὴν.
 οὐ θεμιτὸν δὲ προσάγειν αἴγειον, ὑκόν, βοὸς θηλείας.

À *Zeus Ourios* et *Astarté Palaistiné*
 Aphrodite *Ourania*, dieux qui écoutent
 Damon fils de Démétrios l'Ascalonite,
 sauvé des pirates,
 (s'est acquitté de) son vœu.
 Il n'est pas permis d'apporter de la viande de chèvre, ni du porc, ni (de la viande) de vache.

Là où Philostrate honorait séparément *Astarté Palaistiné Ourania* Aphrodite et Poséidon *Askalônîtês*, Damon façonne, pour son ex-voto, une séquence onomastique unique associant les deux puissances divines. Reliés par la conjonction de coordination *kai*, *Zeus Ourios* et *Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania* sont remerciés pour avoir agi, en mer, pour le salut du voyageur. La séquence onomastique désignant la déesse est presque identique à l'*Astarté Palaistiné Ourania Aphrodité* de son concitoyen banquier, à ceci près qu'il a recours à la séquence Aphrodite *Ourania*, et non l'inverse, séquence dont nous avons vu qu'elle est largement majoritaire dans la documentation, à l'exclusion du Proche-Orient hellénistique et romain. Pourtant Damon relève bien de cet horizon et il mobilise les dieux de l'« ici » comme une bouée de sauvetage en situation de péril. Les dieux d'Ascalon sont, en quelque sorte, « où que ce soit », partout où il se déplace, à son écoute.⁷⁹ Il est impossible de savoir pourquoi l'ordre des mots diffère d'une dédicace à l'autre, déposées dans le même

⁷⁷ LIPÍŃSKI (1995), 190-192, pour qui il s'agit d'une sorte de « bon génie ». La vocalisation est pertinente par rapport aux formes verbales (*qal*) associées au nom théophore. Dans l'inscription d'Antipatros l'Ascalonite, enseveli à Athènes (*IG II² 8388 = CIS I, 115 = KAI 54*), est mentionné le Sidonien Domsalôs fils de Domanôs, avec deux anthroponymes formés sur le même élément théophore.

⁷⁸ *ID 2305 = CGRN 171*.

⁷⁹ SMITH (2014), 95 : « la religion de l'“ici” se trouve de fait dégagée de ses racines ». Il évoque aussi, dans ce cadre, la possibilité de voir une association prendre le relais comme « construction sociale se substituant à la famille ». Sur la capacité des dieux *epēkooi* à agir de loin, cf. GALOPPIN, LEBRETON (2021).

sanctuaire, mais émanant de deux agents différents. Nous y voyons un *caveat* contre le risque de la surinterprétation.

Zeus *Ourios* serait-il un « hétéronyme » grec pour le Poséidon d'Ascalon, honoré par Philostrate en ce lieu ? Par son épithète, exclusive de Zeus et qui renvoie au vent favorable, le dieu qui a sauvé Damon est relié aux espaces maritimes et aux phénomènes météorologiques. D'autres dédicaces déliennes font appel à lui, seul ou en compagnie de dieux égyptiens, notamment Isis, dont on connaît le profil de déesse de la navigation.⁸⁰ De fait, comme le souligne le commentaire du *CGRN*, quatre dédicaces à Zeus *Ourios* proviennent du Sarapieion C de l'île, tandis que trois autres, dont la dédicace de Damon, ont été découvertes au sud du Sarapieion. Enfin, au sud de la Salle hypostyle, sur le rivage occidental, a également été mis au jour un autel de Poséidon *Nauklarios* (*ID* 2483).⁸¹ C'est une zone où de nombreux marbres venant de toute l'île ont été remployés dans des constructions impériales et byzantines. En définitive, sans qu'on puisse en être assuré, l'inscription de Damon pourrait bien provenir du sanctuaire des dieux d'Ascalon.

En outre, Poséidon *Askalônitês*, qui pourrait être proche de ou identique à celui « des naoclères », résonne bien avec le Zeus *Ourios*, qui favorise la bonne navigation, en concédant des vents favorables. Quant à l'élément féminin du binôme, Astarté ou Aphrodite Maîtresse du Ciel, son origine palestinienne est assumée et même valorisée. Ensemble, Zeus et Aphrodite ont prêté l'oreille au voyageur en danger et l'ont sauvé, d'où l'ex-voto. Dans l'inscription *ID* 2132, un certain Andromachos remercie un ensemble de puissances divines pour la protection assurée à lui-même et à sa famille, probablement durant un déplacement en direction de Délos depuis la Syrie : Ἰσιδι Σωτείραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτῃ Εὐπλοίαι ἐπ[ηκόω] καὶ Ἑρωτι Ἀρφοκράτει Ἀπόλλωνι. Ici les divinités féminines précèdent les divinités masculines, au sein d'un agencement que Jenny Wallensten et moi-même avons tenté de déchiffrer.⁸² Du côté féminin, on retrouve certains des « ingrédients » de la dédicace de Damon.

On touche du doigt, à travers ce réseau délien de pratiques, d'agents et de noms, la flexibilité du langage polythéiste que l'on s'approprie, que l'on façonne et module, que l'on fait résonner en divers lieux et occasions, au gré des stratégies de communication. Y aurait-il, chez Damon, une volonté délibérée de se démarquer du très riche et très médiatique Philostrate ? C'est sans doute aller trop loin, même si les micro-variations dans le choix et l'agencement des dénominations divines méritent toute notre attention. On perçoit un effort, de la part des locuteurs, pour coller aux événements, aux circonstances existentielles qui

⁸⁰ BRICAULT (2006).

⁸¹ On notera aussi la dédicace *ID* 1754 à Zeus *Ourios* de la part des *Italici* désignés comme Hermaïstes et Apolloniastes et Posidoniastes, à la fin du II^e siècle.

⁸² WALLENSTEN (2014) ; BONNET (2014), 506-508.

rendent tel ou tel élément onomastique particulièrement « droit » (*orthos*) et qui permet de livrer un *eidos*, une « forme/image », un portrait, bref une *représentation* des dieux pertinente, donc efficace. Faire de Zeus et Astarté des *theoi epêkooi* renforce le profil bienfaisant du couple divin et souligne le lien indéfectible qui relie un Ascalonite aux dieux de sa patrie quel que soit le lieu où il se trouve.

L'information que les agents ont confiée à ces textes, destinés à perdurer dans l'espace public, un espace ouvert, dont la fréquentation doit cependant correspondre à un certain profil sociologique, est donc, en dépit de leur apparente banalité, « codée » à différents niveaux. Elle n'est cependant pas figée : l'environnement, les statuts et les relations sociales, les circonstances du vécu des acteurs contribuent à orienter les choix et à favoriser un subtil jeu d'échos et de dissonances, entre fidélité au *nomos*, celui de l'« ici », besoin d'intégration dans le « là » où l'on s'est établi, et enfin désir ou ambition de se projeter toujours plus loin, « où que ce soit », là où les vents favorables portent les entrepreneurs audacieux. Dans cet entrelacs d'agentivités, les dieux constituent un horizon de référence important et offrent protection et soutien, enracinement et cosmopolitisme à la fois. Mobilisés dans les textes, sous des appellations qui tentent de rendre justice à leur capacité à agir dans le monde, ils sont aussi captés par des images, des effigies, qui jouaient un rôle important dans le culte et dans le paysage propre à chaque sanctuaire. Rares sont celles qui, à Délos, nous sont parvenues ; elles devaient pourtant aussi délivrer des messages subtils quant aux modes de représentations des dieux et à leurs façons d'agir pour les hommes. La célèbre Aphrodite à la sandale qu'abritait l'établissement des Bérytains de Délos, si intelligemment revisitée par Becky Martin,⁸³ est là pour nous le rappeler.

5. CONCLUSION

Informés par le dialogue entre Socrate et Euthyphron sur la nature et la complexité de l'interaction entre hommes et dieux, conçue comme un échange dont l'« exactitude » dépend d'une multitude de paramètres, nous avons analysé la manière dont l'homme d'affaires Philostrate négocie son rapport aux dieux et en rend compte dans l'espace public. Librement inspirée par la typologie de J. Z. Smith sur l'« ici », le « là » et le « où que ce soit », notre étude a permis de montrer comment les agents et les lieux, les contextes socio-politiques et les intentions contribuent à forger le langage rituel et celui de la commémoration des interactions avec les dieux. La trajectoire biographique de Philostrate et les mobilités qu'elle entraîne donnent à voir une *praxis* savamment informée par un

⁸³ MARTIN (2017).

souci d'efficacité et de pertinence dicté par les destinataires, humains et divins, de ses offrandes.

Né à Ascalon, où il commença sa carrière dans la finance, il prospéra à Délos, avant de devenir citoyen de Naples, où, peut-être par l'entremise de ses fils, il continua à développer ses affaires, entre la fin du II^e et le début du I^{er} siècle, dans cet autre « là » occidental qui présentait l'avantage de lui ouvrir les portes d'un « où que ce soit » romain. Car la géopolitique du monde méditerranéen, autour de 100, voit s'implanter partout avec force, la puissance romaine qui a désormais dompté et Carthage et la Grèce, bientôt l'Égypte et la Syrie-Palestine. L'empire est déjà en construction et Philostrate apprend à surfer sur la vague romaine. Quelles divinités a-t-il emmenées dans ses valises et sollicitées pour protéger cette nouvelle et lointaine aventure ? A-t-il appris le latin et cherché de nouvelles équivalences avec des dieux tels que Jupiter ou Vénus ? Rien n'est moins sûr ; aucune trace, en vérité, ne subsiste de Philostrate en dehors de Délos. Les *IG* XIV font état, à Naples, de citoyens d'Alexandrie, d'Antioche et de Beyrouth, mais personne d'Ascalon. À Rome,⁸⁴ on connaît, à l'époque impériale, un certain Ἰαμοῦρ Ἀσάμου Σύρος Ἀσκαλωνεΐτης Παλαιστεινή, « Iamour fils d'Asamos Syrien Ascalonite (en) Palestine ». Près de Naples, la cité de Pouzzoles, devenue colonie romaine en 194, abrite un port de première importance à l'époque impériale, où s'installe une communauté de Tyriens disposant d'une *statio*. Ils y pratiquaient le culte de leurs dieux ancestraux, parmi lesquels un mystérieux « dieu saint de Sarepta », originaire d'une ville située entre Sidon et Tyr.⁸⁵ Parti de Tyr pour la Campanie sans doute au moins dès le I^{er} siècle de n.è., comme nous le relate plus tard un document officiel daté de 174 de n.è.,⁸⁶ ce dieu symbolise, comme les dieux ascalonites de Délos, une ancestralité précieuse dans le cadre de relations bilatérales. Il est à la fois un passeport et une passerelle. Rien n'empêche donc d'imaginer qu'au début du I^{er} siècle, les dieux d'Ascalon aient fait le grand voyage du Far West, mais, à ce stade, ce n'est qu'une *phantasia*.

Expert en *self fashioning*, Philostrate, l'Ascalonite devenu Délilien, puis néo-Napolitain, a développé tout au long de sa carrière de *businessman* une capacité de mimétisme politique, social et culturel hors du commun. Tel était son savoir-faire, sa *technê emporikê*, qui s'appliquait tant au commerce avec les hommes qu'à celui avec les dieux. Non content de courtiser les italiques défenseurs de l'île, il apparaît également parmi les souscripteurs qui ont financé le théâtre du (grand) sanctuaire syrien d'*Hagnê* Aphrodite, édifié sur le Cynthe, non loin du lieu de culte des Ascalonites et à proximité des sanctuaires égyptiens.⁸⁷

⁸⁴ *IGUR* II, 590 (II^e-III^e siècle de n.è.).

⁸⁵ Cf. LOMBARDO (2011), avec toute la bibliographie antérieure.

⁸⁶ *IG* XIV, 830.

⁸⁷ *ID* 2628 I, 18, 29-31.

L'Aphrodite syrienne, que Philostrate « courtisa » par ce biais, lui semblait sans doute parfaitement compatible avec son Astarté Palestinienne et avec l'Aphrodite fille d'Ouranos qu'Hésiode chante, partenaire idéale d'un Baal Shamim sémitique. C'est pourquoi, sans doute, Philostrate est honoré, aux alentours de 106/5, par un certain Midas, fils de Zénon, originaire d'Anatolie, que son nom prédestinait à être un évergète. Dans le sanctuaire des dieux syriens, Midas consacre à « Aphrodite Pure Déesse » ([Ἀφροδίτη] Ἀ[γνή] Θεῶν) une exèdre en faveur de toute une série de personnes en vue, dont l'inévitable Philostrate d'Ascalon.⁸⁸

Le fonctionnement réticulaire des acteurs et des cultes, à l'intérieur du microcosme délien, a vocation à donner accès au macrocosme méditerranéen. Pour cela, il mobilise toute une palette de lieux, de dieux et de noms. Dans ces espaces de forte mobilité et de grande ouverture socio-culturelle, où Syriens et Palestiniens pensent, parlent et écrivent en grec, la richesse du stock d'éléments onomastiques utilisés pour convoquer les dieux et la flexibilité de la pensée plurielle des systèmes polythéistes se conjuguent pour répondre aux exigences d'acteurs capables de transcender les frontières, sans pour autant oublier leur « marque de fabrique ». Ici, là, où que ce soit, ils parviennent à s'orienter « correctement » dans un labyrinthe multiculturel et à prendre soin des dieux pour qu'à leur tour, les dieux prennent soin d'eux, en un cercle vertueux que Socrate ou Platon n'aurait pas renié. Quant à J. Z. Smith, à qui nous avons emprunté avec une certaine liberté sa typologie des espaces, il admettait qu'« une généralisation se situe toujours quelque part entre le particulier et l'universel et est, par conséquent, toujours partiale et susceptible d'être corrigée ».⁸⁹ Il s'est simplement agi, dans cette étude, d'infléchir sa tripartition ou plutôt de l'utiliser librement pour penser la trajectoire de Philostrate et l'inscription de ses pratiques culturelles dans l'espace en lien avec ses formes d'agentivité. Pour rejoindre Smith, « les tensions, échanges, combinaisons que ces formes d'*ethos* auront produites, que ce soit à l'intérieur d'une tradition particulière ou non, c'est là ce que nous appelons l'histoire des religions ».⁹⁰

BIBLIOGRAPHIE

BMC Phoenicia : HILL, George F., *Catalogue of Greek Coins in the British Museum: Phoenicia*, Londres : British Museum, 1910.

⁸⁸ Cette dédicace est conservée en deux exemplaires : ID 2253 et 2254.

⁸⁹ SMITH (2014), 83.

⁹⁰ SMITH (2014), 101 : il parle en fait de « ces deux formes d'*ethos* », mais nous avons élargi, en enlevant le terme « deux ».

- CGRN* : CARBON, Jean-Mathieu, PEELS, Saskia, PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2016– : <http://cgrn.ulg.ac.be>.
- CIIP* : *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae. A Multilingual Corpus of the Inscriptions from Alexander to Muhammad*, I-IV, Berlin : De Gruyter, 2010-2018.
- CIS* : *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I-II et IV-V, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1881-1951.
- DB MAP* : BONNET, Corinne (dir.), *ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182*, Toulouse, 2017-2023, URL : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>
- EAD 11* : PLASSART, André, *Exploration Archéologique de Délos 11. Les Sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe*, Paris : De Boccard, 1928.
- ID* : DURRBACH, Félix et al. (éd.), *Inscriptions de Délos*, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, H. Champion, 1926-1937.
- IG* : *Inscriptiones Graecae*, I-XV, Berlin : Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1873-2020.
- IGUR* : MORETTI, Luigi, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Rome : Istituto italiano per la Storia antica, 1968-1990.
- I.Tyr* : REY-COQUAIS, Jean-Pierre, *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (BAAL HS, III), Beyrouth : Ministère de la culture, Direction générale des antiquités, 2006.
- KAI* : DONNER, Herbert, RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III* ², Wiesbaden : Harrassowitz, 1966-1969 (III², 2002).
- SEG* : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leyde : Brill, 1923–.
- ABDELLATIF, Rania, BENHIMA, Yassir, KÖNIG, Daniel, RUCHAUD, Elisabeth (éd.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Berlin : De Gruyter, 2013.
- BALANSARD, Anne (dir.), *Le travail et la pensée technique dans l'antiquité classique, lecture et relectures d'une analyse de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant* (TIP, 15), Toulouse : Éditions Éres, 2003.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos : II^e-I^{er} s. avant notre ère* (Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 9), Paris : École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1977.
- BASLEZ, Marie-Françoise, « Le rôle et la place des Phéniciens dans la vie économique des ports de l'Égée », dans *Phoenicia and the East Mediterranean in the First millenium B.C.* (Studia Phoenicia, V), éd. E. Lipiński, Louvain : Peeters, 1987, 267-285.
- BASLEZ, Marie-Françoise, « La question des étrangers dans les cités grecques (V^e-I^{er} siècle) : immigration et partenariat économique », *Pallas* 74, *Économies et sociétés en Grèce classique et hellénistique*, éd. P. Brun, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2007, 213-237.
- BASLEZ, Marie-Françoise, « Les associations à Délos : depuis les débuts de l'indépendance (fin du IV^e siècle) à la période de la colonie athénienne (milieu du

- II^e siècle) », dans *Groupes et associations dans les cités grecques (III^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.)*, éd. P. Fröhlich, P. Hamon, Genève : Droz, 2013, 227-249.
- BONNET, Corinne, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès phénicien en Méditerranée*, Louvain : Peeters et Namur : Presses Universitaires de Namur, 1988.
- BONNET, Corinne, « L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens », dans *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, éd. N. Belayche, S. Mimouni, Louvain, Paris : Peeters, 2009, 295-308.
- BONNET, Corinne, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris : De Boccard, 2014.
- BONNET, Corinne, « “De l'inattendu le dieu a découvert la voie”. La polyonymie comme mode de connaissance des dieux », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2019 (=2021), 595-619.
- BONNET, Corinne, « Regards croisés sur l'insularité de Tyr », dans *Insularidad, îléité e insularizacion, en el Mediterraneo fenicio y punico*, éd. B. Costa, É. Guillon, Ibiza : Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2020, 61-75.
- BONNET, Corinne, PIRONTI, Gabriella (dir.), *Les dieux d'Homère III. Attributs onomastiques* (Kernos suppl., 38), Liège : Presses Universitaire de Liège, 2021.
- BOUVIER, David, « Quand le poète était encore un charpentier... Aux origines du concept de poésie », dans *Poétiques comparées des mythes. En hommage à Claude Calame* (Études de lettres, 3), dir. U. Heidmann, Lausanne : Payot, 2003, 85-105.
- BRICAULT, Laurent, *Isis, Dame des flots*, Liège : CIPL, 2006.
- BROUILLET, Manon, BUCCHERI, Alessandro, « Agents, intentionnalités et modes d'agir dans l'Antiquité », *Cahiers « Mondes anciens »* 12 (2019), URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/2441>.
- BRUNEAU, Philippe, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (BEFAR, 217), Athènes : ÉfA, 1970.
- CALLON, Michel, « Sociologie de l'acteur réseau », dans *Sociologie de la traduction : Textes fondateurs*, dir. M. Akrich, M. Callon, B. Latour, nouvelle édition, Paris : Presses des Mines, 2006, 267-276, URL : <http://books.openedition.org/pressesmines/1181>.
- COARELLI, Filippo, *I mercanti nel tempio: Delo: culto, politica, commercio*, Athènes : Scuola Archeologica Italiana di Atene, 2016.
- DENIAUX, Elisabeth, « Les Orientaux et la citoyenneté des cités d'Italie : l'exemple d'Archias et des Italiens de Délos (fin du II^e et début du I^{er} siècle av. J.-C.) », dans *Transferts culturels et droits dans le monde grec hellénistique*, éd. B. Legras, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012, 419-431.
- ECKER, Avner, COTTON, Hannah M., GANOR, Saar, WASSERSTEIN, David J., « A Dedication of a Naos to Skorpon's Ourania in Ascalon (Ashkelon) », *Kernos* 31 (2018), 111-118.
- ESPAGNE, Michel, « Transferts culturels, comparatisme et sciences de l'Antiquité », *Dialogues d'histoire ancienne* 40, 1 (2014), 247-256.

- ESTIENNE, Sylvia, « De la création des *Ludi Apollinares* à la célébration sévérienne des *Ludi saeculares* : aspects religieux et politiques de la célébration des jeux à Rome », *Pallas* 111 (2019), 153-170.
- GALOPPIN, Thomas, LEBRETON, Sylvain, « L'écoute des dieux *epékooi* en Égypte et dans les îles de l'Égée à l'époque hellénistique : sanctuaires et agents », *CCEC* 51 (2021), 121-140.
- GITLER, Haim, TAL, Oren, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Milan : Edizioni Ennerre et New York : Amphora Books / B & H Kreindler, 2006.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, « Cheveux lapis-lazuli, pieds d'argent, chevelure bien ordonnée et yeux pers : épithètes homériques et effigies cultuelles », dans *Les dieux d'Homère III. Attributs onomastiques* (Kernos suppl., 38), dir. C. Bonnet, G. Pironti, Liège : Presses Universitaire de Liège, 2021, 209-227.
- HASENOHR, Claire, « Italiens et Phéniciens à Délos : organisation et relations de deux groupes d'étrangers résidents (II^e-I^{er} siècles av. J.-C.) », dans *Étrangers dans la cité romaine : "Habiter une autre patrie" : des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire*, éd. R. Compatangelo-Soussignan, C.-G. Schwentzel, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2007, 77-90.
- HASENOHR, Claire, *Les Italiens à Délos*, Athènes : ÉfA, 2021.
- JIM, Theodora Suk Fong, « On Greek Dedicatory Practices: The Problem of hyper », *GRBS* 54 (2014), 617-638.
- KANELOPOULOS, Charles, « Travail et technique chez les Grecs. L'approche de J.-P. Vernant », *Techniques & Culture* 54-55 (2010), 335-353.
- LATOUR, Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris : La Découverte, 2007.
- LE BLANC, Robyn, *The Public Sacred Identity of Roman Ascalon*, PhD North Carolina University, Chapel Hill, 2016, URL : <https://core.ac.uk/download/pdf/210601946.pdf>
- LE DINAHET, Marie-Thérèse, « Étrangers et commerçants à Délos : quelques enseignements des épitaphes », *Revue des Études Anciennes* 99 (1997), *Mélanges dédiés à la mémoire de J. Coupry*, 325-336.
- LE DINAHET, Marie-Thérèse, « Une famille de notables tyriens à Délos », *Bulletin de correspondance hellénique* 121 (1997), 617-666.
- LE DINAHET, Marie-Thérèse, *Les monuments funéraires de Rhénée (EAD, XXX)*, Athènes : ÉfA, 1974.
- LEIWO, Martti, « Philostratus of Ascalon, his bank, his connexions and Naples in c. 130-90 B.C. », *Athenaeum* 67 (1989), 575-584.
- LIPINSKI, Edward, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (OLA, 64 / Studia Phoenicia, 14), Louvain : Peeters, 1995.
- LOMBARDO, Paola, « I Tirii di Puteoli e il dio santo di Sarepta. La documentazione epigrafica da una sponda all'altra del Mediterraneo », *Mediterraneo Antico* 14 (2011), 391-432.

- MANCINETTI SANTAMARIA, Giovanna, « Filostrato di Ascalona, banchiere in Delo », dans *Delo et l'Italia* (Opuscula Instituti Romani Finlandiae, 2), éd. F. Coarelli, D. Musti, H. Solin, Rome : Bardi, 1982, 79-89.
- MANCINETTI SANTAMARIA, Giovanna, « La concessione della cittadinanza a Greci e Orientali nel II e I sec. a.C. », dans *Les « bourgeoisies » municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. Actes du Colloque International du CNRS (Naples 1981)*, Naples : Publications du Centre Jean Bérard, 1983, 125-136.
- MARCADÉ, Jean, « La pseudo-signature de Nikandros d'Andros, à Délos », *Bulletin de correspondance hellénique* 73 (1949), 152-157.
- MARTIN, S. Rebecca, « Revisiting the “Slipper Slapper” and Other Sculpture Dedications in the Clubhouse of the Poseidoniasts of Beirut », *Journal of Greek Archaeology* 2 (2017), 253-281.
- MASSON, Olivier, « Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique », *Bulletin de correspondance hellénique* 93, 2 (1969), 679-700.
- MEYLAN, Nicolas, « Here, There, and Anywhere », *Method & Theory in the Study of Religion* 31, 1 (2019), 83-90.
- MONTEL, Sophie, « Représentations italiennes à Délos : les niches de l'agora des Italiens », dans *Identités romaines. Conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV^e siècle av. J.-C. - VIII^e siècle apr. J.-C.)*, éd. M. Simon, Paris : Presses de l'École normale supérieure, 2011, 243-254.
- PEEK, Werner, « Delische Weihepigramme », *Hermes* 76 (1941), 408-416.
- PEEK, Werner, « Antipater von Sidon und Antisthenes von Paphos », *Philologus* 101 (1957), 101-112.
- PEELS, Saskia, Hosios. *A Semantic Study of Greek Piety* (Mnemosyne supplements. Monographs on Greek and Roman Language and Literature, 387), Leyde, Boston : Brill, 2016.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *L'Aphrodite grecque* (Kernos suppl., 4), Liège : Presses Universitaires de Liège, 1994.
- PLANAS, Natividad, « L'agency des étrangers. De l'appartenance locale à l'histoire du monde », *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 60, 1 (2013), 37-56.
- QUEYREL, François, « C. Ofellius Ferus », *Bulletin de correspondance hellénique* 115 (1991), 389-464.
- SMITH, Jonathan Z., « Here, There, and Anywhere », dans *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, éd. S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler, University Park : Pennsylvania University Press, 2003, 21-36, paru en français dans *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*. Choix de textes, introduction et traduction de D. Barbu et N. Meylan, préface de P. Borgeaud, Genève : Labor et Fides, 2014, 81-101.
- STEINHAEUER, Julietta, *Religious Associations in the Post-Classical Polis* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 50), Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2014.
- SZNYCER, Maurice, « Deux noms de Phéniciens d'Ascalon à Démétrias », *Semitica* 19 (1979), 45-52.

- TRÉHEUX, Jacques, *Inscriptions de Délos, Index, I. Les étrangers à l'exclusion des Athéniens de la clérouchie et des Romains*, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1992.
- TRÜMPER, Monika, *Die 'Agora des Italiens' in Delos, Baugeschichte, Architektur, Ausstattung und Funktion einer späthellenistischen Porticus-Anlage* (Internationale Archäologie, 104), Rahden : Marie Leidorf, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Prométhée et la fonction technique », *Journal de psychologie* 45 (1952), 419-429, repris dans *Mythes et pensée chez les Grecs*, Paris : F. Maspero, 1965, 185-195.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Travail et nature dans la pensée ancienne », *Journal de Psychologie* 48 (1955), 1-29, repris dans *Mythes et pensée chez les Grecs*, Paris : F. Maspero, 1965, 274-294.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Aspects psychologiques du travail », *La Pensée* 66 (1956), 80-84, repris dans *Mythes et pensée chez les Grecs*, Paris : F. Maspero, 1965, 295-301.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *Revue d'histoire des sciences* 3 (1957), 205-225, repris dans *Mythes et pensée chez les Grecs*, Paris : F. Maspero, 1965, 302-322.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne », dans *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, éd. J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet, Paris : Le Seuil, 1975, 365-373.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris : Le Seuil, 2007.
- VERSNEL, Henk S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (RGRW, 173), Leyde, Boston : Brill, 2011.
- WALLENSTEN, Jenny, « Dedications to Double Deities. Syncretism or simply syntax? », *Kernos* 27 (2014), 159-176.
- ZERNECKE, Anna Elise, « Nomina nuda tenemus: The God Elyon ('lyn) », dans *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, éd. T. Galoppin *et al.*, Berlin : De Gruyter, 2022, 71-88.

LIST OF CONTRIBUTORS

†Maria Giulia Amadasi Guzzo
Em. professor of Semitic Epigraphy
Università di Roma “La Sapienza”

Stevens Bernardin
Postdoctoral researcher
Sorbonne-Université, Paris
stevens.bernardin@gmail.com
ORCID: 0009-0003-5429-872X

Corinne Bonnet
Professor in History of Religions
Scuola Normale Superiore di Pisa
corinne.bonnet@sns.it
ORCID: 0000-0003-2770-7914

Stefano G. Caneva
Assistant professor in Ancient Greek History
Università degli Studi di Padova
stefano.caneva@unipd.it
ORCID: 0000-0003-2991-5346

Sabine Fourrier
Research director
CNRS / HiSoMA (UMR 5189)
sabine.fourrier@mom.fr
ORCID: 0000-0001-8552-1283

Thomas Galoppin
Attaché temporaire d’enseignement et de recherche
Université Toulouse – Jean Jaurès / PLH-ERASME (EA 4601)
thomas.galoppin@univ-tlse2.fr
ORCID: 0009-0008-9768-9049

David Hamidović
Full Professor
Université de Lausanne
David.Hamidovic@unil.ch
ORCID: 0000-0003-0826-2710

Bruno Helly
Em. research director
CNRS – Université Lumière Lyon 2 / HiSoMA (UMR 5889)
bruno.helly@mom.fr

Elena Langella
RTDa / Assistant professor
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan
elena.langella@unicatt.it
ORCID: 0000-0002-1483-0019

Sylvain Lebreton
Assistant professor in Greek History
Université Toulouse – Jean Jaurès / PLH-ERASME (EA 4601)
sylvain-lebreton@univ-tlse2.fr
ORCID: 0000-0002-3168-3903

Enrico Marcato
Independent researcher
enrico.marcato.1988@gmail.com / enrico.marcato@unive.it
ORCID: 0000-0002-9808-8746

Maria Mili
Lecturer in Ancient History and Culture
University of Glasgow
Maria.Mili@glasgow.ac.uk
ORCID: 0000-0003-3065-0576

Jenny Wallensten
Director of the Swedish Institute at Athens
Associate professor (docent) at Lund University
jenny.wallensten@sia.gr
ORCID: 0000-0003-3189-7175

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelbithitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.
- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religions-geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernach-lässigte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburts-tag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Sass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stolz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegen-ständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Land-nahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.
- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adê» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Egger J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebietlerin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebir-nâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Prahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Ägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyr on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
- 210 Suter C.E., Uehlinger C. (eds), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «Kultprostitution» im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittermayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T., *Edipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Béré P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.
- 256 Mittermayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.
- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yehūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab_(S)-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014, 2017*, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
- 287 Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
- 288 Wyssmann P., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
- 289 Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds), *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
- 290 Wasserman N., *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
- 291 Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale: les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
- 292 Himbaza I. (ed.), *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
- 293 Galoppin T., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.
- 294 Muraoka T., *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.
- 295 Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds), *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.
- 296 Bachmann V., Schellenberg A., Ueberschaer F. (eds), *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, 2022, X-603 p.
- 297 Walker J., *The Power of Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, 2022, X-322 p.
- 298 Porzia F., *Le peuple aux trois noms. Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes*, 2022, XII-406 p.
- 299 Porzia F., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives*, 2023, VIII-333 p.
- 300 Lenzi A., *Suffering in Babylon. Ludlul bēl nēmeqi and the Scholars, Ancient and Modern*, 2023, XIV-513 p.
- 301 Howard J.C. (ed.), *Architecture, Iconography, and Text. New Studies on the Northwest Palace Reliefs of Ashurnasirpal II*, 2023, VIII-191 p.
- 302 Muraoka T., *Wisdom of Ben Sira*, 2023, XIV-807 p.
- 303 Münger S., Rahn N., Wyssmann P. (eds), „Trinkt von dem Wein, den ich mischte!“ „Drink of the Wine which I have Mingled!“ Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag, 2023, XII-632 p.
- 304 Muraoka T., *The Wisdom of Solomon in the Septuagint*, 2024, XII-228 p.
- 305 Schroer S., Wyssmann P. (eds), *Images in Transition. The Southern Levant and its Imagery between Near Eastern and Greek Traditions*, 2024, XII-272 p.
- 306 de Angelo Cunha W., Van der Meer M.N., Rösel M. (eds), *The Hebrew Bible/Old Testament and Scribal Scholarship in Antiquity. Studies in Honor of Arie van der Kooij on the Occasion of his Eightieth Birthday*, 2025, XII-299 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briend J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Ḥamīdiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaraş zur Zeit der Archive von Mari₍₂₎ und Šubat-enlil/Šehnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Ḥamīdiya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Egger J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., *«Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 39 Keel O., *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.
- 41 Ahrens A., *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.

