



**HAL**  
open science

## Sous le regard de Zeus Horios : borner la terre en pays grec

Sylvain Lebreton

► **To cite this version:**

Sylvain Lebreton. Sous le regard de Zeus Horios : borner la terre en pays grec. Renée Koch Piettre; Danouta Bagnoud-Liberski; Odile Journet. Mémoires de la terre. Études anciennes et comparées, Jérôme Millon, pp.315-330, 2019, 978-2-84137-359-8. hal-02556042

**HAL Id: hal-02556042**

**<https://hal.science/hal-02556042>**

Submitted on 27 Apr 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Sous le regard de Zeus *Horios* : borner la terre en pays grec\*.

**Résumé :** Cet article repose sur une étude systématique des occurrences de l'épiclèse (épithète divine cultuelle) *Horios* (« Des bornes, Des frontières »), quasiment exclusive de Zeus, dans les sources grecques d'époque classique et hellénistique. Un tel examen tend à montrer que le dieu est invoqué sous cette dénomination pour garantir les limites territoriales des communautés humaines (civiques et infra-civiques) tout autant que celles des propriétés foncières. Ce champ d'action de Zeus n'est pas accidentel, mais entre en correspondance avec bien d'autres domaines d'intervention du dieu désignés par quelques-unes de ses nombreuses épiclèses.

**Mots-clés :** Religion grecque antique – Zeus *Horios* – bornes – frontières.

**Abstract :** This article is based on a systematic study of the occurrences of the divine cult-epithet *Horios* ("Of boundaries, Of borders"), almost exclusive of Zeus, in the Greek sources of classical and Hellenistic period. Such an examination tends to show that the god is invoked under this name to guarantee the territorial limits of (civic and infra-civic) human communities as well as those of landed properties. This field of action of Zeus is not accidental, but is tied to many others designated by some of the many cult-epithets of this god.

**Keywords :** Ancient Greek Religion – Zeus *Horios* – boundaries – borders.

En contribuant au présent volume, il est difficile de faire abstraction des vicissitudes que cristallisent actuellement les modes de découpage de la terre. Les frontières tuent. Des tentatives de mise en valeur de la terre cherchant à dépasser la propriété privée sont réprimées par la force. De tels événements ne sont pas nécessairement comparables, notamment si l'on s'en tient à leurs conséquences les plus concrètement et immédiatement dramatiques. L'apparence de leur commune absurdité inviterait néanmoins à s'interroger sur l'ordre politique, social et économique dont ils procèdent, et sur les représentations qui vont de pair. Ce n'est évidemment pas le lieu d'un tel exercice. Cependant – sans qu'il soit ici question d'envisager la question d'un possible héritage – c'est bien cette articulation entre les délimitations de la propriété foncière et celles du territoire politique que le présent article cherchera à interroger, en l'occurrence dans le monde grec antique. Entre autres approches possibles, c'est sur le terrain du symbolique, des modes de représentations du divin, que portera cette enquête. Dans le polythéisme hellénique, plusieurs puissances divines peuvent intervenir dans un même domaine selon des modalités spécifiques à chacune d'entre elles.

---

\* Qu'il me soit ici permis d'exprimer ma plus vive reconnaissance à Odile Journet-Diallo et Renée Koch-Piettre pour leur invitation à contribuer au colloque *Les toiles symboliques du territoire* et à ces actes qui en sont issus. Je remercie également Corinne Bonnet pour avoir relu cet article, dont je reste toutefois seul comptable. Sauf indication contraire, les dates sont entendues avant notre ère et les éditions des textes littéraires sont celles de la *Collection des Universités de France* (Les Belles Lettres). Les abréviations des recueils et corpus épigraphiques sont empruntées au *Supplementum Epigraphicum Graecum* (SEG), auxquelles il faut ajouter le *CGRN* (*Collection of Greek Ritual Norms*, consultable en ligne : <http://cgrn.ulg.ac.be/>).

S'interroger sur l'identité des puissances à l'œuvre permet par conséquent d'éclairer la complexité des représentations liées à un même domaine d'intervention. En la matière, les épithètes divines – notamment les épiclèses (épithètes culturelles) – constituent sans doute un vecteur d'enquête pertinent<sup>1</sup>. Il apparaît ainsi qu'en invoquant prioritairement – et, de fait, de façon quasiment exclusive – Zeus comme *Horios*, les anciens Grecs désignaient la figure divine qui garantissait les délimitations du foncier, tout autant que les frontières des territoires des communautés civiques et infra-civiques. Un tel constat invite, en retour, à s'interroger sur les logiques qui font de Zeus l'*Horios* par excellence ; en l'occurrence, l'attribution de ce domaine de compétence à ce dieu ne relève pas de la simple contingence, mais elle entre en correspondance avec les différents champs d'action de cette puissance divine, participant ainsi de sa cohérence d'ensemble.

## 1. Les dieux aux frontières, Zeus aux bornes

Les études consacrées aux espaces frontaliers dans le monde grec antique, en particulier celles qui portent sur leurs aspects symboliques et religieux, ont fait la part belle à l'*agros* et aux *eschatiai*, ces espaces marginaux, indéterminés, sis entre deux espaces mieux définis. De nombreuses et brillantes pages ont été écrites sur ces théâtres de combats mythiques ou ritualisés mettant aux prises des individus au statut ambigu et/ou transitoire, espaces de la sauvagerie, de l'inversion, des rites de passage...<sup>2</sup> Ces *eschatiai* sont le domaine par excellence d'Hermès le passeur, le médiateur, qui accompagne les êtres aux frontières lors de leur changement de statut, pendant que leur statut et leur identité sont ambigus<sup>3</sup>, mais aussi d'Artémis et, dans une moindre mesure, d'Apollon<sup>4</sup>. Parce qu'elles ont été amplement discutées, il n'est sans doute pas utile de revenir sur cette façon de concevoir les espaces frontaliers, pas plus que sur ces divinités qui y sont associées.

Le tableau change sensiblement lorsque l'on envisage les frontières non plus comme des surfaces aux limites indécises, mais comme des lignes qui relient des points nodaux. Cette conception n'était pas moins présente chez les Grecs : c'est en effet ainsi que les limites territoriales apparaissent dans les inscriptions rendant compte d'opérations de bornage ou de révision des frontières, notamment

---

1 À propos des épiclèses et de leur apport à la compréhension du polythéisme des anciens Grecs, cf. BRULE (1998) ; PARKER (2003) ; BELAYCHE *et alii* (2005) ; BRULE, LEBRETON (2007) ; LEBRETON (2016) ; PARKER (2017) 1-32. Pour le détail des attestations des épiclèses évoquées ici sans référence, on se reportera à la *Banque de Données des Epiclèses Grecques* (BDEG, consultable en ligne : <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>), en attendant la mise en service de la base de données du projet ERC *Mapping Ancient Polytheisms* (MAP 741182) qui sera accessible ici : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>.

2 JEANMAIRE (1939) ; BRELICH (1961) ; VIDAL-NAQUET (1981) [1991] 151-174.

3 KAHN (1979).

4 SARTRE (1979).

dans le cadre d'arbitrages entre deux cités en conflit à ce sujet. De telles sources ont été à juste titre mises à contribution dans le cadre d'une histoire politique, institutionnelle, et aussi d'une géographie historique<sup>5</sup>. Elles pourraient l'être également dans une optique religieuse, en ce qu'elles recensent nombre d'espaces sacrés (sanctuaires, autels), situés aux frontières. Or, parmi leurs possesseurs divins, figurent Artémis ou Apollon, que l'on associerait volontiers aux marges territoriales ; mais Zeus apparaît également et, de fait, plus souvent qu'à son tour. C'est par exemple le cas dans l'arbitrage rendu par les Thébains, probablement vers 160, au sujet de la frontière séparant Bouméliteia et Halai, aux confins de la Béotie et de la Locride. Dans ce texte, malheureusement très fragmentaire, il est en effet possible d'identifier l'autel de Zeus *Akrokallistios* comme point de départ du parcours consistant à vérifier le tracé de cette frontière, parcours qui semble aboutir à la mer<sup>6</sup>. Cet état de fait n'est sans doute pas fortuit ; il est plutôt révélateur du rôle récurrent du dieu dans la protection, la garantie, la justification de ces limites, frontières, bornes, autrement dit ce que les Grecs désignaient par le terme *horos* et ses dérivés<sup>7</sup>.

En effet, si l'on se borne aux puissances divines explicitement invoquées comme garantes des *horoi* au moyen de l'épiclèse spécifique *Horios/a* (« des bornes, des limites, des frontières »), on constate que Zeus domine au sein d'un ensemble plutôt restreint. À part ce dieu, seuls Apollon (en Argolide), Athéna et peut-être Héra (en Attique) semblent avoir reçu un culte en tant que *Horioi*. Encore faut-il préciser que les sources à leur sujet sont maigres, puisque l'attestation est, dans chaque cas, unique – l'occurrence relative à Héra *Horia* est même loin d'être assurée<sup>8</sup> – et, de fait, plutôt avare d'indications concernant la périodicité, la localisation précise, le rituel ou les acteurs du culte. En effet, si Pausanias rapporte l'existence d'un *naos* et d'un *agalma* d'Apollon *Horios* à Hermionè, il semble n'avoir recueilli que peu d'informations au sujet du culte : le Périégète se borne à supposer que les habitants du lieu ont attribué l'épiclèse au dieu à la suite d'une guerre ou d'un arbitrage dont l'issue a eu des conséquences favorables sur leurs frontières, ce qui confirme, si besoin en était, le sens qu'un Grec du II<sup>e</sup> s. d. n. è. pouvait donner à l'épiclèse, mais dit peu de sa

5 La contribution de ROUSSET (1994), fondée sur un inventaire des inscriptions relatives aux frontières, est révélatrice de ce changement de perspective qui rééquilibre l'importance des *horoi* par rapport aux *eschatiai*.

6 *F.Delphes* III.1, n°362 (*SEG* 13, n°356) + III.4, n°454 (*SEG* 27, n°78) + *F.Delphes* II 128-129 [AGER (1996) 359-365, n°129], notamment col. III, l. 13-15 : ὄρια τᾶς χώρας Βου|μελιταιέων -]ς σαμείωι <ὕ>[πὲρ τὸν βωμὸν τοῦ Διὸς τοῦ Ἀκροκαλλιστί[ο]υ | [- κατ' τὴν [ε]ὐθεΐαν ἄ[χρι πὸτ τὸ -] τὸ ἐπὶ θαλασσίηνι. Cf. DAVERIO ROCCHI (1988) 123-125, n°10 (rôle de l'autel de Zeus *Akrokallistios*) – entre autres éléments remarquables du paysage – dans cette opération de vérification du tracé de la frontière) ; HANSEN, NIELSEN (2004) 665 (Bouméliteia) et n°380 (Halai) ; KNOEPFLER 2008 (localisation et extension du territoire de Bouméliteia, datation).

7 Sur les significations d'*horos* et ses dérivés, cf. CASEVITZ (1993) ; sur les *horoi* entendues comme bornes, cf. LALONDE, *Agora* XIX 5-21.

8 *IG* II<sup>3</sup> 4, 1724 I (Athènes, début I<sup>er</sup> s.) : - . λία Εἰρήνην ἢ καὶ ἐξ Ἀθμονέων Ἐπικράτους Ἀθμονέως γυν[ῆ] | - ΛΣΑ. | | ΠΛΣΩ. .ΛΣ κατ' ἐπιταγήν ἀνέθηκεν ἐπὶ ἱερώς Σ - | - Εἰτεαίου. La restitution [ιερατεύσ]αα Ἥρας Ὀρίας (l. 2) proposée par ΠΕΕΚ (1942) [1951] n°132 (*BE* 1952, n°54) est raisonnablement jugée comme « too dubious to be considered » par ROBERTSON (1983) 271, note 81.

résonance avec sa puissance support, Apollon<sup>9</sup>. Quant à Athéna, le décret athénien passé vers 20/19 en l'honneur du dadouque Thesmistoklès d'Hagnonte mentionne certes un détenteur de la prêtrise de Zeus *Horios* et d'Athéna *Horia*, entre autres sacerdoces liés aux limites et aux entrées<sup>10</sup>. Toutefois, cette association de Zeus et d'Athéna autour d'une épiclèse commune, à laquelle la « réforme » des *genê* athéniens de 21<sup>11</sup> n'est peut-être pas étrangère, s'inscrit dans une importante série de configurations divines analogues, dans lesquelles la déesse se voit attribuer une épiclèse caractéristique de son père, et non l'inverse<sup>12</sup> ; autrement dit, ce document témoigne sans doute autant de l'inclusion d'Athéna que de la prépondérance de Zeus au sein des dieux *Horioi*.

Le constat n'est pas différent à l'examen des dérivés *ephorios* et *enorios*, chacun employé comme épiclèse à une seule reprise : alors que les Abdéritains dédiaient une borne sise aux limites de leur territoire à Hadrien identifié à Zeus *Ephorios*<sup>13</sup>, la cité d'Apollonia de Phrygie faisait de même, à ceci près que la dédicace avait pour destinataire les Theoi *Enorioi*, l'empereur n'étant que le bénéficiaire de la dédicace<sup>14</sup>. Au-delà de ces nuances formulaires, il s'agit pour chacune des deux cités de rendre hommage à l'action bénéfique du souverain sur ses frontières et d'y conjuguer la puissance du dieu *Horios* par excellence dans un cas, d'une collectivité divine désignée par l'épiclèse idoine dans l'autre.

À l'issue de ce premier balisage, il apparaît donc que l'épiclèse *Horios/a* est quasiment exclusive de Zeus, puisqu'il est le seul des dieux *horioi* pour lequel on dispose, en l'état actuel de la documentation, de plus d'une attestation unique. Le fait que le dieu apparaisse au beau milieu de composés et dérivés de *horoi* chez Pollux est certainement révélateur du fait qu'il était bel et bien considéré comme l'*Horios* par excellence<sup>15</sup> ; son équivalence, chez Denys d'Halicarnasse, avec le

9 Pausanias, II, 35, 2-3.

10 *I.Eleusis* 300, l.15-18 : καὶ τοῦ λιθοφόρου | τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὀρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὀρίας καὶ Ποσειδῶνος Προσ<β>α[σ]τηρίου καὶ Ποσειδῶνος Θεμελιούχου | Δωσιθέου τοῦ Κλεομένουσ Μαραθωνίου ; cf. ROBERTSON (1983) 270-271 ; LAMBERT (2012) 89-92 et 124-128, n°28.

11 Cf. ALESHIRE, LAMBERT (2011).

12 En particulier à Cos [PAUL (2010)] et à Athènes, où l'exception constituée par Athéna *Polias* et Zeus *Polieus* n'est qu'apparente, puisque les sources n'associent jamais directement ces deux figures divines [LEBRETON (2015) 107].

13 *I.Thrac.Aeg.* n°E78 (Toxotes, ca. 131/2 d. n. è. ?) : Ἀυτοκράτορι Καίσαρ[ρι], | θεοῦ Τραϊανοῦ Παρθ[ι]κοῦ υἱῶ, θεοῦ Νέρουα υἱ[ι]ωνῶ, Τραϊανῶ Ἀδριανῶ | Σεβαστῶ, Ζηνι Ἐφορίῳ, | ἡ Ἀδριανέων Ἀβδηρειτῶ[ν] | πόλις ἐπὶ τῶν ὄρων, ἀπολ[α]βοῦσα τὴν ἰδίαν γῆν διὰ | τὴν οὐράνιον αὐτοῦ πρόνοιαν, εὐχαριστίας ἔνεκεν, | διατεθέντων μέχρι ποταμοῦ Μέστου (*i.e.* Νέστου). À partir de cette inscription, ROBERT (1938) 192-193, note 3 restitue [Ἐφορ]ίῳ Διὶ Ἀβδηρῖτ[αι] au revers d'une monnaie d'Abdère [STRACK (1912), n°252], portant au droit le nom d'Hadrien : Ἀυτοκρά(τορι) Τραι(ανῶ) Ἀδρ(ιανῶ).

14 CHRISTOL, DREW-BEAR (1987) 16-19, n°1 (*SEG* 37, n°1100) (environs de Çapalı, 134/5 d. n. è.) : ὑπὲρ τῆς Ἀυτοκρά[τορος] Καίσαρος Θε[ο]ῦ Τραϊανοῦ Παρθ[ι]κοῦ υἱοῦ, Θε[ο]ῦ Ν[έρ]ουα υἱ[ι]ωνοῦ, Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ, ἀρχιερέ[ω]ς μεγίστου, δημαρ[χ]ικῆς ἐξουσίας τὸ ἦ', | ὑπάτου τὸ γ', πατρὸς πατρ[ι]δ[ο]ς [σωτ]ηρίας καὶ αἰων[ί]ου διαμονῆ[ς] αὐτοῦ τε καὶ | [τοῦ σύμ]παντος οἴκου | [αὐτ]οῦ, ἡ βουλὴ καὶ ὁ | δῆμος ὁ Ἀπολλωνια[τ]ῶν Ἀυκίων καὶ Θρα[κ]ῶν | Κολώνων θεοῖς | [Ε]γορίοις.

15 Pollux, *Onomasticon*, IX, 8 (éd. BETHE) : Καὶ ἀπὸ μὲν τῶν ὄρων Ζεὺς ὄριος καὶ στήλη ἐφορία καὶ ποταμὸς μεθόριος κτλ. Parallèlement, *Horios* figure dans la liste d'épithètes joviennes transmise par l'*Anonymus Laurentianus*, 265, 71 et 266, 66 (éd. STUDEMUND) qui, comme Pollux, l'a possiblement glanée chez Platon ou dans le corpus démosthénien (cf. *infra*).

dieu romain Terminus, auquel Numa aurait le premier consacré la fête des Terminalia<sup>16</sup>, ne dit sans doute pas autre chose. L'examen d'un dossier de sources provenant pour l'essentiel de la Grèce égéenne des V<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s., permettra d'établir les contextes spatiaux et temporels, les acteurs, les procédés rituels de son culte, voire d'en éclairer quelque peu les finalités.

## 2. De quoi Zeus *Horios* est-il le nom ?

### 2.1. Le foncier ou les frontières ?

Sans surprise, la documentation relative à Zeus *Horios* est majoritairement athénienne. À ce titre, il est possible de convoquer en premier lieu un passage des *Lois* de Platon, qui permet d'esquisser un cadre théorique aux finalités du culte du dieu. Ce dernier y est présenté comme le garant de la première des lois agricoles qui statue sur l'inamovibilité des bornes délimitant la propriété de chacun, que celle-ci soit juxtaposée à celle d'un concitoyen ou sise aux limites frontalières de la cité<sup>17</sup>. Le culte de Zeus *Horios* – à propos duquel Platon ne donne aucune précision d'ordre rituel ou même organisationnelle, du reste – aurait donc pour finalité de valider la répartition de la terre – et plus globalement de la propriété – par le truchement du dieu qui en protège les délimitations ; l'optique fixiste de Platon est d'autant plus sensible que, dans la démarche programmatique qui est la sienne, sa cité s'organise selon un strict partage du foncier ; mais le philosophe ne fait probablement que systématiser les pratiques contemporaines, certainement pas égalitaires, quoique relativement mesurées en matière de répartition des biens immobiliers (privés) entre citoyens<sup>18</sup>.

Bien que prenant place dans un contexte différent, ce sont des conceptions similaires, et de l'appropriation de la terre, et du rôle de Zeus *Horios*, qu'expriment les paragraphes 39 à 41 du plaidoyer *Sur l'Halonnière* du corpus démosthénien. Qu'il soit ou non l'œuvre de Démosthène lui-même (l'auteur en serait peut-être Hégésippe), son contexte (sans doute 342) comme sa teneur antimacédonienne sont clairs. L'orateur y dénonce les empiétements – prétendus ou réels – de Philippe II et de ses alliés cardiens sur les clérouques athéniennes de la Chersonèse thrace ; le différend porte notamment sur le tracé de la frontière entre Agora-Chersonèsos et Cardia, frontière

---

16 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 74, 2-3. Plutarque, pour sa part, procède à une plus stricte transcription en désignant leur destinataire divin par Τέρμινος [*Questions romaines*, 15 (267c)] ou Τέρμιων (*Numa*, 16, 1-2). Sur le Terminus des Romains, voir BETTINI (2016) 176-177 et la contribution à ce volume de Y. BERTHELET, *infra/supra*, p. XXX.

17 Platon, *Lois* VIII, 842e-843a.

18 J'entends par là que, si des inégalités dans le partage des terres privées (distinguées des terres publiques et des terres sacrées) existaient bel et bien dans l'Athènes classique, celles-ci étaient moindres qu'en d'autres lieux et à d'autres époques : voir notamment BRESSON (2007) 149-165 pour une esquisse utile du problème, de ses variations dans l'espace et ses évolutions dans le temps. La lecture des excellentes pages de ZURBACH (2017) 675-742, consacrées à une période antérieure à celle que nous considérons ici, apportera sur ce point bien plus que la mise en perspective nécessaire.

matérialisée par un autel de *Zeus Horios*<sup>19</sup>. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail de ces revendications territoriales et encore moins d'en discuter le bien-fondé ; du reste, une tentative de localisation de l'autel et de reconstitution du tracé de la frontière serait d'autant plus fastidieuse et périlleuse que les toponymes évoqués par le Pseudo-Démosthène ne sont pas localisés avec certitude<sup>20</sup>. Ce texte n'en invite pas moins à émettre quelques observations utiles.

Tout d'abord, une autre source relative au culte de *Zeus Horios* procède d'un contexte historique et géographique proche. Sa lecture est certes plus qu'incertaine : il s'agit d'une inscription provenant également de Thrace, peut-être de ce qui fut l'ancienne Strymè, qui pourrait être une borne de sanctuaire d'Athéna et *Zeus Horios*<sup>21</sup>. Néanmoins, si cette lecture devait être retenue, la mise en parallèle de cette possible borne avec l'autel du Pseudo-Démosthène serait pertinente, en raison de la similitude des contextes dans lesquels prennent place ces deux monuments, tous deux situés dans des espaces convoités<sup>22</sup> et où l'influence athénienne a été importante : l'association d'Athéna avec *Zeus Horios* sur la borne de Molyvoti ne surprendrait guère quel que soit le lieu, mais serait d'autant plus signifiante en présence d'Athéniens. Ainsi, au moins en Chersonèse, et peut-être à Strymè, il semble que le culte de *Zeus Horios* ait participé de la justification, par les Athéniens, de leurs entreprises coloniales en Thrace<sup>23</sup>.

Par ailleurs, l'existence d'un autel du dieu aux confins de deux territoires implique la pratique de sacrifices : on ne peut toutefois déterminer s'ils étaient communs aux deux communautés voisines, ou s'ils prenaient place à des occasions distinctes.

Enfin, comme dans l'arbitrage relatif aux frontières de Mégalopolis que nous allons commenter *infra*, cet autel marque la frontière entre deux cités, et fait donc de l'*Horios* un dieu compétent dans ce champ, celui de la délimitation du territoire civique. Néanmoins, son association – certes indirecte ici – aux conceptions liées à la propriété privée n'est pas totalement absente et rejoint donc le champ de compétence du dieu théorisé par Platon, à savoir la protection des bornes qui délimitent les biens fonciers. La distinction entre ces deux domaines d'intervention n'est sans doute pas de nature, mais de degré, procédant en l'occurrence d'un changement d'échelle. Le discours du Pseudo-Démosthène le montre bien par le glissement que l'allusion au dieu permet entre la perception collective du territoire (§39) et l'appel au sentiment de propriété (§41), entre la carte que l'on

---

19 Ps.-Démosthène, *Sur l'Halonnèse*, 39-41.

20 Sur Agora-Chersonèses et Cardia, cf. HANSEN, NIELSEN (2004), n°661 et 665.

21 *I.Thrac.Aeg.* n°E107 (Molyvoti, ca. 450-400) : Ἀθην[ῶν] | Δ<|>ὸς | Ὀπίο. L'estampage de l'inscription, pl. 26, permet de mesurer le caractère conjectural de cette lecture.

22 Strymè était un objet de litige récurrent entre Thasos et Maronée : cf. HANSEN, NIELSEN (2004), n°650.

23 D'autres figures divines ont accompagné les visées impérialistes athéniennes, selon des modalités différentes il est vrai : on pense notamment aux bornes de *temenê* d'Athéna *Athênôn medeousa* (« Qui protège Athènes ») qui identifiaient les domaines appartenant à la déesse tutélaire des Athéniens pris sur les territoires de Cos et Samos [PARKER (1996) 144-145].

conçoit en esprit et la terre que l'on détient. Qui le souhaitera pourra y voir une confirmation supplémentaire de l'assertion aristotélicienne selon laquelle la cité est la somme, tant symbolique et que « quantitative », des *oikiai*<sup>24</sup>.

## 2.2. Zeus *Horios* dans calendriers sacrificiels d'Attique et de Cos

Reste néanmoins à éclairer l'articulation de ces deux échelles dans le culte régulier, voire à déterminer si l'une prime sur l'autre, autrement dit si c'est le dieu des frontières politiques ou celui des propriétaires auquel on sacrifie au sein de la cité athénienne. En l'occurrence, deux calendriers sacrificiels datables du deuxième quart du IV<sup>e</sup> s. (*i.e.* quasiment contemporains et de Platon et du Pseudo-Démosthène) consignent des sacrifices à Zeus *Horios*. Le premier, émanant de la Tétrapole de Marathon, est malheureusement fragmentaire, ce qui soustrait de l'analyse d'utiles informations sur l'environnement rituel de l'offrande du mouton destinée au dieu. Il semble cependant que celle-ci était accomplie en Skirophoriôn (juin/juillet), peut-être le douze de ce mois<sup>25</sup>. Le cas échéant, il serait possible de la rattacher à un cadre héortologique connu, puisque ce jour-là se tenaient les Skira (ou Skirophoria). Toutefois, les incertitudes pesant sur le déroulement de cette fête sont à ce point importantes<sup>26</sup> qu'il est difficile de faire sortir de l'état de conjecture les hypothèses tentant d'intégrer Zeus *Horios* à la procession des Skira, pour séduisantes qu'elles soient<sup>27</sup>.

Le calendrier du dème d'Erchia prévoit pour le 16 Posidéôn (décembre/janvier) l'offrande d'un mouton à un Zeus *em Petrêi* et d'un porcelet à Zeus *Horios*, avec consommation des viandes des deux bêtes sur place<sup>28</sup>. Sans épithète, le premier des deux récipiendaires divins est d'autant plus difficile à cerner que le lieu-dit où il reçoit ses sacrifices (« La Roche ») et qui, en l'occurrence, l'identifie, n'apparaît pas autrement dans le calendrier et n'est pas localisable sur le territoire du dème ; et si le toponyme n'est pas totalement muet, il peut tout autant évoquer un éperon rocheux, une colline, un terrain caillouteux, ou encore une roche remarquable par sa forme ou sa position

---

24 Aristote, *Économique*, I, 1, 2 (1343a).

25 LAMBERT (2000) (SEG 50, n°168. CGRN n°56), face A, col. I, l. 11 : [δωδεκάτ?]ει Διὶ Ὀρίωι οἷς ΔΗΗ.

26 PARKER (2005) 173-177.

27 Selon LAMBERT (2000) 51, la procession des Skira avait pour destination Skiron, lieu peut-être situé en position frontalière (entre Athènes et Mégare ?), ce qui donnerait à l'épiclèse tout son sens. Une autre hypothèse pourrait rapprocher l'utilisation de la « toison de Zeus » lors des Skirophoria [*Souda*, s.v. Διὸς κώδιον (éd. ADLER Δ 1210)] de celle des *Pompaia*, procession rituelle qui reliait probablement, en Maimaktêriôn (novembre/décembre), les sanctuaires situés aux marges de l'*astu* dans le but d'expulser les *katharmoi* [Eustathe, *Commentaire à l'Odyssée*, XXII, 481 (éd. STALLBAUM, vol. 2, p. 291)] et, partant, permettrait de supposer que le Zeus *Horios* honoré d'un mouton à Marathon ait eu une fonction analogue, celle de repousser la souillure au-delà des limites de la Tétrapole ou de chacun de ses dèmes.

28 DAUX (1963) (CGRN n°52), col. E, l. 22-30 : Ποσιδεῶνος | ἕκτηι ἐπὶ δέκα, Δί, ἐμ Πιέτρηι Ἐρχιῶσιν, οἷς, οὐ | φορά, ΔΗΗ *vacat* | Διὶ Ὀρίωι, Ἐρχιῶσι, χοῖρος, οὐ φο(ρά) : ΗΗΗ



dans le paysage, mais pas nécessairement une éminence<sup>29</sup>. Un choix entre ces différentes hypothèses correspond à autant de reconstitutions possibles du rituel, que les bêtes, mouton et porcelet, et, dans une moindre mesure, l'interdiction d'emporter la viande (*ou phora*) ne permettent guère d'affiner en raison de leur relative banalité. En revanche, la date du sacrifice en dit sans doute davantage : en effet, on sait que la procédure de délimitation de l'*Orgas* sacrée d'Éleusis, en 352/1, a débuté précisément le 16 Posidéôn. Il est donc envisageable de considérer que le sacrifice des Erchiens à Zeus *Horios* accompagnait rituellement des opérations de bornage des biens fonciers (ou de simple vérification de leurs délimitations) qui se tenaient annuellement<sup>30</sup>, ce qui tendrait à indiquer que sa finalité principale était la protection des limites – physiquement marquées par des bornes ou non – séparant les terres des démotes (et possiblement d'autres types de propriétés, publiques ou sacrées). Par ailleurs, l'absence de synchronie avec le sacrifice à Zeus *Horios* par la Tétrapole de Marathon (en Skirophoriôn, soit à six mois d'écart) ne serait pas nécessairement contradictoire avec des finalités analogues, puisqu'il ne semble pas qu'il y ait eu à Athènes à l'époque classique de mécanisme centralisé (par la cité) de délimitation de la propriété foncière, la tâche pouvant être assurée, entre autres, par les *dèmes*<sup>31</sup>. Une autre hypothèse, selon laquelle l'offrande des Erchiens en Posidéôn s'inscrirait dans le cadre de conflits entre les *dèmes* au sujet des basses terres de pâture hivernale<sup>32</sup>, permettrait de concilier les deux conceptions du rôle de Zeus *Horios*, comme protecteur des limites du foncier *et* des frontières ; mais cette interprétation ne vaudrait pas pour les démotes de la Tétrapole de Marathon, qui sacrifient au dieu en plein été.

Du reste, cette absence de synchronie ne serait pas incompatible avec une conception plus territoriale des finalités du culte de Zeus *Horios* : chacune de ces deux entités infra-politiques inscrirait ainsi le sacrifice au dieu dans le cadre de cérémonies marquant rituellement ses frontières, selon son propre calendrier. Le cas échéant, l'offrande des Erchiens aurait pris place aux limites de leur territoire et de celui d'un *dème* voisin. Son articulation avec l'offrande adressée au Zeus *em Petrêi* n'en resterait pas moins énigmatique : il est certes probable que les deux sacrifices aient eu lieu simultanément et au même endroit, à cette « Roche » qu'il faudrait alors concevoir comme un élément remarquable du paysage, dont les caractéristiques topographiques expliqueraient qu'elle ait été tenue pour un point de repère marquant la frontière d'Erchia. Mais il n'est pas non plus inconcevable que l'offrande à Zeus *Horios* ait pris place sur un autel du dieu situé en un point limite

---

29 Un nominatif Πέτρῃ ou Πέτρα [DAUX (1963) 625-626] peut laisser imaginer une colline, éperon ou roche remarquable. La proposition de JAMESON (1965) 158 qui accentue ἐμ Πετρῇι, suppose un nominatif Πετρεύς et donc un toponyme désignant plutôt un terrain caillouteux. Sur les différentes possibilités d'identification de ce lieu-dit avec un élément du paysage des environs de Spata, cf. STEINHAUER (2001) 92-93.

30 Cf. MIKALSON (1975) 91-92 et PAPA ZARKADAS (2011) 254-255, qui s'appuient sur le célèbre décret relatif à la mise en culture du domaine des Deux Déeses IG II<sup>3</sup> 1, n°292, l. 11-12.

31 PAPA ZARKADAS (2011) 128-129.

32 JAMESON (2014) 219, note 64.

du territoire du dème, après (si l'on suit l'ordre du calendrier) l'offrande consacrée à l'autre Zeus, *em Petrêi* : les deux lieux auraient alors été successivement parcourus par les démotés au cours d'une procession rituelle décrivant un mouvement centre-périphérie (et retour) ou longeant (une partie de) la frontière d'Erchia avec un dème voisin, selon la localisation envisagée pour le lieu-dit « La Roche ». Les enjeux qui sous-tendraient cette possible procession se devineraient assez aisément, en ce qu'ils se concrétiseraient par une opération symbolique de maîtrise du territoire.

Une telle reconstitution d'un rituel qui comporterait des processions aux confins reste néanmoins fragile. Les données fournies par ces deux calendriers sont donc plutôt décevantes. Néanmoins, elles indiquent en creux que le culte de Zeus *Horios*, en Attique, était organisé au niveau des dèmes et prenait place à des dates différentes : ce caractère local ne déparerait pas l'image du dieu véhiculée par Platon, celle du protecteur des bornes des propriétés privées. Ce faisant, il est loisible de supposer que les démotés lui sacrifiaient pour garantir le respect des délimitations du foncier. Reste à savoir si on ne lui sacrifiait pas aussi, voire surtout, pour garantir les limites territoriales du dème. C'est probable, au moins dans le cas de Marathon : le fait que le sacrifice qui lui est consacré soit financé par la Tétrapole peut laisser supposer que l'on attende de ce Zeus qu'il garantisse le respect des délimitations du territoire de chacun des quatre dèmes par rapport à ceux des autres. Contribuer en commun au sacrifice offert à l'*Horios*, c'était probablement aussi pour les démotés de la Tétrapole montrer que l'on se conformait à l'intégrité territoriale des autres membres de la fédération.

Un calendrier sacrificiel provenant de Cos et datable de la seconde moitié du III<sup>e</sup> s., récemment publié, fournit sans doute un bon complément à cette question, ne serait-ce que parce qu'il émane également d'un dème, en l'occurrence celui de Phyxia. Zeus *Horios* apparaît en effet au sein de l'entrée correspondant au 20 du mois d'Artamitios (avril/mai), qui répertorie les sacrifices suivants :

En Artamitios : le 20 : pour Hécate, à Haleis, un mouton, un porcelet. Pour Zeus *Horios*, un agneau, des brebis adultes, un chevreau. Pour Apollon *Ôromedôn*, un chevreau. Pour Apollon *Phuxios*, un chevreau, une brochette, une chèvre ; dans l'Héracléion, un chevreau. Pour Dionysos, dans l'Héracléion, un chevreau, lorsque tout le reste est sacrifié. [Pour Hermès (?)], un animal jeune, un chevreau, des chèvres adultes. Pour celui-là, les plus belles.<sup>33</sup>

L'expression « lorsque tout le reste est sacrifié » laisse entendre que les sacrifices sont listés dans un ordre chronologique et qu'ils suivent par conséquent le déroulement d'une fête, dont le nom n'est

33 *IG XII 4*, n°279 B-C (*CGRN* n°146), l. 43-50 [trad. PAUL (2013) 239] : Ἀρτ[α]μιτίου : εἰκάδι : Ἐκάτα[ι] : εἰς : Ἄλεντα – οἶν – χοῖρ[ο]ν – Ζηνὶ : Ὀρίωι – ἄρνα | οἷ[ε]ς : τέλειαι – ἔρ[ι]φος – Ἀπόλλωνι : Ὠρομέ[δο]ντι – ἔριφος – Ἀπόλλωνι : Φυξίωι – ἔριφος | [ὄβ]ελίσκος – αἶγα – ἐν [τῶι] Ἡρακλείωι – ἔριφος | [Διο]γύσωι – ἐν τῶι Ἡρακ[λείωι] – ἔριφος – ἐπεὶ κα : τᾶλλα : πάντα : θυθῆι – Ε[ρ]μεῖ ? – ἔτ]ελον – ἔριφος – αἶγ[ε]ς : | τέλειαι – τούτοι : κάλλ[ι]σ[τ]αί.

toutefois pas spécifié. Il est tentant de supposer qu'ils étaient articulés les uns aux autres par une procession, à la façon des troménies finistériennes<sup>34</sup> ; quoique l'absence de données suffisantes au sujet de la topographie de Phyxia ne permette pas de s'en faire une idée concrète, ce possible parcours rituel passerait par un carrefour ou une route – domaine d'Hécate – sur le territoire du dème voisin d'Haleis ou à ses abords, puis par un possible autel de Zeus *Horios* marquant la frontière des deux dèmes, par le sanctuaire ou l'autel d'Apollon sur le mont Oromédon (situé sur le territoire du dème, il serait le point culminant de l'île), puis celui du *Phuxios*, pour enfin aboutir à l'Héracléion, lieu qui semblait jouer un rôle important dans la vie religieuse du dème. Ceci dit, même en l'absence de procession réelle, physique, un cheminement analogue est concevable sur le plan idéal, symbolique. Dans tous les cas, l'identité des destinataires divins laisse peu de doutes sur la signification de cette fête, centrée sur l'affirmation de l'identité locale (Apollon *Phuxios*, Héraclès, qui apparaît dans les sources littéraires relatives à l'étiologie du toponyme), ainsi que sur la maîtrise des limites du territoire du dème et la garantie de leur fixité (Hécate, Zeus *Horios*, Apollon *Ôromedôn*). Seule la présence de Dionysos résisterait à l'interprétation, sauf à supposer son importance au sein du panthéon du dème, notamment par le biais de connexions avec Héraclès et Apollon<sup>35</sup>. En revanche, la restitution faisant d'Hermès le dieu recevant les plus belles bêtes ne déparerait pas dans le déroulement d'un parcours balisant le territoire du dème.

L'intégration de Zeus *Horios* au sein de cet ensemble panthéonique fait donc pleinement sens : elle laisse entendre que le culte du dieu était bien lié aux frontières, en l'occurrence non pas celles de la cité, mais celle des dèmes. Ce souci de maîtrise du territoire par le biais du rituel perd certes de son sens au sein d'un territoire politiquement unifié ; mais au moment où fut gravé ce calendrier, le synœcisme de Cos, daté en 366, n'avait qu'un siècle et demi tout au plus et une telle fête prolongeait peut-être rituellement la mémoire de frontières autrefois bien politiques.

Que Zeus *Horios* ait été tenu pour le garant des frontières des communautés politiques, cela est clairement établi par une de ces inscriptions retranscrivant le tracé de la limite qui séparait Mégalopolis d'Arcadie et une cité voisine, peut-être Hélistôn-Hélisthasia, à l'occasion d'un arbitrage, peut-être rhodien, datable de 182/1. En effet, parmi les différents points de repères marquant la séparation entre les territoires des deux cités, figurent des éléments topographiques « naturels », des lieux-dits et un certain nombre d'autels ou sanctuaires, consacrés à Zeus *Lukaios*, Apollon, Artémis *Iroa*, et Zeus *Horios*<sup>36</sup>. Au moins pour ce dernier, le sens littéral de l'épiclese est

---

<sup>34</sup> Entre autres exemples possibles. Sur ces processions giratoires bretonnes, cf. HASCOËT (2010).

<sup>35</sup> PAUL (2013) 240-242.

<sup>36</sup> *NIO* n°14 I A, l. 5 : [- τ]οῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ; l. 10 : [- τ]ῶ ἱερῶ τῷ Ἀπόλλωνος ; l. 26-27 : [εἰς τὸ τοῦ] Διὸς τοῦ Λυκαί[ου -] ; l. 28-29 : [εἰς τὸ τοῦ] Διὸς τοῦ Ὀρί[ου -] ; l. 34 : [- τᾶς Ἀρτέ]μιτος τᾶς Ἰροας. L'état fragmentaire du texte ne permet pas de déterminer si les mentions [- ἱερὸν εἰς τὸ τῷ Διὸς (l. 7) et [- τὸν βω]μὸν τᾶς Ἀρτέμιτος

bien fidèle à la localisation et vraisemblablement, à la fonction du dieu. Le texte ne permet pas d'affirmer que l'autel ou sanctuaire de ce dernier ait été érigé lors de cette opération de révision des bornes. Dans le cas contraire, il serait néanmoins vraisemblable qu'il l'ait été lors d'une précédente définition des frontières des deux cités, pourquoi pas lors du synœcisme de 368 : on sait en effet que les Hélistasiens – si ce sont bien eux qui sont ici aux prises avec les Mégalo-politains – ont été intégrés au projet d'unification tout en conservant une certaine indépendance vis-à-vis de la nouvelle cité<sup>37</sup> ; l'érection d'un autel de Zeus *Horios* aux confins de deux cités dont les territoires ont été nouvellement redéfinis dans le cadre d'une entreprise commune serait somme toute logique. Qui plus est, elle entrerait en résonance à la fois avec l'autel de la Chersonèse thrace, marquant la limite entre deux cités, et les cultes du dieu au sein des dèmes d'Athènes et de Cos, cités toutes deux nées d'un synœcisme.

### 3. De la cohérence de Zeus à travers le réseau de ces épiclèses : le cas de l'*Horios*.

De fait, l'histoire du synœcisme athénien comporte de nombreuses zones d'ombre, et il serait sans doute imprudent de transposer directement la situation de Phyxa aux dèmes attiques. Néanmoins, le fait que la mémoire de conflits entre les communautés infra-politiques, antérieurs à l'unification politique de l'Attique, ait été transmise par le biais de récits mythiques, ou semi-légendaires, est sans doute révélateur de la permanence de l'investissement, au moins symbolique, des démotés dans la maîtrise de leur territoire et de ses frontières. Certes, rares sont les récits de ce type qui nous sont parvenus. Dans le cas d'Erchia, du moins, il est possible de convoquer ceux qui tournent autour de la figure d'Épops/Épopeus, acteur des conflits entre les Erchiens et leurs voisins Paianiens, figure que l'on retrouve d'ailleurs dans le calendrier d'Erchia, dédoublée avec un Zeus *Epôpetês*<sup>38</sup>. Le nom du héros, comme l'épiclèse jovienne, désignent celui qui sur-veille, autrement dit supervise, depuis les hauteurs, les bonnes relations entre les communautés humaines<sup>39</sup>. Si le sacrifice du 16 Posidéôn à Zeus *Horios* était lié aux limites du territoire du dème, il n'est pas inenvisageable qu'il fût exempt de connotations mémorielles et identitaires. Dit autrement, Zeus *Horios* reliaierait dans l'espace, en spécialiste des bornes, la double figure d'Épops et de Zeus *Epôpetês*<sup>40</sup>.

Ces considérations posent, à l'échelle du dème d'Erchia, une question dont il est possible d'élargir la focale : pourquoi Zeus est-il le dieu *Horios* par excellence ? En l'occurrence, cette

---

(l. 14) se rapportent à des sanctuaires ou autels distincts.

37 Cf. HANSEN, NIELSEN (2004), n°273.

38 Sur la série Épops, Épopeus, *Epopsios*, *Epoptês*, *Epôpetês*, cf. BURKERT (2005) 218-220.

39 LEBRETON (2013) 49-54.

40 Hors d'Attique, on constatera non sans intérêt que le (sanctuaire) d'Épopeus marquait, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, la frontière entre les territoires de Thèbes du Mycale et de Priène [*I.Priene* (2014), n°415, l. 24-25].

fonction n'est sans doute pas sans cohérence avec nombre d'autres domaines d'intervention qui lui sont propres ; autrement dit, cette figure de l'*Horios* s'intègre de façon cohérente à un réseau de figures joviennes désignées par autant d'épiclèses. L'*Horios* protecteur des bornes et limites de la propriété de chacun est voisin du Zeus répartiteur (*Moiragetês*), de celui des propriétaires, chefs d'*oikoi* détenteurs de *klêroi* (*Ktêsios*, *Herkeios*), qui veille à l'ordre social, par exemple par le biais du respect des serments (*Horkios*), notamment en ce qui concerne la définition des statuts de part et d'autre de la frontière (*Xenios*, *Hikesios*). Ce rôle de garant, Zeus l'exerce en particulier depuis les hauteurs, ce que l'*Epôpetês*, évoqué un peu plus haut, exprime bien, et dont témoignent les nombreuses épiclèses associant le dieu aux sommets et aux montagnes : c'est ainsi en toute logique que l'on retrouve des Zeus sommitaux dans les traités de délimitation de frontières, celles de Bouméliteia et Halai (Zeus *Akrokallistios*) ou celles de Mégalopolis et Hélistôn-Hélisthasia (Zeus *Lukaios*). Il est possible d'étendre encore le réseau aux Zeus pluvieux, souvent montagnards<sup>41</sup>, compte tenu du rôle récurrent de l'écoulement des eaux dans la délimitation des frontières : une borne délimitant les territoires des cités béotiennes de Coronée et de Lébadée (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. ?) en donne probablement un bon exemple en ce qu'elle fixe la ligne de frontière « [en suivant] les crêtes et l'eau [qui coule (?) du côté de] l'autel » d'un Zeus sommital (*Laphustios* ou *Akraios*)<sup>42</sup>. Le traité entre Knossos et Tyliossos (ca. 460-450) le laisse entendre et précise même qu'il s'agit de l'écoulement des eaux de pluie (*hudor tombrion*, autrement dit l'eau de Zeus) qui délimite, avec d'autres lieux remarquables, la frontière entre les deux cités crétoises<sup>43</sup>.

Ainsi, la fonction de Zeus dans la délimitation de l'espace est plutôt de clarifier les limites territoriales : c'est sans doute pourquoi ses autels, en tant que *Horios* ou sous une autre épiclèse, apparaissent dans les sources comme des points nodaux des lignes et des espaces frontaliers. Son mode d'intervention aux frontières se distingue donc de celui d'un Hermès ou d'une Artémis, associés aux marges, à un contrôle du territoire plus lâche, qui ne passe pas nécessairement par une appropriation stricte et qui est exercé par des acteurs aux statuts transitoires (éphèbes, cryptes, etc.), lesquels ne sont pas propriétaires (trop jeunes, ils n'ont pas hérité du *klêros/oikos* de leur père). L'opposition entre Hermès, trompeur (*Dolios*), protecteur des voleurs (*Kleptês*) et par conséquent mettant en cause l'inamovibilité de la propriété, et un Zeus protecteur des serments (*Horkios*) et des

41 LEBRETON (à paraître).

42 ROESCH (1965) (*SEG* 23, n°297) : [ὄρια τᾶς Τροφ]ωνιάδος γᾶς | [ιαρᾶς κῆ Λεβα]δειήωμ ποτὶ | [Κορωνείας ὡς] Βοιωτοὶ ὄριτταγ | [κατὰ τὰν ὁδὸν τὰ]ν ἐς τὰμ παγᾶων | **[ἄγωσαν ἔττε] ὡς τὰ ἄκρα ὡς ὑ[δωρ] ῥέει(?) ἐπὶ τ[ὸ]μ βωμὸν τῷ Δι[ὸς] τῷ Λαφουστί]ω. La restitution [πὰρ τ]ὸμ βωμὸν τῷ Δι[ὸς] τῷ Ἀκρή]ω proposée pour les l. 6-7 par SCHACHTER (1994) 108, note 3 (*SEG* 44, n°412) est également recevable en ce qu'elle attribue une portée équivalente à l'épiclèse de Zeus, qu'elle soit toponymique (*Laphustios*, « Du mont Laphystion ») ou topographique (*Akraios*, « Du sommet »).**

43 *I. Cret.* I n°viii 4 (*Nomima* I n°54 II) B, l. 6-9 : Ὅροι τᾶς γᾶς· ἠυδὼν ὄρος καὶ Αἰιετοὶ κάρταμίτιον καὶ τὸ τῷ Ἀρχῶ τέμενος κα[ὶ] | ἡο ποταμὸς κέλ Λευκόπορον κἀγάθιοι, **ἡἄι ἡύδο[ρ] ῥεῖ τῶμβριον**, καὶ Λᾶος.

biens (*Ktêsios*), prend d'autant plus de sens de ce point de vue<sup>44</sup>. C'est donc probablement sur cette ligne de crête séparant un régime de propriété stricte et une autre forme de maîtrise du territoire que s'articulent les rôles de Zeus d'une part, et d'Hermès et Artémis d'autre part, en ce qui concerne les frontières. Au sein de ce jeu d'opposition, Apollon occupe probablement une position intermédiaire<sup>45</sup> : à l'instar de son père, il est *Horios*, présent sur les sommets (tels l'Oromédon de Cos), d'où il peut exercer aussi sa sur-veillance en tant que *Ep(h)opsios* et *Proopsios*, caractéristiques que relaie sa capacité à « découper » l'espace, notamment dans le cadre des fondations coloniales<sup>46</sup>. Mais cette répartition des tâches s'inscrit aussi dans l'espace, non pas nécessairement sur un type d'espace, mais dans une façon de l'approprier, plutôt panoramique en ce qui concerne Zeus – notamment sur les sommets – et plus dynamique pour Hermès, lié aux passages.

Il serait tentant de clore le propos en inscrivant dans le temps cette distinction entre frontières joviennes, strictement définies, et marges ambiguës d'Hermès et d'Artémis, en faisant succéder dans le temps les premières aux secondes et de décrire ainsi une évolution (entre l'époque archaïque et l'époque classique ?) vers une délimitation plus précise des espaces frontaliers. C'est là un pas qu'il est sans doute bien risqué de franchir, du moins à la seule aune des sources relatives au culte de Zeus *Horios*. Envisagée dans une optique chronologique, celle-ci épouse surtout les contours des évolutions de la documentation disponible, en particulier dans l'interaction entre les usages épigraphiques et les (dés)équilibres politiques et socio-économiques. Les calendriers sacrificiels d'Attique et de Cos des IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s. reflètent sans doute autant le souci de juste répartition du foncier des dévotes que leur investissement mémoriel et identitaire dans les « frontières » de leur communauté infra-civique. Au début de l'époque augustéenne, un décret tel que celui qui honore le dadouque Thesmistoklès d'Hagnonte, affiche un contrôle accru des prêtrises par les élites au sein de la cité athénienne ; en ce qui concerne le sacerdoce de Zeus *Horios* et Athéna *Horia*, celui-ci s'appuie sur une apparente spécialisation des compétences rituelles, mais reflète probablement aussi une recomposition du contrôle d'un foncier bien plus inégalement réparti qu'à l'époque classique. De même, quand les traités relatifs aux frontières sont arbitrés par des cités tierces au II<sup>e</sup> s., c'est Hadrien qu'Abdère ou Apollonia de Phrygie glorifient dans ce rôle quelque trois siècles plus tard. Ce sont aussi ces mutations politiques et socio-économiques que le culte des dieux *Horioi*, *Ephorioi*

---

44 Les extrémités (*terma* ou *termôn*) sur lesquelles se retrouvent Hermès *Epitermios* (Hésychios, *Lexique*, s.v. Ἐπιτερμῖος éd. LATTE E 5319) et Zeus *Termieus* Lycophron, *Alexandra*, 706-707 et scholie afférente) ne sont pas nécessairement territoriales ; sur les épithètes divines chez Lycophron, cf. HORNBLOWER (2014).

45 *Contra* SARTRE (1979) qui intègre Apollon au même ensemble qu'Hermès et Artémis, songeant sans doute au rôle du dieu dans les rites de passage des jeunes.

46 DETIENNE (1990).

ou *Enorioi*, Zeus en première instance, a accompagnées.

Sylvain Lebreton,

Post-doctorant ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP – 741182), PLH-ERASME (EA 4601),

Université de Toulouse - Jean Jaurès

/ Chercheur associé au LAHM (UMR 6566 CReAAH)

sylvain.lebreton@univ-tlse2.fr

## Références bibliographiques

AGER, Sheila L., 1996, *Interstate Arbitrations in the Greek world, 337-90 B.C.*, Berkeley – Los Angeles – Londres : University of California Press.

† ALESHIRE, Sara B., LAMBERT, Stephen D., 2011, « The Attic *Gene* and the Athenian Religious Reform of 21 BC », dans Richardson, James H., Santangelo, Federico (éd.), 2011, *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart : Steiner, p. 553-575.

BELAYCHE, Nicole et al. (éd.), 2005, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout : Brepols.

BETTINI, Maurizio, 2016, « Insignia. Identité et construction sémiotique de l'image divine à Rome », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, n°8, 2016, p. 162-180.

BRELICH, Angelo, 1961, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn : Habelt.

BRESSON, Alain, 2007, *L'économie de la Grèce des cités. I. Les structures et la production*, Paris : Armand Colin.

BRULE, Pierre, 1998, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) », *Kernos*, n°11, 1998, p. 13-34.

BRULE, Pierre, LEBRETON, Sylvain, 2007, « La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos*, n°20, 2007, p. 217-228.

BURKERT, Walter, 2005, *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris : Les Belles Lettres.

CASEVITZ, Michel, 1993, « Les mots de la frontière en grec », dans Roman, Yves, (éd.), 1993, *La Frontière*, Lyon : Maison de l'Orient méditerranéen, p. 17-24.

CHRISTOL, Michel, DREW-BEAR, Thomas, 1987, *Un castellum romain près d'Apamée de Phrygie* (Ergänzungsbände zu den TAM, n°12), Vienne : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

DAUX, Georges, 1963, « La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n°87, 1963, p. 603-634.

DAVERIO ROCCHI, Giovanna, 1988, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Rome : « L'Erma » di Bretschneider.

DETIENNE, Marcel, 1990, « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans Detienne, Marcel (éd.), 1990, *Tracés de fondation*, Louvain-Paris : Peeters, p. 301-311.

HANSEN, Mogens Herman, NIELSEN Thomas Heine, (éd.), 2004, *An inventory of archaic and classical poleis*, Oxford : Oxford University Press.

HASCOËT, Joël, 2010, *Les troménies bretonnes. Un mode d'anthropisation de l'espace à l'examen des processions giratoires françaises et belges* (thèse de doctorat, Université de Bretagne occidentale, consultable en ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00550144>).

HORNBLOWER, Simon, 2014, « Lykophron and Epigraphy: The Value and Function of Cult Epithets in the Alexandra », *The Classical Quarterly*, n°64, 2014, p. 91-120.

JAMESON, Michael H., 1965, « Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n°89, 1965, p. 154-172.

JAMESON, Michael H., 2014, *Cults and rites in ancient Greece*, Cambridge : Cambridge University Press.

JEANMAIRE, Henri, 1939, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille : Bibliothèque universitaire.

KNOEPLER, Denis, 2008, « Bouméliteia : une cité à retrouver aux confins de la Béotie et de la Locride », dans Aravantinos, Vasilis L. (éd.), 2008, *Ἐπετηρὶς τῆς Ἐταιρείας Βοιωτικῶν Μελετῶν. Τόμος 4, τεῦχος Α (4Α). Ι. Αρχαιολογία - Ἱστορικὴ τοπογραφία. Δ' Διεθνὲς Συνέδριο Βοιωτικῶν Μελετῶν, Λιβαδειά 9-12 Σεπτεμβρίου 2000*, Athènes, p. 259-278.

KAHN, Laurence, 1979, « Hermès, la frontière et l'identité ambiguë », *Ktéma*, 4, 1979, p. 201-211.

LAMBERT, Stephen D., 2000, « The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis : A Revised Text », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n°130, 2000, p. 43-70.

LAMBERT, Stephen D., 2012, « The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to the Augustan period », dans Horster, Marietta, Klöckner, Anja (éd.), *Civic priests: cult personnel in Athens from the Hellenistic period to late Antiquity*, Berlin : De Gruyter, p. 67-133.

LEBRETON, Sylvain, 2013, *Surnommer Zeus. Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire* (thèse de doctorat, Université Rennes 2, consultable en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/872881/filename/2013theseLebretonSR.pdf>)

LEBRETON, Sylvain, 2015, « Zeus Polieus à Athènes. Les Bouphonies et au-delà », *Kernos*, n°28, 2015, p. 85-110.

LEBRETON, Sylvain, 2016, « Epithets, divine (Greece and Rome) », dans Bagnall, Roger S. et al. (éd.), 2013-, *The Encyclopedia of Ancient History. Online Additions*, Malden : Wiley-Blackwell.

LEBRETON, Sylvain, à paraître, « "Rien dans tout cela où ne soit Zeus". L'eau du ciel, un domaine exclusivement jovien ? », dans Beaulieu, Marie-Claire, Bonnechere, Pierre, Pirenne-Delforge, Vinciane (éd.), à paraître, *Water and Greek Religion : Landscapes, Uses, Mythology – L'eau dans la religion grecque : paysages, usages, mythologie*. Conference organized by Marie-Claire Beaulieu, Pierre Bonnechere and Vinciane Pirenne-Delforge. Tufts University, Boston (Medford), July 21-24 2015.

MIKALSON, Jon D., 1975, *The sacred and civil calendar of the Athenian year*, Princeton : Princeton University Press.

PAPAZARKADAS, Nikolaos, 2011, *Sacred and public land in ancient Athens*, Oxford : Oxford University



Press.

PARKER, Robert, 1996, *Athenian Religion : a History*, Oxford : Clarendon Press.

PARKER, Robert, 2003, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *Opuscula Atheniensia*, 28:173-83.

PARKER, Robert, 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford : Oxford University Press.

PARKER, Robert, 2017, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland : University of California Press.

PAUL, Stéphanie, 2010, « À propos d'épiclèses "trans-divines" : le cas de Zeus et d'Athéna à Cos », *Archiv für Religionsgeschichte*, n°12, 2010, p. 65-82.

PAUL, Stéphanie, 2013, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos (Kernos, Supplément 28)*, Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Presses Universitaires de Liège.

PEEK, Werner, 1942 [1951], « Attische Inschriften. Nachträge und Verbesserungen zu IG. I<sup>2</sup>. II<sup>2</sup> », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, n°67, 1942 [1951], p. 1-217.

ROBERT, Louis, 1938, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris : Honoré Champion.

ROBERTSON, Noel, 1983, « The Riddle of the Arrhephoria at Athens », *Harvard Studies in Classical Philology*, n°87, 1983, p. 241-288.

ROESCH, Paul, 1965, *Thespiens et la confédération béotienne*, Paris : De Boccard.

ROUSSET, Denis, 1994, « Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n°5, 1994, p. 97-126.

SARTRE, Maurice, 1979, « Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques », *Ktéma*, n°4, 1979, p. 213-224.

SCHACHTER, Albert, 1994, *Cults of Boiotia. 3. Potnia to Zeus ; cults of deities unspecified by name*, Londres : Institute of classical studies, University of London.

STEINHAEUER, George, 2001, « The Classical Mesogaia (5th-4th century BC) », dans Aikaterinidis, Georgios N. (éd.), *Mesogaia: History and Culture of Mesogeia in Attica*, Athens, 2001, p. 80-139.

STRACK Max Leberecht, 1912, *Die antiken Münzen von Thrakien. Erster Teil, Heft I. Die Münzen der Thraker und der Städte Abdera, Ainos, Anchialos*, Berlin : G. Reimer.

VIDAL-NAQUET, Pierre, 1981 [1991<sup>3</sup>], *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris : Maspéro [La Découverte].

ZURBACH, Julien, 2017, *Les hommes, la terre et la dette en Grèce c. 1400 - c. 500 a.C.*, Bordeaux : Ausonius Éditions.