



HAL
open science

**Zeus “ qui-règne-sur Dodone (Hom., Il. 16.233–234) ” et
ses épigones. Les attributs onomastiques construits sur
medeôn, -ousa + toponyme**

Sylvain Lebreton

► **To cite this version:**

Sylvain Lebreton. Zeus “ qui-règne-sur Dodone (Hom., Il. 16.233–234) ” et ses épigones. Les attributs onomastiques construits sur medeôn, -ousa + toponyme. Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean, De Gruyter, pp.289 - 310, 2022, 10.1515/9783110798432-016 . hal-03925924

HAL Id: hal-03925924

<https://hal.science/hal-03925924>

Submitted on 5 Jan 2023

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.

Sylvain Lebreton

Zeus « qui-règne-sur Dodone (Hom., *Il.* 16.233–234) » et ses épigones. Les attributs onomastiques construits sur *medeôn*, *-ousa* + toponyme

À la mémoire d'Alexandru Avram.

Résidents, occupants, propriétaires, protecteurs, gardiens, guides, fondateurs, maîtres, souverains, monarques, despotes. . . Les rôles que peuvent tenir des dieux dans un lieu qui leur est nominalement attribué sont multiples¹. La multiplicité des épithètes toponymiques, parmi les nombreux attributs onomastiques divins qui peuplent le polythéisme des anciens Grecs², en témoigne. Au sein de cette catégorie dominent les adjectifs dérivés de noms de lieux, comme *Ephesia* pour l'Artémis d'Ephèse, *Puthios* ou *Délios* pour les Apollon de Pythô (*i.e.* Delphes) ou de Délos. Cependant, d'autres ressources onomastiques peuvent être mobilisées pour attacher des dieux à des lieux. Elles ont notamment été bien mises en évidence dans les sociétés ouest-sémitiques, par le biais d'une typologie qui distingue quatre formes d'associations entre un *Divine Name* (DN) et un *Geographical Name* (GN), à savoir : 1. dieu *de* tel lieu (« DN of GN ») ; 2. dieu *dans* ou *à* tel lieu (« DN in/at GN ») ; 3. dieu *qui habite* ou *réside* dans tel lieu (« DN who dwells/resides in GN ») ; 4. dieu *maître* ou *seigneur de* tel lieu (« DN lord/lady of GN »)³. Dans un environnement linguistique certes différent, des constructions équivalentes sont également observables dans l'onomastique divine grecque, que l'on pense à Aphrodite *en Képois* (« aux Jardins »), Aphrodite *Kephalêthên* (« (qui vient) de Képhalê »)⁴ ou Zeus *Dôdônês medeôn* (« qui règne-sur-Dodone »)⁵. Ces constructions, qui associent donc à un toponyme une préposition, un suffixe ou un participe, sont autant d'attributs onomastiques qui identifient des divinités en les associant chacune à un lieu. Par-delà leurs caractéristiques proprement grammaticales ou linguistiques, elles les situent dans l'espace tout autant que des adjectifs. Le font-elles différem-

1 La troisième rencontre consacrée aux « Dieux d'Homère » traitait des dénominations divines homériques et de leur circulation (Bonnet/Pironti 2021). C'est donc dans le prolongement de ce qui fut également le premier colloque du programme ERC MAP (le deuxième étant édité dans les présents actes), que s'inscrit cette étude. Sauf indication contraire, les dates sont entendues avant notre ère. Je remercie l'expert.e anonyme pour sa relecture attentive et ses suggestions enrichissantes ; je reste toutefois seul comptable de l'intégralité de cet article.

2 Sur les attributs onomastiques divins, cf. Bonnet *et al.* 2018. Sur les épithètes divines (notamment toponymiques), cf. Brulé 1998 et Parker 2017.

3 Smith 2016, 71–77, avec les références antérieures.

4 Cf. Pirenne-Delforge 1994, 48–66 et 79–80 respectivement.

5 Cf. *infra*, p. 295–296.

ment ? Pour le dire autrement, ces attributs onomastiques sous-tendent-ils un mode d'action particulier de la divinité sur le lieu qui lui est associé, plus que les habituels adjectifs toponymiques, qui ne désignent littéralement qu'un rapport vague entre les deux ? Leur emploi procède-t-il de contextes spécifiques ? Leurs usages s'appuient-ils sur des connotations ou des conceptions théologiques déterminées ?

Un aperçu d'ensemble du champ des possibles étant hors de portée du format de la présente étude, celle-ci se concentrera sur les syntagmes combinant le participe *μεδέων*, -ουσα, « qui règne sur »⁶, et un toponyme (le plus souvent au génitif) lors qu'ils qualifient une divinité, dans une documentation se concentrant principalement sur le monde égéen et pontique, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique. Au-delà de sa taille relativement restreinte, le dossier regroupant ces formules permet de poser directement la question du rapport entre le divin et l'espace, telle qu'elle a déjà été abordée dans d'autres cadres spatio-temporels. Ainsi en Anatolie à l'époque impériale romaine, l'onomastique divine – entre autres – désigne-t-elle des dieux régnant sur leurs territoires en monarques justiciers, par le biais d'éléments tels que *basileuôn*, *kurios* ou *despotês*⁷. Dès lors, les séquences onomastiques construites comme Zeus *Dôdônês medeôn* véhiculent-elles des conceptions analogues du divin ? Ou bien les dieux *medeontes* exercent-ils d'autres façons d'occuper, de régir les lieux qui leur sont ainsi attribués ?

Pour tenter d'apporter une réponse à cette question, il est nécessaire d'examiner les occurrences des constructions *medeôn*, -ousa + toponyme en contexte. Dans l'optique de déceler les dynamiques spatiales qui peuvent être encapsulées dans de tels éléments onomastiques, il conviendra d'être particulièrement attentif aux différentes « couches » de localisation possibles. En effet, au moins trois de ces « couches » peuvent être impliquées : celle du lieu dont le dieu est *medeôn*, celle des agents sociaux qui les évoquent ou les invoquent ainsi, et celle de l'endroit où la puissance divine est censée s'exercer, toutes pouvant être similaires ou différentes. De ce point de vue, parce que l'identification de la troisième « couche » de localisation repose respectivement sur la situation d'une action décrite et sur le lieu de découverte et/ou d'origine de la source, les sources issues de la tradition manuscrites (« littéraires ») et les inscriptions nécessitent sans doute d'être explorées successivement.

6 DELG, s.v. μέδω.

7 Belayche 2006 et 2020.

1 Les dieux *medeontes* dans la tradition manuscrite

1.1 Des *moirai* territoriales divines exclusives ?

Dans la tradition manuscrite⁸, le terme *medeôn*, *-ousa* est caractéristique de la langue poétique : il est en effet presque totalement absent des textes en prose (lexiques et scholies mis à part). D'autre part, il se rapporte le plus souvent aux dieux⁹. Ceux-ci peuvent être parfois désignés ainsi comme régnant sur un de leurs domaines de prédilection – l'arc pour Artémis chez Euripide, par exemple¹⁰ –, voire sur « tout » comme Zeus ou Hadès, toujours chez le Tragique¹¹, ou encore sur d'autres divinités¹². Mais le plus souvent, *medeôn*, *-ousa* est associé à un lieu, en principe au génitif : dans une minorité de cas, il s'agit d'un espace générique, fréquemment la mer¹³ ; pour une large part, c'est donc un toponyme qui suit. La carte que l'on peut établir de ces dieux qui règnent quelque part n'est guère surprenante : Aphrodite est chez elle à Cythère, à Chypre et à Éryx, Zeus dans ses grands sanctuaires de Dodone et d'Olympie, ainsi que sur les sommets de l'Ida et de l'Atabyron, Athéna à Athènes, Héra à Samos, etc. (Tab. 1 et Fig. 1).

8 L'inventaire se veut extensif, mais pas exhaustif : on laisse ainsi de côté la poésie épique tardo-antique (*Argonautiques orphiques*, Nonnos, Quintus de Smyrne). Sauf indication contraire, les éditions et traductions des textes issus de la tradition manuscrite sont celles de la *Collection des Universités de France*.

9 Quelques exceptions : Égine « qui règne sur la mer Dorienne » (Pi. *Pae.* 6.123–124) ; le lion « roi des animaux » (Opp. *C.* 2.165 Mair) ; Ptolémée II est « notre souverain » chez Callimaque (Call. *Jov.* 86).
















10 E. *Hipp.* 166–168 : τὰν δ' εὐλόχον οὐρανίαν | τόξων μεδέουσας ἀύτευν | Ἄρτεμιν. Apollon est « maître des chants » chez Callimaque : Φοῖβον ἀοιδάων μεδέοντα (Call. *Del.* 5). Le chœur des *Cavaliers* d'Aristophane invoque Poséidon « qui règne sur les dauphins », dans une formule qui inclut par ailleurs deux attributs onomastiques toponymiques, *Souniaratos* et *Geraistios* : ὦ χρυσοτρίαιν', ὦ | δελφίνων μεδέων Σουνιάρατε, | ὦ Γεραίστιε παῖ Κρόνου (Ar. *Eq.* 559–561).

11 E., *Cret.* 7 (fr. 912 Nauck).1–3 : Σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοῖν | πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἶτ' Ἄιδης | ὄνομαζόμενος στέργει. Le « Cronien seigneur du tonnerre » est (peut-être) également « le maître de toutes choses » chez Bacchylide : ἀναξιβρέντας ὁ πάντων [ν με]δ[έ]ων (B. *Dith.* 3.66).





12 Une épigramme anonyme (AP 9.581) fait d'Apollon le maître des Piérides, des Muses en l'occurrence attachées à un lieu par leur nom : Τοξότα Πιερίδων μεδέων ἑκατηβόλε Φοῖβε.

13 De fait, plusieurs divinités règnent sur l'espace maritime, que se partagent Hélène divinisée – avec le concours des Dioscures – chez Euripide (E. *Or.* 1690 : μεδέουσα θαλάσσης), Poséidon chez Moschos (Mosch. *Europa* 149 : μεδέων πολιῆς ἀλὸς Ἐννοσίγαιε), Ino-Leucothéa dans une épigramme de Philodème de Gadara (AP 6.349 : μεδέουσα | Λευκοθέη πόντου ; cf. également *H.Orph.* 74.3), quand il ne s'agit pas d'une collectivité divine dans les *Halieutiques* d'Oppien (Opp. *H.* 5.625 Mair : μακάρεσσιν ἀλὸς μεδέουσι βαθείης) ; à cette liste, il faut encore ajouter Physis, que l'*Hymne orphique* qui lui est adressé exalte comme souveraine céleste, terrestre et marine (*H.Orph.* 10.14). En dehors de la mer, on ne trouve guère que le gymnase, réalité autant spatiale qu'humaine du reste, apanage d'Hermès dans une épigramme de Nicias de Milet (AP 16.188). La *polis* et la *chōra* sur lesquelles règne l'Athéna des *Cavaliers* d'Aristophane (Ar. *Eq.* 585 et 763) ne sont pas des espaces génériques, mais relèvent évidemment du territoire athénien (cf. *infra*, p. 300, note 49).

Tab. 1: Divinités qualifiées de *medeōn*, *-ousa* + toponyme dans les sources de la tradition manuscrite.

	Divinité	Lieu	Attribut onomastique	Source	Date
	Achille	Scythie	ὁ γὰς Σκυθικᾶς μέδεις	Alc. fr. 354	VIIe-VIe s.
	Aphrodite	Chypre	Κύπριοι εὐκτιμένης μεδέουσα	<i>H.Ven.</i> 1.292	VIIe-VIe s.
	Aphrodite	Chypre/ Salamine	Σαλαμίνοι εὐκτιμένης μεδέουσα εἰναλῆς τε Κύπρου	<i>H.Ven.</i> 3.4–5	
	Aphrodite	Chypre/ Paphos, Cythère	Κύπρου καὶ Κυθήρων καὶ Πάφου μεδέουσα	<i>Ar. Lys.</i> 833–834	Ve s.
	Aphrodite	Paphos	Πάφου μεδέουσα	<i>Opp. H.</i> 4.28 Mair	IIe s. de n.è.
	Aphrodite	Éryx	Ἔρυκος μεδέουσα	A.R. 4.917–918	IIIe s.
	Athéna	Athènes	Ἀθηνῶν μεδεούση	<i>Plu. Them.</i> 10.4	IIe s. de n.è.
	Athéna	Athènes	Ἀθηνῶν μεδεούση	<i>Aristid.</i> 192 Jebb	IIe s. de n.è.
	Héra	Samos	Σάμου μεδέουσα	<i>Diod. AP</i> 6.243	Ier s.
	Hermès	Cyllène/ Arcadie	Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου	<i>H.Merc.</i> 1.1–2 (idem <i>H.Merc.</i> 2.1–2)	Vle s.
	(Isis)	Égypte	Αἰγύπτου μεδέουσα μελαμβώλου	<i>Phil. AP</i> 6.231	Ier s. de n.è.
	Mnémosyne	Éleuthères	γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα	<i>Hes. Th.</i> 54	VIIIe-VIIe s.
	Pan	Arcadie	Ἀρκαδίας μεδέων	<i>Pi. Parth.</i> fr. 3.1	Ve s.
	Pan	Arcadie	Ἀρκαδίας μεδέων	<i>PMG</i> 887.1 (<i>apud Ath.</i> 15.694d)	
	Sabazios	Phrygie	Φρυγίης μεδέων	<i>H.Orph.</i> 48.5	IIe-IIIe s. de n.è.
	Zeus	Mont Atabyron (Rhodes)	Ἄταβυρίου μεδέων	<i>Pi. O.</i> 7.87–88	Ve s.

Tab. 1 (continued)

Divinité	Lieu	Attribut onomastique	Source	Date
 Zeus	Dodone	Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου	Hom. <i>Il.</i> 16.234	VIIIe s.
 Zeus	Mont Ida (Troade)	Ἴδηθεν μεδέων	Hom. <i>Il.</i> 3.276 ; 3.320 ; 7.202 ; 24.308	VIIIe s.
 Zeus	Olympie	Πίσης μεδέων	Alc. <i>AP</i> 12.64	VIIe-VIe s.
 Zeus	Olympie	Τῷ Πίσης μεδέοντι	Lucill. <i>AP</i> 11.258	Ier s.

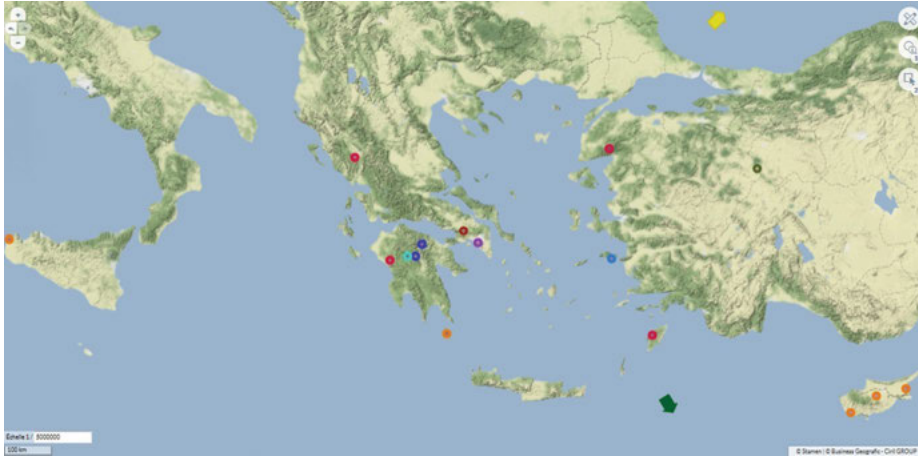


Fig. 1: Carte des lieux sur lesquels règnent les divinités qualifiées de *medeôn*, -*ousa* d'après les sources de la tradition manuscrite (© S. Lebreton, à partir de l'interface cartographique de la *DB MAP*¹⁴).

Deux remarques peuvent cependant être formulées. Premièrement, aucune des occurrences textuelles n'associe simultanément plusieurs dieux à un même toponyme : les dieux ne sont pas *medeontes* ensemble¹⁵. Deuxièmement, et c'en est presque la conséquence logique, chaque lieu ou région identifiable semble être l'apanage exclusif d'un dieu ou d'une déesse – à l'exception de l'Arcadie que régit tantôt Hermès, tantôt Pan. Ce double constat est peut-être révélateur d'un partage de l'espace terrestre strict : les dieux ne règnent ensemble que sur l'Olympe, synthèse cosmique

¹⁴ <https://geoapps.huma-num.fr/adws/app/8cc4e1b9-3a92-11e9-8702-e571f836e404/>.

¹⁵ C'est différent pour les espaces génériques, la mer en premier lieu : cf. *supra*, p. 291, note 13.

des *moirai* territoriales des dieux, si l'on en croit une épigramme funéraire gravée sur une stèle retrouvée à Cnossos¹⁶.

1.2 Régner et rayonner ?

Le participe *medeôn*, *-ousa* est donc utilisé de façon privilégiée, le plus souvent en poésie, pour associer une divinité à un lieu. Les attributs onomastiques ainsi formés dénotent-ils une dynamique particulière quant à la façon des dieux d'occuper l'espace ? Les cas ne manquent pas¹⁷ qui désignent le ou la divin.e maître.sse des lieux où les événements évoqués prennent place. Il en va ainsi dans une épigramme attribuée à Alcée priant Zeus qui-règne-sur Pisa d'accorder la victoire à l'éromène chanté par l'auteur au pied du mont Kronion¹⁸. De même, chez Apollonios de Rhodes, alors que les Argonautes passent près d'Anthémoessa, l'île tyrrhénienne des Sirènes, l'Aphrodite qui-règne-sur Éryx secourt Boutès en proie aux remous et l'établit sur le cap Lilybée¹⁹ : la déesse exerce sa puissance en souveraine du lieu, depuis une éminence dominant un espace autant terrestre que marin ; de fait, son rayon d'action dépasse l'échelle strictement locale. On peut faire un constat analogue dans le cas du Zeus qui-règne-sur le mont Atabyron, sous la protection duquel Pindare place sa VII^e *Olympique*, composée en 464, en même temps que le pugiliste Diagoras de Rhodes qu'elle célèbre²⁰. Si la localisation de l'agent bénéficiaire de l'adresse coïncide avec celle du dieu, il y a loin à ce que cette adéquation limite l'attribut onomastique divin à un seul ancrage local. Le maître de l'Atabyron, à l'instar de bien d'autres Zeus sommitaux (le *Lukaios* d'Arcadie par exemple), participe d'une identité supra-civique²¹ qu'il est d'autant plus nécessaire de convoquer ici : dans cette ode, le poète revient en effet sur l'origine de la partition de « l'île aux trois cités » (v. 18 : *tripolin nason*), lorsqu'il évoque la naissance des trois éponymes Camiros, Ialysos et Lindos (v. 73–76). De plus, les épiniées de Pindare ont vocation à voyager : la *charis* qu'elles

16 *I.Cret.* I viii 34 (Cnossos, IIe-Ier s.) : θεοὶ μεδέοντες Ὀλύμπου).

17 On laisse notamment de côté les textes fragmentaires et ceux pour lesquels le contexte spatial est difficile à appréhender (Pi. *Parth.* fr. 3.1 e.g.). Voir le Tab. 1 pour le relevé des occurrences.

18 *AP* 12.46. De même, dans une veine satirique, chez Lucill. *AP* 11.258.

19 A.R. 4.912–919.

20 Pi. *O.* 7.87–90 : Ἄλλ', ὦ Ζεῦ πάτερ, νύ τοισιν Ἀταβυρίου | μεδέων, τίμα μὲν ὕμνου τεθμὸν Ὀλυμπιονίκαν, | ἄνδρα τε πῦξ ἀρετῶν εὐρόντα, δίδοι τέ οἱ αἰδοίαν χάριν | καὶ ποτ' ἀστῶν καὶ ποτὶ ξείνων. « O Zeus, ô père qui veilles sur la croupe de l'Atabyre, sois propice à cet hymne, dû, selon le rite, au vainqueur olympique ; protège ce héros à qui son poing a conquis la gloire ; donne-lui le respect affectueux de ses concitoyens et des étrangers ».

21 En témoignent notamment les nombreuses dédicaces adressées à Zeus, Zeus *Ataburios*, Zeus *Basileus* provenant de son sanctuaire du mont Atabyron, pour la plupart rassemblées par Jacopi 1932, 236–255, n°145–217.

confèrent au vainqueur, mais aussi à leur propre auteur lui-même, doit leur faire traverser l'espace, diffusant la renommée par-delà les mers, autant que le temps.

Mais c'est probablement chez les poètes épiques que la capacité des dieux *me-deontes* à se projeter dans l'espace est la plus évidente. Dans la *Théogonie*, c'est en Piérie (près de l'Olympe) que Mnémosyne, « reine des coteaux d'Eleuthères »²², enfant de Zeus les neuf Muses dont Hésiode a souligné dès l'ouverture du poème l'attachement à l'Hélicon²³. L'attribut onomastique de Mnémosyne soutient donc bien l'ancrage de cette dernière et, partant, de ses filles, à la Béotie – ancrage sur lequel on comprend aisément pourquoi le poète d'Ascra s'appesantit. Par là-même, il implique une distance entre le lieu sur lequel la divinité règne et celui où elle agit – ici en mettant au monde les Muses. Le constat est encore plus net chez Homère, où la construction *medeôn* + toponyme n'apparaît que dans l'*Iliade* et n'est attribuée qu'à Zeus. Plusieurs fois le dieu « règne depuis l'Ida (*Idêthen medeôn*) »²⁴, le suffixe –θεν ajouté à Ἴδη pointant de fait vers l'origine du pouvoir plutôt que son étendue. Mais il est également celui « qui-règne-sur Dodone (*Dôdônês medeôn*) », dans un passage bien connu du chant XVI de l'*Iliade* (v. 220–232). Rappelons-en le contenu : Achille, après avoir harangué ses Myrmidons et placé Patrocle et Automédon à leur tête, s'en retourne à sa baraque. Il sort de son coffre la coupe spécialement destinée aux libations à « Zeus père (*Dii patri*) » ; au milieu de la cour, le regard levé vers le ciel, il verse le vin, sous les yeux de « Zeus à-qui-plaît-la-foudre (*Dia terpikeraunon*) », en accompagnant le geste de la prière suivante :

Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε Πελασγικὲ τηλόθι ναίων
Δωδώνης μεδέων δυσχεμέρου

Zeus seigneur Dodonéen Pélasgique qui résides au loin
Qui règnes-sur Dodone aux-rudes-hivers²⁵.

La séquence onomastique utilisée par le héros dans cette invocation est remarquable²⁶, en ce qu'elle se caractérise notamment par le redoublement de l'association à Dodone de Zeus, d'abord qualifié d'*anax Dôdônaios*, puis de *Dôdônês medeôn*. Plus exactement, c'est un parcours dans l'espace qu'elle dessine, sous la forme d'un emboîtement d'échelles : se succèdent en effet l'ancrage local (*anax Dôdônaios*) puis régional (*Pelasgikos*) du dieu (que partage le héros), l'explicitation de la distance (*têlothi naiôn*) entre cet ancrage et le lieu de la prière (devant Troie), et enfin ce qui

²² Hes. *Th.* 54.

²³ Hes. *Th.* 2 : αἱ θ' Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε.

²⁴ Hom. *Il.* 3.276 ; 3.320 ; 7.202 ; 24.308.

²⁵ Hom., *Il.* 16.233–234. Traduction de l'auteur.

²⁶ Tout comme le déploiement de la polyonymie du dieu en une petite dizaine de vers seulement, puisque s'y succèdent trois séquences onomastiques distinctes, dans deux contextes de dénomination (référence) et un, celui de la prière, de nomination (adresse) : sur ces contextes d'énonciations des épithètes homériques, cf. Calame 2021.

apparaît comme la synthèse entre ce point de départ et l'étendue de la puissance du dieu dans l'espace – *Dôdônês medeôn*. Ce dernier syntagme paraît ainsi cristalliser la nécessité pour Achille d'étirer dans l'espace la souveraineté que le dieu exerce sur sa région d'origine.

On constate ainsi que, dans les sources issues de la tradition manuscrite, si la formule *medeôn*, *-ousa* + toponyme peut désigner un ou une divin.e souverain.e locale, elle peut aussi, en particulier chez les poètes épiques, impliquer une distance entre le lieu *sur lequel la divinité règne* et celui *où, ainsi désignée, elle est appelée à agir* ou *évoquée en train d'agir* (selon le contexte d'énonciation – adresse ou référence – du texte). Reste à savoir si ce constat est également valable pour les sources épigraphiques.

2 Les dieux *medeontes* dans les sources épigraphiques

Dans les sources épigraphiques, un premier constat est similaire à celui qui ouvrirait l'exploration des sources « littéraires » : *medeôn*, *-ousa* se rapporte le plus souvent aux dieux²⁷, combiné dans de rares cas à un domaine de compétence²⁸ ou à d'autres divinités²⁹, mais le plus souvent à un lieu, générique parfois³⁰ ou, dans une majorité de cas, expressément identifié par un toponyme. Une différence est en re-

²⁷ On relève quelques exceptions, qui portent plutôt sur des lieux génériques : l'empereur Hadrien, « qui règne sur la terre », dans une épigramme honorant celle qui l'a initié aux Mystères d'Éleusis (*I.Eleusis* 454) : il est donc bien envisagé comme « humain » ici, et non pas comme dieu (même s'il est listé après les Dioscures, Asclépios et Héraclès, initiés à Éleusis avant lui) ; de même peut-être pour un autre empereur (? Commode ?) dans une autre épigramme très fragmentaire (*IG* II³ 4 1211). Une femme honorée dans une épigramme de Mytilène d'époque romaine est « maîtresse » ou « soucieuse » d'excellence (*IG* XII Suppl. 68, l. 1).

²⁸ Ainsi le « feu immortel » pour Hestia (*I.Ephesos* 1063, l. 1 ; *ca.* 170 de n.è.), les enfants (?) pour Hermès (*I.Pergamon* 324, l. 19), les « amers fils (de la destinée) » pour la Moire Klôthô dans une épigramme funéraire de Minoa d'Amorgos (*IG* XII 7 301 II, l. 17–18), la barque pour Charon dans un document du même type trouvé à Ptolémaïs (*IG Cyrenaica Verse* 002, l. 3 ; *ca.* 300). La nécessité (Nécessité ?) « maîtresse de toute œuvre » d'une dédicace métrique tardive de Didymes doit-elle être tenue pour une divinité (*I.Didyma* 82) ?

²⁹ Ainsi Isis « qui règne sur les dieux très-hauts » (*I.Egypte métriques* 175). Voir également Hécate, *Diônês hê medeousa* dans un papyrus magique (*PGM* 4, l. 2711–2712).

³⁰ Ainsi dans une épigramme votive trouvée à Signa (Latium) adressée εὐκῆλου μεδέων, Ἡράκλεος, ὄρμου (*SEG* 47 1517, l. 1 ; *ca.* 150–250 de n.è.) ; en l'occurrence, le « mouillage sûr » sur lequel règne Héraclès renvoie sans doute à un lieu précis, probablement Monaco, auquel ferait allusion l'attribut onomastique Μόνουκε à la l. 2.

vanche à souligner par rapport aux sources issues de la tradition manuscrite : ces syntagmes *medeôn*, *-ousa* + toponymes apparaissent souvent dans des textes non poétiques. En effet, à côté d'épigrammes ou d'inscriptions métriques³¹, on trouve des dieux *medeontes* dans des dédicaces non versifiées, mais aussi sur des bornes, dans des décrets ou des normes rituelles. Au-delà de la différence de forme et de typologie documentaire, c'est donc surtout la question des motivations de l'emploi de ces attributs onomastiques divins qui se pose. Le dossier documentaire ainsi délimité, on dénombre une quarantaine d'attestations épigraphiques de la séquence onomastique *medeôn*, *-ousa* + toponyme, dans des inscriptions datables du VI^e s. av. au III^e s. de n.è. et provenant pour l'essentiel de l'espace égéen et des rivages septentrionaux de la Mer Noire³². De telles formules onomastiques ne sont, de fait, pas si fréquentes, et il est donc nécessaire d'envisager plusieurs grilles d'analyse pour tenter de mettre au jour leurs logiques d'emploi.

2.1 Influences littéraires et rôle des oracles

La référence littéraire, et notamment homérique, peut en être une. C'est particulièrement net dans une dédicace datable de la fin des années 330, retrouvée au sanctuaire de Dodone et adressée au divin maître des lieux. Or, pour identifier ce dernier, les dédicants ne recourent pas à l'une de ses dénominations habituelles, Zeus *Naios* (de loin la plus fréquente) ou *Dôdônaios*³³, mais à Zeus *Dôdônês medeôn* :

θεός : τύχα
 Ζεῦ, Δωδώνης μεδέ-
 ων· τόδε σοι δῶρον πέ-
 μπω παρ' ἐμοῦ : Ἀγάθων
 5 Ἐχεφύλου καὶ γενεᾶ
 πρόξενοι Μολοσσῶν
 καὶ συμμάχων ἐν τ-
 ριάκοντα γενεαῖς
 ἐκ Τρωΐας Κασσάν-
 10 δρας γενεά,
 Ζακύνθιοι.

³¹ Une épigramme retrouvée à Rhodes, mais de provenance indéterminée, est adressée Ζεῦ μεδέων | Νείσυρον (Peek 1967, 377–378, n°4b, l. 1–2 ; II^e s. de n.è. ou après) ; l'incertitude pesant sur l'origine de la pierre (Nisyros?) limite l'exploitation que l'on peut en faire en termes de logiques spatiales.

³² L'ensemble des occurrences épigraphiques avec leurs références est accessible depuis la *DB MAP*.

³³ Cf. *I.Dodone Evangelidi*, *passim*.

Dieu. Fortune. Zeus qui-règne-sur Dodone, je t'envoie ce présent de ma part, moi Agathôn, fils d'Échéphylos, et ma lignée, proxènes des Molosses et de leurs alliés durant trente générations, nous Zacynthiens, race provenant de Cassandre la Troyenne³⁴.

Ce choix entre en résonance avec l'identité affichée par Agathôn et les Zacynthiens, qui prétendent détenir leur statut de *proxenoi* des Molosses depuis Cassandre, depuis Troie, depuis trente générations. L'emprunt, manifeste, de la séquence onomastique à l'*Iliade* vient donc appuyer un message qui s'adresse autant au dieu qu'au *koinon* des Molosses qui contrôlait alors son sanctuaire. Ce cas mis à part, on ne relève dans l'épigraphie aucun autre emprunt aussi direct. Si la référence poétique (homérique ou autre) peut colorer certaines inscriptions adressées ou faisant référence à des dieux *medeontes*, elle ne peut expliquer seule les raisons motivant le choix de dénommer les dieux de la sorte.

Une seconde hypothèse pour expliquer la coloration métrique de ces séquences onomastiques peut être celle de l'inspiration oraculaire. Les dieux *medeontes* + toponyme ont pu être promus, en vers, par des oracles, leur dénomination s'étant ensuite fixée et ayant dépassé la forme poétique, tant et si bien qu'on la retrouve dans des textes non métriques. De fait, les exemples en ce sens existent, mais ils ne sont pas si nombreux. Le plus clair est celui de l'Apollon *Telemessou medeôn* qui apparaît dans une inscription d'Halicarnasse du III^e s., relative à la fondation familiale d'un certain Poséidonios. Le dieu figure en effet, avec Zeus *Patrôios*, les Moires et la Mère des dieux, parmi les divinités honorées par les ancêtres du fondateur, un « micro-panthéon » dont l'oracle consulté par ce dernier a confirmé la composition. Nonobstant les incertitudes pesant sur la localisation de Telemessos, il paraît manifeste que la séquence onomastique désignant cet Apollon local participe de la phraséologie oraculaire³⁵. En dehors de ce cas, on ne relève qu'une seule autre divinité *medeôn*, *-ousa* + toponyme explicitement liée à une prescription oraculaire³⁶, et deux attestées indirectement³⁷. Sans être décisive, cette rareté ne plaide donc pas en faveur de la seule explication de l'utilisation de ce type d'élément onomastique divin par une origine mantique, quand bien même il faudrait envisager cette dernière comme implicite dans tous les autres cas. Ce sont donc, au moins en partie, d'autres logiques à l'œuvre qu'il faut tenter de déceler. L'examen des sources littéraires avait suggéré que l'emploi des formules onomastiques construites sur *medeôn*, *-ousa* + toponyme pouvait impliquer une distance entre le lieu sur lequel la divinité ainsi dénommée règne et celui où sa puissance était amenée à se déployer. Peut-être de telles dynamiques spa-

³⁴ IG IX 1² 1750 (Dodone, ca. 334–330), trad. P. Cabanes, *I.Molossie* 54, légèrement modifiée. Sur la résonance entre le contenu généalogique de cette inscription et l'appareil génital masculin qui orne son support (une plaque de bronze), cf. Fraser 2003.

³⁵ CGRN 104, avec Carbon/Pirenne-Delforge 2013, 96–98 et 106–107.

³⁶ IG XII 4 532. Cf. *infra*, p. 304.

³⁷ Athéna *Athênôn medeousa* et Achille *Leukês medeôn* dans une inscription de Leukê (IGDOP 48) : cf. *infra*, p. 299–300 et 301, note 55 respectivement.

tiales se donnent-elles à voir dans les quelques dossiers épigraphiques géographique-ment bien définis – ce qui ne veut pas nécessairement dire spatialement restreints – qui concentrent la majeure partie des occurrences de *medeôn*, *-ousa* + toponyme.

2.2 Athéna *Athênôn medeousa* et l'empire athénien

Le premier de ces dossiers, le mieux connu probablement, est celui de l'Athéna *Athênôn medeousa*, « qui-règne-sur Athènes ». La séquence onomastique qui caractérise cette déesse de l'impérialisme athénien est notamment attestée par plusieurs bornes de *temenê* retrouvées à Samos et à Cos et datables de la seconde moitié du V^e s.³⁸. Ces espaces délimités et consacrés à la déesse ont d'abord été interprétés comme le cadre d'un culte marquant l'allégeance de ces îles à la maîtresse de l'Empire, instauré localement³⁹, ou imposé par les Athéniens⁴⁰. Une appréciation plus juste en a été donnée il y a maintenant trois décennies⁴¹ : ces inscriptions ne délimitaient sans doute pas des sanctuaires voués au culte de la déesse, mais des propriétés foncières lui appartenant ; il s'agit, en d'autres termes, de propriétés confisquées par les Athéniens auprès d'alliés dominés et/ou réprimés⁴². Les autres occurrences épigraphiques de l'attribut onomastique *Athênôn medeousa*, quand elles sont exploitables⁴³, tendent à confirmer qu'il désigne la déesse tutélaire d'Athènes⁴⁴ dans ses relations avec les alliés, en parti-

38 Samos : *IG XII 6 238–244*. Cos : *IG XII 4 1237*.

39 Barron 1964, 43–44.

40 Meiggs 1972, 295–298.

41 Smarczyk 1990, 58–154 ; Parker 1996, 144–145.

42 La datation de ces bornes a évidemment son importance. Les plus anciennes (*IG I³ 1492* et *1493* = *IG XII 6, 239* et *238*) seraient ainsi antérieures à 439 (*i.e.* avant la révolte samienne de 440 et la répression athénienne subséquente) selon Barron 1964 (450–440 ? Lewis/Jeffery, *IG I³* ; *ca.* 450 Hallof, *IG XII 6*). *Contra* Alfieri Tonini 2005. Sur cette question – et plus généralement celle du *three-bar sigma* – le risque de raisonnement circulaire plane, puisque la paléographie s'appuie sur l'appréciation du contexte historique (*i.e.*, *in fine*, l'interprétation que l'on fait de l'impérialisme athénien). . . et vice versa.

43 Le décret relatif à Colophon *IG I³ 37* est trop fragmentaire pour être probant ; mais le fait que la séquence onomastique [τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἀθηνῶν μεδεόσ[ε]ς] (l. 14–15) apparaisse dans le cadre de relations extérieures est en soi un enseignement. Sur sa datation (cf. note précédente), voir dernièrement Mattingly 2010, 100 et Matthaiou 2010, 21–24 (tous deux favorables à la datation basse *ca.* 428/7). La restitution [τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἀθηνῶν]ῶν μεδ[εόσ]ε[ς] proposée par Bradeen/McGregor 1973 (cf. Smarczyk 1990, 67) à la l. 28 du décret relatif à Thespies et aux autres Béotiens *IG I³ 37* ne fait qu'ajouter un *incertum* au dossier.

44 La *Polias* si l'on veut, même si ça n'a pas grand sens de l'exprimer de la sorte – et pas davantage d'affirmer le contraire (ainsi Rumpf 1936, 71, qui concluait : « Die Ἀθηνᾶ Ἀθηνῶν μεδέουσα nicht identisch ist mit der Ἀθηνᾶ πολιᾶς »). De fait, Athéna tout court suffit aux Athéniens pour désigner leur déesse tutélaire, la *Polias* étant d'abord celle qui recevait un culte sur l'Acropole, c'est-à-dire la même, certes, mais d'abord envisagée dans son ancrage spatial (avec les cadres

culier en tant que propriétaire. C'est ainsi que l'on retrouve la déesse dénommée de la sorte dans le décret relatif au don, par le *koinon* des Étéocarpathiens, d'un cyprès pour son temple⁴⁵. Comme pour les bornes de Cos et de Samos, on a supposé que la séquence onomastique relevait de la phraséologie des alliés d'Athènes⁴⁶, voire même désignait la récipiendaire d'un culte local⁴⁷. Toutefois, ni l'une ni l'autre de ces interprétations ne fait sens : le décret est bien émis par Athènes et le don, comme la contrepartie (la reconnaissance du bienfait et l'octroi de l'autonomie), sont manifestement d'importance : par conséquent, on imagine mal qu'il puisse être question d'autre chose que de l'Athéna d'Athènes telle que les Athéniens la présentent à l'endroit de leurs alliés/sujets. Ce faisant, les Athéniens réactivent une appellation qui serait apparue la première fois dans le décret de Thémistocle organisant l'évacuation de l'*astu* à la veille de la bataille de Salamine, et donc possiblement en lien avec un oracle⁴⁸. Ils ont ainsi utilisé une ressource onomastique leur permettant de rester, par le truchement de leur déesse, les maîtres en Attique, mais aussi – et surtout en cette seconde moitié de V^e s. – dans l'espace égéen. Si cette appellation désignait d'abord la déesse sous laquelle les Athéniens plaçaient la protection de leur territoire en 480, elle n'a donc pas échappé à la mutation de la *summachia* en *archê*⁴⁹ : derrière l'*Athênôn medeoussa* qui tirait des revenus de ses terres à Samos et à Cos ou qui recevait un cyprès de la part des Étéocarpathiens, il y avait les trières athéniennes.

2.3 Souverainetés divines en Mer Noire

Athènes et son empire mis à part, c'est de la Mer Noire que vient la documentation la plus riche, que l'on peut répartir en deux dossiers distincts. Le premier puise sa matière dans les inscriptions d'Olbia du Pont, où Apollon *Iêtros*, dieu qui semble avoir joué un

culturels associés : sanctuaire, prêtrise, etc.) ; cf. Paul 2016. De la même façon, l'*Athênôn medeoussa* serait « la même » dans le contexte de la politique extérieure impérialiste du (second) V^e s.

45 IG I³ 1454 (probablement peu avant 434/3 : cf. Ma 2009) A, l. 8–11 : ὄτι ἔδοσα[ν] | [τῆν κυπάρτ]-τον ἐπὶ τὸν νε[ώ] | [ν τῆς Ἀθηναί]ας τῆς Ἀθηνῶν μ[ε]δεούσης[.]

46 Anderson/Dix 1997, 132.

47 Alfieri Tonini 1999.

48 Plu. *Them.* 10.4 ; Arist. 192 Jebb. L'exemplaire épigraphique du prétendu « décret de Thémistocle », gravé à Trézène au cours de la première moitié du III^e s. (Meiggs – Lewis, *GHI* 23), a suscité depuis sa publication il y a soixante ans une bibliographie pléthorique, dont on trouvera un bilan chez Muccioli 2008. Son authenticité paraît de plus en plus douteuse : voir, récemment, Knoepfler 2010. Sur Athéna *Athênôn medeoussa* et les récits de l'épisode thémistocléen, voir Anderson 1989, 12–14 ; Johansson 2004, 344, 347–348 (avec les réserves justifiées de Papazarkadas, *SEG* 54 438) ; Knoepfler 2010, 1216–1218.

49 Ce que souligne sans doute Aristophane, qui met dans la bouche du Paphlagonien de ses *Cavaliers*, démagogue va-t-en-guerre dans lequel on reconnaît généralement Cléon, une prière Τῆ μὲν δεσποίνῃ Ἀθηναίῃ, τῇ τῆς πόλεως μεδεούσῃ (Ar. *Eq.* 763–766) ; un peu plus tôt, le chœur invoquait déjà la déesse « qui-règne-sur le pays » (*Ibid.* 585 : μεδέουσα χώρας). Cf. Anderson 1989, 12–14.

rôle majeur pour les colons milésiens d'Olbia et d'Istros⁵⁰, se voit précisément désigné comme *Istro medeôn* dans une dédicace datable du deuxième quart du V^e s.⁵¹. La séquence onomastique est intéressante à plus d'un titre. Premièrement, parce qu'elle associe plusieurs attributs onomastiques – à savoir l'épithète cultuelle (*Iê-tros*, le Médecin) et le syntagme *Istro medeôn* – à un seul et même dieu, Apollon, à une époque relativement haute ; l'allongement des séquences onomastiques divines ne serait donc pas exclusif des époques hellénistique et impériale⁵². Deuxièmement, le fait que la dédicace, retrouvée au *temenos* ouest d'Olbia et émanant d'un Olbiopolite, désigne le dieu comme maître d'Istros : que le dédicant ait voulu expliciter son ethnique dans sa propre cité, ou que l'inscription ait été originellement vouée à être déposée dans le sanctuaire du dieu à Istros, on constate en tous les cas que l'énonciateur est *extérieur* au lieu dont le dieu est désigné comme maître, qu'il s'agisse du fleuve, l'actuel Danube, ou de la cité d'Istros-Histria située près de son embouchure⁵³. La logique est analogue dans une dédicace, contemporaine et retrouvée au même endroit, adressée à la Mère des dieux « qui-règne-sur Hylaiê », contrée située sur la rive opposée du Dniepr⁵⁴. Le cas est en revanche différent pour Achille « qui-règne-sur Leukè », puisque deux des trois dédicaces qui lui sont destinées proviennent de l'île elle-même, même si une au moins émane d'un Olbiopolite⁵⁵. Ainsi, dans cette zone Nord-ouest de la Mer Noire, les dieux *medousin* autant les premiers

50 Voir Ustinova 2009 ; Petropoulos 2010 ; Trippé 2010 ; Ustinova 2021, 170–173 ; voir également Dana/Dana (2009), 238 sur les noms théophores tels que *Iêtrodôros*.

51 *IGDOP* 58 (cf. *SEG* 51 969) : Ἐάνθος Πό[σιος] *vel* Πο[σιδήο] *vel* Πο[σιδέο] | Ἀπόλλωνι Ἰητρ[ῶι] | Ἰστρῷ μεδέοντι[ι] | Ὀλβιοπολίτης.

52 Le fait n'est pas isolé à Olbia : cf. *IGDOP* 93 (ca. 550–525) et 99 (ca. 450). Sur l'allongement des séquences onomastiques, cf. Parker 2017.

53 Cité : Dubois (*IGDOP*), Rusjaeva/Vinogradov 2000 ; fleuve : Bravo 2001, 239–240. Le problème est similaire dans deux inscriptions du VI^e s., l'une provenant de Borysthène, l'actuelle Bérézan (*IGDOP* 90, cf. *SEG* 58 742bis), l'autre du téménos ouest d'Olbia (*IGDOP* 57), toutes deux de lecture incertaine. (Apollon) *Iêtros* y est peut-être désigné comme *Borusthenês medeôn*, soit le « maître de Borysthène », sans qu'il soit possible de déterminer si le toponyme renvoie au fleuve, l'actuel Dniepr, à la ville d'Olbia située à son embouchure, à l'île de Bérézan ou à l'entité politique qui regroupait ces deux dernières : cf. Bravo 2001, 238 ; Id. 2007, 84–85. La restitution Ὀλ[βίης] | μεδέοντι (?) Ἀπόλλωνι Ἰητρῶι proposée par Vinogradov 1989, 111, note 124 (cf. *SEG* 42 712), dans la dédicace *IOSPE* P² 164 (ca. 475–450) est très incertaine et moins économe que celle de Latyshev (*IOSPE* P²) qui envisage de lire l'ethnique du dédicant : Ὀλ[βιοπολίτης] (?).

54 *IGDOP* 81 : [Μητρὶ Θε]ῶν μεδεῶσ[ηι] Ὑλαί[ης].

55 *Leukè* : *IGDOP* 48 (début du V^e s.) b : Γλαῦκός με ἀνέθηκεν Ἀχιλλῆι Λευκῆ<ς> μεδέοντι, παῖ[ε]ς Ποσιδῆο ; la face a porte une possible réponse oraculaire adressée au même Glaukos ; cf. Dubois 1995. *Leukè* (Olbiopolite) : *IGDOP* 49 (ca. 400–350) : [ὁ δεῖνα Δη]μοστράτο Ἀχιλλεῖ | [Λευκ]ῆς μεδέοντι Ὀλβιοπολίτης. Voir également la dédicace retrouvée à Néapolis de Scythie adressée Ἀχιλλεῖ νήσου [μεδέοντι], où l'île évoquée est sans doute *Leukè* (*IOSPE*³ III 596, ca. 150–100) et, peut-être, celle de Tyras qui lui serait destinée [Ἀχιλ]λεῖ Σκυ[θίας μεδέοντι] (*SEG* 52 749, fin du V^e s.). Sur le culte d'Achille à *Leukè*, cf. Dana 2007, 177–182 et Ustinova 2021, 168–170 ; sur son rayonnement, perceptible dans l'anthroponymie, cf. Dana/Dana (2009), 238–239.

points d'appui insulaires et péninsulaires (Leukè, Bérézan), que les agglomérations aux embouchures des fleuves (Olbia, Istros) et les arrière-pays (Hylaiè) ; ils contribuent ainsi à mettre en réseau les lieux-dits d'un espace tant marin et insulaire que fluvial et terrestre, un espace parcouru et habité, mais aussi convoité et approprié par les colons milésiens. Ceux-ci ont sans doute – directement ou indirectement, par le truchement d'oracles ou non – tiré profit de la poésie épique et lyrique⁵⁶ pour nommer les dieux – emportés avec eux ou rencontrés sur place – qui soutiennent leur colonisation des paysages, sinon des territoires.

Plus à l'est du Pont-Euxin, les dieux *medeontes* ont également fait florès. L'ensemble est, au moins sur le plan documentaire, dominé par l'Aphrodite *Ourania Apatourou medeoussa*⁵⁷, celle « qui-règne-sur Apatouron », localité de la rive orientale du Bosphore cimmérien, et sans doute plus généralement sur le golfe d'Apatouron que refermait la péninsule de Taman⁵⁸. S'il est difficile de relier directement les premières dédicaces qui lui sont adressées au IV^e s.⁵⁹ avec les vellétés expansionnistes des Spartocides sur le côté asiatique du détroit où elles ont été retrouvées⁶⁰, les dynastes de Panticapée se sont durablement approprié la dénomination de la déesse, puisqu'elle est attestée dans leur capitale jusqu'au III^e s. de n.è. En revanche, il est certain que la ressource onomastique *medeôn*, *-ousa* + toponyme a délibérément été exploitée dans une optique géopolitique par Leukôn Ier (389/8–349/8). Une épigramme retrouvée à Semibratneye, à une trentaine de kilomètres au nord-nord-est de Gorgippia, en témoigne :

Εὐξάμενος Λεύκων υἱὸς Σατύρ[ο(υ)] τὸδ' ἄγαλμα]
 Φοίβωι Ἀπόλλωνι στήσῃ τῶι ΕΝΛ[- - -]
 τῆσδε πόλεως μεδέοντι Λάβρύτωμ, Β[οσπόρο(υ)] ἄρχων]
 Θεοδοσίης τε, μάχη καὶ κράτει ἐξελ[άσας]
 5 Ὀκταμασάδεα γῆς ἐΞίνδων παῖδ' Ἐκ[αταίο]
 τοῦ Σίνδωμ βασιλέως, ὅς πατέρα ο[- - -]
 ἐγβάλλων ἀρχῆς εἰς τήνδε πόλιν κ[- - -]

[Cette statue], à la suite d'un vœu, Leukôn fils de Satyros
 L'a érigée pour Phoibos Apollon qui [. . .]
 Qui-règne-sur cette cité des Labrytains, [lui l'archonte du Bosphore]
 Et de Théodosia, [après avoir], dans la bataille et par la force, expulsé
 De la terre des Sindes Oktamasadès l'enfant d'Hékataios

56 Cf. Dubois 1995.

57 Cf. Ustinova 1999, 27–173 ; Braund 2018, 187–255 ; Ustinova 2021, 162–165.

58 Sur la localisation d'Apatouron, qui reste énigmatique, cf. Braund 2018, 220–223.

59 Une inscription du début du V^e s. la mentionne peut-être (CIRB 1234) ; mais, seulement connue par un dessin d'un voyageur du début du XVIII^e s. de n.è., sa lecture est grandement sujette à caution : cf. Ustinova 1999, 32 ; Braund 2018, 228–229. Pour une revue des sources épigraphiques relatives à la déesse, cf. Ustinova 1999, 32–35 ; Braund 2018, 223–234.

60 Les dédicaces du IV^e s. émanent de particuliers, même si la formule de datation implique qu'ils reconnaissent l'autorité des dynastes de Panticapée (CIRB 1111 et 971) ; mais la séquence onomastique n'apparaît pas lorsqu'un Spartocide fait une dédicace à la déesse sur la rive est du Bosphore.

Le roi des Sindes, qui, évinçant son père de son [. . .]
Empire, a [. . .] dans cette cité.

Cette dédicace à l'Apollon « qui-règne sur *cette* cité de Labrys » (très vraisemblablement Semibratneye) est explicitement adressée à l'occasion d'une intervention militaire contre les Sindes, datable vers 360–355⁶¹. En affirmant ainsi la souveraineté du dieu sur le lieu, c'est manifestement la sienne même que Leukôn Ier cherche à légitimer⁶². Les dynamiques spatiales à l'œuvre dans les dédicaces adressées aux autres déesses *medeousai* bosporanes sont plus difficiles à déterminer, soit que les lieux concernés ne soient plus lisibles sur la pierre – ainsi pour la Thesmophore de Myrmekion ou l'Artémis de Tanais⁶³ – soit qu'il soit difficile d'y apporter une explication convaincante – comme dans le cas d'une dédicace, trouvée à Panticapée et datée du III^e s., pour l'Hécate *Spartês medeousa*, « qui-règne-sur Sparte »⁶⁴. Quoi qu'il en soit, le syntagme *medeôn*, *-ousa* + toponyme semble avoir constitué une ressource onomastique particulièrement prisée en Mer Noire pour désigner des divinités, locales ou héritées des métropoles – ressource au croisement d'enjeux culturels, spatiaux et théologiques en ce qu'elle met en miroir les emprises territoriales divines et humaines dans une langue culturellement surdéterminée⁶⁵.

61 Tokhtas'ev 2006, 2–22 (*SEG* 56 885 ; *BE* 2008 417) avec références antérieures ; cf. Müller 2010, 359–360, n°1 (date) et Dana (2021), 143–144. La séquence onomastique est rendue incomplète par la lacune de la fin de la l. 2. Tokhtas'ev 2006, après d'autres, restitue ἐν Λ[άβρῳ], « à Labrys ». *Contra* Philippe Gauthier (*BE* 2003 393), qui proposait l'adverbe ἐνα[ρέτω] « vaillamment », jugeant la lecture problématique sur le plan linguistique (on attendrait ἐλ Λάβρῳ) et redondante avec la l. 3. Si la première réserve est difficilement surmontable, la seconde pourrait l'être en envisageant une combinaison de dynamiques spatiales attribuées à un dieu qui rayonne (l. 3) depuis son ancrage local (l. 2).

62 Dana (2021), 144 qui insiste sur l'adhésion aux valeurs culturelles grecques de Leukôn Ier dans cette épigramme.

63 *SEG* 57 709 (Myrmekion, ca. 300) : dédicace [Δήμητρι Θεσ]μοφόρω | [- - - μεδεο]ύση (?) par une femme, à la suite d'un vœu. *CIRB* 1315 (Tanais, 133 de n.è.) : ex-voto θεῶ Ἄρτέμ[ι]δι μεδεού[σῃ] ΝΕΟΟΥΩΙ adressé par un certain Parthenoklès (fils) d'Erôs.

64 *CIRB* 22 : Βάθυλλος Δέρκιος | Ἐκά[τη]ι Σπάρτης μεδεούσῃ. S'appuyant sur les associations, attestées dans les sources, entre l'Hécate-Iphigénie de Tauride et Parthénos d'une part, et entre Parthénos et (Artémis) *Orthia* d'autre part, Braund 2018, 30–31, pense que cette dédicace est adressée « in some sense [to] Artemis Orthia [. . .] but it remains to explain the dedicant's conception of her as Hekate ». Il me semble que l'enjeu réside plutôt dans l'attribut onomastique de la déesse. Une fois celui-ci expliqué, le rapprochement entre l'Hécate-(Iphigénie) de Tauride et l'(Artémis) *Orthia* lacédémonienne, toujours activable en puissance, ne fait plus difficulté. Or, les indices manquent pour contextualiser cette *Spartês medeousa*. Pas plus que celles d'éventuelles relations diplomatiques entre le royaume du Bosphore et Sparte ou d'un rapprochement entre le nom de la cité et celui de la dynastie des Spartocides, l'hypothèse d'une origine spartiate du dédicant ne peut être étayée : son nom, Bathyllos, est relativement répandu, mais n'est pas attesté en Laconie, et son patronyme est inconnu par ailleurs.

65 Cf. Ustinova 2021, 177.

2.4 Régner-sur Calymna depuis Délos

Un dernier dossier nous fait revenir en Égée, à la fin de la période hellénistique et au début de l'époque impériale. Au premier siècle avant notre ère, sur prescription oraculaire de Didymes, un homme et ses fils adressent une dédicace à Apollon *Dalios* « qui-règne-sur-Calymna »⁶⁶. La provenance de l'inscription, Cos, a ouvert des hypothèses sur l'origine des dédicants – possiblement Calymniens – ainsi que sur leurs motivations – l'éventuel apaisement de tensions entre les deux îles – que l'inscription seule ne permet pas d'étayer⁶⁷. Ce qui est avéré, en revanche, c'est que le sanctuaire de l'Apollon Délien de Calymna était déjà au cœur des relations entre les deux communautés depuis le III^e s.⁶⁸, et de leur commune intégration à partir du II^e s.⁶⁹. C'est donc un jeu à trois bandes que cristallise la séquence onomastique divine, le syntagme *Kalumnas medeôn* orientant le rayonnement de l'Apollon Délien dans les deux îles. On sait qu'à Cos, le culte d'Apollon Délien articulait une portée locale (mois du calendrier, sanctuaire et prêtre) et extérieure, puisque la cité envoyait des théories à Délos, au moins à partir du IV^e s.⁷⁰. Cette séquence onomastique Apollon *Dalios Kalumnas medeôn*, qui combine ainsi deux attributs toponymiques (un adjectif et un syntagme), traduit sans doute cette articulation entre les trois lieux, l'épicentre d'un culte à fort rayonnement (Délos) et deux îles où il est implanté localement. Elle semble s'être institutionnalisée à Calymna, puisqu'on l'y retrouve au I^{er} s. de n.è. dans trois dédicaces⁷¹ : on observe ainsi que non seulement Apollon a été Délien à Calymna avant d'y être *Kalumnas medeôn*, mais aussi qu'il a porté cette seconde dénomination à Cos avant de se la voir attribuer à Calymna.

3 Conclusion

À l'issue de ce parcours, il appert que ces séquences onomastiques combinant *medeôn*, *-ousa* et toponyme aient dans leur grande majorité pour point commun d'impli-

66 IG XII 4 532 (*I.Cos Paton* 60 ; *I.Cos Segre* EV 232) : Ἀπόλλωνι Δ[α]λίῳ Καλύμνας | μεδέοντι κατὰ χρῆσιμόν | Διδυμέως Λό[χ]ος Λόχου φύσι | δὲ Ξενοκρά[τ]ους μετὰ τῶν | τέκνων κτλ.

67 Voir le commentaire de Paton et sa prudente appréciation par Segre.

68 Cf. e.g. IG XII 4 139–141 (Cos, ca. 220).

69 Sur l'intégration de Calymna à Cos à la toute fin du III^e s., peut-être dans le contexte de la première guerre crétoise, cf. Sherwin-White 1978, 124–129 ; Baker 1991, 11–12 ; Habicht 2007, 140–141.

70 Paul 2013, 63–67.

71 IG XII 4 4067 (règne de Caligula), 4078 (même date) et 4069 (I^{er} s. de n.è.). La dédicace 4078, inscrite sur une architrave, est adressée à l'empereur Caius (Caligula) et Ἀπόλλωνι Δαλίῳ Κρησίῳ [Καλύμνας] μεδέοντι. La séquence onomastique divine comporte donc un troisième élément toponymique qui désigne le dieu comme Crétois (souvenir de la guerre crétoise et de son rapport à l'intégration de Calymna à Cos ? Cf. *supra*, note 69). On peut rapprocher de ce dossier l'Apollon *Délou medeôn* qui apparaît dans une épigramme votive gravée à Ténos aux II^e-III^e s. de n.è. (IG XII 5 893).

quer une distance, voire un trajet, entre l’ancrage spatial de la divinité ainsi dénommée et soit le lieu où, soit le lieu d’où on s’adresse à elle – les trois « couches » de localisation évoquées en introduction. Pour le dire autrement, dans la plupart des attestations évoquées, la triangulation dieu / lieu / agent n’est que très rarement en adéquation complète spatialement parlant : l’espace sur lequel le dieu ou la déesse règne est le plus souvent distinct de l’endroit où on la nomme ainsi et/ou d’où viennent les agents sociaux impliqués, à l’instar du cas de Zeus « qui-règne-sur Dodone » invoqué par Achille dans l’*Iliade*. L’Athéna *Athênôn medeousa* est l’Athéna d’Athènes à l’extérieur d’Athènes, pour les Athéniens comme pour les alliés/sujet de l’empire. L’Apollon *Iêtros Istro medeôn*, à Olbia ou à Istros, est ainsi dénommé par un Olbiopolite, que celui-ci désigne ainsi le maître du fleuve Istros sur lequel il a navigué ou celui de la cité d’Histria où le dieu avait, comme à Olbia, un important sanctuaire. L’Apollon Délien a d’abord été dit qui-règne-sur Calymna à Cos avant de l’être à Calymna même.

Ainsi, si l’on tente de cartographier la localisation des dieux *medeontes*, des points ne suffisent pas ; il faut aussi recourir à des figurés de surface, rendant compte d’un rayonnement sur un espace, généralement maritime, parcouru sous l’œil de la divinité qui y règne ; des lignes transcrivant des axes plus ou moins durables sont également nécessaires, que ceux-ci relient le centre d’un empire et les espaces dominés (Athènes avec Cos, Samos et Carpathos), les étapes parcourues puis appropriées par des colons (de Milet vers Leukè et Borysthène, puis Olbia, Istros et Hylaiè), deux parties entretenant des relations diplomatiques (les Zacynthiens et les Molosses), voire deux îles un temps intégrées à la même entité politique (Calymna et Cos). Bien entendu, les dieux peuvent accompagner de telles dynamiques d’essaimage sans être systématiquement qualifiés de *medeontes*. L’existence, à Kydathènaion, dème de l’asty d’Athènes, d’un sanctuaire d’Artémis *Amarusia Athmonothēn*⁷², autrement dit de l’Artémis d’Amarynthos qui-vient-d’Athmonon, implique non pas un, mais deux trajets, d’Amarynthos en Eubée à Athmonon dans la Mésogée d’abord, puis d’Athmonon à Kydathènaion ensuite – la déesse y gagnant au passage un attribut onomastique. Le cas de l’Apollon Délien « qui-règne-sur Calymna » est semblable, ce qui indique aussi, en retour, qu’une épithète toponymique adjectivale, ici *Dalios*, ne suffit pas toujours à localiser effectivement ou complètement le dieu. Signe qu’il y a plus que de la localisation dans une épithète toponymique ; signe aussi, que « régner-sur » un lieu, pour un dieu, implique de s’y projeter ou d’en rayonner, et semble donc induire nécessairement une dynamique spatiale que l’on pourrait se hasarder à qualifier de « trajective »⁷³. Plus simplement, les attributs onomastiques *medeôn*, *-ousa* + toponymes ouvrent un espace à la divinité plus qu’ils ne l’ancrent dans un

72 IG I³ 426 (414/3), l. 66–69.

73 L’emploi de ce qualificatif paraît d’autant plus hasardeux pour évoquer le déploiement des épithètes divines dans l’espace que, d’une part, on a déjà classé la trajection des épithètes parmi les licences poétiques utilisées par Eschyle (Weil 1876, 47–48, à propos de Frey 1875) et, d’autre part, que trajection et trajectivité ont déjà un sens précis en géographie (Berque 1986 et 2016).

lieu. De ce point de vue, ils se distinguent assez nettement d'autres attributs onomastiques analogues dans la forme, tels que les dieux qui (dé)tiennent (*katechontes*) un lieu ou un pays. Ces divinités, généralement désignées collectivement, semblent par comparaison beaucoup moins mobiles, voire même caractérisées par un certain enracinement⁷⁴.

Abréviations

Les abréviations des titres de périodiques sont empruntées à l'Année Philologique, celles des corpus et recueils épigraphiques à la liste GrEpiAbbr (<https://www.aiegl.org/grepiabbr.html>), à laquelle on ajoute :

- DB MAP** Bonnet, Corinne (dir.), *ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 Database (DB MAP)*, Toulouse, 2017–. <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr> (consulté le 7 décembre 2021).
- DELG** Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, 1968–1980.
- IGDOP** Dubois, Laurent, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996.
- CGRN** Carbon, Jan-Mathieu / Peels, Saskia / Pirenne-Delforge, Vinciane, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège, 2016– : <http://cgrn.ulg.ac.be> (consulté le 25 octobre 2021).

Bibliographie

- Alfieri Tonini, Teresa (1999), “Il decreto ateniese per Carpato (IG, I³ 1454 A). Una proposta di interpretazione”, in: Silvia Evangelisti / Luca Galli (eds.), *XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina, Roma, 18–24 settembre 1997*. Atti, vol. 1/2, Roma, 157–165.
- Alfieri Tonini, Teresa (2005), “Samo crocevia di scritti d'oltremare”, in: *Acme* 58, 47–57.
- Anderson, Carl A. (1989), “Themistocles and Cleon in Aristophanes' *Knights*, 763ff”, in: *AJPh* 110, 10–16.
- Anderson, Carl A. / Dix, T. Keith (1997), “Politics and State Religion in the Delian League: Athena and Apollo in the Eteocarpian Decree”, *ZPE* 117, 1997, 129–132.
- Belayche, Nicole (2006), “Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur. . .”. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale”, in: Annie Vigourt / Xavier Lorient / Agnès Bérenger-Badel / Bernard Klein (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, 257–269.

⁷⁴ L'enquête systématique restant à mener, on se bornera à évoquer deux exemples significatifs. Les dieux « qui détiennent l'Attique » (τοῖς θεοῖς τοῖς κατέχουσιν] τὴν Ἀττικὴν) sont associés à des sacrifices aux frontières dans un décret éphébique athénien de 127/6 (IG II² 1032+ = Reinmuth 1955, l. 24). Les dieux et héros « qui détiennent notre cité et notre territoire (οἱ κατέχουσιν ἡμῶν τὴν τε πόλιν καὶ τὴν χώραν) » ferment la liste des destinataires divins du vœu formulé par les Colophonniens à l'occasion de la reconstruction de l'enceinte de la ville à la fin du IV^e s. (Maier, *Mauerbauinschriften* 69 ; cf. Lebreton 2019, 32–34, 39).

- Belayche, Nicole (2020), “*Kyrios and despotes: addresses to deities and religious experiences*”, in: Valentino Gasparini / Maik Patzelt / Rubina Raja / Anna-Katharina Rieger / Jörg Rüpke / Emiliano Urciuoli (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin/Boston, 87–116.
- Berque, Augustin (1986), *Le sauvage et l'artifice: les Japonais devant la nature*, Paris.
- Berque, Augustin (2016), “De traduction en trajection aux trois jardins du Tôkaïan”, in: *Mésologiques : études des milieux*. <http://ecoumene.blogspot.com/2016/10/domenico-ghirlandaio-saint-jerome-dans.html> (consulté le 05–02–2021).
- Bonnet, Corinne / Bianco, Maria / Galoppin, Thomas / Guillon, Élodie / Laurent, Antoine / Lebreton, Sylvain / Porzia, Fabio (2018), ““Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées’ (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète”, in: *SMSR* 84, 567–591.
- Bonnet, Corinne / Pironti, Gabriella (eds.) (2021), *Les dieux d’Homère III : Attributs onomastiques*, Liège.
- Baker, Patrick (1991), *Cos et Calymna, 205–200 a.C. esprit civique et défense nationale*, Québec.
- Barron, John P. (1964), “Religious Propaganda of the Delian League”, in: *JHS* 84, 35–48.
- Bradeen, Donald W. / McGregor Malcolm F. (1973), *Studies in Fifth-Century Attic Epigraphy*, Norman.
- Braund, David (2018), *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*, Cambridge.
- Bravo, Benedetto (2001), “Luoghi di culto nella chora di Olbia Pontica”, in: Attilio Stazio / Stefania Ceccoli (eds.), *Problemi della « chora » coloniale dall’Occidente al Mar Nero*. Atti del quarantesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 29 settembre – 3 ottobre 2000, vol. 1/2, Taranto, 221–266.
- Bravo, Benedetto (2007), “Testi iniziatici da Olbia Pontica (VI e V sec. a.C.) e osservazioni su orfismo e religione civica”, in: *Palamedes* 2, 55–92.
- Brulé, Pierre (1998), “Le langage des épicièses dans le polythéisme hellénique (l’exemple de quelques divinités féminines)”, in: *Kernos* 11, 13–34.
- Calame, Claude (2021), “La pragmatique de l’adresse homérique aux dieux, entre qualifications poétiques et appellations rituelles : ‘Apollon à l’arc d’argent’”, in: Bonnet/Pironti 2021, 145–156.
- Carbon, Jan-Mathieu / Pirenne-Delforge, Vinciane, (2013), “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, in: Marietta Horster / Anja Klöckner (eds.), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin/Boston, 65–119.
- Dana, Madalina (2007), “Cultes locaux et identité grecque dans les cités du Pont-Euxin”, in: *LEC* 75, 171–186.
- Dana, Madalina (2021), “The Bosporan Kings and the Greek Features of their Culture in the Black Sea and the Mediterranean”, in: Altay Coşkun / Johanna Porucznik / Germain Payen (eds.), *Ethnic Constructs, Royal Dynasties and Historical Geography around the Black Sea Littoral*, Stuttgart, 141–160.
- Dana, Dan / Dana, Madalina (2009), “Sur quelques noms théophores à Istros (Istrodôros, lêtrodôros, Achillodôros)”, in: *Ancient West & East* 8, 235–241.
- Dubois, Laurent (1995), “Oiseaux de *Nostoi*”, in: Laurent Dubois (ed.), *Poésie et lyrique antiques*. Actes du colloque organisé par Claude Meillier à l’Université Charles-de-Gaulle-Lille III, du 2 au 4 juin 1993, Villeneuve-d’Ascq, 149–160.
- Fraser, Peter M. (2003), “Agathon and Cassandra (*JG* IX.1² 4.1750)”, in: *JHS* 123, 26–40.
- Frey, Karl (1875), *Aeschylus-Studien. Beilage zum Osterprogramm des Schaffhauser Gymnasiums von 1875*, Schaffhausen.

- Habicht, Christian (2007), “Neues zur hellenistischen Geschichte von Kos”, in: *Chiron* 37, 123–152.
- Jacopi, Giulio (1932), “Nuove epigrafi dalle Sporadi meridionali (Parte Seconda)”, in: *Clara Rhodos* 2, 165–256.
- Johansson, Mikael (2004), “Plutarch, Aelius Aristides and the Inscription from Troizen”, in: *RhM* 147, 343–354.
- Knoepfler, Denis (2010), “Les vieillards relégués à Salamine survivront-ils au jubilé de la publication du décret de Thémistocle trouvé à Trézène ?”, in: *CRAI* 154, 1191–1233.
- Lebreton, Sylvain (2019), “Quand les dieux tiennent les murs de la ville. Autour de quelques inscriptions hellénistiques, entre fortifications et polythéisme”, in: Jean-Louis Podvin / Éric Roulet (eds.), *Des forts et des ports. Hommages à Joëlle Napoli*, Düren, 31–41.
- Ma, John (2009), “Empire, status and realities”, in: John Ma / Nikolaos Papazarkadas / Robert Parker (eds.), *Interpreting the Athenian empire*, London, 125–148.
- Müller, Christel (2010), *D’Olbia à Tanaïs. Territoires et réseaux d’échanges dans la mer Noire septentrionale aux époques classique et hellénistique*, Bordeaux.
- Matthaiou, Angelos P. (2010), *The Athenian Empire on Stone Revisited: David M. Lewis Memorial Lecture, Oxford 2009*, Athens.
- Mattingly, Harold B. (2010), “Methodology in Fifth-Century Attic Epigraphy”, in: Gary Reger / Francis X. Ryan / Timothy Francis Winters (eds.), *Studies in Greek epigraphy and history in honor of Stephen V. Tracy*, Pessac, 97–105.
- Meiggs, Russell (1972), *The Athenian Empire*, Oxford.
- Muccioli, Federicomaria (2008), “Stratocle di Diomeia e la redazione trezenia del ‘decreto di Temistocle’”, in: *Studi Ellenistici* 20, 109–136.
- Parker, Robert (1996), *Athenian Religion: A History*, Oxford.
- Parker, Robert (2017), *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland.
- Paul, Stéphanie (2013), *Cultes et sanctuaires de l’île de Cos*, Liège.
- Paul, Stéphanie (2016), “‘Pallas étend ses mains sur notre cité’. Réflexion sur le paysage épyclétique autour de l’Athéna ‘poliade’”, in: *Pallas* 100, 119–138.
- Peek, Werner (1967), “Epigramme und andere Inschriften von Nisyros”, in: *WZHALLE* 16, 369–387.
- Petropoulos, Elias K. (2010), “Apollo’s Cult in the Black Sea Area and the Greek Colonists: Some Remarks”, in: Elias K. Petropoulos / Aleksandr Aleksandrovič Maslennikov (eds.), *Ancient Sacral Monuments in the Black Sea*, Thessaloniki, 283–293.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (1994), *L’Aphrodite grecque*, Liège.
- Reinmuth, Oscar W. (1955), “The Ephebic Inscription, Athenian Agora I 286”, in: *Hesperia* 24, 220–239.
- Rumpf, Andreas (1936), “Ἀθηναῖ Ἀθηναίων μεδέουσα”, in: *JDAI* 51, 65–71.
- Rusjaeva, Anna S. / Vinogradov, Iouri G. (2000), “Apollon Ietros, Herrscher von Istros, in Olbia”, in: Alexandru Avram / Mircea Babeș (eds.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques: hommage à Petre Alexandrescu à son 70e anniversaire*, Bucarest, 229–234.
- Sherwin-White, Susan (1978), *Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen.
- Smarczyk, Bernhard (1990), *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, München.
- Smith, Mark S. (2016), *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven.
- Tokhtas’ev Sergej R. (2006), “The Bosphorus and Sindike in the era of Leukon I. New epigraphic publication”, in: *ACSS* 12, 1–62.
- Trippé, Natacha (2010), “La divinité et ses épiclèses dans l’entreprise coloniale : l’exemple de Milet et de ses colonies sur la rive Nord-Ouest du Pont”, in: *ARG* 12, 23–40.

- Ustinova, Yulia (1999), *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, Leiden.
- Ustinova, Yulia (2009), “Apollo Iatros: A Greek God of Pontic Origin”, in: Klaus Peter Stähler / Gabriele Gudrian (eds.), *Die Griechen und ihre Nachbarn am Nordrand des Schwarzen Meeres. Beiträge des Internationalen archäologischen Kolloquiums, Münster 2001*, Münster, 245–299.
- Ustinova, Yulia (2021), “‘The Story of a New Name’: Cultic innovation in Greek cities of the Black Sea and the northern Aegean area”, in: *Kernos* 34, 159–186.
- Vinogradov, Iouri G. (1989), *Političeskaâ istoriâ Ol’vijskogo polisa: VII – I vv. do n.è*, Moskva.
- Weil, Henri (1876), “Martin, La Prométhéide; Frey, Etudes sur Eschyle; Eschyle, Agamemnon”, in: *Revue critique d’histoire et de littérature* 3.1, 41–50.

