



Greek Federal States and Their Sanctuaries

Identity and Integration

Ancient History

Edited by Peter Funke and Matthias Haake

Franz Steiner Verlag



GREEK FEDERAL STATES AND THEIR SANCTUARIES

Edited by Peter Funke and Matthias Haake

GREEK FEDERAL STATES AND THEIR SANCTUARIES

IDENTITY AND INTEGRATION

Proceedings of an International Conference
of the Cluster of Excellence “Religion and Politics”
Held in Münster, 17.06. – 19.06.2010

Edited by Peter Funke and Matthias Haake



Franz Steiner Verlag

Umschlagabbildungen:

Karte: Die Grundlage des auf dem Umschlag abgebildeten Plans
des Heiligtums von Thermos ist der Gesamtplan der archäologischen Ausgrabung
von Thermos von Ioannis A. Papapostolou (Athen).

Münze: Tetradrachme 220/200 v. Chr. Kopf des Herakles / Amazone Aitolia mit Lanze
und Schwert auf makedonischen und gallischen Schilden.

Mit freundlicher Genehmigung der Münzhandlung Dr. Busso Peus Nachf.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10307-7

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Preface</i>	7
<i>Peter Funke</i>	
Greek Federal States and Their Sanctuaries: Identity and Integration. Some Introductory Remarks	9
<i>Athanasios D. Rizakis</i>	
États fédéraux et sanctuaires: Zeus <i>Homarios</i> et la construction de l'identité achéenne	13
<i>Peter Funke</i>	
<i>Thermika</i> und <i>Panaitolika</i> . Alte und neue Zentren im Aitolischen Bund	49
<i>Klaus Freitag</i>	
Die Akarnanen: Ein Ethnos ohne religiöses Zentrum und gemeinsame Feste?	65
<i>Angela Ganter</i>	
A Two-Sided Story of Integration: The Cultic Dimension of Boiotian Ethnogenesis	85
<i>James Roy</i>	
Olympia, Identity and Integration: Elis, Eleia, and Hellas	107
<i>Michael Fronda</i>	
Southern Italy: Sanctuary, <i>Panegyris</i> and Italiote Identity	123
<i>Giovanna Daverio Rocchi</i>	
Ethnic Identity, Cults and Territorial Settlement: East and West Locrians	139

<i>Miltiades Hatzopoulos</i>	
Was Dion Macedonia's Religious Centre?	163
 <i>Kostas Buraselis</i>	
Confederacies, Royal Policies and Sanctuaries in the Hellenistic Aegean: The Cases of Nesiotai, Lesbioi and Kretaieis	173
 <i>Jeremy McNerney</i>	
Making Phokian Space: Sanctuary and Community in the Definition of Phokis	185
 <i>Richard Bouchon – Bruno Helly</i>	
Construire et reconstruire l'État fédéral thessalien (époque classique, époque hellénistique et romaine). Cultes et sanctuaires des Thessaliens	205
 <i>Thomas Heine Nielsen</i>	
Can 'Federal Sanctuaries' Be Identified in Triphylia and Arkadia?	227

PREFACE

The *Greek Federal States and Their Sanctuaries* were in the spotlight of an international congress held from the 17th to the 19th June 2010 at the Westfälische Wilhelms-Universität Münster. The conference's thematic orientation emerged from the research undertaken by Peter Funke in the Cluster of Excellence *Religion and Politics in Pre-modern and Modern Cultures* that exists at the University of Münster since 2007. This Cluster of Excellence also enabled the generous financing of this congress, to whose preliminary organisation and realisation Katharina Knäpper, Katarina Nebelin, Sebastian Scharff, and Annedore Wessels contributed significantly. Special gratitude is thus owed to them. Furthermore, for their valued support in preparing the present publication, we give our sincere thanks to Lisa Stratmann, as well as to Christopher Borghorst, Marie Drauschke, Sophia Salzwedel, and Sebastian Scharff. For the generous permission to use his plan of the excavations in Thermos as a basis for the design of the book cover, we cordially thank Ioannis A. Papapostolou (Athens). Finally, we wish to express our appreciation to the Franz Steiner Publishing House for including this volume into their programme, and especially to Katharina Stüdemann, who supervised the publication with her usual great competence.

The complex relationships between religion and politics are the subject of discussion focused on by the Cluster of Excellence in Münster. Researchers from almost all fields of the university's Faculties of Theology, Law and Philosophy examine this topic in both synchronic cross-sectional and diachronic longitudinal analyses. The sub-project conducted by Peter Funke is directly linked to this topic. It discusses the political role of religion and cult in the interstate co-existence of the ancient Greek world of states. The research is based on the observation that the fundamental structure of the religious 'system' of the Greek world of states, being simultaneously both polytheistic and pluralistic, creates specific conditions governing a discourse strongly influenced by religious aspects that was evidently imperative for interstate co-existence. An analysis of the basics and the general framework of this specific discourse in interstate communications promises instructive insights into the complex interplay

between religion and politics, transcending far beyond the field of Greek antiquity. As this subject still encompasses a very broad thematic area, the so-called 'trans-regional' sanctuaries were first focused on with the aim of producing a differentiated analysis of the political role – or rather: the political roles – of these sanctuaries, as will be clarified in the following introduction.

The conference proceedings at hand include in revised form those contributions presented at the congress in Münster that examine individual regional case-studies. Simultaneously, they are sub-studies for an intended fundamental and comprehensive representation of the ancient federalism which will also include the reflections of the conference's remaining participants. This volume, entitled *Greek Federal States*, will be published by Hans Beck and Peter Funke by the Cambridge University Press in 2014.

Münster, February 2013
Peter Funke and Matthias Haake

GREEK FEDERAL STATES AND THEIR SANCTUARIES: IDENTITY AND INTEGRATION

Some Introductory Remarks

Peter Funke (Münster)

In order to achieve a differentiated analysis of the political roles of trans-regional sanctuaries, it is essential to establish more precisely the meaning of what is generally called 'inter-regional'. I would like to open up the bipolar view on Greek sanctuaries, which frequently sees them from either of the two following perspectives: the point of view of an individual polis or within a panhellenic context. This kind of dichotomy conceals the potential of cults and sanctuaries to perform multiple functions both *in religiosis* and *in politicis*. For just as 'polis-religion' encompassed a great variety of religious manifestations in the form of cults carried out by *gene*, families or individuals, beyond it existed a wide range of spatially and functionally differing spheres of influence generated by trans-regional sanctuaries. In order to describe these adequately, the term 'panhellenic' does not suffice.

Thus, the sanctuary at Delphi, for instance, functioned as a panhellenic sanctuary only on certain occasions. Otherwise it served as amphictyonic center, thus being limited to a smaller circle of participants; furthermore, it included an oracle that was influential far beyond the boundaries of the Greek world. At the same time, the sanctuary always remained a site for local cults. Thus, one and the same sanctuary could potentially develop functions and exert an influence on both the local and regional, but also the trans-regional and panhellenic level. Even non-Greek regions could be affected, though not all sanctuaries could attain that status and this did not develop at will. In most cases a sanctuary's function and its spatial dimensions seem to have existed in a mutually reciprocal interrelationship, whose respective pre-conditions and general circumstances have to be explained in each case. It is in this way only that the respective political aspects can be more specifically determined.

It is thus my concern to differentiate the functions performed by the so-called trans-regional sanctuaries with special consideration to their respective political roles. By focusing on the political dimensions I primarily aim at establishing the formative function of religion and cult in the structuring of rule and political order. The trans-regional sanctuaries of the world of Greek states can illustrate exemplarily the formative and integrating function of religion. They are particularly well suited to the task of analysing the cults' functions in the development and formation of inter-state and even federal-state organisation in antiquity.

The question of the political functions of trans-regional sanctuaries thus fits into the larger context of research regarding the functional mechanisms of religion and cult in the development and organisation of statehood and political rule in antiquity. The reference to trans-regionality targets a specific phenomenon that can be observed predominantly, but not only, in the ancient world of Greek states – namely the existence of sanctuaries whose geographic area and sphere of influence was limited neither to a clearly circumscribed landscape nor to the area of a polis, but extended far beyond.

The so-called amphictyonic sanctuaries were a specific type of these trans-regional sanctuaries. They formed the cultic center of groups of neighbouring states, tribes, or other socio-political communities. Of these, the Delphic amphictyony is certainly the most well-known, if by no means the only case. Recent research has far too often underestimated the significance of these forms of amphictyonic state alliance for the genesis and organisation of specific state structures in antiquity, both within and between states, and far too seldom even perceived them, due to a one-sided focus on the respective cultic character. Researchers seem to have lost sight of the unmediated interaction and the inseparable connection between religion and cult on the one hand and what we refer to as 'statehood' on the other.

It is thus necessary to pay more attention to the political influence exerted by the amphictyonic as well as other trans-regional sanctuaries and cultic communities. Above all, the structural regulations and mechanisms of these communities, which could also exist among states, should be considered. In this way, the framework of these cultic centers, surpassing by far that of a purely religious and sacral-legal sphere, can be further clarified. The trans-regional sanctuaries had the potential to develop a great power of integration *in politicis* as well, even to such an extent that they were able to support the creation and maintenance of the identities of those who participated in these sanctuaries. Cultic community and political community were thus closely interwoven, but in such a way that the 'amphictyonic identity' did not compete against each

‘individual state identity’, but rather complemented it, thus being able to develop an additional power of integration. This functional relationship is exemplified by the cases of Delphi, the Panionion, or the Triopion, just as by the case of Delos as the early centre of the Delian League.

The relations between the different identities were not static, but able to develop in very different directions: on the one hand, the collaboration in trans-regional cults and sanctuaries could result in a stabilisation of the individual ‘state’ or ethnic identity of the participating communities, as the all-embracing amphictyonic or inter-state character intentionally affected the institutional organisation of the administration and practice of cult; on the other hand, whenever the central sanctuaries of tribal or state alliances produced federal amalgamations, very extensive convergences *in politicis* among the communities taking part in the cult could be found. This development culminated in the generation of trans-regional cult centers.

As yet no systematic investigation has been undertaken concerning the status and mode of action of the central cults and sanctuaries in the Greek federal states within the ensemble of Greek levels of identity. Over time, a symbolic system consisting of religious practice, sanctuaries, deities, rituals, religious institutions and behaviour developed within these associations, normally composed of several, at least theoretically equal groupings. This system displayed the religious unity of the cult community, but also functioned as both a means of expression and a stabilising element of the community’s cohesion and identity *in politicis*. Sanctuaries and cults could thus have a unifying effect on the federal-state level, becoming recognised among the citizens of the alliances’ individual member states as central reference-points for federal-state identification.

In the absence of one predominant site, in many cases one or several state sanctuaries served as ‘substitute centers’ for the Greek federal states. In fact, this seems to have been the rule, for in this way it was possible to circumvent the problem of potential competition between the individual member states and disputes over preeminence within an alliance. The founding of a completely new capital, built overnight like the Arcadian city Megalopolis, apparently remained an exception. In contrast, the ‘usual’ case is represented by the southern Italian states, joined in the middle of the fifth century by the states of Croton, Sybaris, and Kaulonia: a sanctuary of Zeus *Homarios* was founded in order to serve as a central meeting place, assuming a constitutive role in the new alliance of states (Pol. 2,39,5–6).

This example is of great significance. Just as in many other Greek federal states, here too specific sanctuaries not only served as cultic-religious centers,

but simultaneously as gathering places for the respective state institutions: the alliances undertook joint construction projects on the sites; the election of cultic officers took place here as well as the collection of fines that were paid out to the sanctuaries. There was no distinction between the state treasury and that of the sanctuary. Due to their significance as 'symbolic' acts, the state festivals celebrated regularly in the sanctuary assured the member states' 'collective identity'. Here, the potential inherent in religion to provide a focus for group identities is tangible. This effect was produced by the shared cult practice, standardised behavioural rules with respect to the 'sacred', and the festivals as the climax and intensification of cultic life. Even during Roman domination, the state cults had by no means degenerated into merely inessential and temporary institutions, ossified in traditional forms and able to fulfil, at most compensatory functions. In the self-perception of the members, the federal states were based not only on a purely political cooperation, freed from any religious and cultic ties, but rather formed a kind of 'Lebens- und Kultgemeinschaft', even if it was created by political action and secured by law. The state sanctuaries demonstrated the binding force of an order that was acceptable to all sides and for this reason effective. A 'symbolic system' consisting of religious practice, sanctuaries, rituals, and religious institutions, which could if necessary be fundamentally transformed under the influence of historical development, connected the federal states internally into religious and political unities.

The papers collected in this volume aim to prove whether this – here very general – description can hold up to an examination based on individual cases. A large number of examples has been selected intentionally in order to draw from as wide a spectrum of manifestations as possible. A simple listing of case studies is not sufficient; it is necessary to examine them in comparison with one another. It may then be possible not only to present a wide variety of different types, but also to determine the differences as well as the structural similarities and identities in order to more precisely describe the role of sanctuaries in the political integration of the Greek federal states and the ways in which they secured their identity.

ÉTATS FÉDÉRAUX ET SANCTUAIRES: ZEUS *HOMARIOS* ET LA CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ ACHÉENNE*

Athanasios D. Rizakis (Athènes)

À Yvonne, in memoriam

Comme tout état ou tout groupement humain antique, la confédération achéenne était placée sous la protection divine.¹ L'adoption de pratiques religieuses collectives contribua à la mise en place des cités-états; la configuration des *koina* était plus complexe car ceux-ci regroupaient plusieurs communautés religieuses ayant leurs propres cultes et leurs propres pratiques religieuses, mais le processus devait être similaire.² La participation à un culte commun et l'accomplissement des rituels correspondants renforçaient les liens entre les divers groupes, facilitaient leur intégration dans un ensemble ethnique et culturel plus large et constituaient un terreau favorable à la prise de décisions politiques communes. C'est ainsi que les sanctuaires ont joué un rôle important aussi bien dans la construction identitaire de l'état tribal que dans l'évolution de cet état en communauté politique.³

* Je tiens à remercier Catherine Morgan et Emily Mackil avec lesquelles j'ai discuté divers points de cette étude; mes remerciements vont d'autre part à Anne-Rose Hosek et à Alexandra Rizakis pour avoir lu attentivement mon texte. Le dessin de la carte (Fig. 1) est du à Yvonne Rizakis† et la photo de la monnaie d'Aigion (Fig. 2) à M. Ghikaki.

1 C'est Aymard (1936), 10, le grand spécialiste français de la confédération achéenne, qui a le premier souligné l'intérêt qu'il y avait à se demander "si les origines religieuses de la confédération achéenne ont marqué leur trace dans les institutions et ses coutumes, d'autre part si leur influence y demeura longtemps sensible."

2 Voir sur ce point l'opinion très nuancée de Morgan (1997), 192: "*Ethne*, by contrast [to *poleis*], are multi-tiered, and their cult development fits complex processes of community and state evolution. (...). Above all, it is characteristic of *ethne* that the complex expressions of identity which they require are not necessarily made via cult alone or even primarily."

3 Une relation étroite entre religion, société et politique, dans le cadre de la religion civique, a été suggérée par Sourvinou-Inwood (1988); Sourvinou-Inwood (1990); Sourvinou-Inwood

Si, dans le nord-ouest du Péloponnèse, plusieurs divinités interviennent dans l'élaboration d'une identité commune, deux d'entre elles sont en situation de revendiquer la première place: Poséidon *Hélikônios* et Zeus *Homarios*. Selon une opinion, certes minoritaire, mais récemment remise à l'honneur, la première de ces deux divinités n'était pas seulement le dieu tutélaire incontestable d'Héliké et des Ioniens, mais elle était également la divinité fédérale des Achéens. Aux yeux des partisans de cette théorie, le sanctuaire de Poséidon *Hélikônios* était le lieu de leurs assemblées politiques, du moins jusqu'au moment où Héliké disparut sous les flots, en 373 av. J.-C. Selon cette hypothèse, Zeus, dieu patron d'Aigion, ne fut donc qu'un dieu de substitution que le hasard le conduisit à la tête des Achéens qu'après le destin malheureux de son rival.⁴ Cette théorie est aujourd'hui rejetée par la majorité des savants qui, au contraire, considèrent que Zeus *Homarios*⁵ était, dès le début, le dieu de tous les Achéens et son sanctuaire, à Aigion, le lieu de leurs réunions religieuses et, par la suite, de leurs assemblées politiques.

Selon une légende transmise par plusieurs auteurs de l'Antiquité, le sanctuaire de Poséidon *Hélikônios* était une référence pour les Ioniens du nord-ouest du Péloponnèse et le centre d'un culte ethnique commun.⁶ Le dieu est célébré déjà par Homère⁷ qui laisse entendre que son sanctuaire jouissait alors d'un

(1993); Burkert (1995) et Cole (1995). On trouvera une opinion plus nuancée chez Hölscher (1998), 60. Cf. Mylonopoulos (2006), 121.

4 Toepffler (1894), 160; Herbillon (1929), 8–9; Tausend (1992), 21; 23; Morgan – Hall (1996), 194–196; Mylonopoulos (2003), 426, et Mylonopoulos (2006), 127.

5 Aymard (1935); Aymard (1938), 277–279; Anderson (1954), 80–81; Larsen (1968), 84–85; Osanna (1989), 56–58; Pirenne-Delforge (1994), 244–246, et Osanna (1996), 208. Aymard (1935), 453–470, pensait que les deux formes les plus anciennes de l'épiclèse (*Homarios* et *Homarios*) sont interchangeable. En revanche, l'épiclèse *Homagyrios*, connue sous l'Empire, pourrait être soit une forme corrompue dérivée de la dernière, soit comme le pense Osanna (1996), 208: “come modernizzazione de la più antica epiclesi.” Sur ces épicleses de Zeus, voir Aymard (1935); Breglia Pulci Doria (1984), 70–72; Osanna (1989), 55–57; Osanna (1996), 204–209, et Moggi (2002), 119 n. 14.

6 Les Ioniens qui occupaient la large bande côtière appelée *Aigialos*, se réunissaient pour célébrer le culte de *Poséidon Hélikônios*, déjà à une époque très ancienne – c'est à dire avant d'être chassés par les Achéens, cf. Rizakis (1995), 302 no. 527 § 2, que les savants modernes placent à la phase dite submycénienne de l'Age de Bronze. Cf. Cassola (1957), 272–273; Sakellariou (1991), 15–17; Sakellariou (2009), 169–171; Mele (1995), 428–450; Mylonopoulos (2003), 40 n. 64 (avec la bibliographie antérieure), et Mylonopoulos (2006), 126 n. 33. Cette tradition a été remise en question, faute de preuves, littéraires, linguistiques et archéologiques (voir Rizakis [1995], 112 no. 142).

7 Homère fait allusion aux sacrifices offerts au dieu dans le chant 20 de l'Iliade (Il. 20,403–405): *ὥς ὅτε ταῦρος / ἦρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα* – ainsi mugit le taureau qu'on traîne à

grand prestige; par ailleurs, il conserva longtemps ce prestige puisque quelques siècles plus tard Pausanias l'appelle *ἱερὸν ἀγιώτατον*.⁸ D'autres traditions attribuent à ce dieu un rôle actif, tant dans la colonisation ionienne de l'Asie Mineure (9^e s. av. J.-C.)⁹ que dans celle de la Grande Grèce (8^e-7^e s. av. J.-C.) en impliquant directement Héliké dans la fondation de Priène,¹⁰ dans celle de Sybaris, mais également dans celle de Poseidonia (dont le nom trahit le lien avec le dieu de la mer).¹¹

L'ancienneté et l'importance du sanctuaire de Poséidon *Helikônios* à Héliké n'est pas une invention du poète. La mise au jour récente d'un magnifique

l'autel du dieu Hélikônien [trad. auteur]; et dans Il. 8,203–204: Héra reproche au dieu de la mer de ne point voler au secours des Grecs *qui lui portent à Héliké et à Aigai tant d'agréables présents* – οἱ δέ τοι εἰς Ἑλικὴν τε καὶ Αἰγὰς δῶρ' ἀνάγουσι / πολλὰ τε καὶ χαρίεντα [trad. auteur]. Le poète (Il. 2,575) appelle Héliké *εὐρεῖα*, épithète qui aurait pu suggérer une certaine importance, mais faute de preuves on doit observer une grande réserve; le territoire d'Héliké, était assez riche et vaste, il s'étendait entre les villages de *Temeni* et de *Valimitica*, à l'ouest et de *Rhodia*, à l'est: Katsanopoulou (1995). Au sujet de l'identification d'Aigai, les modernes se sont prononcés plutôt en faveur d'Aigai d'Achaïe qu'en celle de la ville homonyme de l'île d'Eubée; voir Mylonopoulos (2003), 29 et ns. 3–4 (avec toute la bibliographie relative à cette question). Toutefois, la divinité qui figure sur la plus ancienne émission monétaire de la cité achéenne n'est pas Poséidon mais Dionysos: Rizakis (2008), 337 n. 23 (avec la bibliographie antérieure).
 8 Paus. 7,24,5: ἐνταῦθα ᾤκητο Ἑλικὴ πόλις καὶ Ἴωσιν ἱερὸν ἀγιώτατον Ποσειδῶνος ἦν Ἑλικωνίου (...) – *Là était établie la cité d'Héliké, et les Ioniens y possédaient un sanctuaire particulièrement vénéré de Poséidon Hélikônios* (...) [trad. Y. Lafond].

9 Selon une tradition mythique, c'est dans cette région que se réfugièrent les Ioniens après avoir été chassés d'Achaïe: Pol. 2,41,4; Paus. 7,1,8. Cf. Lafond (2001). Selon Hérodote (Hdt. 1,145), Héliké fut le dernier refuge des Ioniens à la suite de leur expulsion par les Achéens; même observation chez Apollodore, cité par Strab. 8,7,4. Cf. aussi Paus. 7,1,8, qui considère que l'émigration des Ioniens avait Héliké comme point de départ. Cf. Bölte (1912), 2858.

10 Cette implication explique que le sanctuaire de Poséidon *Helikônios* est le centre d'un culte de tous les Ioniens de l'Asie Mineure. Poséidon *Helikônios* est ici le dieu principal unificateur comme jadis à Héliké dans le nord-ouest du Péloponnèse (Hdt. 1,148; Strab. 8,7,2; 14,1,3; 14,20 et Diod. 15,49 – cf. Mele [2002], 77 et ns. 145–147; Hdt. 1,147,2 et Strab. 8,7,2 – cf. Rizakis [1995], 100–101 no. 109; voir aussi Paus. 7,24,5 – cf. Rizakis [1995], 204–205 no. 312); les Ioniens célébraient encore, en son honneur, les *Apatouria* et les *Paniônia*. Le culte de Poséidon à Mycalé doit remonter, selon Bearzot (1983), 57–81, à la seconde moitié du 7^e s. av. J.-C., après la fin de la guerre lélantine, cf. aussi Prandi (1989), 45–46; sur la diffusion de son culte en Ionie, voir Mylonopoulos (2006), 126 avec ns. 29–32.

11 Sakellariou (1958), 76–79; Sakellariou (1991), 14 n. 17 pense que la tradition des Ioniens de Priène, selon laquelle le culte de Poséidon Hélikônios remonterait à Héliké, découlait d'une autre tradition faisant d'Héliké la métropole d'une partie d'eux (Strab. 8,7,2). Enfin, l'occide de Sybaris provenait, selon une tradition mythique, d'Héliké (Strab. 6,1,13). Sur le culte de Poséidon à Sybaris, voir Camassa (1993), 589; Osanna (2002), 275–276.

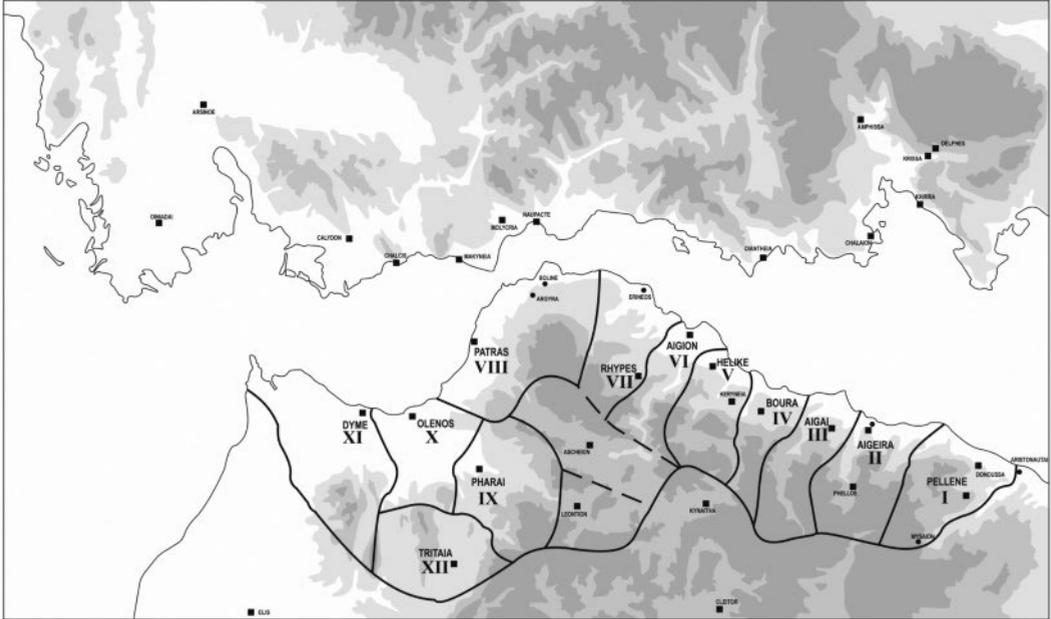


Fig. 1 Les territoires des cités achéennes jusqu'au début du IV^e siècle av. J.-C.

temple géométrique à *Nicoléica* (à 8 km à l'est d'Aigion), situé dans le territoire de l'ancienne cité disparue, en est la meilleure confirmation (Fig. 1).

Le temple date des années 750–700 av. J.-C. mais l'autel trouvé sous les fondations de cette construction montre que le culte est encore plus ancien puisqu'il daterait, selon les fouilleurs, de la première moitié du 8^e siècle av. J.-C.¹² La divinité à laquelle cet ensemble est consacré n'est pas connue, mais les archéologues semblent convaincus que les riches offrandes découvertes, ainsi que les représentations visibles sur certains vases, renvoient à un culte en l'honneur de Poséidon.¹³ Si cela s'avère correct, cette découverte pourrait constituer un nouvel élément à ajouter au dossier de l'archéologie dite homérique, et apporter un éclairage intéressant sur la question, débattue, de la temporalité du poète;¹⁴ mais elle pourrait aussi contribuer à étayer la théorie selon laquelle les poèmes épiques contiennent des indices montrant que le concept de *polis*¹⁵

12 Voir Kolia (2011); Kolia – Gadolou (2011), 152.

13 Sur cette question, voir Kolia – Gadolou (2011), 157; Gadolou (2011).

14 La recherche sur l'archéologie des sanctuaires mentionnés par Homère a beaucoup progressé ces dernières décennies; voir Crielaard (1993), 201–288, qui réunit tous les exemples des temples géométriques connus correspondant à des mentions homériques; on trouvera une brève mais utile analyse de l'historiographie sur cette question chez Luce (2010), 12–47.

15 Sur la présence dans l'épos d'éléments faisant allusion à la naissance du concept de la *polis*,

n'était pas inconnu à cette époque. De ce point de vue, le temple géométrique monumental d'Héliké pourrait relancer le débat sur les communautés du nord-ouest du Péloponnèse: il s'agit de savoir si elles connurent, elles-aussi, au cours de la période dite héroïque, des changements révolutionnaires sur le plan social et politico-spatial qui auraient conduit à la naissance des *poleis*.¹⁶

L'ancienneté incontestable du culte¹⁷ destinait Poséidon à jouer un rôle particulier dans le processus identitaire des populations les plus anciennes (*sc.* ioniennes) de cette zone.¹⁸ Strabon¹⁹ affirme qu'après la conquête du pays les Achéens adoptèrent non seulement le mode d'organisation politique des Ioniens en douze cités, mais qu'ils confortèrent également Héliké dans son rôle de capitale. Si cela est difficile à démontrer, il est plus difficile encore de souscrire à la théorie selon laquelle le sanctuaire de Poséidon *Hélikônios* a été le centre d'une amphictionie des 12 cités achéennes et surtout que ce dieu fut leur patron politique.²⁰ Il était honoré dans toutes les amphictionies péloponnésiennes, non pas en tant que divinité patronnant des activités politiques, mais simplement pour des raisons religieuses²¹ et malgré sa fonction de protecteur des associations (comme par ailleurs Apollon dans le même domaine),²² aucun indice n'évoque dans les sources sa capacité d'attraction et de rayonnement

voir les références in Mazarakis Ainian (1997), 367 n. 861.

16 Cette découverte ainsi que celles d'autres temples urbains datant de la période archaïque, voir Ladstätter (*à paraître*), remet en cause l'hypothèse formulée, il y a environ 20 ans, par Morgan – Hall (1996) sur un retard de l'Achaïe, précisément dans le domaine de l'urbanisation (voir ci-dessous n. 54).

17 Son existence à l'époque mycénienne, supposée par Schilardi (1998a), 267, est complètement dépourvue de preuves; cf. Mylonopoulos [2006], 126 et n. 34 (avec la bibliographie antérieure).

18 Cette idée, formulée par Breglia Pulci Doria (1984), 82, a été acceptée par Osanna (1989), 56, et Tausend (1992), 21.

19 Strab. 8,7,1.

20 Tausend (1992), 21–22, s'est exprimé en faveur d'une amphictionie achéenne autour de Poséidon *Hélikônios*; même point de vue in Mylonopoulos (2006) qui suggère également que toutes les "amphictionies" de Poséidon dans le Péloponnèse (Héliké, Kalaureia, Samikon et Tainaron) contribuèrent à l'articulation des identités non-doriennes.

21 Mylonopoulos (2006), 128. Cf. aussi Mackil (*à paraître b*), 53 n. 192, attribuée à Poséidon un rôle important au niveau régional; selon le premier (2006), 128–129. Cf. Mackil (*à paraître b*), 53 n. 192, la prétendue amphictionie des Achéens, autour de Poséidon d'Héliké, conserva longtemps son caractère cultuel et ne prit une forme politique définitive et complète qu'après la destruction cette cité en 373 av. J.-C., me semble peu convaincante. Morgan – Hall (1996), 197–199, en revanche, pensent que "Achaia moved toward cultural unification only in the fifth century."

22 Voir Mylonopoulos (2003), 424.

dans le cadre régional péloponnésien ou même sa fonction intégratrice au niveau micro-régional, comme c'est le cas, par exemple, des cultes d'Artémis de Lousoi ou d'Athéna de Tégée.²³ Ainsi, il est peu probable que le sanctuaire de Poséidon *Hélikônios* fut le centre culturel d'une amphictionie achéenne précoce et qu'il joua dans le nord du Péloponnèse un rôle analogue à celui d'Apollon à Délos, dont le culte précéda la création de l'Empire athénien.²⁴

La quête de racines communes, qui caractérise les communautés de cette période, particulièrement fondatrice (8^e-7^e s. av. J.-C.),²⁵ ne destinait pas Héliké et son vénérable sanctuaire à jouer un rôle de premier plan; par ailleurs, les grandes mutations politico-spatiales ne lui étaient point favorables. L'unité territoriale mycénienne, connue alors sous le nom d'Aigialos (comprenant l'ensemble du nord-est du Péloponnèse), était définitivement rompue à l'époque de la rédaction du Catalogue des vaisseaux.²⁶ Durant cette période, les territoires de Sicyone, de Corinthe, de Phlionte, de Cléonai, d'Argos et ceux des différentes cités de l'Achaïe orientale (avec Olénos et Dymé en Achaïe occidentale) étaient déjà constitués²⁷ et la diffusion des poèmes homériques contribua à faire ressurgir en Achaïe orientale la mémoire 'achéenne' des habitants de cette zone qui, séduits par l'idée d'une origine achéenne commune, forgèrent leur nouvelle noble identité à l'appui de l'épos.²⁸ Cette même identité a été

23 Voir Giangiulio (2002), 299–302.

24 Il a été bien souvent et justement remarqué, Aymard (1936), 9, que les amphictionies grecques auraient pu et dû se transformer aisément en organisme politique, "mais leur faillite, à cet égard fut souvent totale." La formation de plus larges groupements à caractère religieux, comme l'amphictionie d'*Anthéla*, au début du 6^e s. av. J.-C., chargée seulement de l'administration du sanctuaire delphique, Rhodes (1994), 165–166, intervient entre le 8^e et le 6^e s. av. J.-C.

25 Snodgrass (1971), 416, utilisa dans son étude sur les siècles obscurs le terme de 'Greek renaissance' qui fut le titre d'un colloque, organisé par Robin Hägg (1983) quelques années plus tard.

26 Osanna (2002), 274 n. 27.

27 Osanna (2002), 274–275, et Mele (2002), 73–76.

28 Cette identité leur permettait de se différencier de leurs voisins au moment de la formation des entités régionales dans le Péloponnèse (ce processus est décrit par McInerney [2001], 59–61). Il faut noter que les Anciens, en général, pensaient que les habitants du Nord-ouest du Péloponnèse descendaient des Achéens qui leurs étaient connus par la poésie épique et les légendes, mais leurs opinions divergeaient sur le moment de leur arrivée en Achaïe et les régions de leur origine. Voir l'approche critique des diverses opinions, in Sakellariou (2009), 162–171. Sur le transfert des ossements de Tissaménos à Sparte (ca. 700–650 av. J.-C.), voir Leahy (1955); sur la mémoire achéenne de Sparte, voir Lévêque (1991), 573–580. Burkert (1998), 47–59, a relevé les interrelations entre diverses traditions d'Argos (mycénienne, dorienne et épique) et a mis l'accent sur le rôle central de cette cité dans la tradition épique et la poésie homérique. Sur l'opposition idéologique entre Argos et Sicyone, voir Giacometti (2001), 19–25. Sur les

revendiquée par les habitants des colonies achéennes de l'Italie du sud, et cette revendication renforçait naturellement la tradition selon laquelle ils étaient originaires de l'Achaïe du nord-ouest du Péloponnèse.²⁹

Il est difficile de déterminer à partir de quand les termes Achaïe-Achéens³⁰ furent utilisés pour désigner le nord-ouest du Péloponnèse et l'ensemble de ses habitants. Mele³¹ pense que l'identité achéenne faisait déjà partie d'un patrimoine commun à partir du 8^e siècle et que les traditions achéennes étaient bien enracinées, dans le nord-ouest du Péloponnèse, dans la première moitié du 6^e s. av. J.-C. Ce mouvement commença probablement par l'Achaïe orientale (à cause de son attachement au passé mycénien) et ne s'acheva qu'au 6^e s. av. J.-C., en embrassant les cités de l'Achaïe occidentale.³²

Le premier signe iconographique – certes encore abstrait – du rapport avec la tradition homérique et avec les idéaux de la société de la période héroïque est une représentation peinte sur le toit de la miniature d'un temple en terre cuite, trouvée au cours de la fouille du temple géométrique de *Nicoléica* (anc.

cultes relatifs à la réalité pré-dorienne, voir Osanna (1996), 194–195 (Aigion); Giacometti (2001), 28 (Aigeira et à Keryneia). Enfin sur les stratégies communes dans la quête de l'identité achéenne aussi bien des habitants du nord-ouest du Péloponnèse que de l'Argolide, voir Giacometti (2001), 28, 31–39; Rizakis (2009) avec des détails sur leurs relations dans le domaine culturel.

²⁹ Sur cette question voir Polignac (1998), 26; Osanna (1998–99). Mazzarino (1935), 89–100, à tort, me semble-t-il, pense que cette tradition est une création de toute pièce du 5^e s. av. J.-C.; d'après lui l'origine péloponnésienne n'est qu'une fiction et les traditions sur les oecistes une manipulation postérieure, mêmes opinions avec certaines nuances in Morgan – Hall (1996), 207–215. Cette reconstruction a été largement critiquée au colloque sur l'identité des Achéens de l'ouest (cf. Greco [2002]), particulièrement par Mele (2002); Rizakis (2002) et Osanna (2002). Sur l'historicité de la personne de l'oeciste, voir Mele (2007), 51–56; Greco (2009), 9–16, et Greco (2011).

³⁰ Ces termes ont une riche tradition, voir Stern (1980), 67–70; Cassola (1996), 7–8. Notons qu'à l'époque classique cet ethnique était également utilisé par les Achéens de la Thessalie du sud dont certaines divinités portaient l'épithète *panachaia*: voir Reinders (1988), 162–164.

³¹ Mele (2002), 76 n. 131, n'exclut pas l'idée qu'un premier noyau achéen puisse même remonter au 9^e s. av. J.-C. et n'est pas d'accord avec la chronologie proposée par Schilardi (1998b), 291, et probablement Carlier (1984), 509 tabl. 498, qui fait remonter la royauté au 7^e s. av. J.-C.

³² Voir Giacometti (2001), 30 n. 70 (avec des renvois sur divers travaux importants d'A. Mele). Voir également Mele (2002); Morgan (2002), 100 n. 30. Cf. aussi Morgan – Hall (1996), 194–197, n'ont pas tort quand ils disent que l'Achaïe n'avait pas “a common confederate hearth at the time of colonisation”; ils considèrent par conséquent que la signification politique de l'ethnique régional n'est qu'un phénomène postérieur, probablement du 6^e s. av. J.-C. Cet usage ne fut consolidé qu'au cours du 6^e s. av. J.-C., peut-être sous l'influence spartiate: voir Körner (1974), 458–459.

Hélîké); c'est l'objet le plus précieux de la fouille. La scène narrative, sur les deux versants du toit, reproduit la remise du prix de la victoire lors d'une course de chars (il s'agit ici d'un trépied). Cette scène, familière aux artistes de cette période, représente celle qui est décrite par Homère dans le chant 23 à propos des funérailles de Patrocle³³ et illustre, de cette façon, le nouvel esprit de compétition et d'ostentation sociale³⁴ qui caractérise les aristocrates de l'Aigialeia; ceux-ci reproduisent les pratiques de l'aristocratie homérique et se considèrent, peut-être, comme des descendants de ceux qui avaient participé à la guerre de Troie sous les ordres d'Agamemnon.³⁵

L'identité achéenne apparaît pour la première fois de façon formelle dans un fragment d'Hécaté (ca 500 av. J.-C.), transmis par Strabon,³⁶ dans lequel Dymé, la cité la plus occidentale, est définie à la fois comme "épéenne et achéenne". La première identité conserve, selon Castelnovo, la revendication de l'héritage épéen alors que la seconde sa qualité achéenne, malgré l'ambivalence de ce terme liée à sa double valeur "héroïque" et "historique".³⁷ La seconde occurrence de la communauté ethnique des Achéens se trouve dans la fameuse dédicace en l'honneur de Zeus d'Olympie (début du 5^e s. av. J.-C.), ἐν κοινῷ τοῦ Ἀχαιῶν ἔθνους – *en commun par le peuple achéen*.³⁸ Ils s'y présentent comme les descendants directs des Achéens d'Homère, à travers Pélops lui-même grand-père ou arrière grand-père d'Agamemnon et de Ménélas: τῶ Διὶ τᾶχαιοὶ τὰγάλματα ταῦτ' ἀνέθηκαν ἔγγονοι ἀντιθέου Τανταλίδᾶ Πέλοπος – *à Zeus les Achéens ont dédié ces statues, eux les descendants du Tantalide Pélops, rival des dieux*.³⁹ Si le sentiment d'un lien intime avec les héros Achéens de la guerre de Troie ne trouve d'expression écrite concrète qu'au début de l'époque clas-

33 Hom. Il. 23,259–266. Sur cette scène, voir Gadolou (2011). Cf. Papalexandrou (2005), 67–70.

34 Polignac (1994), 11, parle d'un phénomène de "ritualised social competition", manifesté par le flot de prestigieuses offrandes en métal, particulièrement les grands trépieds en bronze.

35 Hom. Il. 2,573–577; Paus. 7,1,4. La poésie homérique a eu probablement une influence importante dans l'élaboration des identités et plus précisément de l'identité achéenne, comme à l'époque moderne, la circulation du drame théâtral, œuvre de Friedrichleiler et de l'opéra de Rossini participèrent à la construction des mythes du peuple helvétique.

36 Cette attestation suggère l'intégration éventuelle de cette cité dans l'*ethnos* achéen avant cette date, c'est-à-dire au cours du 6^e s. av. J.-C. Contra: Morgan – Hall (1996), 193; 198–199.

37 Moscati Castelnovo (2002), 171, qui renvoie à McInerney (2001), 59–61, pour des définitions analogues de l'identité. Sur l'ethnique "Achaioi" et sa double valeur, voir Cassola (1996), 7–8.

38 Paus. 5,25,8; Eckstein (1969), 27–32; Doerig (1977), 20–21; Giacometti (2001), 28–31, et Walter-Karydi (1987), 19–32 (sur Onatas).

39 Paus. 5,25,10 [trad. J. Pouilloux].

sique, il est certain qu'il s'éveilla plus tôt avec le concours des divinités liées à l'*épos* et par conséquent parfaitement aptes à promouvoir un tel message. Le fait que le pouvoir des Atrides – qui contrôlaient l'Achaïe orientale à l'époque mycénienne⁴⁰ – provenait de Zeus, explique pourquoi le dieu devint le symbole de l'identité achéenne; son culte prit une place importante dans la mythologie générale des cités les plus importantes de cette période (9^e-6^e s. av. J.-C.).⁴¹ Pausanias rapporte les légendes relatives à Zeus à Aigion⁴² et nous apprend que sa statue cultuelle en bronze (*i.e.* le Zeus adolescent) était l'œuvre d'Hageladas.⁴³ Le dieu y était honoré avec Héraclès, garant et symbole de la stabilité et de la cohésion de la société archaïque à travers la rénovation continue du corps civique.⁴⁴ Différents étaient, certes, le rôle de Zeus *Sôtèr*,⁴⁵ situé à l'*agora* de la cité, et celui de Zeus *Homagyrios*, situé à proximité de la ville. Le premier était le garant de l'existence des *poleis*, mais il veillait également au bon fonctionnement de la ligue et de ses organes qui se réunissaient à Aigion.⁴⁶ Zeus *Homagyrios*, en revanche, garantissait l'unité politique de l'ensemble des Achéens et patronnait la ligue.

La domination de Zeus *Homarios* à l'échelle régionale ne fut ni automatique ni sans obstacles. En effet, les généalogies mythiques laissent entendre une opposition entre Aigialéens-Ioniens⁴⁷ et Achéens-Eoliens qui aurait pu devenir, lors de l'élaboration de l'identité collective achéenne, une opposition ouverte entre Poséidon et Zeus et, par la suite, entre les deux cités (Héliké et Aigion)

40 Hom. Il. 2,569–575. Cf. Mele (2002), 76–77.

41 La dynastie des Penthelides qui y établit les Achéens et régna à la suite de Tissaménos, frère illégitime de Penthilos, était intimement liée au culte de Zeus; en revanche, Poséidon, dieu par excellence des Ioniens, père de Neleus, fondateur des Néléides et titulaire du culte de *Panionion*, associé à Neleus oeciste de l'Ionie ne pouvait pas jouer le rôle de rassembleur des Achéens, Mele (2002), 76–77.

42 L'une de ces légendes voulait que le dieu soit élevé par une chèvre à Aigion, voir Eust. ad Hom. Il. 13,21. Cf. Rizakis (1995), 121–122 no. 155a; Pausanias 7,23,9 et 24,4. Cf. Rizakis (1995), 199 no. 301 et 202–203 no. 308. Sur l'importance de son culte à Aigion, voir Osanna (1996), 212–214.

43 Paus. 7,24,4. Cf. Rizakis (1995), 202–203 no. 308. Le dieu est représenté sur les monnaies d'Aigion, de l'époque hellénistique (NCP 85–86, pl. R XII–XIV; Lacroix [1949], 231–232), mais aussi sur des médailles de Patras de l'époque impériale: NCP 79, pl. Q XVII. Cf. Levy (1988), 131–135. Sur la signification de la représentation de Zeus adolescent à Aigion, voir la bibliographie citée in Rizakis (1995), 202 et n. 1.

44 Voir Osanna (1996), 213 et n. 170, qui renvoie sur cette question à Lévêque – Verbanck-Piérard (1992), 44–50.

45 Voir Kasper (1961).

46 Voir Paus. 7,24,7–17. Cf. Osanna (1996), 212.

47 Paus. 7,1,4.

dont ils étaient les patrons respectifs.⁴⁸ Cette opposition facilita la promotion de Zeus qui devint ainsi le dépositaire de cette identité, réelle ou supposée peu importe, et son sanctuaire, le lieu d'un culte commun.⁴⁹ Il est fort probable que cette première union culturelle fut propice à la mise en place d'une forme d'entente, encore hybride, entre les diverses communautés du nord-ouest du Péloponnèse, celle-ci se transforma ensuite, suivant un processus qui connut probablement plusieurs étapes successives, en une union institutionnalisée et un système de gouvernement de type fédéral doté d'un culte symbolisant les intérêts communs des états-membres. Le sanctuaire de Zeus *Hamarios* se trouva ainsi au cœur d'un système en construction qui inaugura des relations intercommunautaires différentes à certains égards de celles des *poleis*.⁵⁰ En sa qualité de dieu qui protège, "qui assemble", "qui adapte",⁵¹ Zeus *Hamarios* réunit ensemble pour la première fois des gens qui n'étaient que "ses fidèles avant de devenir les citoyens d'un même état" ainsi que l'affirme Aymard. Des pressions extérieures pouvaient accélérer une telle évolution dans le cas achéen: la menace sicyonienne contre les cités de l'Achaïe orientale, par exemple, et les vi-sées spartiates au milieu du 6^e s. av. J.-C.,⁵² ont pu favoriser la mutation progressive vers une union politique, certes encore lâche⁵³ qui trouva son expres-

48 Cf. Mele (2002), 77.

49 Breglia Pulci Doria (1984), 72–74.

50 Il est établi depuis un certain temps que l'institutionnalisation des associations de *poleis* (sur cette question, voir Moggi [1991], 155–165; Trotta [1994], 169–184, et Morgan – Hall [1996], 168–169), est indépendante de celle des *ethné* dont l'organisation politique, semble postérieure. Leur point commun est que les états ethniques ou fédéraux ont, sur le plan religieux et politique, certains traits qui sont plus ou moins communs avec ceux des *poleis* (culte commun, festivals et organisation tripartite du pouvoir: assemblée, conseil, sanctuaire).

51 Selon une hypothèse formulée par Foucart (1876), 100, et acceptée par Cook (1914), 16. Zeus *Hamarios* (cet adjectif représentant à leurs yeux, la forme la plus ancienne) était honoré en tant que "dieu de l'atmosphère lumineuse". Contrairement à cette interprétation, certains savants font dériver les deux formes *Hamarios* et *Homarios* de *son et *sam (ἄμα, ὄμοῦ) joints à la racine ἄρ de ἀραρίσκω et pensent qu'elles sont équivalentes et interchangeable, la seule différence étant que l'adjectif *Hamarios* est une forme du grec commun alors qu'*Homarios* une forme dialectale, le passage de a à o étant fréquent en éolien, arcadien, crétois etc. Voir Syll.³ 370; Cook (1914), 17 n. 3, et surtout Aymard (1935), 467 ns. 2 et 5; Durante (1957), 104–105; cité par Breglia Pulci Doria (1984), 71. Cf. Osanna (1989), 56 n. 9; Osanna (1996), 207 n. 156, fait dériver les deux adjectifs du verbe ὀμνέω qui suppose un substantif ὄμορις – qui a probablement la signification de "réunion à caractère religieux ou politique".

52 Sur la menace sicyonienne et son éventuel rapport avec la formation du *koinon* des Achéens, voir Rizakis (2002), 50 n. 37; Giacometti (2001), 16–19; sur la politique philo-achéenne de Sparte, à partir du milieu du 6^e s. av. J.-C., voir Leahy (1955), 26–38. Cf. Giacometti (2001), 9 et n. 5 (bibliographie relative sur cette question).

53 Helly (1997), 207–262, n'a pas du tout tort quand il dit que la division de l'Achaïe en douze

sion politique la plus achevée, probablement au cours de la première moitié du 5^e s. av. J.-C.,⁵⁴ et se consolida à partir de 417 av. J.-C., peut-être grâce à l'appui spartiate, ce qui permit à la ligue de s'étendre en face, sur la côte étolienne.⁵⁵

La promotion du culte de Zeus *Homarios* au niveau régional a nécessairement limité l'impact spatial du culte de Poséidon *Hélikônios*. Les deux divinités furent honorées en parallèle pendant longue période (*i.e.* jusqu'au moment de la catastrophe d'Héliké [en 373 av. J.-C.]), mais avec des attributs et des fonctions différents. Poséidon *Hélikônios* continuait à être honoré, comme le laisse penser Hérodote⁵⁶ dans son excursus sur la ligue ionienne et il était encore l'objet d'une vénération au moment de la catastrophe de la cité,⁵⁷ si l'on en croit Heracléidès Pontikos (qui écrit au 4^e s. av. J.-C.) qui attribue cette catas-

méré (Hdt. 1,145–146; Paus. 7,1,5, 7,6,1; avec quelques variantes: Pol. 2,41; Strab. 8,7,4) pourrait illustrer cette première organisation militaire et administrative du pays. L'appartenance à une entité ethnique commune fût le facteur principal de l'avènement du fédéralisme en Crète occidentale; la géomorphologie particulière contribua à la coopération politique et à la réalisation d'activités politiques et militaires communes; ces dernières étaient en quelque sorte une nécessité, aussi bien en Achaïe qu'en Crète, du fait de la présence d'un voisin hostile et menaçant. Il faut dire enfin que l'évolution vers le fédéralisme fut favorisée par la consolidation politique précoce des *poleis*, voir Sekunda (2000).

54 A vrai dire on ignore aussi bien les dates précises que le déroulement de cette évolution. Morgan (1991), 138–141; Morgan – Hall (1996), 194–197; Morgan (2000), 205–211; Morgan (2002), 100 n. 31, et Morgan – Hall (2004), 474–476. Cf. aussi Corsten (1999), 160–168; Giacometti (2001); Moggi (2002); Roy (2003); Mylonopoulos (2006), 128, et Mackil (*à paraître b*), chap. IV. Avec plus de réserves, Osanna (2002), 275; Mele (2002), 72–73; Rizakis (2002), 49–55, réactualisant la thèse d'Anderson (1954), 76–78. Morgan – Hall (1996) excluent l'existence d'une organisation politique avant la fin du 5^e s. av. J.-C., parce que la politisation et l'urbanisation sont des phénomènes tardifs, à ses yeux, en Achaïe (voir ci-dessus n. 16). Si la majorité des spécialistes a abandonné, aujourd'hui, l'idée de Toepffer (1894), 158 (suivi par Larsen [1968], 80–83), sur une création très précoce du *koinon* (autour du 8^e-7^e s. av. J.-C.), ils sont d'accord avec l'idée selon laquelle le processus de politisation, entamé au cours du 6^e s. av. J.-C., prit une forme complète soit dans la première moitié du 5^e s. av. J.-C.; Tausend (1992), 23–24; Walbank (2000); Mele (2002); Cuche (2010), 104; Rizakis (2012) soit après 417 av. J.-C., Freitag (1996), 123–126, et Freitag (2009), 15–20.

55 Surtout à Calydon et Naupacte, respectivement en 389 et 360 av. J.-C. mais aussi dans d'autres cités de la côte étolienne et locrienne: Xen. Hell. 4,6,1; Strab. 8,7,3 et Paus. 10,18,1–3. Cf. Aymard (1936), 6 n. 1; Walbank (1970), 18; Merker (1989), 303–311; Tausend (1992); Beck (2001), 356 n. 6, et Rizakis (2012). Cette expansion était facilitée par les contacts étroits qui existaient depuis longtemps entre les deux zones, mais aussi par des considérations politiques contemporaines, en rapport avec la politique athénienne, voir Morgan (1997), 157 et 165–166; Grainger (1999), 30–32, et Freitag (2009), 18–19.

56 Hdt. 1,143–148.

57 Il se peut que le culte de Poséidon soit récupéré – après la destruction d'Héliké – par les habitants de Keryneia, ville voisine qui utilise comme symbole le trident sur ses monnaies fédé-

trophe à la colère du dieu: συμβῆναι δὲ τὸ πάθος κατὰ μῆνιν Ποσειδῶνος.⁵⁸ Le culte resta toutefois exclusivement local pendant toute cette période et le sanctuaire n'eût aucune importance au niveau régional.⁵⁹ En fait, les sources ne font aucune allusion à une quelconque implication dans les affaires communes achéennes et dans le célèbre passage d'Eschyle,⁶⁰ autre témoignage d'une Achaïe unifiée, Héliké et son sanctuaire ne jouent aucun rôle au sein du *koinon*.

Le fait que les Hélikéens avaient entretemps admis l'identité achéenne explique leur refus de reconnaître, au début du 4^e s. av. J.-C., les revendications des Ioniens sur les *aphidrymata* (sc. les statues de culte de Poséidon);⁶¹ leur refus d'accepter l'aide envoyée par les Achéens après la catastrophe subie par leur cité (373 av. J.-C.) paraît cependant assez étrange.⁶² Selon le témoignage de Strabon,⁶³

rales de la période hellénistique; voir la bibliographie sur cette question in Rizakis (1995), 204–205 no. 312.

58 Herakl. Pont. fr. 46a 1.7 (Wehrli) *ap.* Strab. 8,7,2: *la catastrophe est imputable à la colère de Poséidon* [trad. R. Baladié]. La cause principale de la punition était, selon les sources, l'*asebeia* des Hélikéens mais Pharaklas (1998), 214–216, n'a pas tort quand il suppose que la légende concernant l'*asebeia* d'Héliké a peut-être été construite et diffusée après la catastrophe par Aigion, la grande rivale d'Héliké.

59 Bien que les sources n'indiquent pas *Hélikônios* comme dieu protecteur d'Héliké, on admet qu'il a été patron de cette cité (Osanna [1996], 223; cf. Mylonopoulos [2006], 125), comme le suggèrent d'ailleurs les rares émissions monétaires (voir ci-dessous n. 68).

60 Aischyl. fr. 745 (Mette) *ap.* Strab. 8,7,5. Dans ce passage le poète considère Boura comme une cité sainte et Olénos comme divine: Βοῦραν θ' ἱεράν (...) τήν τ' ἀκί>πεινήν Ζαθέαν ᾠλενον – *Boura la sainte (...) Aigéira et la toute divine Olénos au sommet d'un escarpement* [trad. R. Baladié]. Voir Mele (2002), 77. Sur l'interprétation de ce passage voir Mette (1963), 151–152.

61 Sur cette question, voir Brunel (1953), 21–33; Robert (1965), 120–125, et Malkin (1991), 77–96.

62 La destruction provoquée par le séisme de 373 av. J.-C. mobilisa une force de sauvetage de 2000 personnes afin de récupérer les corps des morts, mais ils furent incapables de repêcher les cadavres (Strab. 8,7,2).

63 Strab. 8,7,2: τοὺς γὰρ ἐκ τῆς Ἑλικῆς ἐκπεσόντας Ἴωνας αἰτεῖν πέμψαντας παρὰ τῶν Ἑλικέων μάλιστα μὲν τὸ βρέτας τοῦ Ποσειδῶνος, εἰ δὲ μή, τοῦ γε ἱεροῦ τὴν ἀφίδρυσιν· οὐ δόντων δὲ πέμψαι πρὸς τὸ κοινὸν τῶν Ἀχαιῶν· τῶν δὲ ψηφισαμένων οὐδ' ὡς ὑπακοῦσαι· τῷ δ' ἐξῆς χειμῶνι συμβῆναι τὸ πάθος, τοὺς δ' Ἀχαιοὺς ὕστερον δοῦναι τὴν ἀφίδρυσιν τοῖς Ἴωσιν. – *Les Ioniens chassés d'Héliké avaient envoyé demander à ses habitants en premier lieu la statue de Poséidon et, à la rigueur, le moyen de consacrer une filiale du sanctuaire; devant leur refus, ils s'étaient adressés à la ligue achéenne, mais un vote favorable de cette assemblée n'avait pas davantage fait céder les gens d'Héliké; or le cataclysme survint l'hiver suivant; c'est après coup que les Achaiens remirent aux Ioniens ce qu'ils demandaient* [trad. R. Baladié]. Les Ioniens ont dû chercher refuge à Héliké parce que le Poséidon local était un dieu d'asile. Ceci est suggéré d'ailleurs par Polyain. strat. 8,46, qui nous apprend qu'une fille d'Oiantheia (Locride occidentale), forcée d'épouser le tyran de cette cité, traversa le golfe de Corinthe et chercha refuge en tant que suppliante à Poséidon d'Héliké.