



**HAL**  
open science

## L'Hagnè Theos du dème d'Aixônè en Attique: réflexions sur l'anonymat divin dans la religion grecque antique.

Delphine Ackermann

### ► To cite this version:

Delphine Ackermann. L'Hagnè Theos du dème d'Aixônè en Attique: réflexions sur l'anonymat divin dans la religion grecque antique.. Archiv für Religionsgeschichte, 2010, 12. hal-01443096

**HAL Id: hal-01443096**

**<https://hal.science/hal-01443096>**

Submitted on 22 Jan 2017

**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.

# L'Hagnè Theos du dème d'Aixônè en Attique : réflexions sur l'anonymat divin dans la religion grecque antique<sup>\*</sup>

Delphine ACKERMANN

## Introduction

Que le lecteur ne s'y méprenne pas : on ne trouvera pas dans ces pages un panorama complet des cas d'anonymat divin, tâche sans doute impossible à réaliser. Notre étude a été motivée par la présence d'une divinité anonyme dans une inscription attique dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, et qui émane d'un dème qui fait l'objet de notre thèse de doctorat. C'est dans le but de mieux cerner cette *Hagnè Theos* que nous nous sommes lancée dans une recherche plus générale sur le phénomène de l'anonymat divin.

Nous ne faisons pas là œuvre de pionnier, car le sujet a déjà suscité quelques articles ou chapitres dans des ouvrages plus généraux, sans pour autant avoir fait l'objet d'une monographie entière<sup>1</sup>. Il faut dire que le problème est complexe, et il importe en premier lieu de s'entendre sur les termes.

L'usage d'épiclèses dans la dénomination des divinités grecques est un phénomène bien connu, et constitue un domaine d'études privilégié des

---

\* Cet article est issu d'une communication faite au colloque FIGURA 2 « Représentation du divin : ses noms et ses règles », qui s'est tenu à Rennes les 12 et 13 décembre 2008. Que les organisateurs, N. Belayche et P. Brulé, soient ici remerciés de leur chaleureux accueil. Nous exprimons également toute notre reconnaissance aux relecteurs d'une première mouture de cette étude, les professeurs Chr. Feyel, A.-F. Jaccottet et D. Jaillard, dont les conseils et critiques nous ont été plus que précieux.

1 H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 221–231 et 344–347 ; E.J. Bickerman, « Anonymous Gods », *Journal of the Warburg Institute* I/3, 1937–1938, p. 187–196 (= *id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, III, 1976–1986, p. 270–281. Nouv. éd. en 2007 chez Brill) ; M. Simon, « Anonymat et polyonymie divins dans l'Antiquité tardive », in G. Piccaluga (éd.), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Rome, 1980, p. 503–520 ; F. Graf, « Namen von Göttern im klassischen Altertum », in E. Eichler *et al.* (éd.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, II, Berlin – New York, 1996, p. 1823–1837 ; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin, 1926, chap. VI p. 125–134 : « Namenlose Götter ». Ces pages de Kern sont à prendre avec circonspection, car elles sont une sorte de fourre-tout, sans vrai classement ni réflexion sur le phénomène ; pour un exemple de confusion, cf. n. 26 à propos de *Anax* et *Despotès*.

historiens de la religion<sup>2</sup>. Il n'est pas nécessaire pour nous d'y revenir, mais il n'est pas inutile de rappeler que les Anciens eux-mêmes faisaient la différence entre le nom du dieu (*onoma*) (par ex. Athéna), et l'épiclèse, ou épithète cultuelle (par ex. *Polias*, « de la cité »)<sup>3</sup>. Les cas qui nous intéressent ici sont ceux où la divinité n'est pas désignée par son *onoma*, mais par son épiclese seule, accompagnée parfois de l'adresse générale *Theos/Thea*. C'est ce que nous entendons ici par « anonyme », adjectif à prendre dans son sens littéral, « sans *onoma* ». Comme nous le verrons, cela ne signifie pas forcément que ce nom était ignoré des Anciens, ou que la divinité en était dépourvue.

Dans un premier temps, nous présenterons le cas aixonéen, et tenterons d'en savoir plus sur l'*Hagnè Theos* par la comparaison avec d'autres déesses qualifiées ainsi dans le culte, et par l'analyse étymologique de l'épiclèse. Le second chapitre explorera la manière dont les Grecs s'adressaient aux dieux dans leurs prières et l'importance qu'ils accordaient au nom dans leur conception du divin, afin de voir s'il faut s'étonner de la pratique de l'anonymat. Dans la troisième partie, la plus importante, nous nous sommes attachée à définir quelles raisons pouvaient expliquer l'absence d'utilisation du nom d'une divinité à travers l'étude de quelques exemples sélectionnés de préférence en Attique et à l'époque classique et hellénistique, afin de ne pas trop nous éloigner du contexte culturel de l'inscription d'Aixônè. Forte de cette étude, nous reviendrons sur la déesse du dème dans la conclusion, et en proposerons une nouvelle interprétation.

- 
- 2 Outre les nombreux articles réunis dans N. Belayche *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, citons R. Parker, « The problem of the greek cult epithet », *Opuscula Atheniensi* 28, 2003, p. 173–183 ; P. Brulé, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, 2007, p. 313–332 (version remaniée d'un article paru dans V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*, (Kernos suppl. 8), Liège, 1998, p. 13–34). Une équipe de Rennes 2, sous l'égide de P. Brulé, réalise une banque de données des épicleses grecques, consultable à l'adresse [www.uhb.fr/sc\\_sociales/crescam/infos.php](http://www.uhb.fr/sc_sociales/crescam/infos.php).
- 3 L'exemple le plus parlant est sans doute Pausanias, 8.37.9 (à propos de la *Despoina* de Lycosoura en Arcadie) : Ἐπικλησις ἐς τοὺς πολλοὺς ἐστὶν αὐτῇ Δέσποινα, καθάπερ καὶ τὴν ἐκ Διὸς Κόρην ἐπονομάζουσιν, ἰδίᾳ δὲ ἐστὶν ὄνομα Περσεφόνη, καθὰ Ὅμηρος καὶ ἔτι πρότερον Πάμφως ἐποίησαν· τῆς δὲ Δεσποίνης τὸ ὄνομα ἔδεισα ἐς τοὺς ἀτελέστους γράφειν. « Son appellation (*epiklêsis*) commune est Despoina, de la même façon que l'on appelle la fille de Zeus Koré alors qu'elle a un nom (*onoma*) qui lui appartient en propre, Perséphone, que lui attribuent dans leurs vers Homère et avant lui Pamphos. Mais pour le vrai nom (*onoma*) de Despoina, je n'ai pas osé le divulguer aux non-initiés » (trad. M. Jost, éd. Les Belles Lettres). Cf. aussi *id.*, 8.44.6 (à propos des *Katharoi* de la colline de Pallantion en Arcadie).

I. *L'Hagnè Theos* du dème d'Aixônè

Cette déesse, désignée uniquement par l'épiclèse *Hagnè* (que volontairement nous ne traduisons pas pour le moment) et l'appellation générale *Theos*, n'est attestée à ce jour en Attique que dans un seul document, le fameux règlement religieux de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., qui énumère les rémunérations à verser aux prêtres et prêtresses du dème à l'occasion de divers sacrifices<sup>4</sup> :

Ἄγ[νῆ]ς Θεοῦ [ἰ]ερείαι ἱερεῶσιν[να : Γ : , κριθ]ῶ<v> τρίτεως : Γ : , πυρῶν ἐκτέως| : Γ : , μέλιτος δυοῖν [κοτύ]λαιν : Γ : , ἔλαιο τριῶ[v] κοτυλῶν : ΙC : , οἶνο χοῶς : ΙΙC : , φρ[υγ]ᾶνων : ΙΙ : , ξύλων : ΓΓΓ : . Ὑ Ἄγνῆς Θεοῦ ἱερεῖ| τα[ῦ]τὰ ἅπερ τ[ῆ]ι ἰερείαι καὶ τῶν θυομένων τὰ δέρμ|[ατα] ἀμφοῖν καὶ ΔΔ.

A la prêtresse d'*Hagnè Theos*, en guise de rémunération : 5 drachmes ; pour un tiers de médimne d'orge : 1 drachme ; pour un hecte de froment : 1 drachme ; pour deux cotyles de miel : 1 drachme ; pour trois cotyles d'huile : 1  $\frac{1}{2}$  obole ; pour un conge de vin : 2  $\frac{1}{2}$  oboles ; pour des broussailles : 2 oboles ; pour du bois : 3 drachmes. Au prêtre d'*Hagnè Theos*, la même chose qu'à la prêtresse, et pour les deux les peaux des bêtes sacrifiées et 20 drachmes.

[D. Ackermann, *loc. cit.* n. 4, l. 23–28]

G. Steinhauer, l'éditeur du fragment de la stèle sur lequel figure ce passage, a été tenté, par un réflexe bien naturel, d'identifier l'*Hagnè Theos* avec une divinité connue du panthéon grec. Il a pensé trouver la solution chez Pausanias, qui s'exprime en ces termes à propos de la déesse *Hagna* (ou *Hagnè*) vénérée dans le bois sacré de Carnasion à Andanie en Arcadie :

Ἡ δὲ Ἄγνη Κόρης τῆς Δήμητρος ἐστὶν ἐπικλήσις.

*Hagnè* est une épiclèse de Coré, fille de Déméter.

[Pausanias, *Description de la Grèce*, 4.33.4, trad. J. Aubergier, éd. Les Belles Lettres]

La *Hagnè Theos* d'Aixônè serait donc tout simplement Coré.

Comme le montre l'exemple du Périégète, le souci d'identifier les divinités sans nom n'est pas neuf. Mais que penser de cette démarche ? Peut-on faire ainsi

4 G. Steinhauer, « *Hieros nomos Aixôneôn* », in A.P. Matthaiou et G.E. Malouchou (éds), *Attikai Epigraphai : Praktika Symposiou eis mnemen Adolf Wilhelm (1864–1950)*, 2004, p. 155–173 ; D. Ackermann, « Rémunération des prêtres et déroulement des cultes dans le règlement religieux d'Aixônè (Attique) », *Les Etudes Classiques*, 75, 2007, p. 111–136 ; S. Scullion, « Sacrificial Norms, Greek and Semitic: Holocausts and Hides in a Sacred Law of Aixone », in P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne (Kernos suppl. 21)*, Liège, 2009, p. 153–169. Nous remercions l'auteur, S. Scullion, de nous avoir communiqué les épreuves de son article. La dernière étude en date est celle de R. Parker, « New Problems in Athenian Religion : the 'Sacred Law' from Aixone », in J.H.G. Dijkstra *et al.* (éd.), *Myths, Martyrs and Methodology. Studies in Honour of J.N. Bremmer*, Leyde, 2010, p. 193–208.

aveuglément confiance à Pausanias ? Son œuvre fourmille de ce genre d'identifications, et il faut reconnaître qu'elles laissent le commentateur moderne parfois sceptique<sup>5</sup>. Confronté aux appellations locales des dieux, le Périégète se contente rarement des dénominations vagues. Il écrit en effet pour un lectorat panhellénique, et il est tout à fait dans l'air du temps de rattacher les dieux épichoriques (et leurs noms) au panthéon canonique. On a tout lieu de penser qu'il fait de même quand il voit dans la *Hagnè* d'Andanie la fille de Déméter, et que cette identification, qui avait peut-être cours à son époque, n'est pas originelle. La preuve en est fournie par un passage du célèbre règlement des mystères :

Τᾶς δὲ κρίνας τᾶς| ὄνο<ι>μασμένας διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων Ἀγνᾶς καὶ τοῦ  
γε[γε]|νημένου ποτὶ τῆι κρίναι ἀγάλματος τὸν ἐπιμέλειαν ἔχέτω Μνασίστρατος (...).

Que Mnasistratos ait la charge de la source appelée *Hagna* selon les écrits des anciens et de la statue qui est près de la source (...).

[N. Deshours, *op. cit.* n. 7, l. 84–85 (91/90 av. J.-C.)]<sup>6</sup>

La *Hagnè* de Messène était donc, à l'origine, la nymphe de la source qui coulait dans le bois sacré de Carnasion, conclusion à laquelle étaient déjà parvenus certains des premiers commentateurs du règlement d'Andanie<sup>7</sup>, lesquels expliquent fort plausiblement que l'interprétation de Pausanias relève d'une tendance répandue à son époque, dont il se fait très souvent l'écho, qui consiste

5 Cf. les nombreux exemples donnés par V. Pirenne-Delforge, « La notion de » panthéon « dans la Périégèse de Pausanias », in *Les panthéons des cités* (*op. cit.* n. 2), p. 135–136. Ainsi, l'*Agathos Theos* de Mégalopolis que Pausanias identifie à Zeus (8.36.5) est pourtant attesté comme un dieu indépendant par l'épigraphie, cf. M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 529.

6 P. Themelis, *PAE* 2001, p. 75–78, a proposé récemment la date de 24 ap. J.-C. Pour une discussion sur ce sujet, cf. N. Luraghi, *The Ancient Messenians : constructions of ethnicity and memory*, Cambridge, 2008, p. 298–299. Nous remercions P. Brulé de nous avoir indiqué ces travaux.

7 P. Foucart dans Ph. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, *Inscr.* 2, Paris, 1876, n°326 a p. 164–165 et 174 ; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Darmstadt, 1932, p. 538. Ce qui n'a pas empêché Dittenberger (*Syll.*<sup>3</sup> 736 p. 401 n. 3 et p. 405 n. 31, reproduisant l'opinion de H. Sauppe, *Ausgewählte Schriften*, Berlin, 1896, p. 261 et suiv.), Motte, *loc. cit.* n. 21, p. 144, et maintenant encore Steinhauer, de prendre Pausanias au pied de la lettre en disant que la *Hagna* d'Andanie était Perséphone/Coré. Sur la nymphe *Hagna*, cf. N. Deshours, *Les mystères d'Andania : étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, 2006, p. 163–165. Ce savant en fait une héroïne de la source parce que « l'épithète d'*hagnos* s'applique spécifiquement aux héros », affirmation sans fondement, cf. ci-dessous.

Un parallèle intéressant est la *Hagno* du *Lykaion* de Mégalopolis (Pausanias 8.38.3), autre nom d'une nymphe d'une source tiré de la même racine. On pourrait y voir une référence à la pureté de l'eau selon R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens : der Kulname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen*, Vienne, 1967, p. 64–65.

à rapporter à Eleusis l'institution de tous les mystères, et d'assimiler en conséquence les déesses locales à Déméter et Coré<sup>8</sup>. Entre son époque et celle du règlement, un changement s'est visiblement produit, car Pausanias considère les *Megalai Theai* (c'est-à-dire Déméter et Coré dans son esprit) comme divinités présidant aux mystères, alors que l'inscription mentionne les *Megaloi Theoi* dans ce rôle<sup>9</sup>. Nous ne pouvons donc suivre G. Steinhauer dans son raisonnement, car l'identification de *Hagnè* avec la fille de Déméter est bien plus tardive que notre texte d'Aixônè.

De plus, une enquête dans les sources littéraires et épigraphiques montre que si l'adjectif *hagnè* est bien attesté comme épithète poétique pour Coré, et ce dès l'époque homérique, il ne l'accompagne cependant jamais dans un contexte cultuel ; certes, nous ne sommes jamais à l'abri d'une nouvelle découverte, mais cette constatation est à prendre en considération avant de faire d'*hagnè* une épiclèse de Coré. Il convient en effet dans ce type d'enquête de séparer le domaine de la poésie et du mythe de celui de la pratique rituelle : le domaine du culte reflète l'usage épichorique du nom d'une divinité, tandis que la sphère poétique témoigne de l'usage générique, panhellénique des théonymes<sup>10</sup>. Etant donné qu'*hagnè* est utilisé comme titre cultuel à Aixônè, c'est aux attestations de l'adjectif en tant qu'épiclèse qu'il faut s'intéresser en priorité. Relevons simplement que nombreuses et variées sont les divinités qualifiées ainsi dans

8 On connaît d'autres exemples de cultes à mystères arcadiens qui auraient été empruntés à Eleusis selon Pausanias, cf. M. Jost, « Mystery cults in Arcadia », in M.B. Cosmopoulos (éd.), *Greek mysteries : the archaeology of ancient Greek secret cults*, Londres (etc.), 2003, p. 143–168 (p. 151–155). Mais en l'absence d'autres sources, il est difficile de savoir si c'est le reflet de la vérité (comme cela semble être le cas pour les Grandes Déesses de Mégalopolis, cf. M. Jost, « Nouveau regard sur les Grandes Déesses de Mégalopolis : influences, emprunts, syncrétismes religieux », *Kernos* 7, 1994, p. 119–129. *Contra* : Stiglitz, *op. cit.* n. 7, p. 16–30 et 146–156) ou le fruit de la propagande des prêtres locaux.

9 Le récit étiologique expliquant l'origine éleusinienne des mystères d'Andanie, exposé par Pausanias en 4.1.5–9, a dû être élaboré tardivement, quand les Déesses d'Eleusis ont été associées aux rites d'Andanie (cf. Deshours, *op. cit.* n. 7, p. 20–24 et 213–222, qui situe la contamination à l'époque impériale). Sur la discordance entre Pausanias et le règlement des mystères, cf. L. Piolot, « Pausanias et les Mystères d'Andanie. Histoire d'une aporie », in J. Renard (éd.), *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire*, Rennes, 1999, p. 195–228.

10 Comme le rappelle Parker, *loc. cit.* n. 2, les anciens déjà distinguaient les épithètes cultuelles (ou épiclèses) des épithètes poétiques, cf. Pausanias, 7.21.7 : Ποσειδῶνι δὲ παρ᾽ ἑ ἢ ὅποσα ὀνόματα ποιηταῖς πεποιημένα ἔστιν ἐς ἑπῶν κόσμον καὶ ἴδια σφίσιν ἐπιχώρια ὄντα ἕκαστοι τίθενται, τοσαῖδε ἐς ἅπαντας γεγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῷ, Πελαγαῖος καὶ Ἀσφαλίος τε καὶ Ἴππιος « En dehors de tous les noms (*onomata*) attribués par les poètes à Poséidon pour embellir leurs vers et des noms particuliers (*epichōria* [*onomata*]) que chacun lui donne, mais qui ne sont que des appellations locales (*epiclēseis*), on lui accorde en général les surnoms suivants : *Pelagaios*, *Asphalios* et *Hippios* » (trad. Y. Lafond, éd. Les Belles Lettres).

les sources poétiques : outre Coré, citons pour exemple Déméter, Aphrodite, Artémis, sans parler des divinités masculines et des héros<sup>11</sup>.

Dans le domaine cultuel en revanche, les exemples sont plus rares et valent la peine d'être détaillés car il se pourrait que nous y trouvions un doublet de notre *Hagnè Theos*<sup>12</sup> :

- **La Déesse syrienne**<sup>13</sup> : plusieurs inscriptions déliennes et une d'Athènes mentionnent une *Hagnè Theos* ou *Thea* à Délos. Heureusement, dans l'épigraphie de l'île, la déesse apparaît aussi sous la titulature plus complète *Hagnè Aphroditè Syria Theos*, ce qui permet de l'identifier aisément avec la déesse syrienne Atargatis, assimilée à Aphrodite par les Grecs<sup>14</sup>. Serait-il envisageable que notre *Hagnè Theos* d'Aixônè soit la même divinité ? Cela nous paraît peu probable, car le culte de la Déesse syrienne n'a été implanté à Délos, par des Syriens d'Hiéropolis, qu'au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., dans la première moitié de ce siècle semble-t-il<sup>15</sup>, soit deux siècles après le règlement religieux d'Aixônè. L'écart temporel est trop important pour supposer la présence de la Déesse syrienne en Attique déjà au IV<sup>e</sup> siècle. Mais il est intéressant de constater que l'appellation *Hagnè Theos* est déjà utilisée par les Syriens de Délos, avant que la cité d'Athènes ne s'approprie ce culte et n'assimile cette

- 11 On trouvera les références chez C.F.H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Leipzig, 1893, et W. Drexler dans le *Lexikon* de Röscher s.v. *Hagna*, col. 1813–1815. Par ex., Déméter (Hésiode, *Trav.* 465), Hélios (Pindare, *Ol.* 7.60), Apollon (Pindare, *Pyth.* 9.112), Zeus (Sophocle, *Philocète* 1289), le dieu-fleuve Strymon (Eschyle, *Perses* 497), les Muses (Euripide, *Médée* 830), des héros (Pindare, fr. Ad. 21 Puech). Il se rencontre assez souvent pour les divinités infernales, cf. par ex. Eschyle, *Perses* 628 (χθόνιοι δαίμονες ἄγνοί).
- 12 Seules les divinités féminines sont prises en compte dans notre enquête, mais précisons que l'adjectif *hagnos* se rencontre dans le domaine cultuel pour des héros notamment, cf. par ex. à Mytilène la dédicace au héros Silbanos (*IG XII 2 122*).
- 13 Cf. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 466–473 ; E. Will, *Le sanctuaire de la Déesse syrienne* (*EAD* 35), Paris, 1985, spéc. p. 144–157 ; E.J. Bickerman, *loc. cit.* n. 1 ; P. Roussel, *Délos, colonie athénienne*, Paris, 1916, p. 252–270. La plus ancienne attestation d'un culte de l'Aphrodite syrienne en Attique date de 97/6 ou 95/4, et émane d'un milieu privé (Pirée, *IG II<sup>2</sup> 1337*). Il faut sans doute la reconnaître aussi dans une dédicace de Théra adressée à *Hagnè Theos* par un Laodicéen (*IG XII 3 410*, ép. impériale), ainsi que dans une dédicace du début du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C. de Thasos (Chr. Dunant et J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, II, Paris, 1954, p. 182 et 223 n<sup>o</sup> 374 : *megalè Syrôn hagnè despoinè*).
- 14 Mentions d'*Hagnè Theos/Thea* par ex. dans G. Siebert, *BCH* 92/2, 1968, p. 359–374 (texte grec reproduit chez Bruneau, *op. cit.* n. 13, p. 467), *ID* 2224.11, 2263, 2225.4, 2267.3, *IG II<sup>2</sup> 2336.48* et 81 (Acropole, mentions de la prêtrise délienne d'*Hagnè Theos*). *Hagnè Aphroditè Syria Theos* par ex. dans *ID* 2245.5–6 et 2252.7.
- 15 Cf. Bruneau, *op. cit.* n. 13, p. 468 ; Will, *op. cit.* n. 13, p. 103, parle du début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

figure divine à celle d'Aphrodite entre 128/7 et 112/1<sup>16</sup>. Il est difficile de savoir pourquoi les Syriens, et les Athéniens après eux, qualifient si souvent la déesse d'*hagnè*. Il est possible, si l'on donne à l'adjectif le sens de « pur », « chaste », qu'Atargatis/Aphrodite syrienne soit ainsi opposée à Astarté/Aphrodite phénicienne, laquelle avait des prostituées à son service<sup>17</sup>.

- **Artémis** : elle n'est attestée sous cette épiclèse que par un seul document, un relief votif à *Hagnè Thea Artemidi*, trouvé à Naulochos en Bulgarie (Thrace)<sup>18</sup>. Le manque d'informations sur ce culte et l'écart géographique important entre la Thrace et l'Attique interdisent d'établir un parallèle.
- **La Mère des dieux** : elle est qualifiée d'*hagnè* dans trois dédicaces d'Asie Mineure, accompagnée d'autres épiclèses<sup>19</sup>. Là encore, l'espacement géographique empêche un parallèle avec notre déesse d'Aixônè.

Parallèlement à ces cas où l'identification avec la Déesse syrienne, Artémis ou la Mère est permise par la mention de l'*onoma* de la divinité, il existe une foule d'occurrences problématiques où, comme pour Aixônè, ne figurent que *Theos* ou *Thea* à côté de l'épiclèse *hagnè*. Les éditeurs confrontés à ces sources tentent généralement – et bien souvent vainement – de les identifier avec l'une des trois déesses ci-dessus ou encore, par un réflexe propre à Pausanias, avec Coré ou Déméter<sup>20</sup>.

- 
- 16 Dans un premier temps, quand ils sont encore les maîtres du culte, les Syriens de Délos désignent la déesse sous le nom d'Atargatis, mais aussi *Hagnè Thea*. Les Athéniens la nomment le plus souvent *Hagnè Aphroditè* ou plus simplement *Hagnè Theos/Thea*, cf. le relevé des occurrences chez Bruneau, *op. cit.* n. 13, p. 470, et chez Will, *op. cit.* n. 13, p. 108.
- 17 L'idée est de Will, *op. cit.* n. 13, p. 145 n. 4 et p. 147. Cela est fort possible, si l'on songe que la Déesse syrienne est qualifiée de *Parthénos* à Beroia en Macédoine (*EKM* 1 51 (240 ap. J.-C.) et 52 (262 ap. J.-C.)).
- 18 *IG Bulg.* I<sup>2</sup> 306, date inconnue.
- 19 Deux dédicaces d'Ephèse en Ionie (*IK* 14 1224, date inconnue ; *IK* 12 107, IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), un autel à Kibyra en Lycie (Th. Corsten, Th. Drew-Bear et M. Özsaït, *Epigr. Anat.* 30, 1998, p. 65–70 n°12, 134/5 ap. J.-C.).
- 20 Les *Hagnè Thea* d'Asie Mineure sont volontiers identifiées avec la Mère des dieux (Lydie : *TAM* V 1 532 (rest., 250–251 ap. J.-C.), 533 (date inconnue), 358 (date inconnue) ; J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden gebieten Ioniens*, Vienne, 1914, p. 37 n°54 (42/3 ap. J.-C.)). Larisa au sud de l'Eolie : *IK* 5 103, fin ép. hell. Troade : *IK* 51 13). Celle de Phazémon dans la région du Pont (*SEG* 40.1159) est, au gré des commentateurs, Déméter, Perséphone ou Cybèle. A. Avram en restitue une à Kallatis (*SEG* 45.910, I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.) et propose Artémis ou Déméter. Les *Hagnai Theai* de Sicile (*IG* XIV 204 d'Akrai, 431 de Tauromenion) sont systématiquement identifiées avec Déméter et Coré, par ex. D. White, *AINH OEA : a study of sicilian Demeter*, Ann Arbor, 1989, p. 136 et 151 (cette thèse est décevante pour nous malgré son titre prometteur, car il s'agit surtout d'un travail d'archéologue ; White recourt aussi aux sources littéraires et épigraphiques, mais superficiellement, et ne discute pas de la raison d'être de l'appellation *Hagnè Thea*).



Pour notre *Hagnè Theos* d'Aixônè, la recherche de parallèles mène donc à l'aporie, l'épiclèse *hagnè* (sans parler de l'épithète poétique) étant d'un usage relativement fréquent pour quelques déesses que l'on ne peut raisonnablement identifier avec elle, ainsi que pour une foule de divinités indéterminées.

L'étymologie pourrait-elle nous être d'un quelconque secours ? Saisir le sens de l'adjectif *hagnos* permettrait peut-être d'en savoir plus sur la personnalité de notre déesse.

Selon les spécialistes<sup>21</sup>, cet adjectif dérive du verbe *hazesthai*, qui signifie « éprouver une crainte respectueuse », souvent avec une nuance religieuse. *Hagnos*, tout comme *hagios* dérivant de la même racine, « correspond à la notion du sacré en tant qu'il est effrayant et interdit à l'homme, bref, en tant qu'il représente le *tabou* » (Chantraine et Masson, p. 103). Selon E. Williger, *hagnos*, qui signifiait donc à l'origine « saint, tabou, qui éveille la crainte religieuse », se serait pourvu progressivement, entre Homère et les Tragiques, de significations supplémentaires liées à la pureté, à savoir, dans l'ordre : religieusement pur (pureté rituelle de quelqu'un qui n'est pas contaminé par le sang, le meurtre, la mort, une naissance), naturellement pur (chaste), éthiquement pur (honnête, droit, juste)<sup>22</sup>. Seules deux de ces significations nous concernent car elles sont appliquées à des divinités : le sens originel, celui de « sacré, vénérable, redoutable », et le sens de « chaste ». Selon R. Parker, quand il est appliqué aux

---

Notons encore une *Hagna Theos* qui apparaît plusieurs fois sur une tablette de défexion de Sélinonte (*SEG* 16.573, 475–450 av. J.-C.), unanimement interprétée comme Perséphone (cf. L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, I, Rome, 1989, n°38 ; M. A. López Jimeno, *Las Tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, 1991, n°12 p. 85–100 (commentaires) et p. 229–230 (texte grec)). Il suffit de consulter Höfer dans le *Lexikon* de Röscher s.v. *Thea* et *Theos* pour se rendre compte de la grande fréquence de ce type d'appellation divine (*theos* ou *thea* + adjectif) dans tout le monde grec.

- 21 E. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenistischen Religionen*, Giessen, 1922 ; P. Chantraine et O. Masson, « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : la valeur du mot ἅγιος et de ses dérivés », in G. Redard, *Sprachgeschichte und Wortbildung. Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 85–107 ; J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992<sup>2</sup> (1958), p. 38–44 ; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968–1977 (nouv. éd. 2008), s.v. *hazomai* ; R. Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 147–150 ; A. Motte, « L'expression du sacré dans la religion grecque. Approches philologiques. Le vocabulaire du sacré », in J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 130–131 et 135–150 sur *hagnos*. Nous ne nous intéressons qu'aux cas où l'adjectif est appliqué à des divinités, mais on trouvera de nombreux exemples chez ces auteurs où il qualifie des mortels, des objets ou des concepts.
- 22 *Contra* : A. Motte (*loc. cit.* n. 21), selon lequel l'idée de pureté est déjà présente dès les premières occurrences du mot. L'auteur a une vision biaisée des sources quand il dit que cet adjectif est spécialement attribué à Artémis, Déméter et Coré ; et son explication, « car elles incarnent mieux que les autres une certaine idée de la pureté divine », est fantaisiste.

dieux, à leurs enceintes ou à leurs fêtes, l'adjectif ne veut pas dire « pur » mais « demandant du respect », et il souligne que dans ces contextes il est synonyme de *semnos*<sup>23</sup>. Dans le cas de déesses vierges cependant, on pourrait envisager aussi le sens de « chaste », même s'il est presque toujours impossible de déterminer laquelle des deux significations est la bonne<sup>24</sup>. Hélas, comme nous ignorons tout de la personnalité de notre *Hagnè Theos*, nous ne pouvons savoir quel sens donner à son épiclèse.

Ainsi, ni l'étude étymologique, ni la recherche de parallèles ne permettent de résoudre l'énigme de l'*Hagnè Theos* d'Aixônè.

Si l'on considère la typologie des épithètes établie par R. Parker, *hagnos* entrerait dans la catégorie des épithètes vagues, qui ne distinguent pas vraiment une divinité des autres, tout comme *Basileus*, *Hypsistos*<sup>25</sup>. Elle se rapproche des épithètes honorifiques divines très anciennes et à usage multiple que sont *Potnia*, *Anax/Anassa*, *Despotès/Despoina*<sup>26</sup>. Utilisées seules, sans *onoma*, ces appellations

- 
- 23 Parker, *loc. cit.* n. 2, p. 147 n. 16, qui donne des exemples où *semnos* est utilisé dans exactement les mêmes contextes que *hagnos*. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet, mais on peut préciser dès maintenant que contrairement à *hagnos*, *semnos* n'a jamais signifié « pur ».
- 24 C'est dans le sens de « chaste » qu'Aristote, *Probl.*, 894b 36 interprète Homère *Od.*, 20.71 (Artémis). Peut-être en allait-il de même dans Eschyle, *Suppl.*, 145 et 1031 (Artémis à qui il est demandé de protéger la virginité) et Aristophane, *Grenouilles*, 875–876 (les Muses, qualifiées de *parthenoi* juste avant), ainsi que dans le cas de la Déesse syrienne de Délos (cf. ci-dessus).
- 25 Parker, *loc. cit.* n. 2. Brulé, *loc. cit.* n. 2, avec toute la réserve que cela implique, recense et classe en catégories les épiclèses d'Artémis, en se fondant sur le mémoire de maîtrise de F. Collet : *Hagna* figure aux côtés de *Korè*, *Parthénos*, *Phoibè* comme indiquant sa virginité, sa pureté. Au vu de ce qui précède, classer ce genre d'épiclèse vague est en réalité impossible, même pour une seule divinité, car le sens qu'elle revêt pouvait être multiple et dépendait de chaque contexte particulier.
- 26 Sur *Anax*, cf. B. Hemberg, *ΑΝΑΞ, ΑΝΑΣΣΑ und ΑΝΑΚΕΣ als Götternamen unter Besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte*, Uppsala / Wiesbaden, 1955 ; sur *Despoina*, cf. A. Henrichs, « Despoina Kybele : ein Beitrag zur Religiösen Namenskunde », *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 1976, p. 253–286. La lecture de ces deux travaux nous a été très utile car la problématique est la même que la nôtre : il s'agit aussi d'épiclèses vagues pouvant s'appliquer à toutes sortes d'entités divines. Kern, *op. cit.* n. 1, p. 130–131, place dans la catégorie euphémistique *Anax* et *Despotès* car il y voit des puissances souterraines (cf. notre chap. 3.3), mais, p. 132, il dit que ces noms « unindividuel » montrent que la divinité en question avait probablement une origine préhellénique. Deux idées sont présentes dans ces quelques pages, qui ne doivent pas être confondues. Selon Hemberg, cette appellation souligne peut-être l'ancienneté du culte, mais on pourrait aussi penser à un rapport particulier à la divinité, comme dans le cas de la Mère des dieux à Athènes, cf. n. 65.

divines sont un cauchemar pour les exégètes, qu'ils soient antiques ou modernes<sup>27</sup>.

Notre dernier recours est de nous intéresser au phénomène de l'anonymat divin, puisque c'est bien de cela dont il s'agit ici, en essayant de comprendre les raisons qui ont pu pousser les Grecs à employer ce genre d'appellation. Avant de passer aux études de cas, interrogeons-nous sur le sens et l'importance de l'utilisation du nom dans l'adresse à un dieu, ceci afin de savoir si la pratique de l'anonymat doit nous surprendre.

## II. De la nécessité de nommer les dieux

Les historiens de la religion grecque ont montré par maints exemples l'importance pour le fidèle de nommer correctement le dieu qu'il priait, sous peine de voir sa prière inefficace. De nombreux exemples tirés de la littérature illustrent la crainte de l'orant de ne pas utiliser l'appellation juste, à savoir celle qui plaît à la divinité<sup>28</sup>. Dans les prières et les hymnes, on observe une

27 L'étude de Hemberg (*op. cit.* n. 26) montre le dilemme auquel est confronté l'historien quand il trouve la mention d'un *Anaktorion*, ou d'*Anakes/Anax/Anassa* vénérés quelque part, perplexité ressentie déjà dans l'Antiquité (en citant Pausanias, 10.38.7, lequel, à propos d'un culte à mystères des *Anaktes paides* à Amphissa en Locride, dit que certains les identifient aux Dioscures, d'autres aux Courètes, d'autres aux Cabires). Nous ne pouvons suivre Hemberg en revanche quand il conjecture, p. 7–12, que la grande fréquence d'une épithète pour tel dieu dans la littérature reflète l'usage cultuel ; cela ne fonctionne en tout cas pas dans le cas de notre *Hagnè Theos*, car l'épithète poétique *hagnè* ne s'applique quasiment jamais à Aphrodite et à la Mère des dieux, alors qu'elles sont parmi les rares déesses identifiables à la porter dans un cadre cultuel.

28 Dans Euripide, *Troyennes*, 884–8, on sent que Hécube a conscience de ne pouvoir comprendre complètement la divinité (Zeus) et de ne pas utiliser peut-être le nom approprié, mais elle ne renonce pas pour autant à prier (cf. aussi Eschyle, *Agam.*, 160–162, et Platon, *Cratyle*, 400 e, traduits à la n. 36). On se reportera à ce sujet aux études de S. Pulleyn, « The Power of Names in Classical Greek Religion », *CQ* 44, 1994, p. 17–25 (article revu et augmenté dans *id.*, *Prayer in Greek Religion*, 1997, p. 96–115) suivi par D. Aubriot, « L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque : contrainte, persuasion ou théologie ? », in *Nommer les dieux* (*op. cit.* n. 2), p. 473–490. Pulleyn a montré que l'idée selon laquelle en proférant le nom d'un dieu on exerce un pouvoir sur lui n'est pas grecque, mais émane du syncrétisme post-classique et du milieu sémitique et égyptien, et qu'elle n'est valable que dans le domaine des défixions tardives et de la magie. A la lecture de F. Graf, « Prayer in Magic and Religious Ritual », in C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *Magika Hiera : Ancient Greek Magic and Religion*, New York / Oxford, 1991, p. 188–213, il est nécessaire cependant de nuancer ces propos : dans la majorité des cas, les incantations magiques sont tout à fait semblables aux prières classiques. Sur l'erreur d'opposer systématiquement magie et religion, cf. I. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leyde / Boston, 2008, app. II p. 347–352, avec état de la question et bibliographie.

accumulation d'épithètes divines pour un même dieu, sans doute dans le but de définir le plus exhaustivement possible son pouvoir et de s'assurer que, parmi, il y aura au moins quelques formules qui lui agréeront. On peut concevoir en outre que, dans une religion polythéiste, il était nécessaire de nommer la divinité à qui l'on s'adressait de la manière la plus précise possible, pour éviter toute confusion, d'où le choix primordial de la bonne épiclèse<sup>29</sup>.

L'importance du nom dans la conception du divin chez les Grecs est frappante dans le cas de l'adoption d'un dieu étranger anonyme. A cet égard, les dieux des peuples sémitiques sont particulièrement intéressants pour nous. Comme E. J. Bickerman le relève<sup>30</sup>, les divinités phéniciennes principales sont invoquées non par un nom mais par des « titres indiquant leur caractère » : Baal Marcod (le Dieu de la Danse), Melkart (notre Dieu Roi de la Cité), Baal Shamaim (le Dieu du ciel), etc. Confrontés à ces divinités, les Grecs ne traduisent pas ces appellations telles quelles, mais en même temps qu'ils assimilent ces dieux étrangers à leurs propres divinités, ils leur en donnent les noms<sup>31</sup>. Un bon exemple, même s'il est controversé, est celui de la Mère des dieux : d'origine phrygienne, où elle est appelée simplement *Matar* (Mère), accompagnée ou non d'épiclèses, elle arrive sur le continent grec fin VI<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., *via* les cités grecques d'Asie Mineure, où elle aurait subi une première hellénisation dans le courant du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>32</sup> Les Grecs lui donnèrent le nom de Cybèle, qui est une des épiclèses de la *Matar* phrygienne. Rapidement, elle aurait été assimilée aux déesses mères du panthéon grec, Gaia,

29 Plutarque considère que l'ajout de l'épithète est nécessaire pour la communication entre l'homme et le dieu, cf. *Contre Colotès*, 1119 d.

30 *Loc. cit.* n. 1.

31 Henrichs, *loc. cit.* n. 26, donne les exemples de la phénicienne Baalat Gebal (« la Maîtresse de Byblos »), qui devient chez Lucien (*Sur la Déesse syrienne*, 6) Aphrodite *Bubliè*, et d'une inscription bilingue greco-phénicienne de Malte d'époque hellénistique (KAI 47) où « notre seigneur Melkart seigneur de Tyr » est traduit par « Héraclès *Archégètes* ».

32 Cette interprétation ne fait pas l'unanimité, car le dossier de la Mère des dieux est complexe, la déesse mélangeant des traits phrygiens et des traits grecs. La question est de savoir s'il s'agit d'une déesse orientale hellénisée (Ed. Will, « Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec », in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 95–111 ; R.R.R. Simms, *Foreign Religious Cults in Athens in the fifth and fourth centuries BC*, Ann Arbor, 1985, p. 59–123 ; L.E. Roller, *In Search of God the Mother : the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley (etc.), 1999), ou d'une déesse hellénique orientalisée (Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996, p. 31–55 ; N. Robertson, « The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion », in E.N. Lane (éd.), *Cybele, Attis and related cults : essays in memory of M.J. Vermaseren*, Leyde / New York (etc.), 1996, p. 239–304).

Rhèa et Déméter. Ainsi, dans la langue grecque, ce qui n'était qu'une épiclese de la déesse chez les Phrygiens, devint le nom même de la Mère<sup>33</sup>.

Pourtant, les Grecs n'ont pas utilisé des noms pour leurs dieux depuis toujours, si l'on en croit une tradition rapportée par Hérodote. A une époque très reculée, au temps des Pélasges, les hommes ne connaissaient pas les noms des dieux et les appelaient simplement *theoi*. Par la suite, l'oracle de Dodone leur donna la permission d'utiliser des noms barbares (plus précisément égyptiens selon Hérodote) pour leurs propres dieux<sup>34</sup> :

Ἔθρον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν· οὐ γὰρ ἀκηκόεσάν κω. (...) Ἐπειτε δὲ χρόνου πολλοῦ διεξεληθόντος ἐτύθοντο ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἀπικόμενα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν τῶν ἄλλων, Διονύσου δὲ ὕστερον πολλῶ ἐτύθοντο· καὶ μετὰ χρόνον ἐχρηστηρίαζοντο περὶ τῶν οὐνομάτων ἐν Δωδώνῃ· (...) Ἐπεὶ ὁν ἐχρηστηρίαζοντο ἐν τῇ Δωδώνῃ οἱ Πελασγοὶ εἰ ἀνέλωνται τὰ οὐνόματα τὰ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἦκοντα, ἀνεῖλε τὸ μαντήιον χρᾶσθαι. Ἀπὸ μὲν δὴ τούτου τοῦ χρόνου ἔθρον τοῖσι οὐνόμασι τῶν θεῶν χρεώμενοι· παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἑλληνες ἐδέξαντο ὕστερον.

Autrefois, à ce que j'ai entendu dire à Dodone, les Pélasges offraient tous les sacrifices en invoquant « les dieux », sans désigner aucun d'entre eux par un qualificatif (*epōnymia*) ou par un nom personnel (*ounoma*) ; car ils n'avaient encore rien entendu de pareil. (...) Plus tard, au bout de beaucoup de temps, les Pélasges apprirent à connaître, venus d'Égypte, les noms (*ounomata*) des dieux autres que Dionysos (ils apprirent bien plus tard celui de Dionysos). Un temps passa encore, et ils consultèrent sur ces noms (*ounomatōn*) à Dodone. (...) Les Pélasges demandèrent donc à Dodone s'ils adopteraient les noms (*ounomata*) qui venaient de chez les Barbares ; et l'oracle leur répondit d'en faire usage. Dès lors, ils usèrent, quand ils sacrifiaient, des noms (*ounomasi*) des dieux ; et les Grecs, ensuite, les reçurent d'eux.

[Hérodote, *Histoires*, II.52, trad. Ph.-E. Legrand modifiée<sup>35</sup>, éd. Les Belles Lettres]

33 « Creating a Greek name for the Phrygian Mother appears as a part of the process of syncretism, giving the goddess a name that alluded to her Phrygian origins, yet was specifically Greek » (Roller, *op. cit.* n. 32, p. 125). Le nom Cybèle, que Pindare déjà utilise (frag. Ad. 15 Puech), vient du nom d'une montagne de Phrygie, lieu de la première épiphanie de la déesse selon la tradition grecque (Marbre de Paros, *FGrH* 239 A 10). Sur l'origine du nom Cybèle, cf. Cl. Brixhe, « Le nom de Cybèle », *Die Sprache* 25, 1979, p. 40–45 et 28, 1982, p. 171–172 ; Ph. Borgeaud, *op. cit.* n. 32, p. 21 et n. 13 et p. 24–25 ; Roller, *op. cit.* n. 32, p. 2 et 66–71.

34 Pour un commentaire de ce passage, cf. W. Burkert « Herodot über die Namen der Götter : Polytheismus als historisches Problem », *MusHelv* 42, 1985, p. 123–125, et A.B. Lloyd, *Herodotus Book II*, II, Leyde, 1976, p. 244–245.

35 Legrand traduit *onoma* par « désignation », mais comme Lloyd, *op. cit.* n. 33, p. 203–205, l'a montré, *onoma* a fondamentalement le sens de « nom » chez Hérodote. Selon ce dernier, si les noms (*onomata*) des dieux grecs viennent pour la plupart d'Égypte, ce sont les poètes qui leur ont donné leurs épithètes (*epōnymia*) (cf. II.4 (où *epōnymia* a le sens de *onoma*), 50, 53).

Cette légende nous apprend que si, par le passé, les dieux grecs avaient été anonymes, ce n'était pas faute d'avoir des noms, mais parce que les hommes ne les connaissaient pas. Et même une fois les noms barbares adoptés, les Grecs ont conscience que ce ne sont sans doute pas les vrais noms des dieux, lesquels sont inaccessibles à la connaissance humaine<sup>36</sup>.

Au vu de ce qui précède, et du soin que les Grecs prenaient à nommer leurs dieux, l'existence de l'anonymat divin dans le culte étonne, et pourtant on en a de nombreux exemples, dont celui de la déesse d'Aixônè. Comment l'expliquer ? Pour répondre, nous avons examiné quelques cas, en ayant pris garde de les sélectionner dans le domaine cultuel uniquement, lequel a ses usages propres comme nous l'avons vu à plusieurs reprises. Nos exemples sont empruntés essentiellement à Athènes puisqu'elle est la cité grecque la plus riche en documents littéraires et épigraphiques, et que c'est de cette région qu'émane le règlement religieux qui nous occupe. Cet exercice n'a d'autre prétention que d'essayer d'y voir plus clair dans le foisonnement des manifestations de l'anonymat divin dans la religion grecque, ce qui nous a contrainte à une nécessaire classification, mais il est évident que dans la pratique, certaines catégories pouvaient se recouper. La meilleure façon de faire est de procéder au cas par cas.

### III. L'anonymat divin dans tous ses états

#### 3.1. Les noms inconnus : les *agnôstoi theoi*, les héros des calendriers sacrés attiques, *Theos* et *Thea* à Eleusis

Comme nous l'avons vu plus haut, l'orant invoquant une divinité va utiliser les mots les plus précis possibles, et qui puissent agréer à son destinataire. Mais il est des cas où un fidèle éprouve la présence d'une divinité dont il ne connaît pas le

---

36 Eschyle, *Agam.*, 160–162 : « Zeus !... quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agréé, c'est celui dont je l'appelle » (Ζεὺς ὅστις ποτ' ἔστιν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω) (trad. P. Mazon, éd. Les Belles Lettres) ; Platon, *Cratyle*, 400 d-e : « Par Zeus ! Hermogène, si nous étions raisonnables, il y aurait pour nous une manière, la meilleure de toutes : ce serait de dire que nous ne savons rien des dieux, ni de leurs personnes, ni des noms (*onomatôn*) qu'ils peuvent bien se donner à eux-mêmes, – car il est clair qu'ils emploient, eux, les vrais noms. Une seconde manière de justesse serait de faire comme dans les prières, où nous avons pour loi de les invoquer » sous les noms, n'importe lesquels ni de quelle origine, qui leur plaisent », comme n'en sachant pas davantage » (trad. L. Méridier, éd. Les Belles Lettres).

nom. Cela ne l'empêche pas de s'adresser à elle, en des termes vagues évidemment, car il serait impie d'ignorer sa présence<sup>37</sup>.

Le cas le plus exemplaire de ce phénomène est sans doute l'existence, en plusieurs endroits du monde grec, d'autels dédiés à des dieux qualifiés d'inconnus (*agnôstoi theoi*)<sup>38</sup>. Ce sont des sources tardives et uniquement littéraires qui nous en parlent, sans doute parce que ces monuments, qui remontaient, peut-on penser, à une haute antiquité, suscitaient la curiosité et l'interrogation des observateurs plus récents. Comme souvent sur les questions religieuses, c'est Pausanias qui s'exprime le plus, notamment lors de son passage au Phalère en Attique :

Ἐνθαῦτα καὶ Σκιράδος Ἀθηνᾶς ναός ἐστι καὶ Διὸς ἀπωτέρω, βωμοὶ δὲ θεῶν τε ὀνομαζομένων Ἀγνώστων καὶ ἡρώων καὶ παίδων τῶν Θησέως καὶ Φαλήρου. (...) Ἔστι δὲ καὶ Ἀνδρόγεω βωμὸς τοῦ Μίνω, καλεῖται δὲ Ἥρωος. Ἀνδρόγεω δὲ ὄντα ἴσασιν οἷς ἐστὶν ἐπιμελὲς τὰ ἐγχώρια σαφέστερον ἄλλων ἐπίστασθαι.

Il y a là (au Phalère) aussi un temple d'Athéna *Sciras*, et plus loin un autre de Zeus, des autels de dieux que l'on appelle Inconnus, de héros, des fils de Thésée, de Phaléros (...). Il y a aussi un autel d'Androgée, le fils de Minos. On l'appelle aussi l'autel du Héros. Mais ceux qui ont le goût de connaître mieux que le commun des mortels les traditions locales savent que cet autel appartient à Androgée.

[Pausanias, *Description de la Grèce*, I.1.4, trad. J. Pouilloux modifiée<sup>39</sup>, éd. Les Belles Lettres]

37 On trouve des exemples de cette attitude déjà dans l'*Odyssée*, cf. V.445 (Ulysse s'adressant à un dieu-fleuve de Phéacie : « Ecoute-moi, seigneur, dont j'ignore le nom ! ») (Κλῶθι, ἄναξ, ὅτις ἐσσι), trad. V. Bérard, éd. Les Belles Lettres).

38 Sur ce sujet, cf. Ed. Norden, *Agnostos Theos : Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt, 1956<sup>4</sup> (1913), chap. I p. 1–140 (spéc. p. 55–58 et 115–124) (l'ouvrage a été réédité en 2002 en italien, avec une longue introduction par C.O. Tommasi Moreschini) ; Th. Birt, « ΑΓΝΩΣΤΟΙ ΘΕΟΙ und die Areopagerede des Apostels Paulus », *RhM* 69, 1914, p. 342–392 ; O. Weinreich, « De dis ignotis observationes selectae », *Ausgewählte Schriften* I, Amsterdam, 1969 p. 250–297 (= *Archiv für Religionswissenschaft* 18, 1915, p. 1–52) ; P.W. Van der Horst, « The Unknown God (Acts 17 : 23) », in R. Van den Broek, T. Baarda et J. Mansfeld (éds), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde / New York (etc.), 1988, p. 19–42 ; A. Henrichs, « Anonymity and Polarity : Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagus », *ICS* 19, 1994, p. 27–58.

39 Pouilloux traduit par « des autels des dieux que l'on appelle Inconnus, des autels de héros... », mais nous pensons qu'il n'y avait qu'un autel de ce type au Phalère, tout comme il n'y en avait qu'un à Olympie, même si grammaticalement le passage pourrait aussi être compris comme faisant allusion à plusieurs autels, chacun consacré aux dieux inconnus.

Birt, *loc. cit.* n. 38, pense qu'*agnôstôn* se rapporte aussi à *hêrôôn*, ce qui est grammaticalement impossible, mais l'exemple d'Androgée montre qu'il y avait aussi au Phalère des autels de héros anonymes. Il y avait également des tombeaux de héros appelés « Inconnus », si l'on en croit Pollux 8.118–119 (cf. aussi Hésychius s.v. *agnôtes theoi*. Souda s.v. *epi Palladiô* (ε 2505 Adler) fait remonter ce récit à l'atthidographe

Ce passage du Périégète éclaire un texte plus ancien, qui a soulevé toute une polémique sur son interprétation et son authenticité. Nous voulons parler du prêche de Saint Paul aux Athéniens, texte recueilli dans les *Actes des Apôtres* 17 : 22–31 de l'Évangile selon Saint Luc, composé aux alentours de 100 ap. J.-C., soit environ 50 ans après l'événement. Aux Athéniens assemblés sur l'Aréopage – en réalité une poignée de philosophes stoïciens et épicuriens curieux d'entendre ce qu'il a à dire –, Saint Paul dit avoir vu dans la ville même un autel portant l'inscription « au dieu inconnu » (*agnôstô theô*), ce qui évidemment lui fournit un argument de taille en faveur du monothéisme, et lui permet de dire aux Athéniens que le dieu qui, pour eux, est inconnu, est celui qu'il leur révèle<sup>40</sup>. Les réactions ne se sont pas fait attendre, et déjà dans l'Antiquité des auteurs chrétiens ont supposé que Paul avait mal lu ou sciemment transformé le texte de la dédicace ; certains modernes leur ont emboîté le pas<sup>41</sup>. Il est vrai que l'archéologie n'a pour le moment livré aucun autel portant la dédicace ἀγνώστῳ

---

Phanodèmos (*FGrH* 16, IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)), qui s'exprime à propos du tribunal du Palladion : les combattants argiens de Troie revenant avec le Palladion abordent au Phalère et sont tués par les Athéniens car ces derniers ne les reconnaissent pas ; leurs corps sont laissés à l'air libre, mais aucun animal n'y touche. Akamas, fils de Thésée, apprend d'un oracle que ce sont des Grecs. On les enterre et on les appelle, par la volonté des dieux, les Inconnus (ἀγνώστες). Henrichs, *loc. cit.* n. 38, pense tenir là les dieux inconnus dont parle Pausanias, mais aucune source ne dit que des autels aient été associés aux héros argiens.

- 40 Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεῖσιν ἀμειψόμενοι ὑμᾶς θεωρῶ· διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εἶδον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο ἀγνώστῳ θεῷ. ὃ οὐκ ἄγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. (v. 22–23).
- 41 Tertullien, *Ad Nationes*, II.9.4, et *Adversus Marcionem*, I.9, parle d'autels inscrits « aux dieux inconnus » (*ignotis deis*), et il y voit un témoignage de l'idolâtrie des Athéniens, tout comme pour les *incerti dei* des Romains dont il parle juste après. On ne sait s'il offre une réinterprétation polythéiste des *Actes*, ou s'il a eu accès au récit de Pausanias ou d'un autre voyageur. Jérôme, *Commentaire à l'épître de Titus*, I.12, et *Epistula* 70 (*ad Magnum*).2, dit que Paul a sciemment transformé l'inscription pour les besoins de la cause, mais qu'en réalité il était écrit « Aux dieux d'Asie, d'Europe et d'Afrique, aux dieux inconnus et étrangers » (*diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis*). Norden, *op. cit.* n. 38, p. 119–120, pense que cette phrase existait bel et bien, mais sur un autel à Rome, lequel aurait été faussement identifié avec celui d'Athènes par un exégète des *Actes* ; la chose est difficile à prouver, car jamais autel n'a porté une telle dédicace. Horst, *loc. cit.* n. 38, pense que l'inscription donnée par Jérôme figurait bel et bien sur l'autel d'Athènes mais qu'elle aurait été gravée en deux temps (l'autel aurait été d'abord dédié aux dieux inconnus et étrangers, puis il aurait été consacré une seconde fois « aux dieux d'Asie, d'Afrique et d'Europe », par souci de précision), théorie absolument sans fondement. Simon, *loc. cit.* n. 1, sans aller si loin, juge tout simplement que Paul a mal traduit la dédicace. Sur les nombreux commentaires qu'a suscités ce passage des *Actes* dans la littérature patristique et dans la littérature satirique anti-chrétienne, cf. Norden, *op. cit.* n. 38, p. 120–121 n. 2.



θεῶ<sup>42</sup>. Mais supposer une mauvaise lecture ou une falsification de la dédicace par Paul nous paraît absurde, car d'une part il était hellénophone et, d'autre part, avancer une fausse lecture l'aurait d'emblée discrédité auprès de son auditoire. Paul n'aurait-il pas vu l'autel lui-même, mais parlé par oui-dire et mal interprété ce qu'on lui aurait dit ? C'est peu probable, car on ne verrait pas pourquoi il prétendrait avoir vu le monument. Dans les versets qui précèdent (v. 16–17), on apprend que Paul a passé quelque temps à Athènes avant d'être convié sur l'Aréopage, fréquentant la synagogue et l'Agora « tous les jours » ; il a donc eu tout le loisir de prendre connaissance d'un tel autel lors de son séjour. Comme l'illustre le passage de Pausanias reproduit ci-dessus, ainsi que d'autres sources que nous développons ci-après, l'existence d'autels à Athènes dédiés à des dieux inconnus était chose fameuse. Il est donc tout à fait possible que Paul ait vu un autel du type de celui dont parle Pausanias pour le Phalère<sup>43</sup>.

Reste la mention problématique d'une inscription « au dieu inconnu » sur l'autel vu par l'apôtre. Nous penserions volontiers avec Th. Birt que l'erreur est à imputer au rédacteur des *Actes*, Luc, qui se serait fondé sur des récits de périégètes parlant de l'existence d'autels dédiés à des dieux inconnus à Athènes, sources qu'il aurait surinterprétées en déduisant qu'il était inscrit dessus « au dieu inconnu »<sup>44</sup>. Quoi qu'il en soit, il n'est pas à douter qu'il ait existé au Phalère un autel voué à des dieux inconnus.

42 Birt, *loc. cit.* n. 38, p. 356–357, conjecture que sur les autels des dieux inconnus était écrit simplement *theois* ou *theô*. Notons que ce type de dédicace n'est pas non plus attesté par l'archéologie, qui par contre nous a livré quelques exemples d'inscriptions sur des autels ἥρωος ou ἥρωι (quelques exemples en Attique : *IG II<sup>2</sup>* 4546, 4598, *SEG* 22.165), mais ces cas s'expliquent par le fait que le héros en question était bien connu, cf. le chapitre suivant. H. Hepding (*MDAI(AA)* 35, 1910, p. 454–457 n°39) restitue très vraisemblablement θεοῖς ἀγγ[ώστοις] sur un autel de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. trouvé dans le sanctuaire de Déméter à Pergame, mais envisage également *Hagiotatois* (*Hagnois* est clairement trop court). Par contre, il est vrai comme le dit Birt qu'on connaît pour le monde romain des autels inscrits *sei deo sei deivae sac.*, cf. *CIL* 1.632 et 6.110. On pourrait très bien imaginer que les autels des dieux inconnus étaient anépigraphes.

43 L'expression de Pausanias ne peut signifier que l'autel était consacré à un seul dieu inconnu, car comme l'a dit Weinreich, *loc. cit.* n. 38, p. 276, on lirait *bômoi agnôstou theou*.

44 Birt, *loc. cit.* n. 38. *Contra* : Norden, *op. cit.* n. 35, qui défend tout au long de son ouvrage que vénérer un dieu inconnu (au singulier) n'est pas une idée indigène grecque mais a été importée par les gnostiques proche-orientaux, ce qui le pousse à supposer que le prêche de Paul n'appartient pas à la rédaction originelle des *Actes* mais est un ajout plus récent, ou que les *Actes* ont été écrits au plus tôt à l'époque d'Hadrien. Or, au vu de ce qui précède, il pouvait être tout à fait acceptable dans la mentalité grecque d'adorer un dieu inconnu, et le témoignage de Diogène Laërce va d'ailleurs dans ce sens (cf. ci-après). Birt a suffisamment démontré qu'il n'y avait aucune influence de la gnose dans le discours de Paul.

Une autre pièce à verser à notre dossier est un passage de Diogène Laërce qui, au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., relate un récit étiologique expliquant l'existence d'autels anonymes en Attique, qu'il faut sans doute se représenter comme des monuments ne portant aucune dédicace. Au début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le poète et faiseur de miracles crétois Epiménide mit fin à une peste à Athènes, en procédant de la façon suivante<sup>45</sup> :

Λαβὼν πρόβατα μέλανά τε καὶ λευκὰ ἤγαγε πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον· κάκειθεν εἶασεν ἰένα οἱ βούλονται, προστάζας τοῖς ἀκολούθοις ἔνθα ἂν κατακλίνοι αὐτῶν ἕκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν. Ὅθεν ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εὐρεῖν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἀνωνύμους, ὑπόμνημα τῆς τότε γενομένης ἐξιλάσεως.

Ayant pris des brebis noires et blanches, il les conduisit sur l'Aréopage. Et là il les laissa aller où elles voulaient, après avoir ordonné à ses assistants d'offrir, là où chacune d'elles se coucherait, un sacrifice au dieu du voisinage. Et c'est ainsi que le mal cessa. C'est pourquoi encore aujourd'hui il est possible de découvrir dans les dèmes d'Athènes des autels anonymes, en souvenir de la propitiation qui fut alors célébrée.

[Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, I.110, trad. R. Goulet, éd. Le Livre de Poche]

Ainsi, la vénération de dieux inconnus n'était pas l'apanage du Phalère, mais se rencontrait ailleurs en Attique. Certes, Diogène Laërce ne parle pas textuellement de dieux inconnus contrairement à Pausanias, mais seulement d'autels anonymes, cependant il n'est pas à douter qu'il s'agisse du même phénomène dans les deux sources : les autels sont anonymes parce que les dieux auxquels ils sont voués sont inconnus<sup>46</sup>.

Un dernier témoignage à alléguer est celui de Philostrate, lequel mentionne les *bômoi agnôstôn daimonôn* d'Athènes. Au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., en Ethiopie, le philosophe Apollonios de Tyane rencontre un certain Timésios et loue son comportement car il s'est détourné des avances de sa belle-mère, mais

45 Il est impossible de dire quand a été créée cette légende. Diogène Laërce puise habituellement ses informations dans des sources du III<sup>e</sup> et du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. La purification de la ville par Epiménide était déjà connue d'Aristote, cf. *Constitution des Athéniens*, I, mais dans cette courte allusion il ne parle pas du tout de cette histoire. J.-L. Durand, « Formules attiques du fonder », in M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain / Paris 1990, p. 276–281, interprète la fondation d'autels dans le territoire attique par Epiménide comme servant à rétablir le lien sacrificiel entre les Athéniens, leurs dieux et leur territoire, qui avait été rompu par le meurtre de Cylon et de ses partisans sur l'autel des *Semnai Theai* de l'Aréopage.

46 *Contra* : Henrichs, *loc. cit.* n. 38 et n. 66, p. 169–179, qui différencie les autels des dieux inconnus des autels anonymes, pensant que ces derniers étaient dédiés aux *Semnai Theai* de l'Aréopage, qualifiées parfois d'« anonymes » dans nos sources. Mais, comme nous le démontrerons plus loin, l'appellation *theai anōnymoi* pour les *Semnai* n'est attestée que chez Euripide, et dans un contexte non rituel. Et le récit rapporté par Diogène Laërce n'aurait aucun sens si l'on avait su à quelles divinités ces autels étaient voués.

contrairement à Hippolyte, il continue de vénérer Aphrodite. Apollonios conclut en disant qu'il est plus sage de respecter tous les dieux plutôt que de haïr une divinité, et il cite les Athéniens en exemple :

(...) σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν καὶ τὰ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὓς καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βῶμοι ἴδρυνται.

(...) il est plus sage de respecter tous les dieux<sup>47</sup>, ainsi qu'à Athènes, où il y a des autels élevés même aux dieux inconnus.

[Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 6.3, trad. d'après l'éd. Loeb]

Les Athéniens sont présentés comme un modèle de piété, car ils vénèrent tous les dieux, même inconnus. Mais ils n'ont pas le monopole des autels anonymes : Pausanias note l'existence, à Olympie, à côté de l'autel de cendres de Zeus, d'un *bômos agnôstôn theôn*, ainsi que d'un autel à tous les dieux<sup>48</sup>. Ce cas olympien n'a semble-t-il pas trouvé d'écho ailleurs que chez Pausanias, contrairement aux autels athéniens. C'est qu'Athènes avait, à l'époque dont émanent nos sources sur les autels anonymes et les dieux inconnus, une aura culturelle et philosophique bien supérieure à celle d'Olympie, et attirait par là l'attention des érudits et des voyageurs. C'est pourquoi les *bômoi agnôstôn theôn* étaient vus comme une spécialité athénienne, mais il en existait certainement en bien d'autres endroits<sup>49</sup>. Ce phénomène est très probablement lié à la crainte d'oublier une divinité et de s'attirer par là toutes sortes de calamités, un risque inhérent à toute religion polythéiste et d'ailleurs attesté dans nos sources<sup>50</sup>.

47 Selon Birt, *loc. cit.* n. 38, si Philostrate utilise le mot *daimôn* et pas *theos*, c'est qu'il veut englober aussi les héros inconnus dont parle Pausanias. Or nous avons déjà relevé plus haut que sa traduction du passage de Pausanias était grammaticalement bancale, et de plus *daimôn* peut être synonyme de *theos*, cf. Eschyle, *Perses*, 628 (ci-dessus n. 11, où les *chthonioi daimones* sont la Terre, Hermès et Hadès). On trouvera de nombreux exemples chez G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957, p. 334–337.

48 Πρὸς αὐτῷ δὲ ἔστιν Ἀγνώστων θεῶν βῶμός (5.14.8). Birt, *loc. cit.* n. 38, p. 356–357, gêné par la mention d'un seul autel pour plusieurs dieux inconnus, pense qu'il portait l'inscription archaïque ΘΕΟΙ, et que les guides locaux auraient lu le nominatif pluriel θεοί alors qu'il s'agissait du datif singulier θεῷ. C'est là pure conjecture, et nous ne voyons pas en quoi il serait déroutant qu'un autel ait été voué aux dieux inconnus dans leur ensemble.

49 En dehors de l'Attique et d'Olympie, on connaît un « dieu anonyme » (ἀνωνύμῳ θεῷ) chez les Celtibères « et les peuples qui les bordent au nord » (Strabon, 3.4.16, 164 b). H. Usener, *op. cit.* n. 1, p. 277, pense qu'en réalité les dieux de ces tribus étaient désignés par des adjectifs et non par leurs noms : « für einen griechischen reisenden vorchristlicher zeit waren sie nicht fassbar » ; or ce ne peut être la bonne explication car les Grecs eux-mêmes faisaient souvent ainsi.

50 C'est l'avis notamment de Fr. Chamoux dans son commentaire à Pausanias 1.1.4. dans l'édition des Belles Lettres. Chamoux laisse entendre que cette crainte était sans doute aussi à l'origine de l'existence, bien attestée cette fois par l'archéologie, d'autels dédiés « à

Ce besoin des Grecs de vouer un culte à toute divinité dont ils ressentaient la présence ou l'action, même s'ils ne savaient pas leurs noms, est aussi valable pour la catégorie des héros. L'épigraphie attique nous en fournit de bons exemples : les calendriers sacrificiels des dèmes regorgent en effet de héros et héroïnes les plus divers, dont certains sont laissés dans l'anonymat, vraisemblablement car on ne savait pas leur nom : des héros pourvus d'un *onoma* figurent en effet à leurs côtés. On les désignait alors par le lieu où ils reposent, ou par une de leurs qualités, ou simplement par l'adresse générale *hèrôs*<sup>51</sup>. Rappelons que les cultes héroïques dans les dèmes se font bien souvent autour de tombes d'époque archaïque ou plus anciennes, dans lesquelles les dévotes voyaient des héros protecteurs de leur territoire, ou même des fondateurs<sup>52</sup>.

Dans la perspective du cas précis qui nous occupe, l'*Hagnè Theos* d'Aixônè, nous ne pouvons omettre de mentionner l'existence à Eleusis du couple *Theos* et *Thea*. Il est attesté par quelques reliefs votifs et inscriptions d'Eleusis et d'Athènes datant du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.<sup>53</sup>. On ignore où il était vénéré dans le sanctuaire.

---

tous les dieux » (Θεοῖς πᾶσιν), cf. F. Jacobi, Πάντες Θεοί, Halle, 1930, p. 48–54 pour des exemples. De nombreux mythes rapportent le terrible châtement qui frappe le malheureux fidèle ayant omis de sacrifier à une divinité, cf. par ex. l'histoire d'Oenée roi de Calydon (Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, 1.8.2).

- 51 D'après l'endroit où ils sont inhumés : calendrier sacré de la Tétrapole de Marathon (S.D. Lambert, *ZPE* 130, 2000, 375–350 av. J.-C. ?) A II 19–33, « le héros à Drasiléa » et « le héros à côté de l'*Hellôtion* ». D'après une de leurs qualités : le héros Taraxippos (« qui effraie les chevaux ») à Olympie (Pausanias, 6.20.15–19). Simplement « le Héros » à Phalère (Pausanias, 1.1.4, cf. ci-dessus), à Charadra en Phocide (*id.*, 10.33.6), à Olympie (*id.*, 5.13.8). E. Rohde, *Psyche : Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I, Tübingen, 1903<sup>2</sup> (1898). Trad. fr. en 1928), p. 172–175 a écrit de belles pages sur les héros sans nom, en donnant d'autres exemples encore (p. 173 n. 2–3). L'identité de ces héros était souvent débattue parmi les habitants du lieu même, ce qui montre que la plus grande incertitude régnait généralement à leur sujet.
- 52 Cf. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Londres, 1989, p. 129–132. Henrichs, *loc. cit.* n. 66, p. 192–193, compare cette grande masse de héros anonymes, « qui n'ont pas de nom propre », aux Euménides, ce qui est une mauvaise comparaison car ces dernières ont un *onoma*, comme lui-même pourtant le démontre, alors qu'il existait des héros dont on ignorait le nom. Henrichs ne parle étrangement pas de ce cas de figure.
- 53 *IG I<sup>3</sup>* 78.37–40 (= K. Clinton, *Eleusis*, n°28 a, vers 440–435 av. J.-C., décret sur l'*aparchè*) : après la collecte de l'*aparchè*, un sacrifice doit être fait aux Deux Déesses, à Triptolème, à *Theos*, à *Thea*, à Euboulos et à Athéna. Relief votif de Lakrateidès (Clinton, *Eleusis*, n°239, 1<sup>er</sup> quart du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) : dédié par le prêtre de *Theos*, *Thea* et Euboulos à Déméter, Coré, *Theos*, *Thea* et Euboulos (sur le relief : *Theos*, *Thea*, Pluton, Triptolème, Lakrateidès, probablement Déméter, Coré, Euboulos, et peut-être Eleusis et Ploutos). Relief votif de Lysimachidès (Clinton, *Eleusis*, n°83, vers 335–320 ?) : sur le relief, *Thea* et *Theos*, et sans doute Déméter et Coré. Mention du prêtre de *Theos* et *Thea* (rest.) dans Clinton, *Eleusis*, n°489b. 64 (= *IG II<sup>2</sup>* 1092, 169–170 ap. J.-C. ?). Il faut peut-être ajouter un dinos à figures rouges du peintre de Syleus, à Malibu (K. Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm, 1992,

On a affaire ici au cas minimal de la dénomination divine : pas d'*onoma*, pas d'épiclèse, seule l'appellation générale *Theos/Thea*. Etant donné le contexte éleusinien dans lequel il évolue, le couple a été volontiers identifié à Hadès et Perséphone, suivant une démarche qui nous est désormais familière<sup>54</sup>. Mais outre le fait, comme nous l'avons vu plus haut, que l'identification de divinités anonymes ne saurait être acceptée sans de solides arguments, l'analyse des reliefs votifs et des inscriptions prouve que cette identification est erronée, car *Theos* et *Thea* apparaissent aux côtés de Coré et Pluton, ainsi que l'a montré A. Penschlow-Bindokat<sup>55</sup>. Le couple anonyme formait donc une entité séparée.

K. Clinton s'oppose à A. Penschlow-Bindokat, mais avec des arguments faibles. Selon lui, les appellations *Theos* et *Thea* désignent Pluton et Coré sous leur aspect infernal. Ce couple anonyme serait donc Hadès et Perséphone, chose qui serait concevable pour les reliefs, car une divinité peut apparaître sur ce genre de support sous deux aspects différents, mais pas pour le décret sur l'*aparchè* : comme K. Clinton le dit lui-même, Pluton est absent de la liste des récipiendaires du sacrifice, « presumably because he is not a major figure in the Mysteries proper, and does not play a role in the cult myth ». Or, pourquoi *Theos* (Hadès selon lui) serait-il présent ? Hadès n'a pas plus de rôle que Pluton dans les mystères. Cela veut bien dire que ce ne sont pas les mêmes divinités. K. Clinton poursuit son argumentation en soulignant que les noms Hadès et Perséphone ne sont jamais utilisés à Eleusis ; or ils étaient présents mais sous les formules euphémistiques de Pluton et Coré (cf. notre chapitre 3.3) ; point n'est besoin d'imaginer une seconde appellation euphémistique (ou plutôt neutre) *Theos/Thea*. De plus, l'aspect infernal des divinités est justement évité dans la religion « officielle », il est réservé au monde des malédictions ; il n'est donc pas étonnant que les noms d'Hadès et de Perséphone n'aient pas été utilisés dans le culte éleusinien, comme partout en Grèce d'ailleurs. Enfin, nous ne voyons pas en quoi le fait que *Theos* et *Thea* « semblent être des dieux majeurs à Eleusis » nuirait à l'hypothèse de A. Penschlow-Bindokat ; et K. Clinton se

---

fig. 47 et p. 106–7) : on a d'un côté une scène avec Triptolème, et de l'autre un couple royal, et au-dessus du sceptre du dieu est écrit *Theos*.

- 54 M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich, 1955<sup>2</sup> (1941), p. 470–1, et *id.*, *Opuscula Selecta*, II, Lund, 1952, p. 555–558 ; encore récemment K. Clinton, *The sacred officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie, 1974, p. 97 ; *id.*, 1992 (*op. cit.* n. 53), p. 111–112 et l'appendice 4 p. 114–115 ; F. Graf, *loc. cit.* n. 1.
- 55 A. Penschlow-Bindokat, « Demeter und Persephone in der attischen Kunst des 6. bis 4. Jahrhunderts », *JDAI* 87, 1972, p. 124–127, suivie par E. Simon dans *LIMC* suppl. s.v. *theos* et *thea*. Toute identification est déjà refusée par Höfer dans le *Lexikon* de Röscher s.v. *Thea* et Kern, *op. cit.* n. 1, p. 126, mais sans arguments. Selon ce dernier, le couple serait d'origine préhellénique, époque où il n'y avait pas encore de noms pour les dieux. On sent l'influence d'Hérodote, cf. ci-dessus, p. 12–13.

contredit, car il avait lui-même estimé dans un autre ouvrage que la prêtrise de *Theos* et *Thea* était mineure<sup>56</sup>.

F. Graf, tout comme K. Clinton, pense que *Theos* et *Thea* sont Hadès et Perséphone, et que les Eleusiniens ne les nommaient pas car ils étaient liés aux mystères (cf. notre chap. 3.4). Mais dans ce cas, on ne comprendrait pas la claire mention à leurs côtés de Déméter et Coré dans nos sources.

Le lecteur l'aura compris, nous préférons nous garder de toute identification. Remarquons simplement que le fait qu'ils ne soient pas nommés même aux côtés de divinités qui le sont laisse penser qu'il faut les classer parmi les dieux dont le nom était inconnu, mais il faut avouer que ce cas reste problématique<sup>57</sup>.

Ainsi, si comme le dit Th. Birt « das Kennen und Erkennen Gottes aber besteht, nach antiker Anschauung, im Wissen seines Namens » (*loc. cit.* n. 38, p. 355), il était concevable et même souhaitable pour les Grecs de rendre un culte à des dieux dont ils ne savaient pas le nom. Dans les exemples dont nous avons traité, les Grecs se sont contentés d'appellations vagues, faute de mieux, et dans le souci de ne pas utiliser un nom qui n'aurait pas plu à la divinité.

### 3.2. Les noms bien connus : les dédicaces, les héros archégètes

A l'inverse de la catégorie précédente, cela peut être parce qu'une divinité est parfaitement connue qu'on ne la nomme pas. En effet, dans un milieu bien défini, on pouvait dire simplement « le dieu » ou « la déesse », sans qu'il y ait d'ambiguïté. Dans l'épigraphie d'Eleusis par exemple, pour rester en Attique, l'expression « les Deux Déeses » désigne clairement Déméter et Coré<sup>58</sup>. De même, quand on trouve une dédicace à « la Déesse » sur l'Acropole, on sait qu'elle s'adresse à Athéna.

Les dédicaces nous fournissent pléthore d'exemples, puisque étant dressées dans le sanctuaire du dieu ou du héros à qui elles s'adressent, elles n'ont pas besoin d'être précisées<sup>59</sup>. Prenons l'exemple de *Theos Hypsistos* : à Athènes, dans

56 K. Clinton, 1974 (*op. cit.* n. 54), p. 97, arguant que le prêtre n'était pas hiéronyme, en tout cas pas avant 140/1.

57 On ne peut exclure un désir d'euphémisme (cf. chap. 3.3.), par contre nous rejeterions une explication par la familiarité (cf. chap. 3.2) car elle n'est valable que pour les dieux dominants d'un sanctuaire, ce qui n'est visiblement pas le cas du couple *Theos* et *Thea*.

58 Les inscriptions d'Eleusis sont rassemblées et commentées par K. Clinton, *Eleusis, The inscriptions on stone : documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and public documents of the deme*, Athènes, 2005–2008, 2 vols.

59 « A dedication was addressed to the gods and not to the public, and therefore there was not in antiquity that need, which a modern man might feel, for the avoidance of ambiguity ; circumlocutions were used which were intellegible only to the dedicant ; e. g. θεῶ ἐπηκόω, θεῶν ἐπηκόων, or the god was not named at all » (Roberts-Skeat-Nock, *loc. cit.* n. 60, p. 61).

un sanctuaire au sud de la Pnyx, on a trouvé 27 dédicaces datant de la fin du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. vouées à une divinité guérisseuse, désignée *Hypsistos*, Zeus *Hypsistos* ou encore *Theos Hypsistos*<sup>60</sup>. Cela montre qu'une divinité en apparence anonyme pouvait très bien avoir une identité claire pour les fidèles, et illustre la souplesse avec laquelle les Grecs désignaient leurs divinités. Dans ce sanctuaire, les trois formules sont synonymes, mais cela ne veut pas dire qu'il en allait de même ailleurs, comme C. Roberts, T.C. Skeat et A.D. Nock le démontrent dans leur article : *Theos Hypsistos* n'est pas forcément Zeus partout. Cela est dû au fait que l'épiclèse *Hypsistos* est vague, et peut convenir à toutes sortes de divinités. Ce cas, très analogue à celui de notre *Hagnè Theos*, doit nous mettre en garde contre toute généralisation.

Pour les héros, le cas des archégètes est particulièrement intéressant. En tant que fondateurs (de dème, de *genos*, de tribu, etc.), les héros simplement désignés comme archégètes au sein de la communauté qu'ils ont créée ne pouvaient être confondus avec d'autres<sup>61</sup>. Mais comme ils ne donnent pas forcément leur nom à la communauté en question, leur identification a pu poser problème pour les commentateurs plus tardifs<sup>62</sup>. L'exemple de l'Archégète mentionné dans la section éléusinienne du calendrier sacré d'Athènes<sup>63</sup> montre bien les problèmes qui se posent aux exégètes modernes, surtout quand le héros n'est attesté, comme ici, que par un seul document. R.F. Healey, tout en ayant conscience que la figure était peut-être anonyme, fouille quand même dans la tradition éléusinienne pour voir s'il ne pourrait pas lui trouver un nom. Il pense alors à Hippothôn, le fondateur de la tribu à laquelle appartient Eleusis et qui est enterré dans le dème, ou encore, de préférence, à Eleusis ou Eleusinos, le fondateur mythique du dème d'Eleusis selon Pausanias. J.H. Oliver, quant à lui, penche pour Iacchos, car Strabon le nomme l'archégète des mystères.

C'est uniquement pour les observateurs extérieurs à la communauté concernée (soit par l'espace soit par le temps) que les problèmes d'identification se posent, situation dans laquelle se retrouvent les périégètes antiques et les

60 N. Belayche, « De la polysémie des épicleses. » *Hypsistos* « dans le monde gréco-romain », in *Nommer les dieux* (op. cit. n. 2), p. 427–442 ; C. Roberts, T.C. Skeat, A.D. Nock, « The Guild of Zeus Hypsistos », *HTHR* 29, 1936, p. 39–88 (spéc. p. 55–72).

61 Par exemple le Héros Archégète du dème de Rhamnonte : *IG II<sup>2</sup> 2489* (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Dédicace de son prêtre à Dionysos sur l'Acropole), *I<sup>3</sup> 1019* (480–460 av. J.-C. Dédicace à Rhamnonte d'une statue au Héros Archégète).

62 Cf. Pausanias, 10.4.10 ; Strabon, 8.345.

63 On consultera l'édition de S. D. Lambert, « The sacrificial calendar of Athens », *ABSA* 97, 2002, p. 393–399, à laquelle il faut ajouter un nouveau fragment, publié par L. Gawlinski dans *Hesperia* 76, 2007, p. 37–55. Cf. aussi R.F. Healey, *Eleusinian Sacrifices in the Athenian Law Code*, New York / Londres, 1990, spéc. p. 137–144, et J. H. Oliver, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 4, 1935, p. 5–32.

savants modernes. Un article de S.I. Rotroff<sup>64</sup> illustre bien l'embarras que peut causer la découverte d'un relief votif dédié « au héros » sur l'agora d'Athènes : l'agora était remplie de *hèrôa*, et on a trouvé sur toute la surface des bases et des dédicaces inscrites simplement *tô hèrô*. Comme on connaît le nom de certains d'entre eux par des sources épigraphiques et littéraires (par ex. Ajax, Eurysakès, Iatros, Kallistephanos, Leos, Stratègos), la tentation de l'identification est grande, mais si la pierre n'est pas *in situ* et si la fouille n'a pas permis de déterminer de quel *hèrôon* il s'agit, la chose est impossible.

Dans ces cas, on voit que c'est par familiarité, parce qu'on ne pouvait les confondre avec d'autres que les divinités et héros sont laissés dans l'anonymat<sup>65</sup>.

### 3.3. L'euphémisme : les *Semnai Theai*<sup>66</sup>

Certaines divinités étaient particulièrement redoutées des Grecs, parce qu'elles appartenaient au domaine chthonien, c'est-à-dire de la mort, de l'au-delà. En tant que telles, elles possédaient un pouvoir immense, et on craignait leurs représailles. De nombreux textes classiques évoquent cette crainte<sup>67</sup>. Mais ces divinités terrifiantes ont bien souvent un caractère ambivalent : résidant sous la

64 S.I. Rotroff, « An Anonymous Hero in the Athenian Agora », *Hesperia* 47, 1978, p. 196–209.

65 Nous mettrions dans cette catégorie la Mère des dieux. Pourvue d'un nom par les Grecs (cf. ci-dessus, p. 12–13), elle n'est jamais nommée Cybèle dans le culte, mais simplement « la Mère » ou « la Mère des dieux » (cf. Roller, *op. cit.* n. 32, p. 139, avec des exemples p. 144 n. 1 pour l'époque classique). Certes, son culte comportait des mystères en bien des endroits, mais selon nous l'usage d'une appellation anonyme ne s'explique pas ici par ce biais (cf. chapitre 3.4), car le culte dont elle bénéficiait sur l'Agora d'Athènes ne comportait pas de mystères (cf. Roller, *op. cit.* n. 32, p. 162–169). L'usage cultuel, encore une fois à différencier de l'usage littéraire, semble ici tolérer l'anonymat car il exprime un rapport de proximité entre le fidèle et la divinité. Un cas semblable est peut-être celui des *Anakes* vénérés en Attique : Hemberg, *op. cit.* n. 26, p. 31–44, constate que dans la littérature on les nomme Dioscures, mais que dans l'immense majorité des inscriptions on les appelle *Anakes*.

66 Sur la pratique de l'euphémisme pour les divinités et les héros, cf. A. Henrichs, « Namenslosigkeit und Euphemismus : zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama », in H. Hofmann et A. Harder (éds), *Fragmenta Dramatica*, Göttingen, 1991, p. 161–201 ; E. Voutiras, « Euphemistic Names for the Powers of the Nether World », in D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (éds), *The World of Ancient Magic*, Bergen, 1999, 73–82 ; Bickerman, *loc. cit.* n. 1.

67 Sophocle, *OC*, 125–133 (reproduit et traduit ci-dessous p. 24) ; Euripide, *Oreste*, 37–38 (les Erinyes) ; Platon, *Cratyle*, 403 a (Hadès) et 404 c-d (Perséphone). Rohde déjà (*op. cit.* n. 51, p. 204–8) soulignait l'ambivalence des chthoniens, et la tendance à leur donner un nom euphémistique ou à ne pas prononcer leur vrai nom par crainte ; mais il place *Hagnè* et *Despoina* pour Perséphone dans cette catégorie (n. 2 p. 206), ce qui est inexact comme nous le verrons.



terre, elles pouvaient aussi amener la prospérité agricole. Le recours à des appellations euphémistiques, comme Coré pour Perséphone, Pluton pour Hadès, les Euménides pour les Erynies, servaient à éviter de prononcer un nom que l'on craignait et à se rendre une divinité terrible favorable. Par contre, dans les défixions et les formules magiques, on les invoquait sous leur vrai nom, car on recherchait justement leur action vengeresse et effrayante<sup>68</sup>. Choisir la manière euphémistique est donc une question d'accent et de contexte.

Prenons l'exemple des Erinyes telles qu'elles étaient perçues en Attique<sup>69</sup>. Filles de la Terre et de la Nuit, elles sont des puissances chthoniennes championnes de la justice, vengeresses des offenses et particulièrement des crimes de sang, punisseuses des parjures. A Athènes, dans la tragédie, elles sont les vedettes de l'*Orestie* d'Eschyle, de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle et de l'*Oreste* d'Euripide, pièces dans lesquelles elles poursuivent Oreste pour l'assassinat de sa mère, et tourmentent Œdipe pour le meurtre de son père.

Arrivé dans le dème de Colone près d'Athènes, Œdipe en exil trouve refuge dans le sanctuaire des Euménides. Le Chœur déclare :

(...) προσέβα γὰρ οὐκ ἄν ποτ' ἀσιβὲς ἄσος ἐς τὰνδ' ἀμαιμακετᾶν κορᾶν, ἅς τρέμοιεν λέγειν, καὶ παραμειβόμεσθ' ἀδέρκτως, ἀφώνως, ἀλόγως τὸ τὰς εὐφάμου στόμα φροντίδος ἰέντες.

(...) sans quoi, jamais il [Œdipe] ne serait entré dans le bois interdit des Vierges Invincibles dont nous tremblons de prononcer le nom, et près desquelles nous passons sans regard, sans voix, sans parole, en n'usant que d'un langage, celui du recueillement.

[Sophocle, *Œdipe à Colone*, 125–133, trad. P. Mazon, éd. Les Belles Lettres]

Ici comme ailleurs, leur nom était ineffable, c'est pourquoi on les prie en silence. Ce passage montre aussi que la crainte qui les entourait concernait également le regard. Mais quand le besoin de les nommer se faisait sentir, les Athéniens disposaient de deux options : les appeler de façon neutre les *Theai Anônimoi* (« Déeses anonymes »), ou utiliser une tournure euphémistique, telle que les

68 Cf. J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York / Oxford, 1992, p. 5 et 12 ; M. A. López Jimeno, *Nuevas Tabellae Defixionis Áticas*, Amsterdam, 1999, p. 73. Il n'est pas rare de trouver Perséphone, Hadès, les Erinyes dans les tablettes de défexion, par exemple, pour l'Attique, *IG III* 103 (milieu du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., Perséphone), *IG III* 102 (IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., Perséphone et Hadès), *IG III* suppl. n° 108 (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. J.-C., les Erinyes), López Jimeno, n° 63, p. 115 (texte grec) et 317–339 (commentaire) (= *SEG* 30.326, I<sup>er</sup> s. ap. J.-C., Perséphone et les Erinyes). Notons encore une fois que l'usage poétique est très différent de l'usage cultuel : le nom de Perséphone par exemple est très répandu dans la poésie grecque, déjà chez Homère.

69 Cf. H. Lloyd-Jones, « Erinyes, Semnai Theai, Eumenides », in E.M. Craik (éd.), *Owls to Athens : Essays on Classical Culture Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 1990, 203–211 ; A.L. Brown, « Eumenides in Greek Tragedy », *CQ* 34, 1984, p. 260–281 ; Henrichs, *loc. cit.* n. 66.

Euménides (« Bienveillantes ») ou encore les *Semnai Theai* (« Déeses vénérables »).

L'appellation *Theai Anônimoï* est, à notre connaissance, attestée uniquement chez Euripide, et en de très rares endroits<sup>70</sup>. A. Henrichs, dans son analyse d'un extrait du *Mélanippe enchaînée* d'Euripide conservé sur un fragment de papyrus, pense qu'elle pouvait être utilisée aussi dans un contexte cultuel, et il émet l'hypothèse que les autels anonymes dont nous avons parlé plus haut étaient dédiés aux Euménides de l'Aréopage, l'épithète des déesses ayant été transférée à leurs autels<sup>71</sup>. Or si, dans ce passage, les Déeses anonymes désignent très probablement les Euménides, car elles figurent aux côtés de leurs demi-sœurs les Moires, rien ne prouve que cette appellation neutre ait été un titre cultuel plutôt qu'une tournure littéraire<sup>72</sup>. Surtout, le sens de l'adjectif *anônimoï* n'est pas identique dans les deux cas : alors que pour les autels, il désigne des divinités dont on ne connaît pas le nom, appliqué aux Euménides il ne peut avoir le même sens, car les Grecs savaient que ces déesses infernales étaient les Erinyes<sup>73</sup>. A. Henrichs lui-même déclare que l'adjectif *anônimoï* s'applique couramment en grec à des personnes ou des choses hostiles, qu'on ne veut pas nommer par prudence, mais qui ont un nom. En effet, à chaque fois que l'adjectif est appliqué à un dieu, ce dernier appartient au monde chthonien<sup>74</sup>. Si les Erinyes

70 Euripide, *Iph. Taur.*, 944 (*anônimoï* est faussement traduit par « sinistres » dans l'édition des Belles Lettres) ; *Mélanippe enchaînée*, frag. 14.18, éd. Les Belles Lettres.

71 *Loc. cit.* n. 38 et n. 66, p. 169–179. L'idée figurait déjà chez J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (rééd. 1991), p. 241. Mélanippe, à un homme misogyne, se lance dans une démonstration de la supériorité de la femme, notamment dans le domaine religieux : Ἄ δ' εἰς τε Μοίρας τὰς τ' ἀνωνύμους θεὰς ἱερὰ τελεῖται, ταῦτ' ἐν ἀνδράσι μὲν οὐ<χ> ὅσα καθέστηκε, ἐν γυναιξὶ δ' αὔξεται ἅπαντα. « Les rituels qui sont pratiqués en l'honneur des Moires et des Déeses anonymes, il est sacrilège qu'ils soient entre les mains des hommes, mais ils prospèrent sans exception dans les mains des femmes » (18–21, trad. F. Jouan et H. Van Looy, éd. Les Belles Lettres).

72 L'exemple des Euménides à Colone ci-après montre bien que l'usage d'une appellation divine dans la littérature, même dans un contexte censé refléter la pratique culturelle, ne correspond pas forcément à la réalité.

73 L'Oreste d'Euripide *Iph. Taur.*, de manière paradoxale mais qui se justifie dans le contexte de la poésie, utilise le nom Erinyes quelques vers avant de les qualifier d'*anônimoï*. On a déjà un exemple de cet apparent illogisme chez Hésiode, donné par Henrichs (*loc. cit.* n. 66) : dans Hésiode *Théogonie*, 148, les Cent-Bras sont dits ceux « dont on ne prononce pas le nom » (οὐκ ὀνομαστοί) ; pourtant au vers suivant, leur nom est donné.

74 Cf. Henrichs, *loc. cit.* n. 66, p. 178 n. 35 : Phallos, Strinx, le fils de du Serment, les défunts qui sont morts d'une mort non naturelle ou indigne sur les tablettes de défexion de Kourion à Chypre. Henrichs rapproche judicieusement *anônimoï* de *arrêtos* (« indicible »), cf. n. 87.

sont parfois qualifiées d’anonymes chez Euripide, c’est parce qu’on n’osait pas prononcer leur nom.

L’adresse « Euménides », fréquente dans la littérature<sup>75</sup>, met l’accent sur le bon côté des Erinyes, et elle a pour but de s’attirer leur bienveillance. La double personnalité de ces déesses infernales apparaît clairement dans les *Euménides* d’Eschyle : elles sont représentées par le chœur, sous leur aspect le plus terrifiant ; furieuses que Oreste ait été acquitté du meurtre de sa mère par l’Aréopage, elles menacent de répandre leur colère contre Athènes, mais Athéna réussit à retourner la situation. La protectrice de la cité leur offre un lieu de culte, où elles recevront de grands honneurs. Les Erinyes, apaisées, promettent en échange moult bienfaits aux Athéniens, et depuis ce jour sont devenues les Bienveillantes. Comme la plupart des divinités chthoniennes, elles sont susceptibles de dispenser le bien comme le mal ; la manière de les nommer, Erinyes ou Euménides, met l’accent sur l’un ou l’autre de ces aspects<sup>76</sup>.

Les invoquait-on sous le nom d’Euménides dans le culte athénien ? C’était le cas, non sur l’Aréopage où, comme nous le verrons, l’adresse cultuelle était *Semnai Theai*, mais dans leur sanctuaire du dème de Colone, si l’on en croit Sophocle :

OI. Τίνων τὸ σεμνὸν ὄνομ’ ἄν εὐξαίμην κλύων ;  
 ΞΕ. Τὰς πάνθ’ ὀρώσας Εὐμενίδας ὃ γ’ ἐνθάδ’ ἄν εἴποι λεῶς νιν.

Œdipe : « Quel est, dis-le-moi, le nom vénérable sous lequel je pourrais les prier ». L’Étranger : « Les Euménides, aux yeux desquelles rien n’échappe : c’est du moins ainsi que les appellent les gens d’ici ».

[Sophocle, *Œdipe à Colone*, 41–43, trad. P. Masqueray, éd. Les Belles Lettres]

Et, plus loin, l’explication de l’euphémisme (le Coryphée explique à Œdipe comment prier les Euménides) :

XO. Ὡς σφας καλοῦμεν Εὐμενίδας, ἐξ εὐμενῶν στέρνων δέχεσθαι τὸν ἰκέτην σωτήριον.

Le Coryphée : « Comme nous les appelons Bienveillantes, que d’un cœur bienveillant elles accueillent le suppliant qui apporte le salut ».

[Sophocle, *Œdipe à Colonne*, 486–487, trad. *id.*]

75 Sophocle, *OC*, 41–43 et 486–487 (passages traduits ci-après) pour le dème de Colone. Dans leur sanctuaire de l’Aréopage chez Euripide, *Oreste*, 37–38, 321, 836, 1650 ; Plutarque, *Thésée*, 27 ; Pausanias, 7.25.1. Henrichs, *loc. cit.* n. 66, p. 163 n. 6, donne des exemples d’autres puissances chthoniennes auxquelles est appliquée l’épithète *euménès* (Pluton, Enodia, les *Phasmata* envoyés par Hécate, Agamemnon assassiné, etc.).

76 Brown (*loc. cit.* n. 69), contre l’opinion générale, a considéré que les Erinyes et les Euménides/*Semnai Theai* constituaient deux entités distinctes, les premières caractérisées par leur soif de vengeance et leur cruauté, les secondes par leur bienveillance. Henrichs (*loc. cit.* n. 66) a brillamment démontré que Brown avait tort, il est inutile que nous y revenions.

Mais la découverte d'une tuile en terre cuite estampée *Semnôn Theôn* ([propriété] des *Semnai Theai*) à Colone laisse penser que c'était là leur titre officiel et que si Sophocle utilise le terme d'Euménides ici, c'est par effet de style. En d'autres endroits de la pièce, le poète les qualifie d'ailleurs de *semnai*<sup>77</sup>.

Nos sources littéraires et épigraphiques nous révèlent que l'appellation la plus courante pour les Erinyes à Athènes était *Semnai Theai*<sup>78</sup>. Cette expression semble typiquement athénienne, car elle n'apparaît que dans cette cité. Alors que « Euménides » souligne l'aspect bienveillant des divinités, *semnos* exprime le respect mêlé de crainte que l'on éprouve devant elles<sup>79</sup>. Un traité d'alliance exposé à Athènes invoque les déesses de l'Aréopage sous ce nom, il s'agissait donc sans doute là aussi de leur titre cultuel officiel<sup>80</sup>. Ainsi que nous l'avons vu, cela n'empêchait pas de les appeler Euménides ou Erinyes dans la littérature.

Comme on pouvait s'y attendre, les Erinyes ne reçoivent pas de culte sous ce nom, sauf une ou deux exceptions, où elles incarnent des fantômes offensés détruisant la descendance des vivants et demandant à être apaisés<sup>81</sup>. A.L. Brown l'explique par le fait que l'on n'y croyait plus, ce qui est bien étrange de la part de cet auteur qui s'attache pourtant aux tragédies athéniennes, dans lesquelles les Erinyes sont bien présentes et redoutées. Rappelons que A.L. Brown considère à tort les Euménides/*Semnai Theai* et les Erinyes comme deux entités distinctes, ce qui explique sa conclusion. En réalité, ces dénominations ne sont que deux facettes d'un même groupe de déesses. Le nom même d'Erinyes n'est utilisé que

77 *OC*, 89–90 et 458. Pour la tuile, cf. *SEG* 38.265. L'appellation « Euménides » est par contre clairement attestée ailleurs dans le monde grec en tant que titre cultuel, notamment en Argolide, comme le montre une série de reliefs votifs du IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (par ex. *IG* IV 575 et 668 ; *SEG* 11.368). Pour une liste des cultes aux Euménides, cf. Brown, *loc. cit.* n. 69, p. 260–262.

78 Dans leur sanctuaire de Phlya (Pausanias, 1.31.4) et à Athènes sur l'Aréopage (Eschyle, *Euménides*, 1041 ; Aristophane, *Cavaliers*, 1312, *Grenouilles*, 1398 b 27, *Thesm.*, 224 ; Thucydide, 1.126.11 ; Eschine, 1.188 ; Démosthène, 21.115 ; Dinarque, 1.47, 64, 87, fr. IV Nouhaud/Dors-Méary ; Lucien, *Bis. Acc.* (*Op.* 29), 4 ; Diogène Laërce, 1.112). Pausanias reconnaît en elles les Erinyes dans 1.28.6, et en 2.11.4 il identifie les *Semnai* d'Athènes aux Euménides de Sicyone. Dans Eschyle, *Euménides*, 383, les Erinyes se qualifient elles-mêmes de *semnai* (les exemples sont donnés par Brown, *loc. cit.* n. 69, et Henrichs, *loc. cit.* n. 66). Pour Colone, cf. n. 77.

79 Sur le sens de *semnos*, très proche de *hagnos* quand il est appliqué aux dieux, cf. ci-dessus p. 9 sur l'étymologie de *hagnos*.

80 *IG* II<sup>2</sup> 112.9 (362/1 av. J.-C.), où les *Semnai Theai* sont invoquées aux côtés des divinités principales de la cité (*IG* II<sup>2</sup> 114.7 est restitué sur ce modèle).

81 Hérodote, 4.419 (les Erinyes de Laios et Œdipe à Sparte et à Théra) ; Ps.-Plutarque, *De Fluviiis*, 2.3 (Mont Cythéron). Brown (*loc. cit.* n. 69) doute de la véracité de ces cultes, mais si la seconde source est obscure, nous ne voyons en revanche pas pourquoi le témoignage d'Hérodote serait à remettre en cause.

dans certains contextes, comme la tragédie ou les malédictions<sup>82</sup>. Mais il est soigneusement évité dans le culte, de peur de déchaîner le pouvoir négatif des déesses.

Ainsi, face aux puissances chthoniennes dont ils craignaient de prononcer les noms, les Grecs ont volontiers recouru à l'euphémisme. Nous avons développé le cas des Erinyes, nommées dans le culte athénien *Semnai Theai*, mais nous aurions pu aussi prendre les exemples, moins typiquement athéniens, d'Hadès et de Perséphone, vénérés respectivement sous les noms de Pluton et de Coré<sup>83</sup>. Si les poètes ou les lanceurs de malédictions n'hésitent pas à utiliser les vrais noms de ces divinités, on se garde bien, dans le culte, de les prononcer, car on cherche à s'attirer leur bienveillance.

### 3.4. Le secret entourant les mystères : la *Despoina* de Lycosoura, les *Megaloi Theoi* de Samothrace, les Cabires de Thèbes

Pausanias, décrivant le sanctuaire de Lycosoura en Arcadie, considère que *Despoina* n'est qu'une épiclese de la déesse en l'honneur de laquelle les mystères sont célébrés, mais il n'ose révéler son vrai nom aux non-initiés<sup>84</sup>. Cette attitude du Périégète face aux noms des divinités des mystères est récurrente au long de son œuvre, et on la retrouve chez d'autres auteurs<sup>85</sup>. Dans ce type de rites en effet, étaient tenus secrets les noms des divinités qui y présidaient, leur généalogie, et les rites pratiqués lors de l'initiation, car tout cela était révélé aux mystes seuls. Trahir le secret des mystères était considéré comme impie, et pouvait être passible de mort à Athènes<sup>86</sup>. L'indétermination du nom a d'ailleurs

82 Par ex. Sophocle, *OC*, et Eschyle, *Orestie*. On trouve même la formule *semnai Erinyes* chez Sophocle (*Aj.*, 837, et *El.*, 112). Dans la littérature grecque, et surtout romaine, certains auteurs utilisent Euménides et Erinyes indifféremment (par ex. Euripide, *Oreste*) ; évidemment, il faut compter avec le souci de *variatio*. Pour les malédictions, cf. n. 68.

83 Henrichs, *loc. cit.* n. 66, p. 193–199, a développé le cas de Pluton /Hadès.

84 Cf. n. 3 pour le texte. E. Loucas-Durie, « Le nom de la Thea Despoina », *Acts of the third International Congress of Peloponnesian Studies (Peloponnesiaka* suppl. 16), II, Athènes, 1987–8, p. 401–419 (*non vidi*) concluait qu'Artémis était le vrai nom de *Despoina*, mais Jost, 2003 (*loc. cit.* n. 7), p. 163, n'est pas d'accord : elle démontre qu'Artémis existait en tant que telle dans le culte de Lycosoura, et ajoute qu'il faut admettre qu'on ne peut connaître le nom de *Despoina*.

85 Pausanias, 8.25.7 (mystères de Thelpoussa en Arcadie), 1.38.7 (mystères d'Eleusis), 4.33.5 (mystères des Grandes Déesses à Andanie), 1.14.3 (l'*Eleusinion* d'Athènes), 2.37.6 (Dionysos à Lerne), 9.25.5 (les Cabires). Même attitude déjà chez Hérodote 2.171 (mystères d'Osiris et de Déméter). Cf. encore Sophocle, *OC*, 1050–1052.

86 Cf. G.E. Mylonas, *The Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, p. 224–226, avec les sources. Pausanias déclare souvent que c'est la piété qui le retient de révéler ces secrets, οὐχ ὅσιον ἐξ ἀπαντας ἦν μοι γράψαι ; *id.* chez Hérodote, 2.171. Le même Pausanias, par

été reconnue comme une « marque de fabrique » des divinités mystériques par les spécialistes<sup>87</sup>.

Pour illustrer ce chapitre, il va nous falloir sortir de la zone géographique que nous avons privilégiée jusqu'ici, car les cas les plus exemplaires ne se trouvent pas en Attique. Commençons par les Grands Dieux de Samothrace<sup>88</sup>. Les mystères de l'île étaient parmi les plus fameux de Grèce, avec ceux d'Eleusis. Dans l'Antiquité déjà régnait un certain flou autour du nom des dieux qui y présidaient, mais aussi de leur généalogie, leur sexe et leur nombre<sup>89</sup>. Selon Cole, ils étaient peut-être trois à l'origine, deux dieux et une déesse, auxquels s'est joint on ne sait quand un quatrième dieu. Dans nos sources littéraires et épigraphiques, leur appellation la plus courante est les Grands Dieux (*Megaloi Theoi*). Les Grecs et à leur suite les Romains ont tenté d'interpréter cet univers religieux, en ayant recours à la pratique courante de l'identification : ils les comparent ainsi volontiers à Déméter, Perséphone, Hadès, Hermès, aux Dioscures, aux Courètes, aux Corybantes, aux Telchines et, ce qui a souvent été repris par les modernes, aux Cabires<sup>90</sup>. Or, il est important de relever qu'à

---

contre, n'hésite pas à révéler une des informations secrètes des mystères d'Héra à Argos (2.38.3). Il faut croire qu'il n'y avait pas été initié, sinon il aurait tenu sa langue.

- 87 W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 10 ; K. Kerényi, *Miti e misteri*, (trad. ital. A. Brelich), Turin, 2000, p. 160–161 ; A. Motte, « Silence et secret dans les Mystères d'Eleusis », in J. Ries et H. Limet (éds), *Les rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 317–334. Burkert, p. 12 et note 44, souligne, nombreux exemples à l'appui, que les adjectifs *aporrhèta* (interdits) et *arrhèta* (indicibles) qualifient souvent les cérémonies mystériques dans la littérature ; dans ce contexte il cite entre autres Euripide, *Hélène*, 1306–7, où la fille de Déméter à Eleusis est dite l'*arrhètos korè*, mais la volonté d'euphémisme n'est peut-être pas absente, cf. notre chap. 3.3.
- 88 Cf. S.G. Cole, *Theoi Megaloi : the Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leyde, 1984 ; B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950 ; P. Scarpi, « Des Grands dieux aux dieux sans nom : autour de l'altérité des dieux de Samothrace », in *Nommer les dieux* (op. cit. n. 2), p. 213–218 ; D. Musti, « Aspetti della religione dei Cabiri », in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (éds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Rome, 2001, p. 141–154 ; Bloch dans le *Lexikon* de Röscher s.v. *Megaloi Theoi*, col. 2522–2541.
- 89 Certains ont prétendu connaître leurs noms : Mnaséas de Patara (schol. Apoll. Rhod. 1.917) les appelle Axieros, Axiokersos, Axiokersa et Kasmilos. Cole, op. cit. n. 88 pense qu'il pourrait s'agir là de leurs titres culturels originels. Hemberg, op. cit. n. 88, p. 88–89, juge que ce ne sont pas leurs vrais noms mais des épiclèses, car sinon, dit-il, il ne règnerait pas un si grand flou quant à leur nom et leur nature. Nous pensons au contraire que si ces quatre noms sont si rares dans nos sources, il y a bien des chances qu'il s'agisse des noms révélés lors des mystères.
- 90 Par ex. A. Schachter, « Evolutions of a mystery cult. The Theban Kabiroi », in *Greek mysteries* (op. cit. n. 8), p. 112–142 (p. 134) ; M. Daumas, *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, Paris, 1998, qui inclut Samothrace dans son enquête sur les Cabires ; *id.*, « Des Cabires thébains aux Grands Dieux de Samothrace : aspects d'une recherche sur un culte à mystères », *RA* 1, 1997, p. 201–209 ; Bloch, loc. cit. n. 88. Denys d'Halicarnasse, 1.68–69, établit l'équivalence Grands dieux d'Andanie =

Samothrace, ce ne sont pas les Cabires qui sont attestés comme objets d'un culte, mais les Grands dieux : ce sont quelques sources littéraires qui font l'amalgame, mais l'épigraphie de l'île mentionne exclusivement les *Megaloi Theoi*, les *Theoi* ou, une seule fois, les *Theois Megalois Samothraxi*<sup>91</sup>. Cette constatation a fait supposer à B. Hemberg puis à S.G. Cole, contre l'opinion habituelle, que les Cabires n'étaient pas à identifier avec les Grands dieux de Samothrace. Comme le disent ces deux savants, Hérodote a certainement, comme souvent, utilisé un nom familier pour des dieux nouveaux pour lui, sur la base de similarités superficielles<sup>92</sup>. Déjà dans l'Antiquité, l'identification des dieux de Samothrace avec les Cabires paraissait douteuse :

(...) ἄλλοι δὲ Διὸς καὶ Καλλιόπης φασὶ τοὺς Κορύβαντας, τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείροις ὄντας· ἀπελθεῖν δὲ τούτους εἰς Σαμοθράκην (...). Ταῦτα δ' οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκῆψιος ὁ τοὺς μύθους συναγαγὼν τούτους, ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθράκῃ μυστικῶ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου, παρατίθησιν ὁμοίως καὶ Στησιμβρότου τοῦ Θασίου δόξαν, ὡς τὰ ἐν Σαμοθράκῃ ἱερά τοῖς Καβείροις ἐπιτελοῖτο·

(...) d'autres assimilent les Corybantes aux Cabires et les font fils de Zeus et de Calliope : ils auraient quitté leur lieu d'origine pour Samothrace (...). Démétrios de Scepsis, qui a collectionné ces explications mythologiques, ne retient pas la dernière. Il allègue, en effet, qu'il n'existe pas de tradition relative aux mystères des Cabires à Samothrace et cite dans le même sens une opinion de Stésimbrotos de Thasos (*FGrH* 107 F 20) selon laquelle le culte officiel y est célébré en l'honneur des Cabires mêmes.

[Strabon, *Géographie*, 10.3.19–20, 472 c, trad. R. Baladié, éd. Les Belles Lettres]

---

Grands dieux de Samothrace (cf. aussi 2.66), mais il ne dit pas que les Grands dieux de Samothrace sont les Cabires. Par un réflexe semblable, on a voulu identifier les Grands dieux d'Andanie avec tous les dieux qualifiés de *Megaloi* dans les sources, et outre les dieux samothraciens, on a proposé les Cabires, ou les Dioscures (Bloch, *loc. cit.* n. 88 ; Deshours, *op. cit.* n. 7, p. 207–210), ou des dieux autochtones non assimilables à d'autres. Des *Megaloi Theoi* étaient vénérés aussi en Attique (à Képhalè et au Pirée. Ceux de Képhalè sont identifiés aux Dioscures par Pausanias 1.31.1.), mais on ignore qui ils sont, et la prudence est de mise avant de les identifier avec les dieux de Samothrace, cf. la mise en garde de Cole, *op. cit.* n. 88, p. 59 : hors de Samothrace, ce titre est utilisé pour bien d'autres groupes de dieux. Cole ne prend d'ailleurs en compte, pour la présence des dieux de Samothrace à l'étranger, que des mentions *Theoi Samothrakes* ou *Theoi hoi en Samothrakè*.

- 91 Hérodote, 2.51, Stésimbrotos de Thasos (*FGrH* 107 F 20), Mnaséas de Patara (schol. Apoll. Rhod. 1.917). Les sources littéraires et épigraphiques sur Samothrace sont commodément rassemblées dans N. Lewis, *Samothrace 1 : the ancient literary sources*, Londres, 1959 ; P.M. Fraser, *Samothrace 2.1 : the inscriptions on stone*, Londres, 1960 ; K. Lehmann, *Samothrace 2.2 : the inscriptions on ceramics and minor objects*, Londres, 1960. Ce dernier publie, p. 94 n°222, une inscription votive lacunaire qu'il restitue « [theoi]s Ka[beirois] ? », mais ce cas est très douteux, comme le souligne Cole, *op. cit.* n. 88, p. 104 n. 10. Cf. aussi P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, II, Rome / Milan, 2002, p. 10–99 pour une traduction en italien de nombreux textes.
- 92 Hemberg, *op. cit.* n. 88, p. 74–6 et 78 ; Cole, *op. cit.* n. 88, p. 1–4.

Ὅτι τοὺς ἐν τῇ Σαμοθράκῃ τιμωμένους θεοὺς εἰρήκασι πολλοὶ τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείροις, οὐδ' αὐτοὺς ἔχοντες λέγειν τοὺς Καβείρους, οἵτινές εἰσι (...).

Beaucoup de gens prétendent que les dieux honorés à Samothrace sont les mêmes que les Cabires sans qu'ils soient en mesure de dire ce que sont les Cabires eux-mêmes (...).

[Strabon, *Géographie*, 7 fr. 50 (reprenant sans doute l'opinion de Démétrios de Scepsis), trad. R. Baladié, éd. Les Belles Lettres]

On apprend chez Denys d'Halicarnasse que le nom de ces Grands dieux était connu mais gardé secret. Le passage figure dans son récit de la légende de fondation (une parmi d'autres) des mystères de Samothrace<sup>93</sup> : Chrysè, fille de Pallas, se maria avec Dardanos, et apporta comme dot les Palladia et les objets sacrés des Grands Dieux donnés par Athéna. Un jour, fuyant un déluge, les Arcadiens se réfugièrent à Samothrace :

(...) κατασκευάσαι τὸν Δάρδανον ἐνταῦθα τῶν θεῶν τούτων ἱερὸν ἀρρήτους τοῖς ἄλλοις ποιοῦντα τὰς ἰδίους αὐτῶν ὀνομασίας καὶ τὰς τελετὰς αὐτοῖς τὰς καὶ εἰς τὸδε χρόνου γινομένας ὑπὸ Σαμοθράκων ἐπιτελεῖν.

Dardanos y construisit un sanctuaire de ces dieux dont il garda les noms propres secrets pour tous les autres et célébra en leur honneur des Mystères qui sont encore aujourd'hui fêtés par les habitants de Samothrace.

[Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, 1.68.3, trad. V. Fromentin, éd. Les Belles Lettres]

Sans doute le vrai nom des Grands dieux n'était-il révélé qu'aux initiés de leurs mystères<sup>94</sup>.

Les dieux appelés Cabires, à différencier des dieux de Samothrace, en tout cas à l'origine, sont un cas similaire, ce qui explique qu'on ait pu facilement assimiler les uns et les autres : ce sont eux aussi des dieux anonymes présidant à

93 Cette légende était sans doute ancienne, car Denys cite parmi ses sources Arctinos de Milet, poète épique du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

94 Le secret entourait aussi la généalogie de ces dieux, cf. Diodore de Sicile, 3.55.9 : à propos des dieux de Samothrace (qu'il appelle les Corybantes), il dit qu'on apprend de quel père ils sont les fils dans « une formule secrète au cours de la cérémonie d'initiation (ἐν ἀπορρήτῳ κατὰ τὴν τελετὴν). Hemberg, *op. cit.* n. 88, p. 27–31, pense que cette manière de nommer les dieux (*Megaloi Theoi/Megalai Theai*) est très ancienne, et vient de la volonté du fidèle de mettre en avant le pouvoir de leurs dieux, ou de la crainte de prononcer leurs vrais noms. Influencé par le passage d'Hérodote sur les dieux sans nom des Pélasges, il est tenté de penser que les dieux étaient au départ simplement appelés *Theoi*, puis, peut-être sous l'influence micrasiatique, *Megaloi Theoi*. Deshours, *op. cit.* n. 7, p. 207, à propos des *Megaloi Theoi* d'Andanie, juge que cette épithète « appartient en propre aux dieux des Mystères (...) car ces divinités possèdent une puissance illimitée et absolue, plutôt que des pouvoirs particuliers comme les autres dieux du paganisme », selon une idée déjà exprimée par D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Rome, 1965 (trad. franç. 1982), p. 197–226. Pourtant, les Dioscures par exemple sont souvent qualifiés ainsi, or ils ne sont nulle part associés à des mystères dans le monde grec.



des mystères. Leur culte le plus fameux était à Thèbes, et à nouveau nous disposons du témoignage précieux de Pausanias. Il se tait prudemment sur le contenu de l'initiation et sur la nature des Cabires :

Οἵτινες δὲ εἰσιν οἱ Καβείρων καὶ ὅποιά ἐστιν αὐτοῖς καὶ τῇ Μητρὶ τὰ δρώμενα, σιωπὴν ἄγοντι ὑπὲρ αὐτῶν συγγνώμη παρὰ ἀνδρῶν φιληκόων ἔστω μοι.

Je prie les curieux de m'excuser si je ne leur dis pas qui sont les Cabires, et quels sont les rites que l'on pratique pour eux et pour la Mère.

En revanche, il raconte la légende en vogue chez les Thébains à son époque, laquelle est clairement influencée par le mythe éleusien, car cela n'est pas secret. Déméter rencontra Prométhée, l'un des Cabires, et son fils Aitnaios, et leur confia quelque chose :

Ἦτις μὲν δὴ ἦν ἡ παρακαταθήκη καὶ τὰ ἐς αὐτὴν γινόμενα, οὐκ ἐφαίνετο ὄσιόν μοι γράφειν.

Quant à ce qui leur a été confié, et ce qui lui arriva, il me paraît impie de l'écrire.

[Pausanias, *Description de la Grèce*, 9.25.5–6, trad. d'après W.H.S. Jones, éd. Loeb]

La plupart des modernes s'accordent pour voir dans « Cabires » la translittération du mot sémitique *kabir*, « grand, seigneur, puissant »<sup>95</sup>. Il s'agit donc bien de divinités anonymes, sinon, comment Strabon aurait-il pu dire (à propos des Cabires de Lemnos, Imbros, et de Troade) :

Τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστὶ μυστικά.

Leurs noms sont protégés par le secret des mystères.

[Strabon, *Géographie*, 10.3.21, 473 c, trad. F. Lasserre, éd. Les Belles Lettres]

L'appellation *Kabeiros* est d'ailleurs celle qui figure dans les dédicaces du *Cabirion* de Thèbes, parfois accompagné de la désignation *Pais* pour le plus jeune<sup>96</sup>.

Nous disposons donc de plusieurs exemples de divinités des mystères dont l'anonymat est jalousement gardé pour préserver le secret qui les entoure. Sans aller jusqu'à dire avec G. Kaibel « wo der Gott keinen Namen hat, da ist Mysteriendienst », car nous espérons avoir montré qu'il existe d'autres raisons

95 Schachter, *loc. cit.* n. 90, p. 126 ; Daumas (1998), *op. cit.* n. 90, p. 14. On trouvera chez Hemberg, *op. cit.* n. 88, p. 133–137 et son annexe 4 p. 318–325, un exposé des diverses théories sur l'origine du mot *Kabeiroi*.

96 Sur ce sujet, cf. Schachter, *loc. cit.* n. 90. L'auteur déclare, p. 122 : « Although Kabiroi were gods in a mystery cult, they were nevertheless accessible in the sense that they could be openly addressed, by title if not by name : » Kabiros « and » Pais « mean » Lord « and » Son « ». Selon nous il est évident que « Kabeiros » et « Pais » sont des titres culturels. Hemberg, *op. cit.* n. 88, p. 73–81, considère ces appellations comme de vrais noms, ce qui le fait injustement rejeter l'explication de l'anonymat par le secret entourant les mystères.

pouvant expliquer l'anonymat divin, nous dirions avec O. Kern « so ist es fraglos richtig, dass in den Mysterienreligionen ἀνώνυμοι θεοί sehr verbreitet sind »<sup>97</sup>. S. Pulleyn remarque que, dans le cas des mystères, c'est aussi par désir d'euphémisme qu'on ne nomme pas les divinités<sup>98</sup>. Il est vrai que la crainte de prononcer le nom du dieu n'est peut-être pas absente dans certains cas, ce qui ne doit pas nous surprendre puisque les divinités des mystères, par leur lien avec le monde souterrain, sont d'essence chthonienne. Ainsi, nos catégories 3 et 4 sont proches, mais ne doivent pas être confondues : si l'euphémisme peut très bien s'ajouter à l'exigence du secret pour expliquer l'anonymat d'une divinité des mystères, les dieux désignés de manière euphémistique ne président pas forcément à des cérémonies mystériques, comme le montre l'exemple des *Semnai Theai*.

Pourquoi garder le nom d'une divinité mystérique secret ? Nous avons vu que la piété y était pour quelque chose<sup>99</sup>. L'*Hymne homérique à Déméter* nous permet d'aller plus loin :

(...) ἐπέφραδεν ὄργια καλά, Τριπτολέμῳ τε Πολυξείνῳ τ', ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ, σεμνά, τὰ τ' οὐ πῶς ἔστι παρεξιμεν οὔτε πυθέσθαι, οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν.

(...) elle [Déméter] leur révéla à tous – à Triptolème, à Polyxène, et à Dioclès encore – les beaux rites, les rites augustes qu'il est impossible de transgresser, de pénétrer, ni de divulguer : le respect des Déeses est si fort qu'il arrête la voix.

[*Hymne homérique à Déméter*, 476–479, trad. J. Humbert, éd. Les Belles Lettres]

Les *orgia* sont *semna*, tout comme les divinités auxquels ils appartiennent, et ne doivent pas être révélés parce que le respect mêlé de crainte (*sebas*) qu'inspirent les déesses impose le silence<sup>100</sup>. Cette explication, donnée certes dans un contexte éleusinien, peut être étendue à toutes les autres divinités des mystères, et comme l'exprime très justement N.J. Richardson, « It is the awe and terror which the great deities of the underworld inspire, by their governance of men's lives both

97 Kaibel, *Göttinger Nachrichten*, Göttingen, 1901, p. 512 ; Kern, *loc. cit.* n. 1, p. 130. Horst, *loc. cit.* n. 38, se montre étrangement sceptique quant à l'existence d'un secret entourant les noms des divinités à mystères, disant qu'il n'a trouvé aucun exemple de ce phénomène dans les cultes hellénistiques (*sic* !). Il cite pourtant le cas samothracien en note 90 p. 40, mais pour dire qu'on n'en sait rien. Horst ne voit qu'une explication aux ἄρρητα ὀνόματα, notre catégorie 3, à savoir la peur de déchaîner les forces maléfiqes des dieux chthoniens.

98 Pulleyn (1994), *loc. cit.* n. 28.

99 Cf. n. 86.

100 Cf. *Hymne hom. à Déméter*, 186–191 et 275–283 : Métanire reste muette devant l'épiphanie de Déméter, elle est saisie d'étonnement, de respect et de crainte (αἰδώς, σέβας, δέος). Au vers 486, Déméter et Coré sont dites *semnai*. Sur *sebas*, cf. J. Rudhardt, *Opera inedita. Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques*, Liège, 2008 (éds Ph. Borgeaud et V. Pirenne-Delforge), p. 69–90.

on earth and after death, which lead their worshippers to shrink from speaking of their rites (...) <sup>101</sup>. This reticence may reach even to the pronouncing of the names of such deities ». C'est la crainte respectueuse qui rend les mortels muets devant la divinité, et qui empêche l'initié de décrire son expérience.

L'anonymat divin est donc abondamment attesté dans l'Antiquité grecque, autant dans la littérature que dans le culte. Comme on pouvait s'y attendre, il nous est apparu au cours de notre enquête qu'une seule explication ne suffisait pas à éclairer tous les cas ; il importe, pour comprendre le phénomène, de procéder au cas par cas, comme nous espérons l'avoir montré. Si parfois les dieux auxquels les Grecs s'adressent sont effectivement inconnus, la plupart du temps les fidèles savent très bien à qui ils ont affaire, et choisissent l'anonymat par familiarité, euphémisme, ou respect du secret des mystères. Notons que les divinités chthoniennes sont particulièrement sujettes à l'anonymat, car elles sont immédiatement concernées par les deux dernières catégories, lesquelles ne s'excluent pas forcément.

### Conclusion : retour sur Aixônè

Revenons sur le règlement religieux du dème, qui a fourni le point de départ de notre réflexion. Comme nous l'avons vu au début de cet exposé, l'étymologie de l'adjectif *hagnè* ainsi que la recherche de parallèles ne donnent pas la clé du mystère de la déesse d'Aixônè. Notre étude des divers cas d'anonymat dans le monde grec et en Attique en particulier permettent-ils d'y voir plus clair ? Ne disposant que d'une seule source, il n'est *a priori* pas évident de savoir pourquoi les Aixonéens désignaient cette déesse de manière anonyme. Analysons le peu que le règlement religieux nous en dit, et essayons de voir si cela nous aide à choisir parmi nos quatre catégories.

Même si la fonction de ce texte n'est pas de décrire le rituel qui était consacré à l'*Hagnè Theos*, quelques éléments apparaissent en filigrane : le fait que ses prêtres ne reçoivent pas de part des viandes issues du sacrifice, contrairement à leurs collègues cités plus haut dans l'inscription, indique que les victimes lui étaient entièrement consacrées, sauf la peau qui revient aux prêtres, rite que l'on peut qualifier d'holocauste partiel et qui la définit comme déesse chthonienne <sup>102</sup>. Retenons ceci pour l'instant, et passons à une autre information

101 N.J. Richardson, *The homeric « Hymn to Demeter »*, Oxford, 1974, p. 306.

102 Malgré les critiques virulentes émises contre ce qualificatif, nous faisons partie de ceux qui pensent que la traditionnelle catégorisation olympien/chthonien reste fondamentalement pertinente, pour peu qu'elle soit utilisée avec les précautions qui s'imposent. Sur cette question, trop importante pour être développée ici, on se reportera aux arguments de S. Scullion, « Olympian and Chthonian », *CA* 13, 1994, p. 75–119 et, dans le contexte précis du règlement religieux d'Aixônè, à D. Ackermann, *loc. cit.* n. 4.

importante fournie par notre document : l'*Hagnè Theos* a à son service un prêtre et une prêtresse, ce qui n'est pas chose courante en Grèce<sup>103</sup>. Nos sources ne permettent que très rarement de comprendre ce qui justifiait une prêtrise mixte, mais un passage d'un règlement d'Erythrées concernant les prêtrises des Corybantes nous semble particulièrement éclairant pour notre cas :

οἱ δὲ π[ριάμενοι] τὰς ἱερητείας τελευθοῦσι κ[αὶ κρητηρ]ιευθοῦσι καὶ λούσουσι τοὺς [τελευ-  
μέν]ους, ὁ μὲν ἀνὴρ ἄνδρας, ἡ δὲ γυνὴ γυναῖκας.

Les acheteurs des prêtrises accompliront les cérémonies d'initiation, feront le rite du cratère (?) et laveront ceux qui reçoivent l'initiation, l'homme [s'occupant] des hommes, la femme des femmes.

[Engelmann/Merkelbach, *I. Erythrai* II 1973 n°206 (= *LSAM* 23), l. 6–10, 2<sup>ème</sup> moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.]

Ainsi, le rite corybantique d'Erythrées comportait une lustration, purification auquel tout candidat à l'initiation devait s'astreindre<sup>104</sup>. L'inscription stipule que le prêtre doit s'occuper des hommes et la prêtresse des femmes, ce qui laisse supposer que la lustration consistait en un bain total impliquant la nudité du candidat<sup>105</sup>. La pureté physique et morale était exigée dans de nombreux cultes (on pourrait même dire qu'elle était exigée dans tous les cultes), comme en témoignent de nombreuses lois sacrées<sup>106</sup>, et on a trouvé souvent dans les temples ou les sanctuaires des installations pour le bain ou les ablutions. Il semble, et c'est bien compréhensible, que l'on mettait spécialement l'accent sur la pureté lors des cérémonies où le fidèle entrait en contact étroit avec la divinité, c'est-à-dire lors des initiations, incubations, consultations d'oracles<sup>107</sup>.

103 Nous préparons actuellement une étude sur les prêtrises mixtes dans le monde grec, dans laquelle nous essayons de comprendre les raisons de ce phénomène.

104 Il existait aussi un culte initiatique des Corybantes à Athènes, mais nous ignorons la composition de la prêtrise et, comme d'habitude, nous manquons de détails sur le déroulement du rite (cf. Platon, *Euthyd.*, 277 d, et I.M. Linforth, « The Corybantic rites in Plato », *UCP Classical Philology (Berkeley)* 13/5, 1946, p. 121–162).

105 F. Graf déjà le supposait (*Nordionische Kulte : Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, 1985, 319–325), et il rappelle que s'il était pensable dans la mentalité grecque qu'une femme baigne un homme (on trouve plusieurs exemples chez Homère), le contraire était inimaginable. A Oropos, dans l'*Amphiaraiion*, les bains pour la purification des fidèles avant l'incubation sont non mixtes (*IG VII* 4255.2–3 et 8 = V. Ch. Petrakos, *Oi Epigraphes tou Oropou*, n°292, 335–322 av. J.-C. : *loutrôn andreios et gunaïkeios*). Le sanctuaire des Corybantes à Erythrées n'ayant pas été retrouvé, on ignore comment se prenait le bain.

106 Les règlements religieux prescrivent souvent la pureté du fidèle avant qu'il ne pénètre dans un sanctuaire. Généralement, le fidèle se charge lui-même de se purifier au préalable, cf. par ex. *IG II<sup>2</sup>* 1366 (culte de Mên, Athènes, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.).

107 R. Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962, p. 375–404, pour les cultes à mystères. A l'oracle de Trophonios à Lébadée il faut, la

Le cas aixonéen nous semble pouvoir être interprété de la même façon. Déjà le sacrifice de type chthonien voué à la déesse, ainsi que son épiclèse, nous orientaient vers le domaine mystérique, or toute cérémonie de ce type comportait une initiation. Le prêtre et la prêtresse qui figurent dans le règlement d'Aixônè auraient donc, entre autres tâches, celle de purifier les futurs mystes par un bain, hommes et femmes étant séparés durant l'opération.

Ainsi, seule l'interprétation de l'*Hagnè Theos* comme une divinité des mystères peut expliquer à la fois l'anonymat de la déesse, le sens de son épiclèse, et la prêtrise mixte qui officie pour elle. Son nom serait tenu secret sur une stèle qui pouvait être lue par n'importe qui, la révélation de son identité étant réservée aux seuls initiés. Si nous avons raison, l'adjectif *hagnos* se rapporterait donc ici à la crainte religieuse qu'éveille une déesse redoutable par son caractère chthonien et respectée car elle préside à des mystères. Comme nous l'avons vu dans l'analyse étymologique, cet adjectif, ainsi que *semnos* avec lequel il se confond souvent sémantiquement, qualifient fréquemment les mystères et les divinités en l'honneur desquelles ils sont célébrés<sup>108</sup>. Cette phrase de Strabon prend ici tout son sens :

ἢ τε κρύψις ἢ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν.

Partagé des seuls initiés, le mystère dont s'entourent les cérémonies sacrées rend plus auguste l'idée du divin parce qu'il est l'image de sa nature inaccessible à nos sens.

[Strabon, *Géographie* 10.3.9, 467 c, trad. F. Lasserre, éd. Les Belles Lettres]

---

nuit précédant la consultation, être baigné dans une rivière par des enfants (Pausanias, 9.39.7). Pour l'incubation, cf. l'exemple d'Oropos à la n. 105.

108 *Hymne hom. à Déméter*, 203 (Πότνια ἄγνην pour Déméter) et 478 (ῥγια σεμνά) ; Aristophane, *Grenouilles*, 384 (ἀγνῶν ὀργίων) ; Aristophane, *Thesm.*, 948 et 1151 (ῥγια σεμνά θεοῖν) ; Euripide, *Hippolyte*, 25 (σεμνῶν μυστηρίων) ; Sophocle, *OC*, 1050 (πότνια σεμνά) ; Strabon, 10.3.9, 467 c (cf. ci-après). Dans des contextes semblables, on trouve aussi les mots *sebas* et *hagios*, issus du même champ sémantique : Aristophane, *Nuées*, 302 (σέβας ἀρρήτων ἱερῶν) et 304 (τελευταίς ἀγίας) ; *Hymne hom. à Déméter*, 479 (cf. ci-dessus). La plupart des exemples sont tirés de Richardson, *op. cit.* n. 101, p. 304–308.

## II. Varia

