



**HAL**  
open science

## **Cartographier les épithètes divines : enjeux et embûches d'un projet collectif**

Corinne Bonnet, Miriam Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Sylvain Lebreton, Fabio Porzia

### ► **To cite this version:**

Corinne Bonnet, Miriam Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Sylvain Lebreton, et al.. Cartographier les épithètes divines : enjeux et embûches d'un projet collectif. 2018. <hal-01700653>

**HAL Id: hal-01700653**

**<https://hal.science/hal-01700653v1>**

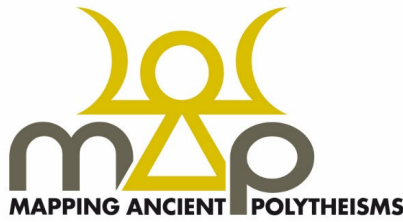
Preprint submitted on 5 Feb 2018

**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.



HAL Authorization



## NOMS DE DIEUX !

SEMINAIRE EXPLORATOIRE DU PROJET ERC ADVANCED GRANT  
*Mapping Ancient Polytheisms - Cult Epithets as an Interface between  
Religious Systems and Human Agency*

(MAP / 741182)

JANVIER-JUIN 2018

Maison de la Recherche, Université Toulouse - Jean Jaurès  
5, allées Antonio-Machado

\*\*\*

**Séance du 8 janvier**  
13h30-15h30, salle E411

Corinne BONNET, Miriam BIANCO, Thomas GALOPPIN,  
Élodie GUILLON, Sylvain LEBRETON, Fabio PORZIA

***CARTOGRAPHIER LES EPITHETES DIVINES :***  
***ENJEUX ET EMBUCHES D'UN PROJET COLLECTIF***



## SOMMAIRE

I. L'état de la question et les ambitions du projet MAP (C. Bonnet)	2
II. Les épithètes divines grecques, essai de typologie (S. Lebreton)	7
III. Le monothéisme biblique parmi les polythéismes (F. Porzia)	13
IV. Performativité des épithètes (Th. Galoppin)	19
V. L' <i>interpretatio</i> et le « jeu des épiclèses » (M. Bianco)	26
VI. Des épithètes et des outils numériques (É. Guillon)	29
Conclusion (C. Bonnet)	34

# I. L'ETAT DE LA QUESTION ET LES AMBITIONS DU PROJET MAP

Corinne BONNET

L'histoire des religions antiques, tout comme les Dictionnaires de mythologie, s'écrit généralement en partant des dieux, Zeus ou Baal, Aphrodite ou Astarté, Isis ou Junon, heureusement de plus en plus souvent considérés comme des puissances interagissant au sein de « panthéons », en vertu de liens de parenté ou d'affinités fonctionnelles. Cette approche ne rend cependant pas suffisamment justice à la complexité dynamique des représentations et pratiques antiques en matière de « religions ». Les puissances divines, comme l'avait bien souligné Jean-Pierre Vernant dès 1965<sup>1</sup>, se déclinent en effet en une pluralité de facettes ou d'aspects que les épithètes ont vocation à exprimer dans une multitude de contextes variés. On peut estimer qu'ils accompagnent les théonymes dans plus de 50% des cas en contexte rituel. Ainsi, pour pénétrer dans les logiques relationnelles qui animent le champ du divin, des logiques porteuses de sens, mais toujours fluides, le projet MAP pénètre-t-il au cœur des systèmes de dénomination du divin, au cœur du réacteur des polythéismes et d'un monothéisme, en se concentrant sur les épithètes divines. Rappelons au passage que le nom du Christ (*chrèstos*) n'est rien d'autre qu'une épithète grecque, signifiant « oint », utilisée dans la Septante pour traduire l'hébreu « messie ». Tantôt partagées, tantôt spécifiques, certaines traditionnelles, d'autres créées *hic et nunc*, les épithètes donnent accès aux multiples configurations du divin (« *religious systems* ») et aux savoirs sous-jacents, aux stratégies rituelles mobilisées par les individus ou les groupes pour activer tel ou tel interlocuteur précis (« *human agency* »). En somme, les épithètes servent à exprimer les multiples fonctions et modes d'action des dieux, ainsi qu'à associer ces derniers à des espaces où leur présence permet l'interaction avec les hommes. C'est pourquoi les épithètes jouent un rôle stratégique dans la communication rituelle, puisqu'elles permettent de cibler un interlocuteur divin et de renforcer l'efficacité du rituel.

Pour approfondir ces hypothèses, le projet MAP a élu deux terrains d'enquête, le monde grec dans toute son extension et le monde sémitique de l'ouest (Hébreux, Phéniciens, Araméens), de même, soit un espace véritablement méditerranéen, riche en échanges, adaptations, traductions, etc., un espace aussi où de multiples polythéismes coexistent avec un monothéisme. Autrement dit, au cœur du projet, se trouve une démarche comparative entre les logiques propres aux systèmes polythéistes et monothéistes, tout en questionnant la pertinence même de ces catégories. Nous travaillerons dans la longue durée qui va de l'émergence des cités grecques au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, lorsque l'Empire devient officiellement chrétien, ce qui représente déjà près de 1500 ans d'histoire. Pour la première fois, nous avons l'ambition, dans cet empan spatio-temporel, d'embrasser l'ensemble des épithètes divines attestées dans les inscriptions et papyrus, en dépouillant aussi un corpus significatif d'auteurs anciens dûment sélectionnés en raison de leur potentiel dans ce domaine (Homère, Hésiode, les Hymnes, Pindare, Callimaque, Pausanias, Philon de Byblos, etc.). Répertorier et étudier les épithètes

---

<sup>1</sup> J.-P. VERNANT, « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans *Mythe et pensée en Grèce ancienne*, Paris, 1965, p. 355-370, citation à la p. 362. Voir récemment C. BONNET *et alii* (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, 2017.

divines, c'est en quelque sorte accéder au « génome » des systèmes divins, grâce à une approche de type *big data* puisqu'il s'agit d'étudier des données dont le volume et la variété sont à la limite de ce que nos outils traditionnels sont capables de traiter. Le grand nombre d'attestations des épithètes et surtout de combinatoires, impliquant des relations entre les dieux et des relations entre hommes et dieux, rend de fait l'appréhension de ce que Robert Parker a appelé un « archipel »<sup>2</sup> extrêmement difficile sans le secours d'outils adéquats. C'est pourquoi le projet aura recours à des méthodes et des outils innovants.

Avant d'y venir, puisque j'ai nommé Robert Parker, permettez-moi de souligner l'apport de ceux qui, avant nous, se sont penchés sur le « langage des épithètes », expression que l'on doit à Pierre Brulé<sup>3</sup>, qu'il convient de considérer comme l'inspirateur principal de ce projet. Pendant très longtemps, dès l'Antiquité elle-même, l'éclatement du divin en régime polythéiste est apparu comme un défi à l'entendement humain. Les Anciens eux-mêmes expriment leur stupeur face à un monde divin quasiment infini et largement insaisissable. Ce diagnostic d'impuissance dérive aussi de l'état de la documentation, dispersée, fragmentaire, heureusement en constant renouvellement. L'émergence du christianisme eut pour effet de réduire les polythéismes au rang de religions erronées, caractérisées par une prolifération incontrôlée du divin, et leurs dieux, à celui d'idoles ou de faux dieux<sup>4</sup>. Polythéisme est alors devenu synonyme de morcellement et de confusion. Des Pères de l'Église aux historiens du début du XX<sup>e</sup> siècle, on a progressivement renoncé à comprendre l'architecture des polythéismes antiques (cf. F. Schmidt sur « l'impensable polythéisme »<sup>5</sup>). Aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, la découverte de grands textes sacrés (comme l'Avesta) révèle la variété des modes de pensée du divin. On en vient alors à comparer les mythologies (et accessoirement les rituels) comme les langues. C'est donc la mythologie qui fournit la première clé d'accès aux épithètes divines. À la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle (1896), Hermann Usener affirme, dans son *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*<sup>6</sup> que noms divins et épithètes sont essentiels pour accéder aux « concepts religieux » ainsi qu'à leur portée empirique. En articulant la représentation du divin au système de nomination et la pensée religieuse à l'action rituelle, Usener ouvre la voie à l'étude des théonymes et des épithètes comme éléments constitutifs du polythéisme. Dans les années 30 du XX<sup>e</sup> siècle, L. Gernet, bousculant l'approche essentialiste des dieux dans *Le génie grec dans la religion* (Paris 1932), fait des dieux « un système de notions », une proposition qui sera relayée, une génération plus tard, avec J.-P. Vernant et G. Dumézil, adeptes d'une appréhension dynamique et comparative des dieux. En affirmant que les dieux ne sont pas des personnes mais des puissances, Vernant jette les bases d'une nouvelle approche des polythéismes comme « sociétés » traversées par une

---

<sup>2</sup> R. PARKER *On Greek Religion*, Ithaca, 2011, p. viii : « We know too much, and too little. The materials that bear on it far outreach an individual's capacity to assimilate: so many casual allusions in so many literary texts over more than a millennium, so many direct or indirect references in so many inscriptions from so many places in the Greek world, such an overwhelming abundance of physical remains. But genuinely revealing evidence does not often cluster coherently enough to create a vivid sense of the religious realities of a particular time and place. Amid a vast archipelago of scattered islets of information, only a few are of a size to be habitable ».

<sup>3</sup> P. BRULÉ, « Le langage des épithètes dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches », *Kernos* 11, 1998, p. 13-34.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, Augustin, *Cité de Dieu* VI, 9, 1.

<sup>5</sup> F. SCHMIDT, *L'Impensable polythéisme : études d'historiographie religieuse*, Paris, 1986.

<sup>6</sup> H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896.

multitude de relations et de polarités. Les épithètes commencent alors à apparaître en pleine lumière, alors que ce que Dumézil appelle « le fait de la structure »<sup>7</sup> donne accès, à travers le vocabulaire et les catégories de pensée, aux strates profondes des systèmes religieux. Or, la recherche d'équilibre entre une approche structurelle et une analyse contextuelle est au cœur du projet MAP.

La nébuleuse des dieux et déesses, des rites et des mythes commença dès lors à être appréhendée à travers des logiques classificatoires attentives aux relations qui organisent le tout en sous-ensembles significatifs. Dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, émergent diverses formes d'expérimentation dans le champ d'un polythéisme redéfini (M. Detienne<sup>8</sup>). Un questionnement s'impose alors avec force : comment les Anciens ont-ils pensé, organisé, géré la pluralité du divin ? Un produit majeur de cette orientation est le volume collectif paru en 2005 : *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*<sup>9</sup>. Dans la Préface, P. Brulé met en avant la notion de « paysage divin des épiclèses ». Toute entité divine constitue un micro-réseau dont les combinatoires sont révélées par les épithètes. Il appelle de ses vœux une enquête à grande échelle, qu'il entreprend à Rennes, en créant la première base de données des épiclèses grecques, à laquelle Sylvain Lebreton a beaucoup œuvré et dont les données vont être déversées dans notre propre base de données, grâce à une convention avec l'université de Rennes<sup>10</sup>. En 1998, P. Brulé avait publié sur le sujet un article séminal : « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches »<sup>11</sup>. S'interrogeant sur le sens à donner au fractionnement infini du divin dans les polythéismes, il propose de distinguer « l'offre et la demande ». Sa formule « le champ des épiclèses est celui des articulations » indique la voie à suivre. Il insiste sur la nécessité d'un changement d'échelle : il est indispensable de disposer de l'ensemble des données, pour travailler à la fois sur des contextes locaux – une personne, une communauté, une cité – et globaux, à travers une approche extensive des systèmes religieux.

Dans les mêmes années, R. Parker publie « The Problem of the Greek Cult Epithet » (2003)<sup>12</sup>, où il affirme que l'épithète “is a central but little discussed aspect of Greek polytheism” ; et il ajoute : “Perhaps the extraordinary infrequency, amid all the huge literature that exists on Greek religion, of theoretical discussions of the cult epithet as a category, is the product of a suspicion that there is indeed nothing illuminating to be said except about particular examples”. Cette année, R. Parker est revenu sur le sujet avec un livre d'une très grande richesse *Greek Gods Abroad*<sup>13</sup>, où, me semble-t-il, il évacue définitivement toute suspicion et où il montre comment les épithètes grecques réagissent en contextes multiculturels, de l'Afghanistan à l'Afrique du Nord.

---

<sup>7</sup> Cf. G. DUMEZIL, *La religion archaïque des Romains*, Paris, 1966.

<sup>8</sup> M. DETIENNE, « Every God is Plural: Experimenting in the Field of Polytheisms », dans *Comparative Anthropology of Ancient Greece*, Washington, DC, 2009.

<sup>9</sup> N. BELAYCHE *et alii* (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005.

<sup>10</sup> P. BRULE, S. LEBRETON, « La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos* 20, 2007, p. 217-228.

<sup>11</sup> P. BRULE, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches », *Kernos* 11, 1998, p. 13-34.

<sup>12</sup> R. PARKER, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *Opuscula Atheniensi* 28, 2003, p. 173-183.

<sup>13</sup> R. PARKER, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland, 2017.

Si de très nombreuses études – monographies ou articles portant sur un dieu, un lieu – abordent telle(s) ou telle(s) épithète(s), cette question est restée très secondaire dans les grandes synthèses, comme celle de W. Burkert<sup>14</sup> ou, plus récemment, celle de J. Kindt, *Rethinking Greek Religion* (Cambridge 2012), de J. Larson, *Understanding Greek Religion* (Londres 2016), ou l’ouvrage collectif *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* éd. E. Eidinow et J. Kindt, Oxford 2015). Une exception notable est le volume publié en 2011 par H. Versnel, *Coping with the Gods*<sup>15</sup>, qui traite longuement des tensions internes au polythéisme, entre unité et multiplicité ou, dans ses termes, « order and chaos ». Les épithètes seraient parmi les « ingredients for Chaos » (p. 60-87), voire des traces d’*inconsistencies*, ce qui mérite d’être sérieusement discuté. Au départ du cas de Zeus, il conclut que : “gods bearing the same name but with different epithets may, but need not have been perceived self-evidently as different functional or local manifestations or aspects of one god”. Enfin, le projet ERC « Lived Ancient Religion. Questioning ‘cults’ and ‘polis religion’ » Erfurt 2012-17, porté par J. Rüpke, en se focalisant sur la religion « vécue » et sa dimension individuelle, a mis en lumière le concept d’« agency » et d’appropriation personnelle d’un patrimoine partagé.

Il ne vous aura pas échappé que les références mentionnées jusqu’ici sont toutes grecques. Dans le domaine sémitique, qui sera aussi au cœur de notre enquête, l’état de l’art est franchement embryonnaire. On dispose bien d’un recueil concernant d’épithètes ougaritiques<sup>16</sup>, qui montre la forte empreinte du modèle royal pour penser le divin, mais rien d’analogue n’existe pour le monde araméen ni pour le monde phénicien et punique. Dans le domaine biblique, la question des noms de Dieu a fait couler beaucoup d’encre, mais celle de la déclinaison du nom de Yahvé par le biais des épithètes culturelles, fonctionnelles ou topographiques, a été largement négligée<sup>17</sup>. Pourtant, les enjeux théologiques sont considérables puisque c’est l’histoire et la nature mêmes du monothéisme que ces pratiques éclairent. Nos efforts dans le domaine sémitique devront donc être considérables puisque le terrain est quasiment vierge.

Pour terminer cette « mise en bouche », quelques mots encore des méthodes et outils que nous allons solliciter dans l’espoir d’apporter des résultats vraiment innovants (« groundbreaking » selon la rhétorique à la mode). Le projet MAP se fixe trois objectifs majeurs qui, sans cesse, associeront analyses quantitatives et qualitatives :

- 1) rassembler les épithètes divines dans une base de données en *open access*, ce qui induit une interrogation sur la catégorie même d’« épithètes » (parfois des phrases, parfois des accumulations, parfois des épithètes en fonction de théonyme...)
- 2) les traiter par le biais d’analyse statistique et d’analyses des réseaux sociaux, afin de faire émerger et de qualifier des liens et des configurations remarquables ; on part ici du

<sup>14</sup> W. BURKERT, *La religion grecque à l’époque archaïque et classique*, Paris, 2011 (éd. or. allemande 1977).

<sup>15</sup> H.S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, 2011.

<sup>16</sup> A. RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Leiden, 2008.

<sup>17</sup> Voir notamment : S.L. ALLEN, *The Splintered Divine: A Study of Ishtar, Baal and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*, Boston-Berlin-Munich, 2015 ; R.P. GORDON (éd.), *The God of Israel*, New York, 2007 ; T. RÖMER, *L’Invention de Dieu*, Paris, 2014 ; M. ROSE, « Names of God in the OT », dans D.N. Freedman (éd.), *Anchor Bible Dictionary*, New York, 1992, p. 1000-1011 ; M. RÖSEL, *Adonaj warum Gott "Herr" genannt wird*, Tübingen, 2000.

principe qu'une épithète partagée par deux ou plusieurs dieux est le signe d'une relation dont la nature doit être analysée de près ; on pourra aussi s'interroger sur le sens à donner à un non-partage

- 3) spatialiser et cartographier les épithètes, afin de faire apparaître l'impact de l'espace et du temps sur leur répartition ; les épithètes, comme les dieux, voyagent. Pour pénétrer dans les ramifications et arborescences des épithètes divines, on se dotera d'outils capables de restituer non pas des flux, que des sources partielles ne permettent pas de reconstituer, mais des déplacements et des réseaux, des indices de centralité, connectivité ou voisinage, des nœuds, des périphéries, des phénomènes de « clique » ou de bifurcation, comme disent les sociologues des réseaux. Il ne s'agit pas de « faire joujou » avec ces instruments, mais de se doter de représentations statistiques et visuelles aptes à aiguïser notre perception et à stimuler, en aval, des analyses qualitatives précises, sur des segments de documentation ainsi mis en évidence.

À travers ces approches et en s'appuyant sur ceux qui ont défriché le terrain des épithètes, le projet MAP a l'ambition de renouveler en profondeur l'intelligibilité des religions de l'Antiquité, en se focalisant sur un rouage négligé : les épithètes divines, en tant qu'interfaces entre les SYSTEMES divins et les CONTEXTES humains. En recensant, cartographiant, visualisant et analysant les agencements, liens, ensembles et polarités que les épithètes divines révèlent, nous souhaitons montrer que le champ du religieux est un espace d'expérimentation « instable », qui met en contact deux catégories ontologiques différentes – hommes et dieux –, un espace au sein duquel l'action humaine répond à des stratégies oscillant entre normes et stratégies, entre traditions et créativité.

Je passe à présent la parole à Sylvain Lebreton.

## II. LES EPITHETES DIVINES GRECQUES, ESSAI DE TYPOLOGIE\*

Sylvain LEBRETON

Merci Corinne. Après cette riche et solide mise en bouche historiographique, théorique et conceptuelle, je vais tâcher de rendre compte de l'importance quantitative et qualitative du matériau sur lequel nous allons travailler – du moins en ce qui concerne le monde grec. Comme Corinne l'a dit, c'est dans cette aire culturelle que les formes de dénominations du divin comme vecteur d'interrogation des systèmes polythéistes ont fait l'objet de l'attention la plus précoce ou plutôt, la moins tardive. Le champ d'investigation n'étant pas totalement vierge, je peux m'appuyer sur les labours et les semailles précédemment engagées en pays grec, notamment le travail de collecte effectué dans le cadre du projet *BDEG* rennais. En dépit de tous ses défauts – notamment son incomplétude – la *BDEG* donne en effet un aperçu de la richesse et de la variété des épicleses grecques : celles-ci se comptent en milliers, et peuvent être aussi variées que *Sôtèr* (Sauveur), *Polias* (De la cité), *Epèkoos* (à l'écoute) ou... *Apomuios* (Qui chasse les mouches – Zeus à Olympie) ou bien encore *Misogunos* (Héraclès Misogyne qui avait un sanctuaire en Phocide) ! Un effort de définition et de classification est donc nécessaire pour tenter de s'y retrouver au sein de ce « paysage divin des épicleses », ne serait-ce que pour avoir un point de départ à l'aune duquel il sera possible, en 2022, de mesurer l'importance des avancées apportées par le projet MAP dans l'intervalle. À partir de quelques documents, je proposerai donc une, ou plutôt des, typologie(s) des épithètes divines dans le monde grec, avant d'ouvrir quelques pistes d'exploitation de ce matériau permettant de questionner le système polythéiste des anciens Grecs.

J'ai parlé de typologies au pluriel, car plusieurs niveaux de catégorisation sont envisageables en matière d'onomastique divine, en l'occurrence ces dénominations qui accompagnent le théonyme (nom du dieu : Zeus, Apollon, Athéna, etc.). Un bon point de départ nous est fourni par Pausanias, chez qui l'on trouve une des rares tentatives anciennes de typologie de ces appellations :

En dehors de tant de noms (*onomata*) attribués à Poséidon que les poètes ont forgés pour la beauté de leurs vers et de ceux, locaux (*epichôria*), que chacun établit en propre, voici quelles épicleses (*epiklêseis*) sont à l'usage de tous : *Pelagaios*, *Asphalios* et *Hippios*<sup>18</sup>.

Ce texte appelle plusieurs constats :

- le caractère extrêmement souple de la terminologie permettant de qualifier l'objet : Pausanias emploie indifféremment *onomata* (« noms ») et *epiklêsis* (« épicleses ») pour dénommer les épithètes divines ; on trouve également *epônumiai* (« surnoms ») (chez Xénophon par exemple) ; même si l'enquête doit être systématisée (l'équipe MAP s'y attèle !), il semble que ces termes, dans leur ensemble, ne soient pas spécifiques aux

---

\* Sauf mention contraire, les dates sont entendues avant notre ère, les abréviations des corpus épigraphiques sont celles du *SEG* et les traductions sont miennes.

<sup>18</sup> VII, 21, 7 (trad. V. Pirenne-Delforge modifiée). Cf. V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (*Kernos*, suppl. 20), Liège, 2008, p. 263-264.

divinités, et que leur différenciation ne procède pas d'un vocabulaire technique avec une nomenclature fixe – dans laquelle *epiklèsis* pourrait désigner un type d'appellation différent de celui recouvert par *epônumia* – mais relève plutôt de la langue des auteurs qui les emploient

- néanmoins, compte tenu de l'usage singulièrement abondant que Pausanias fait d'*epiklèsis* pour désigner des épithètes divines, les modernes ont forgé le terme « épiclèse » pour désigner une épithète divine cultuelle, par distinction des épithètes poétiques (j'y reviendrai)
- du reste, les formules telles que « voici quelles sont les épiclèses de (tel dieu à tel endroit) » sont plutôt rares, en dehors de chez Pausanias et de quelques autres auteurs qui les mentionnent « hors contexte » ; mais même chez les lexicographes, par exemple, on ne trouve pas « *Epôpetès* : épithète de Zeus chez les Athéniens », mais tout simplement « *Epôpetès* : Zeus chez les Athéniens ». Dans les autres sources textuelles, en particulier les inscriptions, on trouve les épithètes divines employées en contexte, que ce soit dans une prière, une dédicace, la mention d'un sacrifice, adressés à un dieu sous telle dénomination, ou à son sanctuaire, sa prêtrise, ses biens, etc.
- ceci étant dit, pour ce qui est de la typologie établie par Pausanias, celle-ci se fonde sur l'usage qui est fait de ces appellations : celles utilisées par les poètes ; celles qui sont locales ; celles qui sont connues de tous ; même en envisageant le texte de Pausanias en interne, il semble que ces catégories ne soient pas étanches : certaines épithètes poétiques peuvent être connues de tous – on pense évidemment aux épithètes homériques – même si Pausanias pense sans doute à des « nouvelles » épithètes forgées par des poètes tels que Pindare, Lycophron<sup>19</sup> – pour ne mentionner que deux virtuoses de l'exercice – qui constituent autant d'hapax potentiels
- en réajustant la typologie de Pausanias à l'aune du reste de la documentation textuelle, les modernes distinguent néanmoins habituellement épithètes poétiques et épithètes cultuelles – que l'on a donc pris l'habitude de nommer épiclèses – catégories auxquelles on peut ajouter celles désignant des types iconographiques – certes plus rares, mais non moins problématiques (ne serait-ce que parce qu'elles constituent un angle mort des études de la religion grecque – ou pour le dire autrement, elles sont souvent tenues pour des épiclèses)<sup>20</sup>.

Ces catégories sont, je le crois, opératoires, même si elles ne sont pas absolues. Une inscription provenant de la région d'Argos, bien que tardive, le montre assez bien :

Βάκχω μ[ε] Βάκχον καὶ προσυμναία[ι] | θεῶι  
 στάσαντο Δηοῦς ἐν κατηρεφε[ῖ] | δόμω[ι],  
 τὸν Ἀρχελά[α]ου πα[ῖ]δα ὁμώνυ[μ]ον πατ[ρί].  
 ταῦτῳ δ[έ] μ' ἐξ<ῆ>ρ[ε] ἐν χρόνῳ δά[μαρ] κλυ[τ]ῶι  
 Βάκχον Λ[υ]αία[ι]. γ[ῆ]ς δὲ πυρφό[ρ]οι[ς] θεα[ῖ]ς  
 Φοίβῳ Λυκεί[ωι θ'] – οὔνεκα ἀντίτων | λ[ά]χοι –

<sup>19</sup> Sur les épithètes chez Lycophron, cf. S. HORNBLLOWER, « Lykophron and Epigraphy: The Value and Function of Cult Epithets in the Alexandra », *CQ* 64, 2014, p. 91-120.

<sup>20</sup> Cf. L. PILOLOT, « Nom d'une Artémis ! À propos de l'Artémis *Phôsphoros* de Messène (Pausanias, IV, 31, 10) », *Kernos* 18, 2005, p. 113-140.

[δά]μαρ [με ν]εῖμε καὶ προσυ<μ>|[ν]αῖος λεῶς  
α[ύτου] τε Φοίβου πυρφόροι λ[υ|κοκτ]όνο[υ].

Moi bacchant, pour **Bakchos** et la **déesse Prosumnaia (de Prosymna)**,  
On m'a dressé dans la demeure couverte d'une voûte de **Dèô**,  
Moi l'enfant d'Archélaos au même nom que mon père.  
En même temps, mon épouse m'a honoré, moi bacchant,  
Pour le **glorieux Luaios**, les **déeses purphoroi** de cette terre,  
Et **Phoibos Lukeios** – qu'elle soit récompensée pour cela ! –  
Mon épouse m'a choisi, de même que le peuple de Prosymna  
Ainsi que les *purphoroi* de **Phoibos lukoktonos (tueur de loup)** lui-même<sup>21</sup>.

Il s'agit d'une épigramme, accompagnant l'érection d'une statue d'un certain Archélaos (fils d'Archélaos) dans le sanctuaire local de Déméter, à la fois inscription honorifique et dédicace à : Déméter (Dèô) et Korè (*thea Prosumnaia*, i.e. déesse de Prosymna), désignées ensemble comme *theai purphoroi*, déesses porte-feu, porte-torche ; Dionysos (Bakchos, Luaios) ; Apollon (Phoibos *Lukeios* et *lukoktonos*). On a ainsi :

- des « surnoms poétiques divins », substitués dans les textes poétiques des théonymes courants – ici Dèô pour Déméter, Bakchos et Luaios pour Dionysos, Phoibos pour Apollon ; or, parmi ces surnoms, certains peuvent aussi se trouver employés comme épithètes : épithètes poétiques comme Phoibos – le *Phoibos* Apollon homérique est d'ailleurs sans doute à l'origine de la constitution de Phoibos comme équivalent poétique d'Apollon – mais aussi comme épithètes proprement cultuelles – Dionysos *Bakchos* (et aussi *Bakch(e)ios* ou *Bakcheus*) a des sanctuaires, des prêtrises qui lui sont attachées.
- des épithètes laudatives (*klutos* pour Dionysos), de circonstance (et pour la métrique).
- une seule épiclèse certaine : *Lukeios* : le culte d'Apollon *Lukeios* est bien attesté à Argos ; mais il est frappant de constater que cette épiclèse fait aussi l'objet d'un traitement poétique, car apparaît également son équivalent poétique *lukoktonos*, tueur de loup, qui retranscrit un des sens possibles de cette épiclèse polysémique (*Lukeios* : Lycien ; Lumineux).
- une possible épiclèse toponymique : *Prosumnaia* ; non attestée par ailleurs, on ne sait pas si elle faisait partie de la titulature de la Korè locale.
- une épithète « de circonstance » – faute d'un meilleur terme : *purphoroi* : renvoie potentiellement à l'iconographie des deux déesses, souvent représentées comme porteuses de torches, mais qui ne portent pas l'épithète synonyme *Phosphoros* (Artémis, Hécate aussi), qui peut être employée tant comme épiclèse que comme épithète iconographique<sup>22</sup> ; du reste, son emploi dans ce texte est sans doute aussi, et peut-être surtout, motivé par le jeu de correspondance avec les *purphoroi*, desservants bien connus du culte d'Apollon *Lukeios* à Argos, de la même façon que la qualité de bacchant d'Archélaos répond au nom Bakchos utilisé pour désigner Dionysos (cf. l. 1).

<sup>21</sup> IG IV 666, Lerne (Myloi), III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle de notre ère (?).

<sup>22</sup> Cf. PILOT 2005.

Cette grande variété d'appellations s'explique par la forme poétique du texte ; celui-ci illustre bien la souplesse d'un système de dénomination dont les catégories ne sont pas étanches. Si l'on envisage les choses de façon plus négative, il est évidemment problématique en ce qu'il fera difficulté quand il s'agira, concrètement, de l'intégrer dans une base de données. Néanmoins, bien qu'il tende à brouiller la typologie présentée ci-dessus, ce type de texte est minoritaire – mais pas rare – et ne la remet pas fondamentalement en question.

On constate donc que s'il faudra prendre en compte des appellations de différents types dans l'enquête, ne serait-ce que pour ne pas éliminer trop vite de tels cas-limites, les épithètes cultuelles – les épiclèses si l'on veut – constitueront l'essentiel envisagé dans le cadre de MAP. Ces épithètes cultuelles peuvent elles-mêmes faire l'objet d'une typologie<sup>23</sup>.

Les épithètes cultuelles peuvent être divisées en deux grandes catégories : les épithètes toponymiques et les épithètes fonctionnelles.

Épithètes toponymiques (très nombreuses) : construites à partir d'un toponyme, le lieu de culte lui-même le plus souvent ; mais on trouve aussi des épithètes toponymiques « déplacées », qui peuvent dénoter la large diffusion d'un culte (Artémis *Ephesia*) ou le transfert d'un culte local à un autre endroit (Dionysos *Eleuthereus* à Athènes) : cf. P. Brulé lors de la prochaine séance du séminaire (le 22-01).

Épithètes fonctionnelles (très nombreuses également) forment une catégorie plus large. Au sens strict, elles identifient le champ dans lequel l'aide de la divinité est attendue ; l'épiclèse peut être le nom du champ lui-même, un dérivé ou un nom d'agent (respectivement Zeus *Keraunos*, *Keraunios* et *Keraunobolos*) ; mais d'autres épithètes désignant une dynamique d'intervention (*Sôter/Sôteira*), peuvent également être tenues pour fonctionnelles.

Autres catégories : variantes des épithètes toponymiques ou (plus souvent) fonctionnelles :

- relatives au déroulement du culte : *Hekatombaios* (Apollon)
- relatives à une autre divinité : *Areia* (Athéna, Aphrodite) ; théonyme : *Eileithuia* (Artémis)<sup>24</sup>
- épithètes « individuelles » : dérivées d'un anthroponyme : *Diomedonteios* (Héraclès à Cos) : fondateur du culte (et sa descendance)<sup>25</sup>
- épithètes soulignant la puissance du dieu (Zeus *Megistos*) ou sa faculté d'écoute (*Epèkoos*) : cf. N. Belayche lors de la prochaine séance du séminaire (le 22-01)
- topographiques : à la fois toponymiques et fonctionnelles : peuvent se référer à la fois à un paysage prisé du dieu et à un lieu précis derrière une dénomination générique => Zeus *Akraios* : Zeus générique des sommets ; mais pour les Magnètes, il était plus

---

<sup>23</sup> Je reprends à partir d'ici les grandes lignes de mon article, S. LEBRETON, s.v. « Epithets, divine (Greece and Rome) », dans R. BAGNALL, K. BRODERSEN, Cr.B. CHAMPION, A. ERSKINE, S.R. HUEBNER (éd.), *The Encyclopedia of Ancient History*, 2016. Sur les différentes catégories d'épiclèses, cf. déjà PARKER 2003.

<sup>24</sup> Cf. R. PARKER, « Artémis Ilithye et les autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », dans N. BELAYCHE, P. BRULE, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT, Fr. PROST (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 219-226.

<sup>25</sup> Cf. J. WALLENSTEN, « Personal protection and tailor-made deities: the use of individual epithets », *Kernos* 21, 2008, p. 81-95.

particulièrement le Zeus dont le sanctuaire était situé au sommet du mont Pélion environnant

+ Épicleses de sens obscur : *Anthalès / -eus* (Zeus)

En prenant davantage le matériau à bras-le-corps, quelles pistes peuvent être explorées par le projet MAP ? À une large échelle, la répartition des épicleses entre les différentes divinités semble loin d'être homogène : certains dieux sont très riches en épicleses (Zeus en premier lieu ; puis Apollon, Artémis, Athéna, ktl.), d'autres n'en ont que très peu (Arès), voire aucune (Héphaïstos) ; de même sur le plan qualitatif : là encore, les épicleses de Zeus semblent le faire intervenir dans de nombreux aspects de la vie des Grecs, alors que la plupart de celles de Déméter sont relatives à l'agriculture et la croissance des plantes. En inversant la perspective, on remarque que certaines épithètes sont attribuées à de nombreuses divinités différentes (*Sôter/Sôteira* ; *Epèkoos* évoquées plus haut), quand d'autres sont exclusives à certaines divinités (Poséidon *Asphaleios*), sans compter celles partagées par des couples divins (Zeus *Phratrios* et Athéna *Phratria*).

À une échelle plus resserrée, dans l'objectif de mettre au jour les articulations entre systèmes religieux, divins et (les stratégies des) agents sociaux (humains), les épicleses semblent constituer un bon révélateur des caractéristiques attribuées à une divinité par une communauté donnée, en un temps et un lieu donnés, avec des attentes spécifiques. Bien sûr, la documentation fournit des correspondances parfaites en la matière (cas de dédicaces à Hermès *Agoraios* par des agoranomes). Mais la portée des épicleses ne se limite pas toujours à leur signification littérale : des dédicaces telles que celles émanant de ces macédoniennes à Artémis *Elaphèbolos* ("Qui tire les cerfs"), selon toute probabilité pour leurs filles<sup>26</sup>, montrent que le culte de cette Artémis n'était pas (seulement) le fait de chasseurs (de sexe masculin) et pointe la connexion entre cette déesse, les cervidés (biches) et les jeunes filles, dont l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide donne une bonne illustration.

Un tel cas nous mène à une question évoquée par Corinne, celle du défi lancé à la compréhension du système divin des anciens Grecs par Henk Versnel il y a quelques années dans son ouvrage *Coping with the Gods* ; je pense à la question du *One vs Many* à laquelle Versnel ne trouve d'autre réponse que celle de l'*inconsistency* du polythéisme hellénique<sup>27</sup>. Peut-on lever la difficulté déjà formulée par Xénophon dans son *Banquet* (8, 9) : « Zeus est considéré comme un, mais a pourtant de nombreuses *epônumiai* », autrement dit trouver la cohérence d'une puissance divine en dépit de sa fragmentation en de multiples figures désignées par autant d'épithètes ? La mise en série d'épicleses collectées dans l'ensemble de la documentation invite nécessairement à faire face à un problème qui peut cependant se poser au sein d'un seul et même document. Je veux parler là des épicleses multiples, cas de figures dont ces deux inscriptions athéniennes offrent de bons exemples. J'ai ma petite idée sur la façon dont il est possible d'articuler ces différents Apollons – ou ces différentes facettes d'Apollon – même si le second cas pose en soi plus de difficultés<sup>28</sup>. Quoiqu'il en soit, un autre cas similaire, permet

<sup>26</sup> SEG 43, 399 A, Europos, III<sup>e</sup> siècle. Comparer avec (e.g.) IG II<sup>2</sup> 4688, Athènes, II<sup>e</sup> siècle.

<sup>27</sup> VERSNEL 2011, p. 60-87.

<sup>28</sup> IG II<sup>2</sup> 4852, Athènes, III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle : ἀγαθῆι τύχηι | Ἀπόλλωνι | Προστατηρίω[ι Ἀ]ποτροπαίωι | Ἀγυεῖ. IG II<sup>2</sup> 4595, ἀγαθῆι [τύχηι]. | Ἀπόλλωνος Ἀγυεῶς Προστατηρι[ου] | Πατρῶου Πυθίου Κλαρίου Πανωνίου.

d'éclairer quelque peu le tableau. Il s'agit d'une dédicace de la région de Nicée (*I.Iznik 1085*), adressée à trois Zeus distincts (*Brontôn, Karpodotès et Eucharistos*) qui sont ensuite désignés par un seul *theos*<sup>29</sup>. Autant qu'il puisse être représentatif du fonctionnement du polythéisme dans son ensemble, ce document tend à montrer que l'articulation entre les deux niveaux (unité et pluralité) ne semblait pas poser de problème majeur aux anciens Grecs ; sans doute faut-il comprendre la formulation de Xénophon ainsi, c'est à dire en articulant les deux éléments de son assertion non par un « mais pourtant », mais par un « et en même temps ».

Et plutôt que d'enchaîner par un « car c'est notre proieeeeeet ! », je vais passer la parole à Fabio, car il est grand temps d'aller voir ailleurs que chez les Grecs.

---

<sup>29</sup> *I.Iznik 1085*, Nicée (Yumaklı), III<sup>e</sup> siècle de notre ère : ἀγαθῆ τύχη· | Διὶ Βροντῶτι καὶ Διὶ Καρποδότῃ καὶ Διὶ Εὐχαρίστῳ Αὐρήλιος Ἀσκληπιόδοτος | καὶ Αὐρήλιος Πατροκλιανὸς καὶ Αὐρηλία Φλαβία καὶ Αὐρηλία | Ἀριστείνη μετὰ τῶ[ν] | ἰδίων πάντων τὸν | βωμὸν σὺν τῇ προτομῇ εὐχῆς χάριν τῶ | θεῶ ἀνεστήσαμεν. Comparer avec la dédicace [Διὶ] Βροντῶντ[ι | κ(ε) ?] Καρποδότῃ *I.Iznik 1084* (cf. *SEG* 40, 1145), Nicée (Başköy).

### III. LE MONOTHEISME BIBLIQUE PARMIS LES POLYTHEISMES

Fabio PORZIA

1. Quelle place pour le plus ancien monothéisme dans un projet intitulé « *Mapping ancient polytheisms* » ? La tâche que je me suis fixée aujourd'hui, c'est de montrer dans quelle mesure le dossier sur la religion de l'ancien Israël peut contribuer à la réflexion commune avec les mondes polythéistes, proche-orientaux ou grecs.

Un point de départ prometteur est l'affirmation du sémitisant romain Giovanni Garbini selon lequel souvent les noms de divinités sémitiques ne sont que des épithètes<sup>30</sup>. Si on laisse sa vérification pour la suite du projet, une telle affirmation est vraie au moins pour le cas du dieu d'Israël, dont le nom est imprononçable selon la tradition juive. Le fait de le prononcer « Seigneur » (*adonai*) là où les textes ont pourtant écrit le nom YHWH signifie exactement remplacer le nom propre de dieu, ineffable, par une de ses épithètes.

Cependant, bien que dans le cas d'un dieu au nom ineffable, le rôle joué par les épithètes soit central, et bien que, par conséquent, la Bible contienne une grande quantité d'épithètes divines, à ce jour, peu d'attention a été dédiée à ce sujet. En effet, les noms du dieu biblique avec ses épithètes ont été traités à la lumière de la « distinction mosaïque », selon la terminologie proposée par Jan Assmann<sup>31</sup>, comme des exceptions dans le panorama proche-oriental, selon une habitude très courante, et je dirais même selon la mauvaise habitude de penser Israël comme un « corps étranger » au Proche-Orient et, en général, dans l'histoire de l'humanité.

Dans ce contexte, le choix d'englober dans le projet MAP le dossier hébraïque est donc audacieux et remarquable. En réalité, les études sémitiques, et notamment le domaine biblique, sont encore objet de certains préjugés fondamentaux et d'un isolement disciplinaire non négligeable. Par exemple, l'opposition entre la créativité de la langue et littérature grecque face au formalisme hiératique des langues sémitiques est une idée sur laquelle Ernest Renan, parmi d'autres, a beaucoup insisté et qui perdure encore de nos jours sous d'autres formes. Marcel Detienne, par exemple, répétait encore que le manque de théogonie dans le monde sémitique, et en particulier biblique, marque, sinon un manque d'imagination, comme le prétendait Renan, du moins un manque de sens historique qui aurait caractérisé le peuple d'Israël et la notion de révélation que ce dernier aurait apprise le premier et transmise à l'humanité<sup>32</sup>. Mythologie et révélation seraient donc des marqueurs de civilisations opposées, et la modernité serait plus proche d'Athènes que de Jérusalem.

Si dans le monde académique les études bibliques et l'histoire de l'ancien Israël sont confinées aux milieux religieux et donc aux étudiants de théologie, l'archéologie au Levant a

---

<sup>30</sup> G. GARBINI, *Dio della terra, Dio del cielo: Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Brescia, 2011, p. 10.

<sup>31</sup> J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, 2003.

<sup>32</sup> M. DETIENNE, *Les Grecs et nous: une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, 2009, p. 68-73.

fait des progrès remarquables, au point qu'il est désormais contradictoire d'utiliser l'adjectif « biblique » à propos de l'archéologie ou de la religion du Levant méridional.

Tout d'abord, il n'y a pas que la Bible, ni d'ailleurs une Bible. La progression des fouilles en Israël, au point qu'il s'agit désormais du pays le plus fouillé du Proche-Orient, a, par exemple, permis d'ajouter à la documentation biblique une énorme connaissance de la culture matérielle des différentes époques, y compris un important dossier épigraphique, qui nous intéresse de près. Il est vrai que les inscriptions royales sont presque inexistantes, et cette absence est une énigme pour les historiens. D'autres types d'inscriptions, en revanche, sont connus, et j'y reviendrai plus tard.

Mais au fait, de quelle Bible parle-t-on ? Il faut considérer non seulement la diversité des traditions textuelles (comme le Texte massorétique ou la Version grecque, ainsi que d'autres) mais aussi la découverte des rouleaux de Qumran ou des papyrus d'Eléphantine en Égypte qui ont beaucoup changé nos études. En outre, non seulement le terme même de « Bible », attesté pour la première fois dans l'œuvre de Jean Chrysostome au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, est impropre mais aussi l'idée d'une unité des textes qu'on qualifie aujourd'hui de bibliques, est tardive et remonte à la fin de la période hellénistique. Il est dès lors utile de répéter que cette bibliothèque de textes, la Bible, est issue d'une pluralité d'auteurs, d'époques et de contextes socio-historiques et religieux qui vont au plus tard du VIII<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère et que ces productions ont été à leur tour réélaborées à l'époque hellénistique pour être harmonisées.

**2. Comment alors la religion israélite peut-elle contribuer à la réflexion sur les épithètes divines avec mes collègues hellénisants ?**

D'emblée, le recours à la Bible hébraïque pose le problème de la différence entre textes littéraires et inscriptions. En effet, on ne peut pas négliger ce qui fait la différence entre un contexte culturel immédiat, où l'invocation a un caractère performatif, et un contexte littéraire où la phraséologie qui accompagne les noms divins est fruit de la tradition ou de l'imagination de l'écrivain et donc licence poétique.

Il reste cependant à étudier les relations qui ont pu exister entre ce qu'on peut appeler épiclèse dans le premier cas et épithète dans le deuxième. En outre, la différence entre les deux s'atténue dans le cas de compositions comme les hymnes ou les prières, où le poète crée des textes qui invoquent les divinités et que les personnes peuvent s'approprier, d'autant que l'auteur enregistre et réélabore des épithètes déjà existantes. Le rapport entre épiclèse et épithète nécessite donc une étude ultérieure.

Plutôt qu'une nette opposition entre documentation littéraire et épigraphique, il est alors préférable d'adopter une circularité herméneutique entre les deux. L'avantage d'un tel choix méthodologique se concrétise par exemple dans le rapprochement entre la profession de foi monothéiste, telle qu'on la lit dans la Bible hébraïque, et les inscriptions de Kuntillet 'Ajrud

(Horvat Teman), qui ont jeté une lumière nouvelle sur la religion israélite au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>33</sup>.

Revenons un instant à la pierre de touche de toute religion abrahamique, et donc au véritable fondement des monothéismes, c'est-à-dire au début du *Shema*, Dt 6,4 : « Écoute, Israël ! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur un » (TOB 2010).

Bien qu'il soit très célèbre, ce verset est l'objet d'une interprétation débattue. Deux possibilités principales s'imposent : d'une part, il est interprété comme le refus de toute divinité étrangère, à la suite du premier commandement : Ex 20,3 // Dt 5,7 « Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi ». Ou du passage du Deutéro-Isaïe 43,10 : « Avant moi ne fut formé aucun dieu et après moi il n'en existera pas ».

D'autre part, il est interprété comme l'affirmation de l'unité de YHWH malgré ses multiples identités, voire ses manifestations différentes et on pourrait alors le traduire de la façon suivante : « YHWH est notre dieu, YHWH est un », dans le sens où il n'y en a pas deux ou trois voire plus. Je voudrais explorer avec vous cette dernière interprétation à l'aide de la documentation épigraphique du site de Kuntillet 'Ajrud, un véritable site-clé pour la compréhension de la religion israélite au cours du VIII<sup>e</sup> siècle.

3. Dans cette localité située à environ 50 km au sud de Qadesh-Barnea', dans la partie septentrionale de la péninsule du Sinaï, deux bâtiments ont été fouillés et datés au VIII<sup>e</sup> siècle. L'interprétation de l'édifice principal (bâtiment A) a été fortement controversée. La nature la plus vraisemblable du site, issue de l'analyse conjointe des données archéologiques, iconographiques et historiques, est celle d'une forteresse-caravansérail au milieu du désert, et donc d'un « espace polyvalent » fréquenté par des populations très diverses, sur la route entre le Levant et le golfe d'Akaba.

Dans ce contexte, des inscriptions mentionnant YHWH font l'objet d'un important débat, qui concerne avant tout l'interprétation du couple YHWH et son Ashérah, et en particulier l'identité de cette dernière (Ashérah est-elle une déesse ou un objet de culte ?), ainsi que la question des correspondances entre inscription et iconographie sur le Pithos A. Cependant ici je m'intéresserai à 5 attestations particulières puisque le site de Kuntillet 'Ajrud donne à voir une double typologie d'épiclèses pour la divinité YHWH, une fois relié à la cité de Samarie, la capitale du royaume d'Israël, et quatre fois au territoire de Teman, à savoir la région de l'Aravah et du Néguev au sud de la Mer Morte, où le site de Kuntillet 'Ajrud est situé, et parfois encore comme YHWH tout court, sans autre qualification<sup>34</sup> :

Pithos A, 1

'mr. '[ ] hf ]k 'mr. lyhl[yh] wlyw'sh. wl[ ] brkt 'tkm

<sup>33</sup> Voir à ce propos, J.M. HUTTON, « Local Manifestations of Yahweh and Worship in the Interstices: A Note on Kuntillet Ajrud », *JANER* 10/2, 2010, p. 177-210.

<sup>34</sup> Texte sémitique selon l'édition de Z. MESHÉL *et. al.*, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem, 2012, p. 73-142 ; les traductions issues des *pithoi* sont modifiées à partir des traductions proposées par T. RÖMER, 2014, p. 217. La traduction du texte sur plâtre est la mienne.

*lyhwh. šmrn. wl'šrth*

Dit '[...]' (nom propre 1) [...] : « Dis à Yehalle'[1?]' (nom propre 2), Yoasa (nom propre 3) et [...] (nom propre 4 ?) : Je vous bénis **par Yhwh de Samarie** et son Ashérah »

Pithos B, 2

[']mr 'mryhw 'mr l . 'dn[y] hšlm '[t]brktk l[y]hwh *tmn* wl'šrth. ybrk wyšmrk wyhy 'm . 'd[n]y[

Dit Amaryahu : « Dis à monseigneur : Est-ce que tu vas bien ? Je te bénis **par YHWH de Teman** et par son Ashérah. Qu'il (c'est-à-dire YHWH) (te) bénisse et te garde et qu'il soit avec mon seigneur »

Pithos B, 3

[ ] *lyhwh htmn. wl'šrth*

[ ] kl 'šr. yš'l. m'l. ḥnn[ ]wntn lhyhw  
klbbh

(Je le bénis) **par YHWH de Teman** et par son Ashérah

Tout ce qu'il demandera à quelqu'un, qu'il (c'est-à-dire YHWH) l'accorde [...] et **YHWH** lui donne selon son dessein [...]

Sur plâtre n. 14

[ ]'rk . ymn . wyšb'w[ ]ytnw. l[y]hwh. *tymn wl'šrt[h]*  
[ w]hytb . *yhwh. hty[mn]*

[...] de longs jours, qu'ils puissent habiter [...] donner **par YHWH de Teman** et son Ashérah puisse **Yhwh de Teman** être favorable

La mention de *yhwh šmrn* est largement acceptée comme une preuve de l'existence, à cette époque, d'un temple de YHWH dans la capitale du royaume d'Israël et, parallèlement, d'un culte de cette même divinité à Teman. Le fait que YHWH soit qualifié de deux façons (YHWH de *šmrn* et YHWH de *tmn*) a posé quantité de problèmes aux spécialistes de la religion israélite. En particulier, il s'agissait de savoir si la double connotation géographique correspondait à une caractérisation particulière de la divinité plutôt qu'à sa manifestation dans des contextes locaux différents, avec le risque latent d'une remise en cause du monothéisme biblique.

Si on laisse de côté tout préjugé d'ordre théologique et confessionnel et dans une véritable perspective de comparatisme religieux, les attestations de Kuntillet 'Ajrud nous informent sur le fait que la divinité YHWH, au cours du VIII<sup>e</sup> siècle, était vénérée au moins depuis la région de Samarie jusqu'au Néguev, et qu'elle l'était parmi d'autres divinités, comme Ba'al et 'El attestés dans une inscription très fragmentaire sur plâtre issue du même contexte archéologique à Kuntillet 'Ajrud. De manière inattendue, YHWH se présente à la fois comme une divinité

poliade (*šmrn*) et comme une divinité régionale (*tmn*).

Malgré le bruit engendré par ces inscriptions dans le domaine des études bibliques, le fait que de multiples attestations d'une divinité majeure, voire dynastique, soient documentées dans deux localités voisines, n'a rien d'exceptionnel, ni ne mérite une explication particulière.

4. L'enracinement local de la divinité YHWH en plusieurs localités en même temps, solidement attesté malgré le peu d'inscriptions disponibles, inscrit pleinement le culte de cette divinité dans le polythéisme du Proche-Orient ancien. YHWH est associé à des toponymes comme Samarie, Jérusalem ou Teman, à l'instar des multiples 'El, Ba'al ou Hadad connus dans la région, ou encore Ishtar en Mésopotamie.

La comparaison avec les dieux phéniciens, et notamment avec Ba'al, s'avère particulièrement intéressante. Si le nom Ba'al, à l'origine, ne désignait que le « possesseur », le « seigneur » ou encore l'« époux », comme dans la forme féminine de *Ba'alat Gubal*, « Dame de Byblos », le terme Ba'al renvoie très tôt – certainement au cours du I<sup>er</sup> millénaire – à une divinité déterminée et singulière. Dans le seul territoire phénicien, par exemple, on relève pas moins de onze attestations locales de Ba'al, dont les quatre premières concernent des cités et des lieux de culte situés habituellement sur des hauteurs géographiques (comme des montagnes) : Ba'al de Byblos, Ba'al de Sidon, Ba'al Marqod, Ba'al de Kelenderis, Ba'al du Saphon, Ba'al du Liban, Ba'al de l'Hermon, Ba'al du Carmel, Ba'al de Hazor, Ba'al de Péor et le débattu Ba'al Ham(m)on.

Cependant, la récurrence de ces noms divins associés à un toponyme, qui est souvent l'indice d'affinités culturelles entre les toponymes impliqués, ne correspond pas au culte d'une *même* divinité. Chaque divinité, en revanche, au-delà de toute analogie, est l'expression spécifique et fonctionnelle du contexte dans lequel elle est vénérée. Des divinités poliades de cités différentes, donc, quoiqu'elles puissent partager le même théonyme ou titre, ne doivent pas être traitées comme des variantes locales de la même entité divine, mais comme l'expression de figures divines offrant des caractéristiques propres, encore que sur la toile de fond d'une tradition commune.

5. L'attestation de multiples YHWH, à l'aide d'épicleses particulières, relève alors d'un phénomène généralisé, que les spécialistes ont nommé la « fluidité » des divinités. D'une part, cette fluidité échappe à notre compréhension du divin en termes de « personne » et en employant les catégories de l'ontologie qui dérivent, sinon d'une croyance, du moins d'une habitude chrétienne, plutôt que monothéiste. D'autre part, elle manifeste le désintérêt des Anciens pour ce type d'approche, ainsi que les origines multiples des traditions relatives aux divinités. De façon plus détaillée, la fluidité divine au Proche-Orient ancien se manifeste principalement selon trois modalités :

- (a) la fragmentation divine, en vertu de laquelle plusieurs divinités partagent le même nom, ce qui implique le fait qu'elles « somehow are and are not the same deity »<sup>35</sup> ;

---

<sup>35</sup> B.D. SOMMER, *The bodies of God and the world of ancient Israel*, Cambridge-New York, 2009, p. 13.

- (b) le chevauchement d'identité entre des divinités habituellement distinctes ;
- (c) la multiplicité des possibilités de manifestations corporelles (*embodiment*) pour une même divinité, y compris donc ses différentes iconographies ou descriptions littéraires.

Sans développer plus avant cette problématique, j'insiste sur l'importance d'inscrire les multiples attestations de YHWH, ainsi que ses différentes caractérisations locales, dans le même modèle théorique, appliqué à tout le Proche-Orient ancien, et à tout polythéisme, y compris le grec. Or, c'est contre ce modèle que l'auteur du texte Dt 6 se lance en proclamant l'unité de YHWH contre toute fragmentation et, dans ce cas, les inscriptions permettent précisément de mieux interpréter le texte biblique.

Pour conclure, faire dialoguer entre elles les dénominations « YHWH un », « YHWH de Samarie » et « YHWH de Teman » montre combien l'étude de la religion israélite dans la perspective des épithètes divines et selon une démarche comparatiste, d'abord avec le monde levantin et ensuite grec, se révèle prometteuse.

En même temps, la démarche ici suivie atteste que le système de dénomination du dieu unique n'est pas étranger au contexte large dans lequel il est fixé. En outre, les épithètes documentent, dans la Bible comme ailleurs, des contacts et interactions constants avec d'autres traditions religieuses dans le but de la création d'une véritable théologie à partir de laquelle la puissance divine est déclinée et donc définie.

## IV. PERFORMATIVITE DES EPITHETES

Thomas GALOPPIN

L'un des grands apports de la notion d'*épiclèse* est de distinguer, parmi les *épithètes* divines, des épithètes qui ont un usage cultuel. Pour analyser ces *épiclèses*, donc, il faut tenir compte de leurs utilisations rituelles, c'est-à-dire examiner les circonstances religieuses, les modes de profération des épithètes dans l'adresse aux puissances divines, les gestes rituels qui les accompagnent, ou encore l'écriture de ces épithètes sur des supports rituels. Comment cerner la performativité de ces épiclèses ? Les exemples que je vais prendre sont tirés d'une documentation particulière, difficile, catégorisée comme « magique ». Or, si on catégorise cette documentation comme « magique » c'est entre autres raisons précisément parce qu'elle est performative. Il s'agit de textes ou d'objets qui montrent comment « nommer les dieux » crée de la puissance rituelle, et quelle part y jouent les épithètes. Du coup, on peut y voir se profiler les réseaux et les variations tracés par le rituel.



**Fig. 1** – Imprécation de Sôtêrianos *alias* Limbaros contre Ariston Agios Tychonas, Amathonte, Chypre, fin II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles.

© British Museum (inv. 1891,0418.1) :

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=464726&partId=1&place=39739&object=23140&page=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=464726&partId=1&place=39739&object=23140&page=1)

CC BY-NC-SA 4.0

Le **premier cas** est une tablette de *defixio*<sup>36</sup>. Il s'agit d'une lamelle de plomb sur laquelle on a inscrit une imprécation, puis que l'on a roulée et déposée vraisemblablement dans un puits ou une tombe (fig. 1). L'objet en question fait partie d'un dépôt archéologique, un lot de *defixiones* retrouvées près du site d'Amathonte, à Chypre. Le dépôt est cohérent : on peut identifier des formulaires identiques dans les textes, ce qui invite à envisager un groupe d'opérateurs rituels travaillant à partir d'un même « manuel »<sup>37</sup>. Certains exemplaires du même dépôt sont gravés sur des plaques de sélénite, parfois percées de trous de manière à pouvoir être suspendues (fig. 2) : il faut donc envisager deux modes rituels, les lamelles de plomb étant enfouies, les plaques de sélénite étant affichées ; ces deux modes rituels mettent en jeu

<sup>36</sup> A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904, n° 22; préférer l'édition de T.B. MITFORD, *The Inscriptions of Kourion*, Philadelphie, 1971, p. 246-283.

<sup>37</sup> Hypothèse défendue par A. WILBURN, *Materia Magica*, Ann Arbor, 2012, p. 200-209.

différentes stratégies de visibilité : des textes visibles par les seules puissances auxquelles ils s'adressent et d'autres qui parlent aussi à la communauté humaine.

**Fig. 2** – Imprécation sur une plaque de sélénite  
 Agios Tychonas, Amathonte, Chypre, fin II<sup>e</sup>-  
 III<sup>e</sup> siècles.  
 © British Museum (inv. 1891,0418.50) :  
[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=464725&partId=1&place=39739&object=23140&page=2](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=464725&partId=1&place=39739&object=23140&page=2)  
 CC BY-NC-SA 4.0



Dans cet exemple, il faut également noter deux modes d'adresse aux puissances divines, correspondant à deux niveaux de puissances. Le premier niveau est une invocation, une adresse directe au vocatif : dès les premières lignes, qui sont rédigées d'après un modèle versifié, ce sont les morts qui sont invoqués ; mais ces mêmes défunts seront plus tard appelés des *theoi chthonioi*, des dieux chthoniens. Du coup, peut-être doit-on inclure comme épithètes « divines » des termes comme *aôroi*, (morts prématurés), *biaiothanatoi* (morts assassinés), *ataphoi* (morts sans sépulture), qui précisent la nature des puissances sollicitées par la malédiction.

Le deuxième niveau est une adjuration : il s'agit alors de faire agir ces puissances infernales en leur imposant les pouvoirs auxquels ils sont assujettis, donc des divinités qui leur sont supérieures. La formule est du type : « je vous adjure (*horkizô humas*) au nom de telle ou telle divinité » (*kata* + gén./acc.). À ce moment-là, notre problématique touche à une difficulté, car le formulaire recourt à des noms de puissance transcrits en grec depuis des langues étrangères. Ce type de « théonymes », autrefois considérés comme de vulgaires « abracadabra », sont aujourd'hui reconnus par les spécialistes comme des « énoncés barbares »<sup>38</sup> : l'idée est que ces mots, *a priori* incompréhensibles, ont une puissance que leur profération ou leur écriture met en acte : dès lors, il s'agit de mots puissants qui participent pleinement à la fabrique du divin et dont l'énonciation même fait agir la divinité.

Voici un passage de l'imprécation d'Amathonte qui illustre le réseau complexe des dénominations de puissances :

Ὅρκισζω ὑμᾶς<ς> δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥή[σι]χθόνης κατενεκάσης Μελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν Μελιούχον. | Ὅρκισζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ Αχαλεμορφωθ ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπίγ[ιος θε]ὸς οσοὺς οισωρνοφρις ουσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνεγεραμμέ[να] · | [τῷ]νβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτη χθονία κὲ Ἑρμῆ χ[θόνι]ε {κὲ} κὲ Πλούτων κὲ Ἑρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ᾧδ<ε> κάτω κίμ[ενοι] | ἄωροι κὲ ἀνώνυμοι Ευμαζων

Je vous conjure, démons de plusieurs hommes, morts assassinés, morts avant l'heure, ou privés de tombe, par Rhêsichthon celle qui transporte les organes de Meliouchos et Meliouchos lui-même. Je

<sup>38</sup> M. TARDIEU, M. ZAGO, A. VAN DEN KERCHOVE (éd.), *Noms barbares*, vol. 1 : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, 2013.

vous conjure par Achalemorphôth, celui qui est seul dieu sur terre Osous oisôrnophris ousrapiô, faites les choses écrites ici ; tombe baignée de larmes et dieux chthoniens, et Hécate chthonienne et Hermès chthonien, et Ploutôn, et Erinyes souterraines, et vous les morts prématurés et anonymes qui gisez là-dessous Eumazôn...

La deuxième adjuration place au-dessus Achalemorphôth, donc une divinité au nom barbare et dont l'épithète est « celui qui est seul dieu sur terre (*epigios*) » ; on y a ajouté un énoncé barbare dans lequel on reconnaît de l'égyptien, en particulier *ousrapiô* qui est la transcription de « Wsr 3pi '3 », « Osiris-Apis le grand »<sup>39</sup>. Est-ce que ce nom barbare est une épithète ? Un nom à part entière ? Une *épiclese* dans la mesure où, justement, il met en acte la puissance divine ?

Or, ce dieu « barbare » est invoqué pour faire agir des puissances bien grecques : la tombe elle-même à laquelle on s'adresse avec une épithète (*pandakrue*), les dieux chthoniens que sont les *daimones* infernaux, et Hécate chthonienne, Hermès chthonien, Ploutôn, et les Erinyes *katachthonioi*. La série d'épithètes permet de localiser les puissances invoquées : elle est opératoire non seulement parce qu'elle est prononcée dans un cadre rituel, mais aussi par le réseau qu'elle formule : Achalemorphôth est au-dessus car « il est seul dieu sur terre » (*epi-gê*) et possède des noms égyptiens ; Hécate et Hermès sont associés par leur épithète qui les situe sur ou dans cette terre (*chthôn*), tandis que plus loin les Erinyes, qui personnifient les malédictions et la puissance rituelle mise en œuvre, sont sous terre (*kata-chthonioi*). L'énoncé des épithètes a un pouvoir en soi, parce qu'il identifie la divinité, mais aussi parce qu'il structure l'ensemble des puissances dont la hiérarchie est garante de l'efficacité rituelle.

Cette importance des épithètes peut avoir entraîné une véritable course à l'épithète dans certains textes rituels. Le **deuxième cas** est un hymne « magique » à Hécate choisi dans le fameux « grand papyrus magique de Paris » qui provient d'Égypte et date de la fin III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de notre ère (*PGM IV*, 2241-2358). L'hymne en question appartient à l'un des nombreux rituels prescrits dans ce papyrus, qui est en quelque sorte un recueil de recettes/rituels à l'usage d'un praticien professionnel ou privé. L'agent humain, quel qu'il soit, peut y trouver les gestes, ingrédients et paroles capables d'attirer l'être aimé, devenir invisible ou rencontrer les dieux. Le rite que j'ai choisi, toutefois, repose (*a priori*) entièrement sur la parole, car il consiste seulement en un hymne pour la Lune décroissante (*apokroustikên pros Selênên*). Notez au passage qu'*apokroustikê*, « décroissante », dans le titre, est grammaticalement l'épithète de Séléné. Elle permet de préciser à quel aspect de la déesse s'adresse le rituel mais cette *fonctionnalité* n'a pas encore de *performativité*. Ensuite, l'hymne déploie une grande quantité d'épithètes, dont beaucoup sont des *hapax*, qui noient véritablement le nom de la divinité.

---

<sup>39</sup> Théonyme égyptien « double » (et suivi d'une épithète en égyptien) dont le grec garde ici l'apparence « barbare », par le biais de la transcription, mais qui a pu, par ailleurs, donner un théonyme grec sous la forme « Sarapis ».

Fig. 3 – Nuage d'épithètes employées pour la Lune décroissante d'après l'hymne du PGM IV, 2241-2358.

Papyrus grec magique IV, 2241-2358: Δέλτος ἀποκρουστική<v> πρὸς Σελήνην  
Tablette pour la Lune décroissante

ἡ θεωροῦσα και θεωρουμένη  
elle qui observe et est observée

ινδαλίμη εἰδωλίη  
qui apparait? image, spectre?

ἀκριη δολιχη διχθὰς δεθεῖσα τρίς  
haute longue double trois fois liée

φαεννώ σκοτειη  
brillante ombreuse

ἀγλαή ἀστήρ  
éclatante étoile

ξείνη αὐγή  
éclat étranger

ἱερά αὐγή ἀστραπή  
éclat sacré flamboiement

ἱερὸν φῶς ἀκτινοχαΐτι  
lumière sacrée chevelure de rayons

ἡγκαλισμένη ἀκτίνας  
qui étroit les rayons

χαροπή  
regard gracieux

αὐτοφυής  
née d'elle même

ἡ θεωροῦσα και θεωρουμένη  
elle qui observe et est observée

ινδαλίμη εἰδωλίη  
qui apparait? image, spectre?

ἀκριη δολιχη διχθὰς δεθεῖσα τρίς  
haute longue double trois fois liée

φαεννώ σκοτειη  
brillante ombreuse

ἀγλαή ἀστήρ  
éclatante étoile

ξείνη αὐγή  
éclat étranger

ἱερά αὐγή ἀστραπή  
éclat sacré flamboiement

ἱερὸν φῶς ἀκτινοχαΐτι  
lumière sacrée chevelure de rayons

ἡγκαλισμένη ἀκτίνας  
qui étroit les rayons

χαροπή  
regard gracieux

αὐτοφυής  
née d'elle même

Ταρτάρου σημάντρια φοβοῦσα Ἐρινῦς δαίμονας τερατίους  
Erinye guide du Tartare, qui terrifie les daimons monstrueux

νεοπενθής  
qui souffre à nouveau

πύματ(η)  
ultime

οὐλοή στηλίτι  
fatale stèle

νεοπενθής  
qui souffre à nouveau

Βριμῶ x2

Κόρη x2

Μήνη x2

Αλκυόνη

Περσία

Θηβαία

Μινῶα

Δωδωνή

Ἰδαία

Θασία

παρθένε  
jeune fille x5

λεων ἵππος κυνῶ  
lionne jument chienne

ἰσο<u>παρθενος κύων  
chienne égale à une jeune fille

λιπαροπλόκαμε  
aux boucles huilées

ὄξυβόη  
au cri perçant

ἡμέρη  
douce/bien dressée

λιγ<γ>εῖα  
sonnante

λοφαίη  
huppée, avec aigrette

ιοχέαιρα  
archère

βαριδοῦχε  
qui tient la barque

ὀλκίτι φασγάνων  
qui tire des épées

πελαγίη πανγαίη νομαίε  
marine toute la terre du pâturage

ἄμβροτε  
immortelle

ἀφθίτη  
impérissable

μακάιρα  
bienheureuse

ἁγία  
sainte

ἐπήκοε  
attentive

ἡ σώτειρα  
la sauveuse

ἀνασσα  
reine

κλωθαίη  
très vénérable

νύσσα  
borne

θοή  
rapide

ποδάρκη  
aux pieds rapides

θυμάνδρεια  
au cœur viril

ἀλκίμη  
brave

δόλου γέμουσαν και φόβου σωτηρίην  
pleine de ruse et sauveuse des terreaux

προμηθική  
prévoyante

δολόεσσα  
rusée

πολυκλειτή κυδιμη  
renommée glorieuse

ἀτασθάλη  
dangereuse

δαιδάλη καίτη  
ingénieuse et haute

παιωνία  
guérisseuse

λοχιάς  
de l'enfantement

πανδῶτειρα  
pourvoyeuse de tous les dons

θαλία  
bourgeonnante?



Au centre du « nuage » d'épithètes que l'on peut constituer (fig. 3) se trouvent quelques noms propres donnés à la déesse. Jamais l'invocateur ne la nomme Séléné, Hécate ou Artémis, comme on l'attendrait ; on trouve Mênê (Lune) ou □orê, voire Brimô qui, dans un cas, fait partie d'un énoncé barbare. Plus que ces quelques noms, ce sont les épithètes qui dessinent le portrait de la déesse, un portrait polymorphe, polychrome, polyonyme. Le nuage d'épithètes témoigne d'une profusion dont la base de données permettra de déployer le réseau avec le reste de la documentation. J'ai tout de même essayé d'organiser cette masse d'épithètes :

- L'épithète la plus fréquente est *parthenos*, qui convient à la fois pour Artémis et Hécate, sans exclure Athéna.
- Vient ensuite *Tartarouchos*, maîtresse du Tartare, qui convient pour Perséphone et Hécate ; dans la même sphère, on peut ranger les épithètes infernales, qui ne sont toutefois pas si nombreuses. L'expression *isoparthenos kuôn*, « chienne semblable à une vierge », est plus propre à Hécate et dessine un réseau interne avec la sphère de la « *parthenia* » et avec d'autres noms d'animaux (chienne, louve, lionne, serpente, jument).
- Il y a des épithètes « son et lumière » : de nombreuses épithètes empruntées au rayon du Soleil et de la Lune rendent le caractère particulièrement lumineux de la déesse ; d'autres groupes d'épithètes mettent la déesse en image : elle a belle allure, un bandeau, une couronne d'or, une teinte pourpre ; deux épithètes évoquent sa sonorité (*lig<g>eia*, « sonnante », *oxuboê*, « au cri perçant »). C'est très intéressant car on voit que les

épithètes permettent de faire apparaître la divinité, qu'elles fabriquent la déesse en image.

- D'autres groupes d'épithètes lui donnent des traits plus « fonctionnels », combattifs d'abord – elle a une aigrette, des épées, elle tire à l'arc, est rapide à la course, courageuse, « masculine » (cf. Artémis, Athéna ?). Elle est aussi généreuse, ingénieuse, sauveuse (*sôteira*), guérisseuse (*paiônia*), accoucheuse (*locheia*), marine (*pelagiê*) mais aussi maîtresse de toute la terre (*pangaiê*) et des pâturages (*nomaiê*)...
- On trouvera aussi des épithètes qui correspondent à sa nature même de divinité (immortalité, souveraineté...).
- Elle a enfin des ancrages topographiques choisis : elle est Dôdôniê, Idaïa, ce qui la rapproche de Zeus, mais aussi Thébaine, Minoëne, Thasienne, Perse. Je soupçonne en partie une volonté d'archaïsme ou de rattachement à des lieux mythiques plus qu'à des lieux historiques.

Pour aller vite, on a là un texte qui témoigne du potentiel rituel des épithètes : elles permettent, mieux qu'un nom, de dessiner un portrait, à la fois multiple et précis, et de mettre en acte la déesse en l'énonçant dans toute sa pluralité<sup>40</sup>. Le réseau interne des épithètes fabrique le divin un et multiple, par le fait même de son énonciation. Le réseau externe des épithètes, c'est-à-dire les relations que ses épithètes instituent entre cette déesse et d'autres puissances implicites, renforce quant à lui la pluralité et donc le pouvoir de la divinité.

Qu'en est-il de la performativité des épithètes écrites ? Je prends comme **troisième cas** d'étude un artefact qui provient de Pergame<sup>41</sup>. Il s'agit d'un triangle de bronze, une sorte de base, avec un pied rond qui émerge de son centre<sup>42</sup>. Il a été écrit plusieurs fois que cet objet faisait partie d'un dispositif divinatoire, mais la vérité est qu'on ne sait pas trop à quoi cela servait<sup>43</sup>.

Néanmoins, l'intérêt pour nous réside dans l'association entre texte et image sur un objet à usage rituel. L'image représente trois figures féminines identiques, parées d'attributs différents (fig. 4, *infra*) ; au-dessus de leurs têtes, au niveau des angles du triangle, sont inscrits trois noms : *Phoibiê*, *Diônê*, *Nuchiê*.

---

<sup>40</sup> C'est encore trop l'identifier que d'intituler cet hymne « *Hymne à Hécate-Séléné* », comme dans l'édition de L.M. BORTOLANI, *Magical Hymns from Roman Egypt*, Cambridge, 2016, p. 243-279 (hymne n° 11). Cette édition est toutefois très utile, ne serait-ce que par son commentaire détaillé des épithètes.

<sup>41</sup> R. WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin, 1905, n° 1, fig. 6-7 (en ligne : <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/wuenssch1905>).

<sup>42</sup> Une image et des informations détaillées sont accessibles en ligne sur le site de la Campbell Bonner database des gemmes « magiques » (CBd-1865: The Campbell Bonner Magical Gems Database, developed at the Museum of Fine Arts, Budapest, editor-in-chief: Á.M. Nagy. [http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/1865?lang1=default&mdesc=false&lang2=default&voces=237&multiple\\_cond=and](http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/cbd/1865?lang1=default&mdesc=false&lang2=default&voces=237&multiple_cond=and), consulté le 22/01/2018).

<sup>43</sup> A. MASTROCINQUE, "The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity", *JRA* 15, 2002, p. 173-187 ; R. GORDON, "Another View on the Pergamon divination kit", *JRA* 15, 2002, p. 188-198.



**Fig. 4** – Triangle d’Hécate, Pergame, III<sup>e</sup> siècle.  
 © Staatlichen Museen zu Berlin, Antikensammlung, inv. Misc. 8612.5<sup>44</sup>.

La question est : ces noms identifient-ils trois déesses différentes, ou bien trois aspects de la même déesse ? De fait, les trois figures féminines sont la mise à plat, en 2D, d’une seule figure, celle d’Hécate *trimorphis*. Dans des hymnes « magiques » adressés à Hécate, la forme triple de la déesse donne lieu à diverses épithètes qui jouent sur le nombre trois<sup>45</sup> ; Hécate est souvent identifiée à Artémis ou Séléné, d’où l’épithète *Phoibê* ; elle est aussi nocturne, d’où l’épithète « *Nuchiê* » ; en ce sens, rien n’interdit de penser que *Diônê* soit une épiclese d’Hécate, même s’il s’agit d’une déesse que l’on a peu l’habitude de voir en relation avec Hécate. Dans l’hymne vu plus haut, la Lune décroissante pouvait être nommée *Dôdôniê*. Or, c’est à Dodone que Dionè est la parèdre de Zeus. La clé, toutefois, réside peut-être dans un terme qui figure à la fois sur ce triangle de Pergame et sur un fragment d’un objet similaire trouvé à Apamée de Syrie<sup>46</sup>. Sur ce fragment – un des angles du triangle –, figure une Hécate à trois visages, porteuse

<sup>44</sup> L’image est accessible en ligne sur le site du Staatlichen Museen zu Berlin, Antikensammlung (inv. Misc 8612.5) : [http://emp-web-24.zetcom.ch/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t2.collection\\_lightbox.\\$TspTitleLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox\\_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0](http://emp-web-24.zetcom.ch/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightboxView/result.t2.collection_lightbox.$TspTitleLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=0), consulté le 22/01/2018).

<sup>45</sup> A. ZOGRAFOU, *Des dieux maniables. Hécate et Cronos dans les Papyrus magiques grecs*, Paris, 2016, p. 75-80.

<sup>46</sup> G. DONNAY, « Instrument divinatoire d’époque romaine », dans J. BALTÿ (éd.), *Apamée de Syrie : bilan des recherches archéologiques 1973-1979*, Bruxelles, 1984, p. 203-207.

d'une dague et d'une torche, avec le nom *Diônê* au-dessus d'elle et le participe *am(e)ibousa* sous les pieds ; le même participe se trouve sur le triangle de Pergame, sous les pieds de chaque figure : il signifie « celle qui change, croise ». Or, dans un hymne à Hécate qui figure dans les papyrus magiques, on trouve la chaîne « *Diônês hê medeousa* », « celle qui garde/protège Diônê »<sup>47</sup>. Il est difficile de savoir, avec ces documents contemporains, quelle est la modification de quoi, mais on voit que le choix de l'épiclèse, sur le triangle de Pergame, correspond à un réel savoir rituel.

On a donc l'image d'Hécate, sans le nom d'Hécate, mais découpée en trois aspects, correspondants à des attributs et des épiclèses/épithètes différents :

<i>Diônê</i>	<i>Phoibiê</i>	<i>Nuchiê</i>
une torche et un fouet	une torche et une clé	une dague et un serpent

Les épithètes entrent en réseau avec les images elles-mêmes. On remarque que la figure « nocturne » (*Nuchiê*), n'a pas de torche : les deux autres, aux noms plus « lumineux », sont-elles diurnes ? En tout cas, le choix de ces noms correspond à la volonté de séparer trois aspects d'une même divinité, au besoin de nommer ces trois aspects, et donc au pouvoir que possèdent ces noms « épiclésés ». Dans ce cas précis, je pense qu'on a voulu « trianguler » la puissance divine - comme pour faire une carte - pour mieux la cerner et surtout ce qu'on pouvait cerner au centre de ce dispositif.

Nous devons donc considérer différents objets et textes comme des témoins de l'efficacité rituelles des épithètes et des différentes façons dont les Anciens ont pu exploiter cette efficacité. Les exemples que j'ai pris ouvrent des pistes : ces épithètes ont du pouvoir car 1. elles structurent des hiérarchies de puissances, 2. fabriquent les puissances par leur énonciation, leur potentiel de mise en récit, en image, son et couleur, et 3. parce qu'elles cartographient, *dans l'acte*, les différents aspects de la puissance divine.

---

<sup>47</sup> PGM IV, 2714.

## V. L'INTERPRETATIO ET LE « JEU DES EPICLESES »

Miriam BIANCO

Dans des milieux multiethniques et multiculturels en Méditerranée, pour pénétrer dans le sanctuaire d'un autre dieu, pour partager ses espaces sacrés, il est souvent nécessaire de passer par le processus d'*interpretatio* qui consiste à formuler un compromis interprétatif entre telle et telle divinités issues de panthéons différents, en les rapprochant sans gommer leurs spécificités.

L'île de Chypre, de par sa position stratégique de tête de pont entre Proche-Orient et Égée, et en raison de ses richesses en métaux, a toujours eu vocation à rassembler plusieurs peuples et leurs cultures. Les Phéniciens sont présents sur l'île, à Kition en particulier, à proximité de la côte orientale de l'île, depuis le IX<sup>e</sup> siècle av. J.-C. À partir du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., des sources écrites montrent l'existence concrète du royaume de Kition, où est en usage la langue phénicienne et où sont attestées plusieurs divinités phéniciennes abritées dans des sanctuaires urbains et extra-urbains. Les traces de la présence phénicienne sont également attestées en d'autres royaumes de l'île et, partout, elles se mêlent aux différents éléments ethniques avec lesquels les Phéniciens cohabitent, en l'occurrence les populations « indigènes » que l'on appelle Étéochypriotes et les Grecs, sans oublier d'autres étrangers issus notamment d'Asie Mineure. Dans l'île de Chypre, on trouve dès lors plusieurs inscriptions bilingues gréco-phéniciennes, des documents de valeur exceptionnelle pour appréhender les modalités de la rencontre des Phéniciens avec les Grecs, et les transferts culturels et cultuels qui en découlent ; parmi ceux-ci, les phénomènes d'*interpretatio* impliquant ce qu'on pourrait appeler « le jeu des épiclèses » nous intéressent spécialement aujourd'hui.

Je voudrais vous inviter à considérer un cas scientifiquement heureux, celui d'une inscription bilingue gréco-phénicienne, trouvée à Larnaka-tis-Lapithou<sup>48</sup>, un village à 6 km au sud-ouest du centre côtier de Lapethos, qui était un royaume autonome avant la conquête de l'île par les Lagides. Ce texte se trouve dans un état assez déplorable, étant gravé sur une paroi rocheuse, mais on a la chance de pouvoir le lire entièrement grâce aux nombreuses reproductions photographiques et aux restitutions proposées par les commentateurs. Il s'agit d'un document assez singulier, qui peut se prêter à des considérations intéressantes du point de vue linguistique et historique.

Le Ptolémée qui apparaît dans le texte semble bien pouvoir être identifié avec Ptolémée I<sup>er</sup> (ca 367 - 283 av. J.-C.), la paléographie des deux textes, phénicien et grec, venant à l'appui d'une datation à la fin du IV<sup>e</sup> - début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il est qualifié de « roi », *basileus*, en grec et de « seigneur des rois » en phénicien, ce qui oriente vers une datation après 295 av. J.-C., date à laquelle Ptolémée peut asseoir son pouvoir sur Chypre. Tout en commandant à un lapicide une double version de son texte de consécration d'un autel aujourd'hui perdu, le dédicant se fait identifier par un nom phénicien, Baalshillem, qu'on peut traduire comme « Baal a récompensé », et un nom grec, Praxidemos, l'un des nombreux exemples des « noms grecs

---

<sup>48</sup> CIS I, 95 ; KAI 42 ; M.G. AMADASI GUZZO, « Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre », *Orientalia* 84, 2015, p. 30-31.

irrationnels » dont la traduction ne fait pas de sens. Ces deux anthroponymes ne semblent guère se correspondre, si ce n'est que par un recoupement sémantique entre leurs composants verbaux, mais ceci est une autre affaire. Concentrons-nous sur les destinataires divins de l'offrande. Le texte grec, gravé en premier ce qui n'est sans doute pas indifférent, s'ouvre par la mention d'Athéna, déclinée au datif, comme cela convient pour le destinataire d'une dédicace. Deux épithètes, et même épiclèses, la qualifient : Σωτήρα « Salvatrice » et Νίκη « Victoire ». Suit une conjonction de coordination, καὶ, « et », suivie de la mention « du roi Ptolémée », au génitif, ce qui est inattendu à cette place dans le texte. Cette étrange tournure syntaxique a donné lieu à diverses hypothèses qui tentent de rendre compte de la maladresse du scribe (qui ne maîtrisait peut-être pas parfaitement le grec ?) mais aucune, à ce jour, ne s'avère pleinement satisfaisante. Toujours est-il que le roi Ptolémée est associé à Athéna dans le geste du dédicant. L'Athéna de Larnaka-tis-Lapithou est en tout cas qualifiée de « salvatrice » et « victoire », deux qualificatifs, le premier un adjectif, le second un substantif, qui se suivent en apposition, selon un hystéron-protéron, c'est-à-dire en inversant le sens logique, car le salut devrait faire suite à la victoire. On peut aussi y voir un effet de redondance.

La dédicace en phénicien, sous le grec, s'ouvre par une double attribution de l'offrande, à Anat et à Ptolémée, seigneur des rois. On associe à nouveau la déesse et le roi, par une conjonction de coordination, *waw*, « et », l'un et l'autre étant précédé du même *lamed* d'attribution. Le dédicant, qui est certainement un Phénicien de Chypre hellénisé, rapproche Athéna d'Anat, qu'il qualifie de 'z « force » et *hym* « vie ». Dans les deux versions de l'inscription, Athéna et Anat sont accompagnées par des épiclèses qui, bien que légèrement différentes sur le plan du sens, se font aisément écho, en renvoyant à une même représentation de la déesse comme détentrice et dispensatrice du principe de vie, qui assure protection et victoire : Athéna est Σωτήρα « salvatrice », tandis qu'Anat est *hym* « vie ». Par ailleurs, le recours à la notion de « victoire » et de « force », outre qu'il décrit bien le champ d'action des déesses, semble aussi motivé par le contexte précis qui sert d'arrière-plan à la dédicace : il s'agit très probablement d'une dédicace commémorant l'issue d'un conflit, d'une bataille, qui avait été un succès grâce à l'intervention des déesses et du roi, ou des déesses en faveur du roi (d'où le génitif du grec ?). Il pourrait s'agir de l'une des batailles déterminantes pour l'affirmation du pouvoir lagide à Chypre, si le Ptolémée du texte est bien Ptolémée I<sup>er</sup> (305-283 av. J.-C.), comme la paléographie semble l'indiquer.

Il est important d'ajouter que les deux déesses honorées par BaalShillem/Praxidemos avaient déjà partagé un espace sacré, un peu plus tôt, au début de V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à Chypre aussi et plus précisément à Idalion, un royaume de l'arrière-pays, au nord-ouest de Kition, qui entra dans la sphère d'influence kitienne à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Là, à Idalion, les caractéristiques, au demeurant mal connues, du culte d'une déesse indigène, protectrice du territoire et de la population, avaient permis aux Grecs et aux Phéniciens de rapprocher, voire de superposer les cultes d'Athéna et d'Anat, deux déesses dotées de force guerrière, défensive et offensive, à la fois effrayante et prophylactique. Sur le sommet de la colline d'Ampileri, à Idalion, pendant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., un temenos consacré à Athéna accueillait aussi des offrandes pour Anat. Par exemple, des talons de lance ont été offerts à l'une

et à l'autre, portant des inscriptions votives l'une en chyro-syllabique<sup>49</sup>, l'autre en phénicien<sup>50</sup>.  
Le texte en chyro-syllabique dit ainsi :

(1) ta-a-ta-na | ta-i-ne-ta

(2) li-o-i | pa-ka-ra

« À Athéna, celle d'Idalion, des talons de lance (?) »

L'inscription de l'exemplaire en phénicien laisse à peine lire « À Anat... »

Le dédicant anonyme d'Idalion qualifie donc Athéna par le biais d'une épiclèse topique qui s'explique, dirait-on, par le biais d'une phrase relative, « celle qui est d'Idalion ». On aurait aimé disposer de la dédicace complète en phénicien, pour analyser le rendu phénicien de l'expression « celle d'Idalion », à moins qu'il n'ait jamais existé... Tout comme à Larnaka-tis-Lapithou, à Idalion, le rapprochement entre Athéna et Anat passe par la notion de force, voire de force guerrière, mais, lors de l'offrande, cette fois, le dédicant qui se rend au temple de la colline d'Ampileri choisit une épiclèse évoquant l'ancrage topographique de la déesse, lequel signifie plus qu'une simple donnée géographique puisqu'il traduit son emprise sur le territoire et sa capacité à le protéger, un peu comme le grec *poliouchos*.

Pour revenir aux épiclèses de la dédicace de Larnaka-tis-Lapethos et au processus d'*interpretatio*, on constate que les qualificatifs grecs et phéniciens se correspondent sémantiquement, sans qu'il s'agisse d'une véritable traduction d'une langue à l'autre : *hym* recoupe le sens de Σωτήρα et 'z celui de Νίκη, sans qu'il y ait une superposition parfaite. En les considérant ensemble, dans l'unité de la dédicace, ces épiclèses qui se suivent selon un rythme asyndétique, peut-être inspiré par la formule orale de la prière, « Salvatrice », « Victoire », « Force », « Vie », semblent se disposer selon un chiasme à quatre termes ; cependant, il ne semble pas forcément utile de chercher des symétries de sens ou de syntaxe, car ces appellations trouvent leur pleine signification dans l'occasion de la dédicace, un contexte militaire, qui appelle toutes ensemble les notions de victoire, salut, protection et d'autres encore. L'absence d'homogénéité entre les deux versions de la dédicace est donc « naturelle », dans la mesure où la relation des dédicants aux différents idiomes n'est certainement pas égalitaire et du fait que chaque langue est l'expression codifiée d'un univers mental propre à chaque culture. L'effet d'approximation que l'on observe est le résultat, « naturel » lui aussi, du contact linguistique et culturel, en vertu duquel les éléments se mêlent, se superposent parfois, sans jamais se neutraliser. À la lumière de ce cas, qui appelle d'autres analyses sur des documents analogues mis en série, on constate que l'*interpretatio*, loin d'être un processus mécanique, relève d'une logique d'expérimentation, d'un bricolage, d'un à peu près qui construit des équivalences fortement contextuelles, tout en éclairant les aspects structurels des panthéons.

---

<sup>49</sup> M. EGETMEYER, *Le dialecte grec ancien de Chypre. Tome I, Grammaire. Tome II, Répertoire des inscriptions en syllabaire chyro-grec*, Berlin, 2010, p. 636.

<sup>50</sup> O. MASSON, M. SZNYCER, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève, 1972, p. 110-111.

## VI. DES EPITHETES ET DES OUTILS NUMERIQUES

Élodie GUILLON

Mes collègues ont ouvert des dossiers montrant toute la richesse, tout l'intérêt des épithètes/épicleses, les enjeux et les difficultés liés à leur analyse. À présent, changeons d'échelle, pour avoir une vision globale, du projet et de son aire d'étude méditerranéenne. C'est à cette échelle globale que nous aborderons la question des outils, en particulier des deux outils majeurs de MAP, à savoir la base de données et la modélisation des réseaux. Ma présentation ne sera pas d'ordre technique, bien que l'on puisse aborder ces questions pratiques lors de la discussion si vous le souhaitez, mais visera à souligner l'intérêt, et même la nécessité, d'un recours à des outils numériques dans le cadre d'un projet comme MAP.

Ces outils sont liés à ce que l'on nomme les humanités numériques – ou *digital humanities* en anglais. Il ne s'agit pas simplement, pour notre projet, d'être « dans l'air du temps »<sup>51</sup>, mais de mettre à profit des outils largement développés et utilisés y compris dans le champ des Sciences de l'Antiquité, surtout à partir des années 2000 – bien qu'ils soient souvent nés avant – à partir du tournant numérique global qu'ont pris tant la société en général que la recherche. « Les *digital humanities* ne font pas table rase du passé. Elles s'appuient, au contraire, sur l'ensemble des paradigmes, savoir-faire et connaissances propres à ces disciplines, tout en mobilisant les outils et les perspectives singulières du champ du numérique »<sup>52</sup>. Les enjeux pour notre recherche sont réels et sérieux, au vu du corpus de plusieurs milliers d'épithètes que nous entendons traiter.

### *Nom d'une épithète ! ou des avantages d'une base de données relationnelle*

C'est effectivement la taille du corpus qui nous amène naturellement vers la construction d'une base de données relationnelle. Celle-ci est à la fois le point de départ et le cœur du projet. Pour rappel, une base de données relationnelle est un ensemble de données structurées, stockées sur des supports informatiques, gérées par des SGBD (Systèmes de Gestion de Bases de Données), qui sont un ensemble de logiciels responsables de la création, de la manipulation et de la maintenance de la base. Au sein de cette base, actuellement en construction, l'attention est portée sur les relations qui existent entre les données, pour maintenir cohérence et intégrité de ces dernières (pas de doublon, pas de modification simultanée possible, etc.), et pour pouvoir créer des requêtes, autrement dit des recherches sur l'ensemble du corpus.

Nous ne partons pas de rien, en ce qui concerne le monde grec, puisqu'une base, créée et entretenue à l'Université de Rennes, a déjà recensé près de 14 000 attestations d'épicleses<sup>53</sup>. Pour le monde sémitique, en revanche, tout est à faire. La base de données – celle de Renne,

---

<sup>51</sup> Malkin utilise le terme allemand *Zeitgeist*. I. MALKIN, *The Greek Small World: Networks in the Ancient Mediterranean. Greeks Overseas*, Oxford, 2011.

<sup>52</sup> Extrait du *Manifeste des digital humanities*, <http://tcp.hypotheses.org/318> [consulté le 4 janvier 2018].

<sup>53</sup> <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/> [consultée le 4 janvier 2018].

comme celle de MAP – recense, fournit le matériau de la réflexion sans jamais s’y substituer. Ce n’est donc pas une finalité en soi, mais un outil.

La base de données de MAP sera différente de celle de Renne et fournira, dans la mesure du possible, davantage d’informations. Nous travaillons actuellement avec une carte mentale<sup>54</sup>, qui représente l’ensemble des informations que nous avons sélectionnées pour être enregistrées à partir d’une attestation d’un nom divin comprenant une épithète ou une chaîne d’épithètes/qualifications. Par exemple, nous souhaitons enregistrer les données relatives aux acteurs apparaissant dans une inscription mentionnant une épithète, autrement dit les métadonnées : individu ou collectivité, nature de la collectivité, tranche d’âge, sexe, qualité (acteur, bénéficiaire...). Outre ces métadonnées, la base comprendra bien entendu un certain nombre d’informations sur l’attestation elle-même et plus particulièrement l’épithète (nature, fonction, analyse grammaticale...). Évidemment, ce que j’évoque ici, ce sont les coulisses de la base de données, le *back office*. Les utilisateurs, eux, lorsque la base sera fonctionnelle, lanceront simplement une recherche, qui leur donnera une liste de résultats et un accès à des « fiches ». Nous visons une certaine exhaustivité, notamment en ce qui concerne les métadonnées, dans le but de comprendre d’une part les contextes, de l’autre la structure des systèmes divins et enfin les questions d’*agency*. Thomas Galoppin a précédemment exposé une organisation des épithètes sur un hymne et une déesse. L’apport de la base sera de rendre possible ce travail sur des centaines, voire des milliers d’occurrences, en sensibilisant les utilisateurs à l’impact du temps et de l’espace sur le recours aux épithètes.

La base de données permet ainsi de saisir une documentation numériquement très importante et de facilement passer de l’échelle macro à l’échelle micro. Elle constituera aussi la base pour des études statistiques, des études dites de confiance et vers le SIG (Système d’information géographique)<sup>55</sup>, grâce à la géolocalisation des attestations.

### *Nom de lieux ! Épithètes en réseaux et en espace*

L’acronyme, comme le titre du projet, inclut en effet l’idée d’une cartographie du divin. Il ne s’agira pas de se limiter, pour autant, à l’édition de jolies cartes<sup>56</sup> ou d’images comme celles qu’a montrées Corinne Bonnet en introduction ; il s’agira d’utiliser un outil conceptuel récent et innovant, le réseau. L’approche en réseaux est en plein développement, et si nous l’adoptons, ce n’est pas une histoire de mode mais de pertinence. Malkin, suivant Deleuze et d’autres, l’évoque : si l’époque coloniale pense avec la métaphore de l’arbre – des racines, un tronc, des ramifications – et avec la dualité centre/périphérie, en revanche, l’époque

---

<sup>54</sup> *Framindmap*, développée par Framasoft, reposant sur une association (Loi de 1901), développant des logiciels libres. <https://framasoftware.org/> [consulté le 1<sup>er</sup> décembre 2017].

<sup>55</sup> Pour les études statistiques, nous avons pensé à des analyses multivariées comme l’analyse en composantes principales (ACP), et à la classification ascendante hiérarchique (CAH), entre autres, pour évaluer des degrés de différence entre les épithètes et les groupes d’épithètes. Les études de confiance, quant à elles, sont une évaluation de la précision et de la qualité des informations, dont nous réfléchissons encore aux procédures adéquates.

<sup>56</sup> P.F. FISHER, « Geographical Information Systems: Today and Tomorrow », dans M. GILLINGS, D.J. MATTINGLY et J.V. DALEN (dir.), *Geographical Information Systems and Landscape Archaeology*, Oxford, 1999, p. 5-11.

postcoloniale et postmoderne a mis en avant le réseau, la complexité<sup>57</sup>. Cette approche par le réseau fonctionne parfaitement avec le monde grec, formant un réseau fonctionnel d'échanges décentralisé, complexe et prolifique. Malkin, dans ce même ouvrage évoque les Phéniciens, pour les territoires desquels j'ai plusieurs fois proposé une approche en réseau concluante<sup>58</sup>. Ces réseaux d'échanges modélisés ne sont pas simplement descriptifs, ils ont aussi des valeurs heuristiques, montrant des liens qu'il faut analyser, expliquer en fonction de différentes variables, remettre en question.

Dans le cadre d'une étude sur les épithètes, les panthéons et les réseaux divins, comment modéliser des réseaux ? Sont-ils *spatialisables* ? Ce sont en effet, des réseaux dits *immatériels, idéels*<sup>59</sup>. Mais, à bien y regarder, par le biais des documents, ces réseaux se matérialisent, s'inscrivent dans l'espace et le temps. Il est donc tout à fait légitime de nous saisir des outils d'analyse de réseaux sociaux pour modéliser les liens entre les puissances divines que suggèrent les épithètes dans des contextes donnés, jamais dans un absolu figé, par exemple l'épithète *polieus/polias*, liée à Zeus et Athéna, à Athènes, ou l'émergence de divinités doubles (Eshmun-Melqart, Sid-Tanit, etc.) dans le monde sémitique, avec un second théonyme apparemment en position d'épithète. La mise en graphe des attestations d'épithètes divines devrait permettre d'embrasser une véritable galaxie d'épithètes, et de faire apparaître des associations, des oppositions, des sous-groupes.

Outre ces réseaux modélisant les sociétés divines, un autre cas fera aussi l'objet de toute notre attention, celui des *épicleses baladeuses*, pour reprendre le titre de l'intervention de Pierre Brulé au prochain séminaire, le 22 janvier. Pour l'illustrer, je souhaiterais prendre un exemple, déjà traité par Corinne Bonnet, celui de Melqart. Dans deux articles<sup>60</sup>, elle souligne :

- Que le souvenir, la mémoire de Tyr, dans différentes sources dont plusieurs tardives, est lié à sa nature lithique. C'est Sour, le Rocher, intimement lié à la figure du fondateur, Melqart, le « roi » de la cité.
- Que ce souvenir du Rocher originel réapparaît en contexte diasporique. Corinne Bonnet parle de « carte mentale », de rochers comme des cailloux du Petit Poucet, montrant la capacité tyrienne à sans cesse « s'enraciner » en Méditerranée.

En effet, la documentation épigraphique phénicienne livre plusieurs attestations de Melqart comme « celui qui est préposé au Rocher », notamment en Sardaigne et à Ibiza. Par ailleurs, Diodore, pour Carthage, mentionne des *aphidrymata*, en l'occurrence des petites répliques de temples en or que les Carthaginois envoient à Tyr, au moment du siège des Syracusains en

---

<sup>57</sup> MALKIN 2011, p. 41-45. Bien d'autres travaux ont mis en avant cette idée de complexité et notamment P. HORDEN et N. PURCELL, *The Corrupting Sea*, Oxford, 2000, et le concept de connectivité.

<sup>58</sup> É. GUILLON, *Les arrière-pays des cités phéniciennes à l'époque hellénistique (IV<sup>e</sup> – II<sup>e</sup> s. av. J.-C.)*. *Approches historiques et spatiales d'une aire géoculturelle*, thèse de doctorat, Université Toulouse II, 2009.

<sup>59</sup> L. NUNINGER et F. BERTONCELLO, « Modéliser et analyser », dans X. RODIER (dir.), *Information Spatiale et Archéologie*, Paris, 2011, p. 127-161. M.-J. OURIACHI, F. BERTONCELLO, L. NUNINGER, « Modélisation et analyse spatio-temporelle des données archéologiques et historiques », ANF Mosaïque, 2016.

<sup>60</sup> C. BONNET, « Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphidrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C. », *Mythos* 9, 2015, p. 71-86 ; voir aussi « Des îles et des dieux, entre errance et stabilité », intervention au séminaire *Le « paysage religieux » : acceptions et usages d'une notion*, Université Toulouse II, 20 novembre 2017.



L'idée de l'approche par les réseaux proposée dans MAP est donc celle d'un bond qualitatif, de la « simple » description des sociétés divines à leur représentation et décodage, à l'analyse fine et approfondie de leurs transformations au cours du temps et des déplacements, en lien avec les contextes humains (politiques, sociaux, économiques...). MAP propose également un va-et-vient continu entre les approches quantitatives et qualitatives, pour étudier le corpus en finesse, comparer entre elles les aires d'études sélectionnées et les phénomènes remarquables ainsi identifiés. Finalement, du « *big data* au *big polytheism* », a proposé Corinne Bonnet lors de son intervention à *L'histoire à venir* en mai dernier<sup>62</sup> : entrer par le biais des épithètes dans un monde foisonnant et complexe et se servir d'outils justement faits pour la compréhension du complexe, ne prétendant pas offrir une « photographie » de la « réalité », mais des représentations de celle-ci, afin de stimuler les hypothèses aptes à en rendre compte<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> C. BONNET, *L'avenir du polythéisme*, Conférence tenue au Théâtre Garonne, 21 mai 2017.

<sup>63</sup> L. CAROZZA, J.-M. CAROZZA, A. BURENS CAROZZA, « De l'hypothèse à la représentation : territoires néolithiques dans la moyenne vallée de l'Hérault au moment où apparaît la métallurgie », dans O. BUSCHENHUTZ (dir.), *Images et relevés archéologiques, de la preuve à la démonstration*, Paris, 2008, p. 203-230.

## CONCLUSION

Corinne BONNET



La tâche, vous l'aurez compris, est aussi immense que passionnante. Les enjeux sont considérables, les embûches non négligeables en raison du caractère foisonnant de la documentation. Nous disposons fort heureusement de 5 ans, et de moyens confortables, pour mener à bien le projet MAP. Depuis le 2 octobre nous sommes à pied d'œuvre, avec la sensation que plus nous travaillons plus la matière se complexifie... ce qui me semble un bon signe ! La notion même d'« épithète » est d'une appréhension délicate, surtout si l'on embrasse d'un même regard des paysages religieux aussi différents, et pourtant « connectés », que ceux d'Athènes, Tyr, Jérusalem, Carthage, Syracuse, Cyrène, Milet et Aï Khanoum, pour ne citer que quelques points de repère. Ce qui est sûr, c'est que nous ne sommes pas là pour simplifier le tableau mais pour le déployer, l'éclairer, l'explorer et en décoder les multiples ressorts dans la dimension historique.

Notre équipe est pluridisciplinaire, avec des compétences dans le domaine grec et dans le domaine sémitique, dans la religion « publique », « officielle », comme dans des pratiques qui relèvent du domestique, de l'individuel, du « privé » ; nous allons accueillir le 22 janvier un Ingénieur de recherche spécialisé en Bases de données et, à partir de septembre, un ou une doctorante. Nous accueillerons en outre, à dater d'octobre 2018, des Chercheurs Invités pour une durée de 2 à 4 mois puisque nous disposerons, chaque année, de douze mois à répartir entre eux. Notre équipe est donc destinée à tourner avec une dizaine de personnes sous peu. Nous accueillons déjà une doctorante de l'université de Rome La Sapienza pour un séjour de 6 mois parmi nous.

Au quotidien, les mains « dans la farine », nous serons attentifs aux ancrages locaux ou régionaux, comme à la dimension internationale, globale ou multiculturelle. Nous souhaitons aussi englober dans notre démarche la mise en récit et la mise en image des épithètes : comment les Anciens expliquaient-ils telle ou telle épithète, avec souvent profusion d'étymologies ou d'étiologies aussi fantaisistes que révélatrices de la manière de penser le divin ? comment traduisaient-ils dans des types iconographiques, des postures, des attributs, des matières, des propriétés, des épithètes comme *glaukôpis*, « au regard pers » ou *baal adir*, « seigneur puissant » ?

Afin de guider notre progression, le travail sera organisé selon dix axes ou *Work Packages*, que je vous présente brièvement dans un tableau en anglais (tableau 1), tel qu'il a été conçu pour le dépôt du projet. Bien entendu, les formulations seront renégociées si besoin entre nous en fonction de l'évolution du projet : rien n'est gravé dans le marbre ! Chaque axe se concrétisera par l'organisation de Journées d'étude, Colloques, Ateliers de formation pour jeunes chercheurs, publications, Activités de dissémination (Carnets Hypothèses, Manifestations grand public...). Il sera systématiquement porté par deux membres de l'équipe pour inscrire la dimension comparatiste dans chaque axe. Les Axes thématiques commenceront au début de l'année 2 du projet, soit en octobre 2018, afin de consacrer l'essentiel de l'année 1

à la mise en place de la base de données et de tous les tests indispensables pour la rendre efficace et ergonomique.

Work packages	1	6	12	18	24	30	36	42	48	54	60
WP1 Databases, cartography	Staff: PI + whole team Areas: Israel, Phoenicia, Cyprus, Attica, Delos, Anatolia, Sicily, Carthage, Palmyra										
WP2 The powers of Zeus, Baal and Yahweh revealed through their epithets: a comparative approach to divine sovereignty	Staff: Post-Doc 1 (+ Post-Doc 2) Areas: Israel, Phoenicia, Cyprus, Attica, Anatolia, Carthage										
WP3 The <i>interpretatio</i> revisited: epithets and multiculturalism	Staff efforts: Post-Doc 2 (+ Post-Doc 3) Areas: Phoenicia, Cyprus, Attica, Delos, Anatolia, Sicily, Palmyra										
WP4 Colonisation and diaspora: epithets in motion	Staff: Post-Doc 3 (+ Post-Doc 4) Areas: Israel, Phoenicia, Cyprus, Attica, Delos, Sicily, Carthage										
WP5 Epithets in images and in narratives: patron gods of the city-states	Staff efforts: Post-Doc 4 (+ Post-Doc 1) Areas: Phoenicia, Attica, Delos, Anatolia, Carthage, Palmyra										
WP6 Unicity and plurality in representations of the divine and in the cult	Staff: PI + Post-Doc 1-2-3-4 Areas: Israel, Phoenicia, Cyprus, Attica, Delos, Anatolia, Sicily, Carthage, Palmyra										
WP7 Epithets in Roman Anatolia: between ancestrality and innovation, norms and agency	Staff: PhD 1 (+PI) Areas: Anatolia										
WP8 Gender and cultic epithets	Staff: PhD 2 (+PI) Areas: Phoenicia, Attica, Delos, Sicily										
WP9 What is a god? Epithets and divine powers <i>Short visits of experts at Toulouse</i>											
WP10 Management and dissemination <i>One-day seminar</i>	Staff: 1 project manager 										

**Tableau 1** – *Work packages* du projet MAP.

Je voudrais terminer en disant que l'un des défis principaux d'un projet de cette ampleur, c'est sa dimension collective. Notre équipe n'est pas seulement la somme de 6, bientôt 7 individualités ; c'est un vrai mini-réseau scientifique. Chacun est entré dans l'aventure avec son bagage d'expériences, de connaissances, de compétences ; chacun doit impérativement continuer à cultiver ses propres intérêts, mais ceux-ci doivent nourrir et enrichir le collectif dont l'existence et les réalisations dépendent de notre capacité à travailler ensemble, en bonne intelligence et entente. Une partie importante de notre énergie, à ce stade, est investie dans la bonne gestion du temps, des outils, des procédures, des idées... Nous apprenons à travailler ensemble et à conjuguer efficacement nos points de vue. Notre Startup, comme le suggère le joli logo que nous a concocté Benoît Colas, vise haut et puise son énergie dans la conviction partagée que le travail sur les épithètes divines est riche de promesses. De Séminaire en Séminaire, avec une thématique renouvelée chaque semestre, nous espérons fortement vous embarquer pour cette exploration au long cours. Merci.

