



HAL
open science

Rien dans tout cela où ne soit Zeus

Sylvain Lebreton

► **To cite this version:**

Sylvain Lebreton. Rien dans tout cela où ne soit Zeus : l'eau du ciel, un domaine exclusivement jovien?. *Les Études Classiques*, 2019, L'eau dans la religion grecque : paysages, usages, mythologie, 87 (1-3), pp.91-110. 10.2143/LEC.87.1.3290464 . hal-02947822

HAL Id: hal-02947822

<https://hal.science/hal-02947822>

Submitted on 19 Nov 2020

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

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

**« Rien dans tout cela où ne soit Zeus »
L'EAU DU CIEL,
UN DOMAINE EXCLUSIVEMENT JOVIEN ?***

Résumé. — Cet article propose une étude globale des compétences de Zeus en matière de pluie et autres précipitations, à travers ses épicleses. Trois aspects seront successivement abordés. D'abord, la question de l'exclusivité de Zeus dans ce champ de compétence : à l'exception de quelques cas particuliers, il semble bien que la pluie soit exclusivement joviennne. Ensuite, l'hypothèse d'un possible schéma qui serait caractéristique au Zeus pluvieux sera testée. Bien que des composantes soient récurrentes dans nombre de ses cultes (le lien aux sommets, entre autres), les données ne sont toutefois pas suffisamment étoffées pour faire des caractéristiques du culte de Zeus Ἰκμαῖος à Kéos un modèle applicable à tous les cultes du Zeus pluvieux. Enfin, cet article tentera de mettre en évidence les connexions entre le Zeus pluvieux et d'autres figures joviennes, connexions qui soulignent la cohérence de la puissance divine désignée sous le nom de « Zeus ».

Abstract. — This article deals with three issues pertaining to the role of Zeus as rain-maker, with a special attention paid to his cult-epithets. First, it seems that water from the sky is exclusively jovian, if we except few peculiar cases. Secondly, a peculiar cultic pattern for the rainy Zeus can be assumed. But even if this god is often connected with mountain-tops, *inter alia*, data is too meager to transpose all the characteristics of the cult of Zeus Ἰκμαῖος in Keos in every place where a rainy Zeus is worshiped. Thirdly, this paper will try to emphasize the links between rainy Zeus and other jovian figures, which show the coherence of the divine power which was designated by the name « Zeus ».

* Les abréviations des corpus épigraphiques sont empruntées au *SEG*, à l'exception de : *IMT* = M. BARTH, J. STAUBER, *Inschriften Mysia & Troas*, Munich, 1993 ; *Salamine XIII 2* = J. POUILLOUX, P. ROESCH, J. MARCILLET-JAUBERT, L. DARMEZIN, *Salamine de Chypre, XIII. Testimonia Salamina, 2. Corpus épigraphique*, Paris, 1987. Pour le détail des attestations des épicleses évoquées ici sans référence, je renvoie à la *Banque de Données des Epicleses Grecques (BDEG)*, consultable en ligne : <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>. Mes remerciements vont à Marie-Claire Beaulieu, Pierre Bonnechère et Vinciane Pirenne-Delforge, les organisateurs de ce colloque, ainsi qu'aux autres participants, dont les remarques et questions judicieuses ont permis d'affiner ma réflexion. Qu'il me soit aussi possible d'exprimer ma plus vive reconnaissance à Pierre Brulé et à l'évaluateur(-trice) externe pour avoir relu attentivement cet article, dont je reste toutefois seul comptable.

En pays grec, le lien entre Zeus et l'eau du ciel (pluie et autres formes de précipitations) semble tellement évident qu'il n'y a sans doute plus beaucoup à dire sur le sujet. Inversement, vouloir aborder la question de façon exhaustive tiendrait de la gageure, tant les allusions à l'association de Zeus à la pluie sont nombreuses : le thème est en effet récurrent dans la littérature, sur un temps très long, depuis le « Zeus pleut » homérique jusqu'aux nombreuses mentions de Zeus ὑέτιος chez Nonnos de Panopolis, par exemple¹. Sur le sujet, les épiclèses ne constituent donc qu'une entrée possible parmi d'autres² ; mais celle-ci se justifie particulièrement dans le cas de Zeus, parce que ce dieu est incontestablement le plus riche en matière d'épithètes culturelles, quantitativement (à l'opposé d'Arès qui en a très peu) et qualitativement (à la différence de Déméter par exemple, dont les épiclèses sont pour la plupart relatives à l'agriculture et à la croissance des plantes). Ce vecteur d'enquête permettra d'aborder successivement trois questions, celle de l'exclusivité du pouvoir de ce dieu à faire pleuvoir, celle d'un possible schéma récurrent du culte des Zeus pluvieux, et celle de l'articulation de ce domaine de compétence avec les autres champs (et modes) d'intervention joviens.

1. La question de l'exclusivité du pouvoir de Zeus sur la pluie.

La question qui accompagnait le titre de cet article était en bonne partie rhétorique : il semble bien qu'en pays grec la pluie soit un domaine d'intervention divin exclusivement dévolu à Zeus. La plupart des quelques exceptions que l'on peut relever à ce sujet ne contredisent pas cet état de fait car elles relèvent de contextes particuliers. Elles peuvent être distinguées entre celles qui concernent les autres grands dieux d'une part, et les divinités mineures d'autre part.

Le cas des grandes divinités pose peu de difficultés. Ainsi, le fait qu'Isis soit considérée comme la maîtresse des pluies dans une aréalogie transmise par une inscription de Kymè – ce que la déesse affirme elle-même³ – s'explique par la logique mégathéiste (plutôt que proprement hénothéiste)⁴ du texte et de son contexte d'énonciation, selon lesquels la déesse est à l'origine de toute chose, la pluie comme le reste. L'autre cas que l'on peut rele-

1. *Iliade*, XII, 25 ; *Odyssée*, XIV, 457. Nonnos, *Dionysiaques*, II, 213 ; VIII, 294 ; XXXIX, 141, *e.g.*

2. Sur les épiclèses, cf. P. BRULÉ (1998), R. PARKER (2003), P. BRULÉ et S. LEBRETON (2007), S. LEBRETON (2016), ainsi que les différentes contributions réunies par N. BELAYCHE, P. BRULÉ, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT et Fr. PROST (2005).

3. *I.Kyme* 41 (I^{er} s.), l. 49 : ἐγὼ ὄμβρων εἰμι κυρία.

4. Sur le mégathéisme, cf. A. CHANIOTIS (2010).

ver se situe également à la marge. Selon Proclus, Apollon aurait été dénommé Χαλάζιος (« De la grêle ») en Béotie : les Daphnéphories locales comportaient en effet une procession ayant pour destination le sanctuaire du dieu ainsi que celui, mieux connu, d'Apollon Ἴσμήνιος⁵. Cette possible connexion, par le biais de l'épiclèse Χαλάζιος, entre Apollon et la grêle, doit selon toute vraisemblance être tenue pour une déclinaison des fonctions apotropaïques du dieu (il est fréquemment Ἀποτρόπαιος et Ἀλεξίκακος) et, inversement, sa capacité à envoyer des fléaux : de façon semblable, il est en effet le Παρνόπιος à Athènes, celui auquel on demande de préserver les récoltes des sauterelles⁶. Il n'en reste pas moins que Zeus – qui est Χαλάζιος Σώζων dans la région de Cyzique⁷ et Χαλάζιος en Cilicie⁸ – partage sa compétence pour ce type de précipitations avec Apollon, ainsi qu'avec l'Éther divinisé⁹.

En effet, ce dernier est le seul, parmi les divinités mineures, pour lequel un culte régulier sous une dénomination relative à l'eau du ciel semble at-

5. Proclus, *apud* Photius, *Bibl.*, cod. 239 (321b). Sur le lien entre Apollon et la grêle, cf. Ctésias de Cnide, *apud* Photius, *Bibl.*, cod. 72 (39b). Du reste, la lecture de l'épithète n'est pas assurée : R. Henry (*CUF*) retient la leçon Χαλαζίου du manuscrit A (*Marcianus gr.* 450) au détriment de Γαλαξίου, que donne le manuscrit M (*Marcianus* 451) ; or cette seconde lecture trouve un parallèle dans le Galaxion, sanctuaire d'Apollon de Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 29 (*Moralia* 409A-B), situé précisément en Béotie.

6. Pausanias, I, 24, 8.

7. F. W. HASLUCK (1904), p. 21-23, n°4 (*IMT* 1908) (Thrakia kômè, I^{er} s.) : stèle avec relief représentant Zeus debout, un aigle à ses pieds, et séparé d'un fidèle par un autel. La ligne 1, au-dessus du relief, identifie le dieu comme Ζεὺς Χαλάζιος Σώζων[v]. Sous le relief figure la dédicace à proprement parler (l. 3-10), adressée par les Θρακιοκωμηῖται au dieu (τῷ θεῷ) pour la bonne croissance et la préservation des récoltes (ὕπερ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν), ainsi que la santé et la sûreté (ὕπερ ὑγείας καὶ σωτηρίας) de ceux qui résident et détiennent des terres dans le village, comme « de ceux qui se réunissent autour du dieu (τῶν συνερχομένων ἐπὶ τὸν θεόν) ». La correspondance entre les épicleses du destinataire divin d'une part, et l'identité et les attentes des émetteurs et bénéficiaires de la dédicace d'autre part, est remarquable : Σώζων (« Qui préserve », épiclesse particulièrement répandue en Asie Mineure et essentiellement attribuée à des divinités sans théonyme ou seulement désignées comme θεός/θεοί) fait écho à la sauvegarde des différentes composantes de la société villageoise, attendue du dieu ; Χαλάζιος insiste sur les compétences météorologiques de Zeus qui ont une incidence plus spécifique sur le secteur qui devait constituer l'essentiel de l'activité des habitants de la κόμη – quel que soit leur mode d'exploitation de la terre. Que les compétences du dieu semblent épouser les préoccupations de l'ensemble des habitants du village n'est manifestement pas incompatible avec le fait qu'une association semblait spécialement dévouée à son culte. Cf. *infra*, p. 98-99 et note 31 pour un autre cas d'association en lien avec un Zeus pluvieux.

8. *SEG* 54, 1489 (Pekmezci, environs d'Anazarbos ; I^{er}-II^e s. apr. J.-C.) : autel dédié Διὶ | Χαλαζέω.

9. Sur Zeus et la grêle, cf. A. B. COOK (1940), p. 875-881.

testé, les autres n'étant connues que par des témoignages incertains ou isolés. On peut écarter d'emblée le cas de la Θεά ὄμβριος de Salamine de Chypre : l'inscription au nominatif qui la mentionne sur une représentation de la divinité en terre cuite est une légende accompagnant un motif iconographique. Cette θεά ἡ ὄμβριος serait donc une personnification, voire une allégorie, plutôt qu'une déesse recevant un culte sous l'épiclèse ὄμβριος à proprement parler¹⁰. Certaines abstractions divinisées recevaient cependant des offrandes, même si les attestations sont rares et ponctuelles. Un hermès de Byzance, dédié aux Pluies (Ὅμβροι), ainsi qu'à Ἀγαθὸς Δαίμων, Ἀγαθὴ Τύχη, au Καλὸς Καιρὸς, aux Vents et aux quatre saisons, constitue la seule adresse de type cultuel à ce phénomène atmosphérique divinisé. Le caractère unique de ce témoignage invite à penser qu'il n'y ait pas eu de culte permanent aux Pluies : la présente dédicace semble procéder d'une initiative individuelle et n'être pas révélatrice d'un processus structurel, ce que ne contredit pas son caractère tardif (II^e ou III^e s. de notre ère)¹¹. En revanche, l'Éther Ἀλεξιγάλαζος (« Qui écarte la grêle »), semble bien pour sa part avoir reçu un culte régulier à Amasée du Pont, au moins à l'époque impériale¹². Les trois dédicaces qui l'attestent sont cependant laconiques et ne permettent pas d'en savoir plus sur ce culte ; leur grande similitude autorise certes à penser qu'elles proviennent d'un même sanctuaire, ce que l'incertitude concernant leur provenance – deux d'entre elles ont été retrouvées en contexte de remplissage – n'autorise cependant pas à garantir¹³. Que ces dédicaces procèdent d'une initiative ponctuelle, « individuelle » (comme dans le cas de l'hermès de Byzance) ou plus régulière (comme à Amasée), elles té-

10. *Salamine* XIII 2, p. 30, n° 60 et fig. 2 (non daté) : θεά ἡ ὄμβριος. Cf. A. B. COOK (1940), p. 560-561 (qui en conclut un peu vite qu'à Chypre le rôle du Zeus pluvieux était tenu par une déesse). Pour d'autres raisons, le Θεὸς Ὑέτιος qui aurait pu un temps être intégré au panthéon d'Éleutherne (possiblement comme un Zeus qui ne dirait pas son nom, du reste), doit lui aussi être écarté : la dédicace inscrite au II^e ou au I^{er} s. sur un petit autel quadrangulaire provenant du site de Katsivelos, originellement restituée Θεῶι | Ὑετ[ίω]ι par P. G. THEMELIS (1989-1990), p. 270 (*SEG* 39, 958), doit bien être lue Θεῶ | Ὑηί<σ>τ[φ], à la suite de Y. TZIFOPOULOS (2009), p. 113-115, n° 8 (cf. photo, *ibid.*, p. 143, pl. 8).

11. J. et L. ROBERT (1950), p. 56-63 (*I. Byzantion* 13) : Ἀγαθῶ Δαίμονι | Ἀγαθῆ Τύχηι | Καλῶι Καιρῶι | Ὅμβροισ Ἄνεμοις | Ἐαρι Θέρει | Μετοπῶρω | Χειμῶνι. Selon les *ed. pr.*, la liste des dédicataires refléterait des préoccupations typiques d'un propriétaire lettré imbu de philosophie.

12. Contrairement à ce que pensaient J. et L. ROBERT (1950), p. 63, qui n'avaient connaissance que d'une des trois dédicaces et qui la rapprochaient de celle de Byzance en l'attribuant au même type de dédicant.

13. *Studia Pontica*, III 114a. D. H. FRENCH (1996), p. 89, n° 6-7 (*SEG* 46, 1608-1609). Les trois pierres portent la même dédicace : Ἐθερί ἀλεξιγάλαζω. D. H. FRENCH (1996), p. 87, veut y voir des bornes d'un même sanctuaire qui resterait cependant à localiser.

moignent néanmoins du fait qu'à l'époque impériale, il était concevable de s'adresser aux éléments ou aux phénomènes atmosphériques eux-mêmes, et non à Zeus seul, pour appréhender au mieux l'eau du ciel. Le caractère isolé des données ne permet pas d'en déduire une tendance ; cependant, il n'autorise pas non plus, à l'inverse, à expliquer ces cas par des particularismes locaux ou des initiatives isolées, puisqu'il existe des parallèles éloignés dans l'espace¹⁴. Du reste, si cet Éther ne saurait être confondu avec Zeus¹⁵, c'est très probablement l'action de ce dernier, exclusif porteur de l'épiclèse Αἴθριος (« De l'éther »), qui est à l'œuvre en arrière-plan¹⁶.

Ainsi, si les exceptions à l'exclusivité jovienne dans le domaine de la pluie existent, leur rareté tendrait plutôt à confirmer la règle dans le cadre d'un système polythéiste ouvert. En dehors du champ singulier de la grêle, Zeus est le seul à s'être vu attribuer des épicleses relatives à l'eau du ciel. Du reste, celles-ci ne sont pas nombreuses et, pour la plupart, rarement attestées. Les deux plus fréquentes, ὕετιος et ὄμβριος qui évoquent respectivement la pluie continue (ὕετος) et la pluie d'averse (ὄμβρος), ne le sont avec certitude que dans une dizaine d'endroits tout au plus, et jamais avant le III^e s.¹⁷. Les trois autres sont des cas uniques. Zeus Νότιος, le dieu « Austral », « Humide » ou, plus spécifiquement, « Du Notos », n'est connu que par une dédicace laconique figurant sur une stèle datable du IV^e s. et découverte au sud de l'acropole de Crannon (Thessalie)¹⁸. Ce que l'on peut savoir de ce culte, ce sont pour l'essentiel ses finalités météorologiques, induites par une épiclese désignant probablement le Zeus que l'on invoque pour s'assurer de la venue des vents du sud qui apportent les pluies, tout particulièrement le Notos¹⁹ ; il est par ailleurs possible d'y associer un rituel

14. Cf., p. ex., l'offrande aux Vents enregistrée dans le calendrier athénien : *IG II² 1367 (LSCG 52)*, l. 18-20.

15. *Contra* E. OLSHAUSEN (1990), p. 1900, qui propose d'identifier cet Éther *Alexichalazos* à Zeus.

16. Le culte de Zeus Αἴθριος est précisément attesté dans la région de Cyzique, mais aussi à Byzance, à Prjène, et probablement à Thespias. Cf. encore *infra*, note 19, sur l'origine jovienne de l'Éther.

17. La mention de Zeus ὕετιος chez Alciphron, *Lettres* II, 33 ne reflète pas nécessairement l'utilisation de l'épiclèse dans l'Attique des IV^e-III^e s. où l'auteur plante son décor [sur le problème analogue posé par l'exploitation des données héortologiques chez ce dernier, cf. R. PARKER (2005), p. 488-489]. Cf. *infra*, note 53, pour d'autres occurrences de cette épithète hors contexte culturel, de même que Plutarque, *Banquet des sept sages*, 15 (158e), pour une évocation analogue de Zeus ὄμβριος.

18. D. THEOCHARIS (1960) [1962], p. 182 [BE 1964, 222. M. HEINZ (1998), *Kat. 17, Abb. 77*] : Διὶ Νοτίου.

19. Cf. Euripide, *Chrysis*, fr. 6 (Jouan, Van Looy), l. 1-5 où l'Éther de Zeus (Διὸς Αἰθήρ) envoie les gouttes humides (σταγόνας νοτιάς) sur la terre qui enfante ainsi hommes, plantes et bêtes ; même idée dans l'*Hymne Orphique*, 82, adressé au Notos

connu dans cette cité, consistant à secouer un char en demandant l'eau du ciel à un dieu non identifié, mais dans lequel on reconnaîtrait volontiers ce Zeus Νότιος²⁰. Le constat est encore plus rude dans le cas de l'Αὐαντήρ, celui « Qui assèche », un dieu pluvieux par antiphrase : en effet, il est seulement attesté par une borne de sanctuaire provenant du sud-est de l'Attique à laquelle aucune documentation complémentaire ne peut être directement adjointe²¹. Le culte de Zeus Ἰκμαῖος, l'« Humide », semble circonscrit à l'île de Kéos ; les sources sont néanmoins plus dissertes à son sujet et permettent d'en faire une étude de cas pertinente.

2. Un schéma culturel spécifique aux Zeus pluvieux ?

Les récits de Callimaque, d'Apollonios de Rhodes et de Nonnos de Panopolis, rapportent en effet l'étiologie du culte du dieu et en précisent le déroulement. Aristée serait venu de Phthie à Kéos pour soulager l'île de la sécheresse qui la frappait : c'est lui qui aurait alors établi l'autel de Zeus Ἰκμαῖος sur le sommet de la montagne (aujourd'hui le mont Profitis Ilias) et instauré des sacrifices annuels au dieu au moment du lever du Chien (entre fin juillet et fin août) pour provoquer les vents étésiens et les pluies qui soulagent de la canicule les habitants de l'île, mais aussi les autres Grecs²². Si l'intervention du héros fondateur qui met fin à un fléau en établissant un culte est constitutive de nombre de mythes étiologiques, un certain nombre de composantes de ce récit semblent plus significatives en ce qu'elles sont récurrentes dans les cultes d'autres Zeus pluvieux, directement désignés comme tels (Υέτιος, Ὀμβριος) ou non. Ainsi par exemple, la prétention d'un culte local à soulager l'ensemble de la Grèce de la sécheresse, suggérée par une scholie à Apollonios, est également présente dans le cas du Zeus

qui tient de Zeus la fonction d'envoyer sur la terre mère les vents générateurs des pluies qui nourrissent les récoltes (καρποτρόφος ὄμβρος).

20. Cf. Ps.-Antigonos, *Hist. Mir.*, 15a (Giannini), avec lectures de M. H. MORGAN (1901), p. 95-96 ; A. B. COOK (1925), p. 831-833 ; P. CHRYSOSTOMOU (1989-1991) [1996], p. 24-25 ; M. MILI (2015), p. 186-187.

21. *JG* II³.4, 1862 (Thorikos, ca 350-300) : ἡὸρος | ἱεροῦ | [Υ] Διὸς | Αὐαντή|ρος.

22. Callimaque, *Aitia*, fr. 75 (Harder), 32-37 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 522-527 et scholies afférentes ; Nonnos, *Dionysiaques*, V, 270-279 et XIII, 279-285. Cf. encore Théophraste, *Sur les Vents*, fr. 5, 14 (Wimmer) ; Diodore de Sicile, IV, 82 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 3, 29, 4 ; Scholie ancienne à l'*Iliade*, XIV, 19. Cf. A. B. COOK (1940), p. 265-271 ; W. BURKERT (1972) [2005], p. 141-143 ; P. LÉVEQUE (1998). Le lien entre l'épiclèse et la pluie est explicité par une scholie à Apollonios : Διὸς ἱερὸν ἰδρύσατο Ἰκμαίου ἕνεκα τοῦ τοῦς ὄμβρους γίνεσθαι. Sur le sanctuaire de Zeus situé au sommet du mont Profitis Ilias, point culminant de Kéos, cf. H. GEORGIU et N. FARAKLAS (1985), p. 253 : les vestiges d'un temple y ont été identifiés, ainsi que des blocs (remployés dans la construction de l'église du prophète Élie qui occupe aujourd'hui le site) et des tessons en grands nombre, pour la plupart datables de l'époque classique.

Ἐλλάνιος - Πανελλήνιος d'Égine²³ ; l'épiclèse du dieu en est d'ailleurs le reflet, même s'il n'est pas à exclure que cet élément ait été précisément intégré au récit pour expliquer celle-ci. Mais c'est surtout la combinaison de plusieurs composantes récurrentes qui invitent à supposer l'existence d'un schéma, voire d'un modèle d'organisation culturelle. Le culte de Zeus Ἰκμαῖος à Kéos combine ainsi :

- la localisation du culte au sommet d'une montagne ;
- l'annualité du rituel et son déroulement au plus fort de l'été ;
- la participation de prêtres membres d'une lignée prestigieuse ;
- un rituel comportant peut-être des libations d'huile et de miel.

Il convient donc de tester chacune de ces composantes (lieu ; temps ; acteurs ; rite) à l'aune des données relatives aux autres cultes de Zeus pluvieux, ce que l'on peut faire en les envisageant dans leur ordre décroissant de récurrence – par conséquent à rebours.

1. Les données relatives au rituel sont probablement les plus difficiles à exploiter. Dans le cas de l'Ἰκμαῖος, Nonnos précise qu'Aristée a fait couler un sang taurin et un liquide miellé sur l'autel du dieu ; et d'autres textes font du héros l'inventeur des libations d'huile et de miel²⁴. Ces libations « sobres » (νηφάλια), *i.e.* sans vin, sont effectivement fréquemment adressées à des Zeus sommitaux et météorologiques, même si ce type d'offrande ne leur est pas exclusif²⁵. En ce qui concerne le sacrifice taurin ou, plus généralement, bovin, des parallèles existent aussi qui y associent la pluie : l'attestation d'un βοηγός « auprès de Zeus Ὑέτιος » par les inscriptions de Didymes laisse entendre qu'à Milet un bœuf était conduit à destination (de l'autel ?) du dieu pluvieux²⁶ ; l'étiologie des Bouphonies athéniennes la mieux connue inclut une situation de sécheresse (mais d'autres récits parallèles sont néanmoins sans lien avec la météorologie)²⁷. Du reste, les sources relatives aux autres Zeus pluvieux sont malheureusement le plus souvent évasives et n'évoquent la plupart du temps que des « sacrifices », de façon

23. Isocrate, 9 (*Évagoras*), 14-15 ; Pausanias, II, 29, 7-8. Sur le Zeus Ἐλλάνιος d'Égine, cf. A. B. COOK (1925), p. 894-895 et (1940), p. 1164-1165 ; I. POLINSKAYA (2013), p. 319-343.

24. Scholie à Pindare, *Pythiques*, IX, 115, sans lien explicite avec le culte de Zeus toutefois. Cf. également Aristote, *Constitution des Kéens*, fr. 511 (ROSE), selon qui Aristée aurait introduit l'oléiculture et l'apiculture dans l'île.

25. V. Pirenne-Delforge (2011).

26. *I.Didyma* 262, l. 7-8 et 263, l. 8 (ca 25 apr. J.-C.) : βοηγὸς παρὰ Δία Ὑέτιον. C'est le même individu qui occupe cette charge deux années consécutives. Cf. A. B. COOK (1940), p. 563-570, dont on peut suivre les rapprochements avec les βοήγια locales et le « bœuf sacré » de Milet, sans nécessairement accepter tous les prolongements interprétatifs qu'il propose.

27. S. LEBRETON (2015).

plus ou moins directe. Les plus dissertes s'attardent surtout sur des traits dont la singularité peut être le fruit du hasard documentaire tout autant qu'un reflet de leur rareté effective. Ainsi en va-t-il d'opérations que l'on a pu qualifier – improprement sans doute – de « magiques », de fait peu fréquentes en ce qui concerne les Zeus pluvieux : outre le rite de Crannon possiblement lié au culte du Νότιος évoqué plus haut, seul peut être convoqué celui accompli par le prêtre du Λυκαῖος, qui plonge un rameau dans la source Hagno pour faire venir la pluie²⁸. Le sacrifice humain perpétré avec la même finalité n'apparaît que dans l'étiologie du culte de Zeus Ὀμβριος en Élide rapportée par les scholies à deux vers de Lycophron qui ne suffisent pas à prouver l'existence de telles pratiques sacrificielles²⁹. Au bout du compte, si certains éléments semblent récurrents, il est difficile d'infirmier ou de confirmer l'existence d'un rituel « type », puisqu'il n'est pas à exclure que les sources fassent référence à des composantes différentes de cérémonies semblables.

2. Le problème des acteurs est analogue, puisque leur identité est difficile à déterminer de façon systématique. Lorsque des indications sont données à ce sujet, elles diffèrent selon les types de sources. Dans les textes littéraires, c'est l'appartenance à l'élite sociale qui est soulignée à plusieurs reprises : Callimaque insiste sur le caractère prestigieux de la lignée des prêtres de l'Ἰκμαῖος à Kéos ; en ce qui concerne le culte de l'Ὀμβριος d'Élide, seule l'étiologie est détaillée par les sources qui évoquent la jeunesse et l'εὐγένεια de Molpis, celui qui s'est proposé en sacrifice au dieu : faut-il en déduire que les qualités des acteurs du culte sont calquées sur les siennes ? Les inscriptions sont davantage éclairantes sur l'ancrage institutionnel de ces agents, prêtres à Rhodes³⁰, ou βοηγοί à Milet-Didymes. Il faudrait donc supposer, en plus de celle des desservants du culte (qui peuvent être issus de lignées prestigieuses eux aussi), la participation de jeunes εὐγενεῖς aux fêtes des Zeus pluvieux, mais également celle d'associations. Un décret provenant du dème d'Antimachia (Cos), émane en effet d'un κοινόν « de ceux qui se réunissent auprès de Zeus Ὑέτιος » et honore deux de ses membres ayant été ἐπιμήνιοι ; dans ce cas, il appert que l'asso-

28. Pausanias, VIII, 38, 4. Cf. M. JOST (1985), p. 251-252.

29. Lycophron, *Alexandra*, 159-160 et scholies afférentes. Cf. P. BONNECHÈRE (1994), p. 147, note 633.

30. M. SEGRE (1949), p. 73-80 (après 65 ?), l. 4 : ἱερέως Ὑητροῦ. A. MAIURI (1925-1926), p. 321, n° 4 (après 212 apr. J.-C. ?), l. 4-6 : τὸν ἱερέα τοῦ Ἀλίου, | τῆς Λινδίας Ἀθάνας, | τοῦ Ὑετίου διὰ βίου. La deuxième inscription ne traduit pas nécessairement une prêtrise commune aux trois divinités, mais plutôt un cumul par leur détenteur de trois sacerdoces distincts. Le théonyme Zeus est dans les deux cas probablement sous-entendu, puisque le dieu recevait un culte sous cette épiclese à Rhodes (cf. *infra*, note 34).

ciation était chargée d'organiser le culte du dieu pour l'ensemble des dévotes³¹. De fait, la diversité des acteurs des cultes des Zeus pluvieux reflète sans doute surtout des éclairages documentaires différents relayant eux-mêmes des contextes locaux propres à des cités données, à des moments donnés de leur histoire politico-sociale et institutionnelle respective³².

3. On dispose d'un peu plus d'informations positives en ce qui concerne la périodicité du rituel. La période du lever du Chien, de la canicule, est probablement récurrente ; les récits étiologiques des cultes de Zeus Ἐλλάγιος - Πανελλάγιος à Égine ou de Zeus Ὀμβριος en Élide invitent à le penser, qui mettent en scène des épisodes d'extrême sécheresse que l'on situerait volontiers aux jours les plus chauds de l'année. L'annualité, du moins, semble la plus fréquente : les ἐπιμήνιοι d'Antimachia, probablement désignés annuellement pour prendre en charge les sacrifices d'un mois donné, laissent entendre que les offrandes destinées à Zeus Ὑέτιος avaient lieu selon ce rythme, peut-être à une date fixe : était-ce au plus fort de l'été ? La même hypothèse peut être formulée à partir des βοηγοί de Milet-Didymes. Toutefois, des contre-exemples existent, une fois de plus. D'abord, tous les sacrifices annuels à des Zeus pluvieux n'avaient peut-être pas nécessairement lieu au cœur de l'été. Il n'est pas impossible que ce soit pour ses compétences pluvieuses que le Πολιεὺς du calendrier de Thorikos recevait un sacrifice lors des Proërosia, en Boedromiôn : lors de cette fête d'avant le labour, en septembre / octobre, on attendait probablement la pluie qui ramollit la terre, alors trop desséchée pour être travaillée³³. Surtout, on avait

31. *JG XII* 4, 121 (fin du III^e s. - début du II^e s.). Cf. St. MAILLOT (2013), p. 203-204, et St. PAUL (2013), p. 255-256, qui divergent sur l'ancrage géographique du culte, respectivement à Rhodes et à Cos. Je serais plutôt enclin à suivre la seconde interprétation : le contenu de l'inscription, et notamment la clause prévoyant de publier le texte πᾶρ τὸν βωμὸν [τὸν] τοῦ Διὸς (l. 28-29), sans autre précision de lieu, laisse présumer une organisation du culte proprement locale. Qui plus est, le culte de Zeus Ὑέτιος, plutôt générique, ne connotant aucun ancrage territorial particulier et de fait relativement répandu, n'est pas « spécifiquement rhodien » (St. Maillot) ; rien n'empêche qu'il se soit aussi développé à Cos. Cf. *supra*, note 7, pour un autre cas d'association liée au culte d'un Zeus météorologique.

32. Voir encore l'autel de Zeus Ὀμβριος de la φυλή des Argadeis à Histria au III^e s. apr. J.-C. (*I.Histria* 334) : cette « tribu » devait tenir un rôle privilégié dans le culte du dieu. En revanche, la dédicace adressée au même dieu par un μαγίστρατος de Tropaeum Traiani pour la sauvegarde (σωτήρια) et la victoire de Maximin le Thrace et de Maximus (*SEG* 59, 794, ca 236-238 apr. J.-C.) n'autorise pas à tenir ce type de magistrat pour un acteur régulier du culte du dieu ; il en va de même de l'autel dédié à Zeus Ὀμβραρός par un centurion de la *Legio III Gallica* (*IGLS III* 741, III^e s. apr. J.-C.).

33. S. LEBRETON (2015), p. 101-103. Les Diombria de Callatis peuvent également être versés au dossier ; mais leur périodicité (annuelle ?) et *a fortiori* leur position ca-

aussi recours au Zeus pluvieux quand c'était nécessaire : c'est le cas dans le rituel pour le Λυκαῖος à la source d'Hagno ; c'est ce que résume parfaitement un règlement de Camiros datable du III^e s. dans la formule « pour Zeus Ὑέτιος, quand il faut »³⁴.

4. Le lieu du culte, lorsqu'il est connu, est le plus souvent une montagne, généralement le sommet de celle-ci : c'est ainsi notamment le cas sur l'Oros d'Égine, sur le Lykaion, et probablement sur le Tmolos en Lydie³⁵. Il existe pourtant des autels consacrés aux Zeus pluvieux au cœur des centres urbains, généralement en plaine, comme ceux de l'Ὀμβριος retrouvés sur l'agora d'Athènes³⁶ et qui n'ont selon toute vraisemblance pas été déplacés depuis les sommets de l'Hymette ou du Parnès, où Pausanias les localisait (cf. *infra*, p. 102). En l'occurrence, il me semble que ces autels urbains ne contredisent pas la position sommitale du Zeus pluvieux, mais constituent plutôt des « doublons », « antennes » ou « succursales » des sanctuaires montagnards du dieu³⁷.

Nombre de caractéristiques du culte de l'Ἰκμαῖος de Kéos trouvent donc des parallèles chez ceux des autres Zeus pluvieux, mais jamais de façon complète. À vrai dire, ce schéma se retrouve le plus clairement pour le culte d'un autre Zeus montagnard, celui de l'Ἀκραῖος du Pélion, pour lequel de jeunes gens de l'élite magnésienne gravissaient le mont jusqu'à son sommet au lever du Chien, vêtus de toisons de moutons (κώδια). Cependant, ni Héraclide le Périégète, ni les autres sources relatives à ce culte, n'établissent

lendaire demeurent inconnues, puisque cette fête n'est attestée que par une brève mention (*I. Kallatis* 31 b, l. 14, ca 50 apr. J.-C.).

34. *Tit. Cam.* 154 (LSS 103) : Ζηνὶ δ[ε] | Ὑητίω | ὄκκα δέη.

35. Jean le Lydien, *Des mois*, IV, 71, à propos du lieu-dit les Γοναί de Zeus Ὑέτιος sur le sommet du Tmolos.

36. *IG* II³.4, 1809 (ca 100-150 apr. J.-C.) : autel opistographe inscrit Ὀμβρίου | [Διός] (A) et Ὀμβρίου | Διός (B). *IG* II³.4, 1810 (ca 100-150 apr. J.-C.) : [Διός] | Ὀμβρίου. Cf. également la base inscrite [- - - Δί] Ὀμβριον Ἡλιόδορος | [- - - εὐ]σεβίης ἔνεκα découverte sur l'agora romaine de Corinthe (*Corinth* 8.1, 102, époque impériale) et l'autel de Zeus Ὑέτιος sur l'agora d'Argos (Pausanias, II, 19, 8).

37. Des parallèles de dédoublements urbains de sanctuaires de Zeus montagnards existent : le Παρνήσιος sur le Parnès (*SEG* 33, 244c, ca 700 ; Pausanias, I, 32, 2) et à Athènes (*IG* I², 1057bis, ca 480-460) ; le Λυκαῖος sur le Mont Lycée et à Mégalopolis [cf. M. JOST (1985), p. 240-241 et 249-269] ; l'Ἀκραῖος sur le Pélion [M. MILI (2015), p. 334-335] et (peut-être) à Démétrias : l'hypothèse a été formulée par BR. HELLY (1971), p. 548, note 12 et n'a pas été tranchée depuis [cf. M. MILI (2015), p. 203, note 240 et S. KRAVARITOU (2016), p. 144]. Voir également le cas de l'Ὑέτιος dont Pausanias a vu la statue dans l'ἄλλος de Trophonios (IX, 39, 4) : il peut être conçu comme un « dédoublement » du Zeus Βασίλειος qui avait son sanctuaire au sommet du mont Profitis Ilias qui dominait les environs [cf. P. BONNECHÈRE (2003), p. 304-308].

explicitement un lien quelconque avec la pluie³⁸. Par conséquent, soit il faut adjoindre aussi à cet Ἀκραῖος des compétences météorologiques, ce qui est évidemment tentant³⁹, soit ce schéma cultuel n'est pas spécifique aux Zeus pluvieux, mais serait plutôt le propre de certains Zeus montagnards qu'il est de fait possible d'invoquer pour faire tomber l'eau du ciel. Ainsi, un certain nombre de thèmes des récits mythiques (épisodes de sacrifices humains) ou de caractéristiques rituelles (νηφάλια) semblent plus fréquemment attachés à des Zeus sommitaux sans que leurs fonctions météorologiques, et notamment pluvieuses, soient spécifiquement sollicités⁴⁰. La recherche d'un schéma, d'un « modèle », dans lesquels les combinatoires {destinataire divin - finalités - acteurs - lieu - temps - rite} seraient fixes, atteint donc ses limites face aux particularités locales et aux lacunes documentaires.

Au sein de ce « schéma », c'est ainsi la localisation sommitale du culte qui semble l'élément le plus récurrent. Ce constat des finalités météoro-

38. Héraclide le Périégète, *BNJ* 369 A F 2 [cf. W. BURKERT (1972) [2005], p. 144-145] qui évoque un Zeus Ἀκραῖος que les nombreuses inscriptions de la région autorisent à corriger Ἀκραῖος : celles-ci, pour l'essentiel datables des II^e-I^{er} s., font allusion aux prêtres [*IG* V 2, 367 ; *IG* IX 2, 1103, 1105 II, 1108, 1109 (*LSCG* 83-84) et 1110 (*LSCG* 85)] et au sanctuaire du dieu [Br. HELLY (1971) = *SEG* 37, 447 et *IG* IX 2, 1128] ; elles soulignent la dimension identitaire (magnésienne) du culte [cf. S. KRAVARITOU (2016), p. 145-146] mais n'en illustrent pas les éventuelles finalités météorologiques.

39. Ainsi P. CHRYSOSTOMOU (1989-1991) [1996], p. 22-24. L'oribasie du Latmos où se trouvait un sanctuaire de Zeus Ἀκραῖος semble bien avoir des finalités météorologiques [A. PESCHLOW-BINDOKAT (1996)] ; mais cette épiclèse topographique est en soi trop générique pour impliquer, seule, de telles fonctions partout où elle a été attribuée à Zeus.

40. Cf. P. BONNECHÈRE (1994), p. 85-107 à propos des cas de sacrifices humains à Zeus Λυκαῖος et à Zeus Λαφύστιος qui, sans en nier la dimension météorologique, en souligne surtout la portée initiatique – à laquelle font écho le jeune εὐγενής Molpis du récit étiologique du culte de Zeus Ὀμβριος d'Élide et les jeunes de l'élite magnésienne qui montent sur le Pélion pour Zeus Ἀκραῖος (cf. *ibid.*, p. 147). Sur Zeus Λαφύστιος, cf. encore R. GAGNÉ (2013). Des libations « sobres » (νηφάλια) sont notamment offertes par les Erchiens à Zeus Ἐπωπετής et au Zeus Ἐπάκριος de l'Hymette [*LSCG* 18 (*CGRN* 52) Γ 19-25 et E 59-64], deux Zeus sommitaux dont les compétences ne sont pas exclusivement météorologiques (cf. *infra*, p. 104-105). Ces deux processus rituels, respectivement rejetés dans un passé lointain ou tenus pour avoir été établis « avant » le sacrifice sanglant, ont en commun d'être tenus par les Grecs pour « plus anciens » que la norme [P. BONNECHÈRE (1994), p. 312-313 ; V. PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 136-138]. Cette ancienneté est avant tout l'expression de représentations, perceptibles chez les auteurs qui, du V^e s. jusqu'à l'époque impériale, évoquent ces procédés rituels ; il convient néanmoins de noter qu'elle fait écho à celle de l'activité cultuelle avérée des sanctuaires des Zeus sommitaux : celui du Λυκαῖος, notamment, semble avoir été fréquenté sans discontinuité entre l'époque mycénienne et la fin de la période classique [D. G. ROMANO, M. E. VOYATZIS (2014)].

logiques des cultes sommitaux n'est pas nouveau⁴¹, mais il doit être réitéré⁴². Zeus pleut partout, mais on entre en contact avec lui de façon privilégiée sur les sommets. Toutefois, il serait sans doute réducteur de limiter, à l'inverse, les Zeus montagnards à un rôle strictement météorologique, comme on a pu le faire⁴³. En effet, il faut leur rendre toute leur complexité fonctionnelle en mettant au jour les connexions entre leur position sommitale, leur pouvoir sur l'eau du ciel, et les autres domaines d'intervention johviens.

3. Pourquoi Zeus pleut ?

Formulée ainsi, cette question est sans doute absurde ; il s'agit plutôt de trouver des éléments de cohérence entre les fonctions pluvieuses de Zeus et ses autres champs de compétences. À ce titre, l'Attique constitue sans doute une bonne étude de cas⁴⁴.

Selon Pausanias, il y avait sur l'Hymette un autel de Zeus Ὕμβριος ; sur le Parnès un autel de Zeus Σημαλέος (« Qui donne des signes ») et un autel sur lequel on sacrifiait soit à Zeus Ὕμβριος, soit à Zeus Ἀπήμιος (« Qui repousse le mal ») – épicleses auxquelles il faut ajouter les toponymiques Ὑμήτιος et Παρνήσιος / Παρνήθιος⁴⁵. Sur la foi de ce témoignage, Merle Langdon tenait le Zeus de l'Hymette (et du Parnès) pour un dieu essentiellement pluvieux, météorologique et donc garant de l'abondance agricole, ce qui expliquerait selon lui que son culte y ait été plus important lors des périodes durant lesquelles l'approvisionnement de la région dépendait de son agriculture propre (aux époques archaïques et tardo-impériales) et non des importations⁴⁶. Les données épigraphiques invitent néanmoins à émettre de sérieuses réserves sur cette interprétation et surtout à dresser un portrait plus complexe de ces Zeus des sommets de l'Attique, et ce, dès l'époque archaïque. Les offrandes au Σημιός sur l'Hymette, datables du VII^e s.⁴⁷, font écho à l'épiclese Σημαλέος mentionnée par Pausanias sur le Parnès⁴⁸ et

41. M. P. NILSSON (1955), p. 391-401 [notamment p. 393 : *Als Wettergott thront Zeus im Himmel (...) oder auf einem nahegelegenen Berg*] avec la lecture critique de J. N. BREMMER (2010), p. 13.

42. Selon M. JOST (1985), p. 254 « la coïncidence » entre position sommitale et fonctions météorologiques « n'est pas si fréquente ».

43. Cf. *infra*, p. 102 et note 46, à propos de M. K. LANGDON (1976).

44. Sur les sanctuaires sommitaux (de Zeus) en Attique, cf. R. PARKER (1996), p. 29-33.

45. I, 32, 2.

46. M. K. LANGDON (1976), notamment p. 87-95 pour cette interprétation.

47. M. K. LANGDON (1976), p. 13-15, n° 2 : Σημιοὶ Δί. *Ibid.*, n° 3 : Δὶ Ση[μιοῖ].

48. Selon Aristophane, c'est du Parnès que viennent les Nuées révélatrices (*Nuées*, 323-324).

tendent à suggérer la récurrence (voire la permanence ?) dans le temps et dans l'espace du rôle de donneur de signes attribué au dieu. Mais ce sont surtout les dédicaces à l'Ἰκέσιος retrouvées sur le Parnès, au sein d'un ensemble d'offrandes provenant des deux versants du massif (Attique et Béotie) et datables du tournant du VIII^e au VII^e s., qui sont les plus dignes de considération⁴⁹. Quelle que soit la signification attribuée à l'épiclèse – qu'elle désigne un Zeus « des suppliants » ou bien des ἰκέται entendus comme « arrivants », « étrangers » hors de tout cadre, celui de la ξενία notamment⁵⁰ – celle-ci désigne bien le Zeus qui veille sur les relations sociales et garantit la place de chacun. Si les sources manquent pour établir un lien direct entre l'Ἰκέσιος et l'Ὀμβριος du Parnès, leur cohabitation en un même lieu (mais pas nécessairement au même moment) constitue néanmoins une possible articulation. En élargissant le spectre contextuel et documentaire, il est possible d'enrichir le réseau des connexions entre les compétences pluvieuses de Zeus et ses autres champs d'intervention, notamment en matière de relations sociales, ainsi qu'avec sa situation sommitale.

Le lien entre les Zeus pluvieux et ses autres compétences météorologiques vient assez naturellement : l'Ἰκμαῖος, l'humide, n'est-il pas celui qui apporte les vents frais, en plus de la pluie, comme le Νότιος ceux du sud, chargés d'humidité ? Ils sont donc les cousins de Zeus Οὔριος (Des vents favorables) et Μαυμάκτης (le Violent, qui apporte les vents mauvais de l'automne), par exemple. Ces phénomènes atmosphériques, qui sont des signes de Zeus (διοσημίαι)⁵¹, sont associés à la position sommitale du dieu : la présence de Zeus Σημιός sur l'Hymette et Σημαλέος sur le Parnès le laisse entendre, de même que la récurrence du culte des Zeus pluvieux sur les montagnes. Une observation de Théophraste l'indique clairement, puisqu'il affirme dans son traité *Sur les signes* que lorsque les nuages se concentrent au-dessus du sanctuaire de Zeus Ἐλλάντιος à Égine (sur le sommet de l'Oros), c'est qu'il va pleuvoir⁵². Cette pluie de Zeus est gage d'abondance et de fertilité : c'est certainement la raison pour laquelle

49. SEG 33, 244d : Καλιτέλες Διὶ ἰκεσίοι | ἀνέθεκεν. SEG 33, 244e : ἰκε[σίοι]. Cf. M. K. LANGDON (1976), p. 12-13, n° 1 (Hymette, ca 600) : Ἀνδρογ[- -] ἠὲ Δ[.]ι[.]ε[.]ς | τοῖ Δι τ' ἀναχτι ἡσ- | ἔδρασαν ; *Ibid.*, p. 14-15, n°5 (Hymette, VII^e s.) : - τὸ Διὸς ἡ -. Ne serait-il pas envisageable de restituer respectivement ἡκ[εσίοι] (l. 2) et ἡ[ικεσίο] ?

50. Sur ce point, cf. P. CASSELLA D'AMORE (2005).

51. Cf. Plutarque, *Étiologies grecques*, 39 et 40 (300b et f), *Sur la disparition des oracles*, 18 (419e) et *Propos de table*, IV, 2, 664c.

52. Théophraste, *Περὶ σημείων*, fr. 6 (Wimmer), 24. Cf. évidemment le Zeus νεφεληγερέτα homérique (*Iliade*, I, 511 et *Odyssée*, I, 63 e.g.) et, de façon encore plus décisive, l'ὕμνιφεθς de Pindare, qui habite la colline du Kronion (*Olympiques*, V, 17) : l'épithète semble être une création pindarique, que l'on retrouve chez Nonnos (p. ex., *Dionysiaques*, XXVIII, 233-234).

l'Όμβριος et l'Άπήμιος partageaient un autel sur le Parnès au temps de Pausanias ; c'est sans doute pourquoi Zeus est également Έπικάρπιος, Καρποδότης, Καρποφόρος et aussi Χθόνιος. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si dans les listes d'épithètes de Zeus (chez Cornutus ou Épicète par exemple), Έτίος et Έπικάρπιος se retrouvent juxtaposés⁵³. Un continuum peut ainsi être établi entre les différentes figures joviennes désignées par autant d'épithètes, qui va des Zeus météorologiques et notamment pluvieux, en passant par le Χθόνιος, l'Έπικάρπιος, l'Άπήμιος, jusqu'au Κτήσιος, celui qui protège les réserves, notamment celles issues de l'agriculture⁵⁴. Une épigramme provenant de Galatie, l'illustre assez bien qui met en relief les deux extrémités de la chaîne en invoquant nommément Zeus Κτήσιος tout en soulignant son pouvoir sur le tonnerre et les éclairs⁵⁵.

Par ailleurs, la position sommitale de Zeus permet de faire le lien entre ses fonctions de faiseur de pluie d'une part, et de distributeur de la μοῖρα de chacun et donc de garant des relations sociales d'autre part. En effet, ce dernier rôle trouve également son assise dans la position sommitale, ce dont témoigne notamment le fait qu'il était désigné comme Ίκέσιος sur le Parnès. Ses épiclèses Έπωπετής et Έπόψιος⁵⁶, au travers de leur signification littérale, « Qui sur-veille, qui veille du dessus », synthétisent assez bien ce qu'est la puissance jovienne : depuis les hauteurs, de haut en bas, Zeus exerce sa super-vision sur les hommes, fonction qui découle de sa puissance

53. Cf., p. ex., Cornutus, *De Natura Deorum*, IX, 3 : έτίος και επικάρπιος και καταβάτης και άστραπαῖος ; Épicète, *Entretiens*, I, 19, 12 : Αλλ' όταν θέλη [i.e. ό Ζεύς] εἶναι Έτίος και Έπικάρπιος και πατήρ άνδρών τε θεών τε ; *ibid.*, 22, 16 : και πώς έτι Σωτήρ και πώς Έτίος και πώς Έπικάρπιος. Sur les listes d'épithètes divines, cf. Cl. ROSATO (2008).

54. Avec des finalités peut-être différentes, l'utilisation rituelle de toisons (κώδια) ne permet pas moins d'établir un lien supplémentaire entre le Zeus Άκράιος du Pélion et le Κτήσιος d'Athènes : des bêtes sacrifiées à ce dernier (ainsi qu'au Μειλίχιος), on conservait la « toison de Zeus (Διός κώδιον) » qui était utilisée lors des processions (comme celle des Skira/Skirophories, au début de l'été) et des purifications (Souda, s.v. Διός κώδιον).

55. *RECAM* II 147 (Kurucu, époque impériale), I, 1-6 : Κτήσιε Ζευ, σοι | τήνδ' έθέμην | εύχην Ίσόχρυσος | έν βρονταῖσι τεαῖσι και άστεροπαῖσι σαωθεῖς.

56. Le culte de Zeus Έπωπετής n'est connu qu'en Attique, par le calendrier d'Erchia (cf. *supra*, note 40), une borne de sanctuaire du IV^e s. [*IG* II² 4, 1865 (*SEG* 59, 185)] et une glose d'Hésychios (s.v. Έπωπέτης). Celui de Zeus Έπόψιος n'est guère attesté qu'à Itanos (*IC* III, iv, 11, IV^e s.) et à Cos (*IG* XII 4, 1054, ca 1-50) ; sur cette épithète, cf. néanmoins Callimaque, *Hymne à Zeus*, 82 ; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 1123 et 1133 ; Antoninus Libéralis, *Métamorphoses*, VI, 2.

souveraine et organisatrice⁵⁷. Il est également possible de déceler des liens plus directs entre ces deux champs fonctionnels, celui de la météorologie (notamment de la pluie) et des relations sociales, situés de part et d'autre de la situation sommitale du dieu. Les données sont certes plus ténues à ce sujet, mais elles existent. Le serment prêté sur l'autel de Zeus Ὑέτιος à Argos⁵⁸ ferait de ce pluvieux un Ὀρκιος – le spécialiste de cette pratique fondant nombre de relations, entre individus et entre groupes – en puissance. Et dans un traité du milieu du V^e s. qui définit les limites (ὅροι) des territoires respectifs de Cnossos et Tyllissos par l'écoulement de l'eau de pluie⁵⁹, ne peut-on voir l'action conjuguée du Zeus qui pleut et de Zeus Ὀρκιος, celui qui veille sur les bornes et garantit la propriété de chacun ?

Le pouvoir de Zeus sur la pluie semble ainsi être le reflet d'une double cohérence, externe et interne au dieu. Externe, parce que cette fonction, il ne la partage pas avec d'autres divinités, à quelques exceptions près. Interne, parce que ce champ de compétence s'articule aux autres domaines – mais aussi modes – d'intervention qui sont les siens. En prolongeant l'observation de Louis Gernet, qui décrivait chaque « grand » dieu comme un système de notions⁶⁰, il est possible de trouver la cohérence de Zeus (comme des autres puissances divines) dans l'interconnexion entre ses différentes figures, chacune étant potentiellement désignée par une épiclese ou un champ épicletique donnés. Dans le cas des Zeus pluvieux, leur proximité, pour ne pas dire confusion, avec les Zeus des sommets, constitue sans doute une des articulations les plus nettes au sein du réseau jovien⁶¹. Pour le dire autrement, c'est le plus souvent à un Zeus sommital qu'il est demandé de (faire) pleuvoir : en effet, au sein des caractéristiques cultuelles qui sont les siennes, le lieu est ce qui semble le plus fixe ; la périodicité, les acteurs et les procédés rituels varient davantage, même s'il est possible de relever certains éléments récurrents.

57. Cf. notamment Eschyle, *Euménides*, 1045-1046 : Ζεὺς Παντόπτας | οὗτω Μοῖρα τε συγκατέβα ; Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1085-1086 : Ἴδω Ζεῦ, πάνταρχε θεῶν, | παντόπτ' ; Aristophane, *Acharniens*, 435-436 : ὦ Ζεῦ διόπτα καὶ κατόπτα πανταχῆ, | ἐνσκενῆσαι μ' οἶον ἀθλιώτατον.

58. Pausanias, II, 19, 8. Est-ce parce que le parjure sera puni par manque de pluie ?

59. *IC I*, viii, 4 (*Nomima I* 54 II) (ca 460-450) B, l. 6-9 : Ὅροι τᾶς γᾶς ἡυόν ὄρος καὶ Αἰετοὶ κάρταμίτιον καὶ τὸ τὸ Ἄρχὸ τέμενος κα[ί] | ἡο ποταμὸς κέλ Λευκόπορον κἀγάθοα, *ἡἄν ἡύδο[ρ] ρεῖ τῷμβριον*, καὶ Λᾶος. Les autres éléments de délimitation sont des sanctuaires où des lieux-dits (Αἰετοί, « les Aigles », e.g.).

60. L. GERNET et A. BOULANGER (1932) [1970], p. 222.

61. Les fonctions météorologiques et la position sommitale de Zeus sont par ailleurs bien articulées aux autres champs de compétence du dieu : sur ce point et, plus globalement, sur la cohérence d'ensemble du réseau des épicleses joviennes, voir S. LEBRETON (2013), notamment p. 292-297 et 332 (annexe 5).

Au demeurant, les épiclèses pluvieuses de Zeus ne sont pas si nombreuses. Cette relative pauvreté est le probable reflet, en un sens, de l'exclusivité du pouvoir du dieu sur la pluie : ses compétences en la matière relevant de l'évidence, il n'est le plus souvent pas nécessaire de les expliciter⁶². Si l'on fait abstraction du cas particulier de la grêle (Χαλάζιος / -εος), seules deux d'entre elles, Ὀμβριος et Ὑέτιος, ne constituent pas des cas uniques. Le fait que celles-ci ne sont pas attestées avant le III^e s. peut être le fruit d'un effet documentaire, mais reflète aussi probablement une évolution dans la façon de désigner le Zeus pluvieux. En effet, certains dieux, tels Dionysos, ont manifestement vu leur richesse en épiclèses s'accroître à partir de l'époque hellénistique ; ce n'est globalement pas le cas de Zeus, déjà précocement très bien doté en la matière, même si son « stock » d'épithètes culturelles semble aussi grossir avec les siècles. Par conséquent, si ce processus était bien à l'œuvre dans le cas présent, il faudrait croire qu'à partir de l'époque hellénistique le besoin ait été ressenti de désigner spécifiquement le dieu comme pluvieux, fonction qu'il occupait auparavant sous d'autres appellations, soit indirectes et, de fait peu répandues (comme l'Ἀυαντήρ de Thorikos), soit toponymiques – renvoyant le plus souvent à un sommet – et en ce sens recouvrant d'autres fonctions. L'apparition des épiclèses Ὀμβριος et Ὑέτιος à partir du III^e s. pourrait ainsi traduire une projection de la compétence pluvieuse des Zeus sommitaux, projection qui s'est peut-être traduite dans l'espace, puisque la présence d'autels de ces dieux de la pluie sur les agoras est constatable à l'époque impériale. Ce ne serait pas là le signe d'un éclatement de la puissance jovienne, mais de son déploiement dans l'espace, en l'occurrence sous la forme d'une « descente »⁶³ qui a, peut-être, une histoire dont les ressorts nous échappent en partie, mais qui témoignent du fait que la plasticité du dieu ne nuit pas à

62. Pour des raisons probablement analogues, le constat est du même ordre pour les épiclèses marines de Poséidon (cinq ou six tout au plus, dont la moitié au moins ne sont attestées que par une seule et unique occurrence) par exemple, à cette (importante) différence près que les puissances divines bien sont plus nombreuses à se partager la mer comme domaine d'intervention [cf. M. ROMERO RECIO (2000), p. 152-156 ; R. PARKER (2005), p. 409-411 ; M. ECKERT (2011) ; St. PAUL (2013), p. 304-306].

63. Dans cette optique, des Zeus acropolitains et pluvieux tels que le Πολλεύς athénien ou le Νότιος de Crannon (dans l'éventualité où la provenance de la dédicace qui l'identifie serait révélatrice de la localisation de son culte) pourraient constituer des cas intermédiaires, dans l'espace et, peut-être, dans le temps.

sa cohérence : qu'il soit invoqué comme Λυκάϊος ou comme Ὀμβριος, Zeus est resté le maître incontesté de l'eau du ciel pendant au moins un bon millénaire⁶⁴.

Sylvain LEBRETON

Post-doctorant ERC *Mapping Ancient Polytheisms* (MAP – 741182)

PLH-ERASME (EA 4601)

Université Toulouse - Jean Jaurès

sylvain.lebreton@univ-tlse2.fr

64. Le prophète Élie pourrait être tenu pour son successeur dans le christianisme orthodoxe grec. Les caractéristiques de son culte – ses liens avec l'eau du ciel, la date de sa fête qui coïncide presque exactement avec celle du lever du Chien, l'occupation des sommets de Grèce par des églises et monastères portant son nom – pourraient constituer un argument en faveur du « schéma » culturel décrit plus haut. Sur cette question, cf. A. B. COOK (1914), p. 163-186.

Bibliographie

- N. BELAYCHE, P. BRULÉ, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT et Fr. PROST (éds) (2005) : *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout.
- P. BONNECHÈRE (1994) : *Le Sacrifice humain en Grèce ancienne* (Kernos, suppl. 3), Athènes - Liège.
- P. BONNECHÈRE (2003) : *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique* (Religions in the Graeco-Roman World, 150), Leiden.
- J. N. BREMMER (2010) : « Introduction: The Greek Gods in the Twentieth Century », dans J. N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Édimbourg, p. 1-18.
- P. BRULÉ (1998) : « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique », *Kernos* 11, p. 13-34.
- P. BRULÉ et S. LEBRETON (2007), « La Banque de données des épiclèses (BDDE) du Crescam : sa philosophie », *Kernos* 20, p. 217-228.
- W. BURKERT (1972) : *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Berlin [traduction française : Paris, 2005].
- P. CASSELLA D'AMORE (2005) : « La denominazione di Zeus Ἰκέσιος con particolare riferimento alla tragedia », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT et Fr. PROST, p. 121-127.
- A. CHANIOTIS (2010) : « Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults », dans S. MITCHELL, P. VAN NUFFELEN (éd.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 112-140.
- P. CHRYSOSTOMOU (1989-1991)[1996] : « Ἡ λατρεία του Δία ως καιρικού θεοῦ στη Θεσσαλία και τη Μακεδονία », *AD* 44-46 A, p. 21-72.
- A. B. COOK (1914) : *Zeus. A Study in Ancient Religion*. I. *Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge.
- A. B. COOK (1925) : *Zeus. A Study in Ancient Religion*. II. *Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge.
- A. B. COOK (1940) : *Zeus. A Study in Ancient Religion*. III. *Zeus God of the Dark Sky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites)*, Cambridge.
- M. ECKERT (2011) : « Die Aphrodite der Seefahrer », *Hephaistos* 28, p. 99-124.
- D. H. FRENCH (1996) : « Amasian Notes 4. Cults and Divinities: The Epigraphic Evidence », *EA* 26, p. 87-98.
- R. GAGNÉ (2013) : « Athamas and Zeus Laphystios: Herodotus 7.197 », dans P. BONNECHÈRE et R. GAGNÉ (éd.), *Sacrifices humains : perspectives croisées et représentations – Human Sacrifice: Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège, p. 101-118.
- H. GEORGIU et N. FARAKLAS (1985) : « Ancient Habitation Patterns of Keos. Locations and Nature of Sites on the Northwest Part of the Island », *Ariadne* 3, p. 207-266.
- L. GERNET et A. BOULANGER (1932) [1970] : *Le génie grec dans la religion*, Paris.

- D. G. ROMANO et M. E. VOYATZIS (2014) : « Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, Part 1: The Upper Sanctuary », *Hesperia* 83, p. 569-652.
- F. W. HASLUCK (1904) : « Unpublished Inscriptions from the Cyzicus Neighbourhood », *JHS* 24, p. 20-40.
- M. HEINZ (1998) : *Thessalische Votivstelen : epigraphische Auswertung, Typologie der Stelenformen, Ikonographie der Reliefs* (Diss. Univ. Bochum, consultable en ligne : <http://www-brs.uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/HeinzMargarete/diss.pdf>).
- Br. HELLY (1971) : « Décrets de Démétrias pour les juges étrangers », *BCH* 95, p. 543-559.
- M. JOST (1985) : *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- S. KRAVARITOU (2016) : « Sacred Space and Multiculturalism in Demetrias », dans M. MELFI et O. BOBOU (éd.), *Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome*, Oxford, p. 128-151.
- M. K. LANGDON (1976) : *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (Hesperia, suppl. 16), Princeton.
- S. LEBRETON (2013) : *Surnommer Zeus. Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire* (thèse de doctorat, Université Rennes 2, consultable en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/872881/filename/2013theseLebretonSR.pdf>).
- S. LEBRETON (2015) : « Zeus *Polieus* à Athènes : les Bouphonies et au-delà », *Kernos* 28, p. 85-110.
- S. LEBRETON (2016) : « Epithets, Divine (Greece and Rome) », dans R. BAGNALL, K. BRODERSEN, Cr. B. CHAMPION, A. ERSKINE et S. R. HUEBNER (éd.), *The Encyclopedia of Ancient History. Online Additions*, wbeah30175.
- P. LÉVEQUE (1998) : « Kéos. L'imaginaire d'une Cyclade », in L. G. MENDONI, et A. J. MAZARAKIS AINIAN (éd.), *Κέα - Κύθνος: ιστορία και αρχαιολογία: πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου, Κέα - Κύθνος, 22-25 Ιουνίου 1994 (Μελετήματα, 27)*, Athènes, p. 65-71.
- A. MAIURI (1925-1926) : « Nuovi supplementi al "Corpus" delle iscrizioni di Rodi », *ASAA* 8-9, p. 313-322.
- St. MAILLOT (2013) : « Les associations à Cos », dans P. FRÖHLICH et P. HAMON (éd.), *Groupes et associations dans les cités grecques (III^e siècle av. J.-C. - I^{er} siècle ap. J.-C). Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2009* (Hautes études du monde gréco-romain, 49), Genève, p. 199-226.
- M. H. MORGAN (1901) : « Greek and Roman Rain-Gods and Rain-Charms », *TAPhA* 32, p. 83-109.
- M. MILI (2015) : *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford.
- M. P. NILSSON (1955) : *Geschichte der griechischen Religion. I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, Munich.
- E. OLSHAUSEN (1990) : « Götter, Heroen und ihre Kulte in Pontos – ein erster Bericht », *ANRW* II 18, 3, p. 1865-1906.
- R. PARKER (1996) : *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- R. PARKER (2003) : « The Problem of the Greek Cult Epithet », *OAth* 28, p. 173-183.

- R. PARKER (2005) : *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- St. PAUL (2013) : *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos* (Kernos, suppl. 28), Liège.
- A. PESCHLOW-BINDOKAT (1996) : « Der Kult des anatolischen Regen- und Wettergottes auf dem Gipfel des Latmos und das Heiligtum des Zeus Akraios im Tal von Dikilitas », *MDAI(I)* 46, p. 217-255.
- V. PIRENNE-DELFORGE (2011) : « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin », dans V. PIRENNE-DELFORGE et Fr. PRESCENDI (éd.), « Nourrir les dieux ? »' *Sacrifice et représentation du divin* (Kernos, suppl. 26), Liège, p. 117-147.
- I. POLINSKAYA (2013) : *A Local History of Greek Polytheism : Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE* (Religions of the Graeco-Roman World, 178), Leiden - Boston.
- J. et L. ROBERT (1950) : *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. IX. Inscriptions et reliefs d'Asie Mineure*, Paris.
- M. ROMERO RECIO (2000) : *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, Oxford.
- Cl. ROSATO (2008) : « Liste di epiteti divini nei testi letterari greci e latini. Una raccolta », dans O. VOX (éd.), *Materiali di nomenclatura divina greca*, Lecce, p. 39-88.
- M. SEGRE (1949) : « Il culto di Apollo Pythaeus a Rodi », *PP* 4, p. 72-82.
- P. G. THEMELIS (1989/1990) : « Ελεύθερα », *Kretike Hestia* 3, p. 266-270.
- D. THEOCHARIS (1960) [1962] : « ΘΕΣΣΑΛΙΑ », *AD* 16 B, p. 167-186.
- Y. TZIFOPOULOS (2009) : « The Inscriptions », dans P. G. THEMELIS (éd.), *Ancient Eleutherna. Sector I. Volume I*, Athènes, p. 101-152.