



HAL
open science

”De l’inattendu le dieu a découvert la voie”. La polyonymie comme mode de connaissance des dieux

Corinne Bonnet

► To cite this version:

Corinne Bonnet. ”De l’inattendu le dieu a découvert la voie”. La polyonymie comme mode de connaissance des dieux. Comptes-rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres, 2021, 2019, pp.595-619. hal-03271658

HAL Id: hal-03271658

<https://hal.science/hal-03271658>

Submitted on 26 Jun 2021

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.

ACADÉMIE

DES

INSCRIPTIONS & BELLES-LETTRES

COMPTES RENDUS

DES

SÉANCES DE L'ANNÉE

2019

AVRIL-JUIN

« DE L'INATTENDU, LE DIEU A DÉCOUVERT
LA VOIE » LA POLYONYMIE COMME
MODE DE CONNAISSANCE DES DIEUX

PAR M^{me} CORINNE BONNET,
CORRESPONDANT ÉTRANGER DE L'ACADÉMIE

PARIS
EDITIONS DE L'ACADEMIE
23, QUAI DE CONTI
2019

COMMUNICATION

« DE L'INATTENDU, LE DIEU A DÉCOUVERT LA VOIE »¹

LA POLYONYMIE COMME MODE DE CONNAISSANCE DES DIEUX,
PAR M^{me} CORINNE BONNET, CORRESPONDANT ÉTRANGER DE L'ACADÉMIE

*En hommage à Marcel Detienne,
pour que vivent les expérimentations
dans le champ des polythéismes.*

1. DES NOMS POUR PARLER DES DIEUX

Les Bacchantes d'Euripide, tragédie représentée à Athènes en 406/5 av. notre ère, interroge le statut de Dionysos, dieu de l'illusion théâtrale, et met en scène la reconnaissance de sa puissance par les Thébains². Le drame enveloppe progressivement les protagonistes, pris au piège d'une présence envahissante, à l'emprise de laquelle nul ne peut résister. Au « lever de rideau », Dionysos s'offre au regard des spectateurs : « Me voici, l'enfant de Zeus, en cette terre des Thébains »³. Au terme de l'intrigue, pour en saluer le dénouement après la mort de Penthée, déchiqueté par sa propre mère pour avoir

1. Euripide, *Bacchantes*, 1391. J'exprime mes vifs remerciements aux collègues de l'Académie présents lors de la séance du 3 mai 2019 pour leurs précieuses observations et suggestions. Je remercie également, pour leur relecture attentive, Thomas Galoppin et Sylvain Lebreton, post-doctorants du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms », projet financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat de financement n° 741182).

2. La bibliographie sur *Les Bacchantes* est considérable. On citera en particulier C. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, 1997 ; J. Pigeaud, « Introduction », in Euripide, *Les Bacchantes*, Paris, 1998, p. vii-xxxiv ; B. Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley, 2004 ; J. Bollack, *Dionysos et la tragédie : le dieu homme dans les Bacchantes d'Euripide*, Paris, 2005 ; J. Alaux, *Origine et horizon tragiques*, Saint-Denis, 2007 ; A. Beltrametti éd., *Studi e materiali per le Baccanti di Euripide. Storia, memoria, spettacolo*, Pavia, 2007 ; E. Fischer-Lichte, *Dionysus Resurrected. Performances of Euripides' « The Bacchae » in a Globalizing World*, Malden (Mass.)-Oxford, 2014.

3. Euripide, *Bacchantes*, 1 : ἤκω Διὸς παῖς τήνδε Θεβαίων χθόνα.

résisté à l'impérieuse puissance du dieu, le chœur s'exprime en ces termes⁴ :

« Multiples les formes de la puissance divine
 Multiples les effets imprévisibles de ce que les dieux ordonnent
 Ce que l'on escomptait ne s'est pas accompli
 De l'inattendu, le dieu a découvert la voie.
 Telle est la fin de cette histoire. »⁵

Cet énoncé, cher à Euripide, qui l'utilise aussi dans *Alceste* (1159-1163), *Andromaque* (1284-1288), *Hélène* (1688-1692), et *Médée* (1415-1419)⁶, résume la substance même de la tragédie⁷. La multiplicité des formes (*morphai*) appartient donc en propre au divin, l'anthropomorphisme n'étant qu'une stratégie parmi d'autres⁸ car, comme l'écrit Maurizio Bettini au sujet des dieux d'Homère⁹ :

« d'une part, on affirme la nature anthropomorphique des dieux et, dans certains segments de la narration, on la laisse même resplendir dans toute sa plénitude ; d'autre part, on la nie, en en diluant la substance dans une galerie de figures sans cesse différentes et trompeuses. »

Or, tout comme les formes des dieux sont innombrables et imprévisibles, les manières de les appeler sont multiples¹⁰ et participent, elles aussi, à la fabrication d'un divin pluriel, en ce qu'il existe une multitude de dieux, mais aussi du fait que chaque dieu se

4. πολλὰ μορφαὶ τῶν δαίμονιον, / πολλὰ δ' ἀέλπτως κραινοῦσι θεοί· / καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, / τῶν δ' ἀδοκίτων πόρον ἠὔρε θεός, / τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

5. Sur la notion de *daimonion*, voir Aristote, *Rhétorique* III, 1398a15 : τί τὸ δαίμονιον ἐστίν· ἄρα θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον ; « Qu'est-ce que le *daimonion* si ce n'est le dieu ou l'agir d'un dieu ? ».

6. Avec une variante intéressante pour le premier vers : πολλῶν ταμίης Ζεὺς ἐν Ὀλύμπῳ, qui fait de Zeus, dans l'Olympe l'ordonnateur ou contrôleur de nombreuses choses.

7. Lucien, à son tour, le cite dans *Le Banquet des Lapithes* 48 et dans la *Tragopodagra* 325 et 330.

8. Sur l'anthropomorphisme, voir en dernier lieu R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui dir., *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes* (Kernos suppléments, 33), Liège, 2019.

9. M. Bettini, « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », in *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne* (Kernos suppléments, 21), G. Pironti et C. Bonnet dir., Liège, 2017, p. 21-42, en particulier p. 24.

10. Dionysos lui-même est d'ailleurs qualifié de *Polyónymos* par le chœur de l'*Antigone* de Sophocle (1115). Cf. A. Bierl, « *God of Many Names*. Dionysus in the Light of his Cult Epithets », in Πλειών. *Papers in Memory of Christiane Sourvinou-Inwood*, A. Kavoulaki éd., Rethymnon, 2018, p. 229-288. A. Bierl attire l'attention sur un hymne contenu dans l'*Anthologie Palatine* (AP 9, 524), qui contient 34 hexamètres composés sur les appellations du dieu, en suivant l'ordre alphabétique. Le texte suivant (AP 9, 525) utilise la même technique pour Apollon.

décline en un éventail d'aspects, de fonctions, de formes, de modes d'action et d'appellations¹¹.

Depuis dix-huit mois, à l'université Toulouse-Jean Jaurès, nous travaillons sur les modes de désignation des dieux antiques dans le cadre d'un projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms. Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP)¹² financé pour une durée de 69 mois¹³. Une équipe d'une dizaine de personnes, que je dirige, se penche sur l'onomastique divine, dans les mondes grec et sémitique de l'ouest, dans la longue durée qui va de 1000 av. notre ère à 400 de notre ère. Plongés au jour le jour dans l'océan des textes épigraphiques, sans négliger les apports des sources littéraires¹⁴, nous donnons la chasse aux « séquences onomastiques » désignant les dieux, ces formules composées de plusieurs éléments ou « attributs onomastiques »¹⁵, qui apparaissent dans maints contextes d'énonciation : offrandes, prières, hymnes, imprécations, serments, jurons... Le projet MAP repose sur la conviction que les noms utilisés pour communiquer avec les dieux constituent une voie privilégiée pour cartographier le divin et renouveler notre compréhension des multiples agencements

11. Sur les divers éléments qui « forgent » un dieu, on renvoie au célèbre passage d'Hérodote II, 53 qui rappelle qu'Homère et Hésiode ont « fait » la théogonie des Grecs et leur ont attribué noms, honneurs, modes d'action et apparences : οὔτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνισὶ καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδα αὐτῶν σημήναντες. Sur ce passage, voir aussi G. Pironti, C. Bonnet dir., *op. cit.* (n. 9), p. 8-9, ainsi que R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui dir., *op. cit.* (n. 8), p. 14, 61-62, 114-115, 264-266.

12. Voir le site web du projet : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/> et la base de données : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>.

13. Pour une présentation du projet, cf. C. Bonnet, « Cartographier les mondes divins à partir des épithètes. Prémisses et ambitions d'un projet de recherche européen (ERC Advanced Grant) », *Rivista di studi fenici* 45, 2017, p. 49-63 ; pour les premiers fruits du projet, Ead., M. Bianco, Th. Galoppin, E. Guillon, A. Laurent, S. Lebreton, F. Porzia, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e materiali di storia delle religioni* 84/2, 2018, p. 3-27.

14. Un troisième Atelier sur les dieux d'Homère s'est tenu à Banyuls-sur-mer, les 10 et 11 septembre 2018, sur le thème : « Embrasser du regard les épithètes divines et leur circulation ». En partant d'Homère, d'Hésiode et des Hymnes homériques, il a pris en compte la réception des manières de nommer les dieux dans la production littéraire postérieure à l'époque archaïque. Les Actes seront publiés dans un supplément de Kernos en septembre 2021.

15. Sur ces propositions terminologiques visant à dépasser les notions de « théonyme » et « épithète/épiclèse » qui soulèvent des problèmes, voir C. Bonnet, M. Bianco, Th. Galoppin, E. Guillon, A. Laurent, S. Lebreton, F. Porzia, *op. cit.* (n. 13), p. 3-27. Le choix du terme « attribut » permet aussi d'envisager de possibles convergences avec les attributs iconographiques.

de dieux que la documentation donne à voir, lesquels constituent, par leur quantité et par leur variété, un défi que nous tentons de relever¹⁶.

La notion de polyonymie peut être envisagée de deux manières : *sur le plan synchronique*, elle indique le fait de désigner *hic et nunc* une divinité au moyen d'une série d'attributs onomastiques, un ou plusieurs noms, adjectifs, syntagmes, etc., coordonnés, juxtaposés ou subordonnés, pour former une séquence faisant sens dans un contexte donné, en rapport avec les intentions d'un ou de plusieurs agents. La polyonymie, appréhendée *de manière diachronique*, renvoie au fait que les hommes construisent les dieux, à travers le temps et l'espace, au moyen d'une pluralité de noms, simples ou composés, qui expriment l'ampleur et le caractère protéiforme de leur puissance. Ces deux acceptions seront considérées dans l'exposé qui suit.

La polyonymie est bien attestée dans les religions antiques. Dans le monde romain, les trois lettres IOM, pour Iuppiter Optimus Maximus, renvoient à une séquence onomastique qui exprime la toute-puissance du dieu souverain, laquelle n'est en rien incompatible avec la présence, autour de lui, de nombreuses autres divinités¹⁷. Ainsi, sur le Capitole, le Très Bon et Très Grand Jupiter protégeait-il le destin de l'*Vrbs*, en compagnie de Junon et Minerve. En Haute-Égypte, la séquence onomastique Zeus Helios Megas Sarapis, mentionnée plus de cinquante fois entre le II^e et le III^e siècle de notre ère, indique que le Grand Sarapis est rapproché à la fois de Zeus et d'Hélios, voire d'un Zeus Helios traduisant Amon Rê¹⁸.

16. Cette ligne de recherche s'enracine notamment dans les travaux d'H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, prolongés par E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Das mythische Denken*, Berlin, 1925 (tr. fr. *Langage et mythe. À propos des noms de dieux*, Paris, 1973) ; N. Belayche et alii éd., *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005 ; P. Brulé, « Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches », *Kernos* 11, 1998, p. 13-34 ; R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, Oakland, 2017.

17. Sur Jupiter Optimus Maximus, voir J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 184-203 ; Id., *Les dieux, l'État et l'individu*, Paris, 2013 ; J. Rüpke, *Pantheon. A New History of Roman Religion*, Princeton, 2018, p. 78. Sur la compatibilité entre omnipotence et polythéisme, voir H. S. Versnel, « Polytheism and omnipotence: incompatible? », in *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, C. Bonnet et alii éd., Turnhout, 2017, p. 241-261.

18. L. Bricault, « Zeus Hélios Mégas Sarapis », in *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem (Acta Orientalia Belgica 18)*, Ch. Cannuyer et alii éd., Bruxelles, 2005, p. 243-254 ; G. Tallet, « Zeus Helios Megas Sarapis, un dieu égyptien pour les Romains », in *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, N. Belayche et J.-D. Dubois éd., Paris, 2011, p. 227-261.

Dans la cité phénicienne de Sidon, le roi Eshmounazor II, dont on peut situer le règne entre la fin du VI^e et le début du V^e siècle av. notre ère¹⁹, rappelle dans l'inscription ornant son sarcophage conservé au Louvre, avoir construit un temple *l'šmn [š]r qdš 'n ydll bhr*, « à Eshmoun, prince saint de la source Ydal dans la montagne »²⁰. Enfin, comment ne pas évoquer l'ΙΧΘΥΣ de la tradition chrétienne²¹, associé au symbole du poisson, acronyme de la formule Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ, « Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur » ?

Un célèbre passage du *De mundo* du pseudo-Aristote, envisage la question au sujet de Zeus²² :

« Il est un, tout en ayant plusieurs noms (*polyōnymos*), car il est désigné selon les effets qu'il produit. Nous l'appelons, en effet, Zeus et Dia, deux mots qui, de manière pléonastique, semblent signifier par qui nous vivons ; nous le nommons fils de Kronos ou de Chronos, parce qu'il se déploie d'une éternité à l'autre ; on l'appelle le Dardant, le Tonnant, le Serein, l'Éthérien, le Foudroyant, le Pluvieux, respectivement en lien avec la pluie, la foudre et d'autres phénomènes. Il est aussi le Fructifiant, à cause des fruits qu'il produit ; le Civique, à cause des villes dont il est le protecteur²³. Il est le Protecteur de la lignée, de la maison, de la famille, des ancêtres, du fait qu'il a un droit de regard sur tout cela. Il est encore Protecteur de la sociabilité, de l'amitié, de l'hospitalité, de l'armée, des trophées ; il est Purificateur, Vengeur, Protecteur des suppliants et Bienfaisant, comme disent les poètes, mais il est aussi Sauveur, Libérateur ; pour tout dire, il est Céleste et Terrestre, dans la mesure où il est éponyme de tout ce qui advient

19. Sur la difficile chronologie des rois de Sidon, voir M. G. Amadasi Guzzo, « Sidon et ses sanctuaires », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 106/1, 2012, p. 5-18 ; Ead., « Sur la chronologie des inscriptions de Sidon de la dynastie d'Eshmun'azor », in « *His Word Soars Above Him* ». *Biblical and North-West Semitic Studies Presented to Professor Charles R. Krahmalkov*, R. M. Kerr, R. Miller II et Ph. Schmitz, éd., Ann Arbor, 2018, p. 5-29.

20. H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III^f, Wiesbaden, 2002, n° 14.

21. Le grand classique sur ce sujet est F. J. Dölger, *Ichthys*, 5 vol., Münster, 1910-1957, réédité à Oberhausen-Duisburg, 1999-2000.

22. Pseudo-Aristote, *De mundo* 7 (401a-b) : Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμος ἐστὶ, κατονομαζόμενος τοῖς πάθει πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχοῖ. Καλοῦμεν γὰρ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία, παραλλήλως χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὡς κἄν εἰ λέγομεν δι' ὃν ζῶμεν. Κρόνου δὲ παῖς καὶ χρόνου λέγεται, διήκων ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα· ἀστραπαῖός τε καὶ βρονταῖος καὶ αἰθρίας καὶ αἰθέριος κεραυνίος τε καὶ νέτιος ἀπὸ τῶν νετῶν καὶ κεραυνῶν καὶ τῶν ἄλλων καλεῖται. Καὶ μὴν ἐπικάρπιος μὲν ἀπὸ τῶν καρπῶν, πολιεὺς δὲ ἀπὸ τῶν πόλεων ὀνομάζεται, γενέθλιός τε καὶ ἐρκείος καὶ ὁμόγνιος καὶ πατρῷος ἀπὸ τῆς πρὸς ταῦτα κοινωνίας, ἑταιρείος τε καὶ φίλιος καὶ ξένιος καὶ στράτιος καὶ τροπαιοῦχος καθάρσιος τε καὶ παλαμναῖος καὶ ἰκέσιος καὶ μελίγιος, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ λέγουσι, σωτήρ τε καὶ ἐλευθέριος ἐτύμως, ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, οὐράνιος τε καὶ χθόνιος, πάσης ἐπάνυμος φύσεως ὢν καὶ τύχης, ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὢν.

23. La traduction de *Polieus* est malaisée en raison de sa double dimension politique et topographique.

de par la nature (*physis*) et de par la fortune (*tychè*), parce qu'il est la cause même de toutes choses. »

Les noms renvoient donc au réseau des pouvoirs d'un dieu²⁴, rendant accessible au langage humain une instance supérieure, sophistiquée, malaisée à appréhender²⁵. Une difficulté supplémentaire réside dans le fait que le réseau de Zeus croise celui de bien d'autres puissances divines : nombreux sont, en effet, les dieux qui sauvent, diverses sont les façons de veiller sur une lignée ou une maison, multiples aussi les manières de prendre place dans une cité ou sur une montagne²⁶. Tous ces liens qui apparentent les dieux entre eux et que les noms rendent visibles dessinent un système relationnel complexe que nous désignons du terme impropre de « panthéon ». L'objectif de cette étude est dès lors d'interroger les diverses logiques qui président à la polyonymie ; on en distinguera quatre : 1) honorer, accroître, ou exalter la puissance d'une divinité ; 2) cibler un interlocuteur précis et pertinent dans un contexte donné ; 3) exprimer et donner à voir les relations qui unissent deux ou plusieurs dieux ; enfin, 4) répondre aux exigences de situations multiculturelles. Ces diverses pratiques polyonymiques convergent dans bien des cas, mais, par souci de clarté, nous les illustrerons l'une après l'autre²⁷. Pour terminer, nous envisagerons brièvement la polyonymie comme problème théologique en contexte monothéiste.

24. Pour celui de Zeus, voir P. Brulé, « La parenté selon Zeus », in *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, A. Bresson, M.-P. Masson, S. Perentidis et J. Wilgoux éd., Bordeaux, 2006, p. 97-119.

25. Sur la capacité des noms à montrer ce qu'est un dieu, à en dresser un portrait, cf. N. Belayche, « *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus », in *Religions de Rome. Dans le sillage de Robert Schilling*, N. Belayche, Y. Lehmann éd., Turnhout, 2017, p. 67-83.

26. Cela dit, on notera que nombreux sont les éléments qui qualifient exclusivement Zeus.

27. L'enquête portera sur les pratiques culturelles de la polyonymie ; on laissera donc de côté les pratiques savantes, au demeurant très intéressantes, qui consistent, par le biais d'étymologies ou d'étiologies, à déployer un éventail de sens possibles pour les noms attribués aux dieux, et de dresser des listes d'appellations divines. On songera notamment aux philosophes stoïciens, comme Cornutus. Cf. J. Pià, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc-Aurèle*, Turnhout, 2015 ; Id., « De la Nature des dieux de Cicéron à l'Abrégé de Cornutus : une nouvelle représentation des élites dans la réflexion théologique ? », *Camenae*, février 2012, p. 1-27.

2. LA POLYONYMIE COMME EXHIBITION ET EXALTATION DE LA PUISSANCE DIVINE

Les modes de connaissance du divin constituent un enjeu éminemment philosophique²⁸. Le *Cratyle* de Platon, traité « Sur la justesse des noms », est incontournable sur ce sujet. Nommer y est décrit comme une action humaine inspirée tantôt par la *physis*, tantôt par une convention. Comment dès lors savoir si les noms fixés pas les hommes sont corrects ? Voici l'opinion de Socrate²⁹ :

« Par Zeus ! Hermogène, si nous étions raisonnables, il y aurait pour nous une manière, la plus élégante de toutes : ce serait de dire que nous ne savons rien des dieux, ni d'eux-mêmes, ni des noms qu'ils peuvent bien se donner à eux-mêmes, car il est clair qu'ils emploient, eux, les vrais noms. Une autre forme de justesse serait que, comme dans les prières où nous avons coutume de les invoquer, ils se réjouissent d'être appelés de tel ou tel nom, ou de tel ou tel lieu, de même nous les désignons nous aussi de cette manière, ignorant tout par ailleurs. Tout cela me semble bien pensé. »

Si on laisse de côté la question des « vrais noms » des dieux, traitée notamment par Françoise Bader³⁰, on retiendra que les appellations qui permettent aux hommes de communiquer avec les dieux sont multiples et variées, qu'elles s'imposent par le biais de l'usage et

28. Cf. O. Boulnois, B Tambrun dir., *Les noms divins*, Paris, 2016.

29. Platon, *Cratyle*, 400d-401b (traduction personnelle) : Ναὶ μὰ Δία ἡμεῖς γε, ὦ Ἑρμόγενης, εἴπερ γε νοῦν ἔχομεν, ἕνα μὲν τὸν κάλλιστον τρόπον, ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅπτα ποτὲ ἑαυτοὺς καλοῦσιν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθῆ καλοῦσι. Δεύτερος δ' αὐτὸς τρόπος ὀρθότητος, ὡς περ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχέσθαι, οἷτινές τε καὶ ὀπόθεν χαιρούσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδὲνεῖδότης· καλῶς γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ νενομίσθαι. Sur le *Cratyle*, la bibliographie est considérable ; on consultera notamment M. Kraus, *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*, Amsterdam, 1987 ; D. Charles, « Aristotle on names and their signification' », in *Language*, S. Everson éd., Cambridge, 1994, p. 37-73 ; R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-Londres, 2001 ; B. Anceschi, *Die Götternamen in Platons Kratylus. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*, Francfort-sur-le-Main, 2007 ; L. Brisson dir., *Cratyle : Platon, Œuvres complètes*, Paris 2008 (1^{re} éd. 2006) ; F. Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge-New York, 2011. Plus spécifiquement sur le passage cité, U. Criscuolo, « Proclus et les noms des dieux : à propos du *Commentaire au Cratyle*, in N. Belayche et alii éd., *op. cit.* (n. 16), p. 57-68.

30. F. Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, 1989 ; A. Pinchard, « La langue des dieux, de Platon à Proclus », in *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, J. Laurent éd., Caen, 2003, p. 213-250.

qu'elles procurent aux dieux de la *charis*, une notion qui évoque à la fois le plaisir, la joie, la reconnaissance et la réciprocité³¹.

Les dieux, en effet, se réjouissent d'être invoqués et de recevoir attentions et offrandes, un trait fréquemment souligné par les auteurs anciens, y compris Lucien de Samosate qui met en scène tour à tour leur avidité et leur angoisse à l'idée d'être délaissés³². Ce qui est en jeu dans ce qu'on pourrait appeler des « offrandes onomastiques », c'est fondamentalement la *timè* d'un dieu, sa « part d'honneur », son rang. Or, la jouissance de plusieurs appellations rentre précisément dans ce champ, en tant que marque de considération, comme l'indiquent les vers initiaux de l'*Hymne à Artémis* de Callimaque³³ :

« Artémis, nous te célébrons – ce serait un crime d'être poète et de t'oublier – Artémis, qui te plais à l'arc et aux chasses, aux chœurs nombreux et aux jeux sur la montagne. Et d'abord nous dirons comment, encore petite enfant, assise sur les genoux de son père, la déesse lui parla : « Donne-moi, papa, une éternelle virginité, fais que je sois invoquée sous de nombreux noms, afin que je puisse rivaliser avec Phoibos lui-même. Donne-moi un arc et des flèches... (...) Donne-moi un chœur de soixante Océanides, toutes filles de neuf ans, toutes enfants sans ceinture ; et donne-moi aussi, pour servantes, vingt Nymphes de l'Amnisos. Elles prendront soin de mes chaussures de chasse, et, quand j'aurai fini de frapper lynx et cerfs, de mes chiens rapides. Donne-moi tous les monts et des villes celle que tu voudras. »

Le rang de la déesse ressort de ses attributs fonctionnels (l'arc, les flèches), de ses attributs onomastiques (les nombreuses appellations), de ses propriétés (la virginité), de sa « cour » (Nymphes et Océanides) et de son territoire. Zeus accède d'ailleurs à tous les désirs de sa fille

31. B. MacLachlan, *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, 1993 ; N. Fisher, « The pleasures of reciprocity: Charis and the Athletic Body in Pindar », in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité. Actes du colloque international tenu à Rennes les 1-4 septembre 2004*, F. Prost et J. Wilgaux éd., Rennes, 2006, p. 227-245, en particulier p. 229 : « In general the best approach to identifying a unified or coherent picture of the concept of charis is to focus on the combination of the ideas of both reciprocity and pleasure, and to locate individual instances of charis at some point or other [...] of a positive, mutually reinforcing, chain of shared pleasures, benefactions, gratitude and rewards ». Voir aussi V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, 2004 ; C. Bertau Courbières, *Au miroir des bienheureux. Les émotions positives et leurs représentations en Grèce archaïque*, Bordeaux, 2017.

32. Sur la position de Lucien envers la religion, voir T. Witmarsh, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, New York, 2015. Voir aussi le classique de M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937.

33. Callimaque, *Hymne à Artémis* 1-40. Sur ce texte, voir l'analyse de C. Pisano, « Entre qualificatifs et hétéronymes divins : les épithètes homériques à fonction théonymique », in C. Bonnet, G. Pironti dir., *Les dieux d'Homère III*, sous presse.

et renchérés sur ses requêtes, en lui faisant don de treize villes fortes qui n'honoreront de divinité qu'elle et porteront le nom d'Artémis, sans compter les villes qu'elle aura en commun avec d'autres dieux et déesses. Ainsi Artémis ne sera-t-elle en rien inférieure à son frère, Apollon.

Les Hymnes, et tout particulièrement la collection des *Hymnes homériques*, s'inscrivent dans une pragmatique rituelle qui a largement recours à la polyonymie. En chantant un dieu ou une déesse, on donne en effet l'illusion, le temps de la performance, qu'il/elle est au centre du monde divin, le/la plus beau/belle, le/a plus grand(e), le/a plus digne de louanges. L'hymne est une offrande de mots, de musique et de danse, qui exalte momentanément la puissance d'un seul. Ainsi espère-t-on enclencher le mécanisme de la *charis* que nous évoquions ci-dessus³⁴.

À ce jeu, le grand ordonnateur des agencements divins qu'est Zeus n'est pas seulement celui qui reçoit, et de loin, le plus grand nombre d'appellations³⁵, mais il est aussi, pour le chœur des *Thesmophories* d'Aristophane, le *megalônumos*, celui dont le nom est grand³⁶. Dans l'*Hymne homérique à Zeus*, composé de quatre vers seulement, le dieu, désigné comme Zeus et par l'hétéronyme Cronide, est chanté en ces termes³⁷ :

« Zeus est celui que je chanterai, le plus puissant et le plus grand des dieux, le maître à la vaste voix/vue³⁸ qui fait s'accomplir toute chose, Celui qui avec Thémis s'entretient souvent en siégeant à ses côtés. Sois-nous propice, Cronide à la vaste voix/vue, le plus glorieux et le plus grand ! »

34. Cf. *supra*, p. 601-602.

35. Pour consulter la base de données MAP : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/> ; on peut encore consulter le site de la BDEG de Rennes : <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>, ainsi que la thèse de S. Lebreton, *Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*, thèse soutenue en 2013, sous la direction de P. Brulé, à l'université de Rennes 2 (entièrement accessible en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-00872881v1>).

36. Sur ce terme, voir aussi Aristophane, *Nuées*, 569. Ce terme apparaît également dans la LXX : Jérémie 39 (32), 19 : ὁ θεὸς ὁ μέγας ὁ παντοκράτωρ καὶ μεγαλόνημος κύριος.

37. Ζῆνα θεῶν τὸν ἄριστον ἀείσομαι ἠδὲ μέγιστον / εὐρύοπα κρείοντα τελεσφόρον, ὃς τε Θέμιστι / ἐγκλιδὸν ἐζομένην πυκινούς ὄαρους ὀαρίζει. / Ἴληθ' εὐρύοπα Κρονίδη κύδιστε μέγιστε.

38. Sur l'ambivalence de la qualification d'*eurýopa*, qui peut renvoyer à la vue ou à la voix, voir C. Bonnet et alii, « *Eurýopa*, "maître en accomplissement" (εὐρύοπα κρείοντα τελεσφόρον). Polysémie et portée relationnelle d'un attribut onomastique de Zeus », in C. Bonnet, G. Pironti dir., *Les dieux d'Homère III*, sous presse.

Ce court texte contient deux longues séquences onomastiques – « le plus puissant et le plus grand des dieux, le maître à la vaste voix/vue qui fait s’accomplir toute chose, celui qui avec Thémis s’entretient souvent en siégeant à ses côtés » et « Cronide à la vaste voix/vue, le plus glorieux et le plus grand » – lourdes de sens qui posent le personnage et disent l’étendue, l’intensité et l’importance de sa prééminence dans le monde des dieux et des hommes. Ici, plus encore que Zeus ou Cronide, à construire le profil du dieu et en exalter la puissance, ce sont les attributs onomastiques, savamment disposés, avec la répétition d’*euryopa* en début de vers et de *megistos* en fin de vers, comme pour sceller la souveraineté du dieu.

Diverses divinités sont, par ailleurs, qualifiées de *polyonymos*³⁹ : Hadès, Dionysos, Artémis, Nikè, Sélène, Aphrodite. Recevoir plusieurs noms, habiter plusieurs lieux, être comblé d’attentions constituent les ingrédients de toute puissance divine qui se respecte. Comme l’ubiquité, la polyonymie est un marqueur de l’altérité propre au divin.

Pour mieux cerner cette altérité, un bref détour par l’anthroponymie peut s’avérer éclairant. Dans l’Athènes classique, un citoyen est généralement désigné par son nom, son patronyme et son dème⁴⁰. Ancrages biologique, politique, social, administratif et géographique s’entremêlent pour définir la personne. À certains égards, la théonymie semble inspirée par des schémas analogues ; Zeus est le fils de Kronos, le *Kronidès* ou *Kroniôn*, tandis qu’Athéna est la *Dios Kourè*, la fille de Zeus⁴¹. Pourtant, alors que nombreux sont les dieux descendant de Kronos – Zeus, Poséidon, Hadès, Hestia, Héra, Déméter – chez Homère⁴², seul Zeus est appelé Kronide ou Kroniôn,

39. L. Bricault, « Isis myrionyme », in *Hommages à Jean Leclant, C. Berger et alii*, éd., III, Le Caire, 1994, p. 67-86 ; Id., *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, 2013, chap. 7, intitulé « Des dieux myrionymes, polymorphes et plurifonctionnels » ; Id., E. Dionysopoulou, *Myrionymi 2016*, Toulouse, 2016 ; S. Hornblower, « Lykophron and epigraphy: the value and function of cult epithets in the *Alexandra* », *Classical Quarterly* 64, 2014, p. 91-120, en particulier p. 100, n. 42 ; pour les usages oratoires, voir L. Pernot, « Le lieu du nom (*topos apou onomatos*) dans la rhétorique religieuse », in N. Belayche *et alii* éd., *op. cit.* (n. 16), p. 29-39, en particulier p. 34-37.

40. Cf. K. Karila-Cohen, « Quand les familles s’affichent sur les pierres (à partir de l’exemple athénien) », *Pallas hors-série*, 2017, p. 91-117.

41. Sur cette expression, voir P. Brulé, « Sur la *Dios kourè* », *Pallas* 100, 2016, p. 33-57.

42. Pour Homère, voir J. H. Dee, *Epitheta Deorum apud Homerum. The Epithetic Phrases for the Homeric Gods: A Repertory of the Descriptive Expressions for the Divinities of the Iliad and the Odyssey*, Hildesheim-Zürich, 2001 (éd. orig. 1994). Sur le Zeus homérique, voir récemment P. Pucci, *The Iliad. The Poem of Zeus*, Berlin-Boston, 2018. Dans les sources épigraphiques aussi, Kronide/Kroniôn n’est utilisé que pour Zeus.

parce que cette appellation véhicule tout un imaginaire partagé lié à la difficile transmission de souveraineté d'une génération à l'autre. Quant à l'expression *Dios Kourè*, elle est aussi exclusive d'Athéna, quand bien même Zeus généra maints enfants. Elle souligne par conséquent la relation intime et « radicale »⁴³ entre le père et sa fille. Bref, théonymie et anthroponymie sont de faux amis ; même lorsqu'ils semblent recourir aux mêmes procédés pour décliner l'identité, l'usage qui en est fait souligne l'écart qui tient les hommes à distance des dieux.

Si nous revenons à présent à la polyonymie et si, comme l'affirme Socrate, les Anciens ignoraient tout des dieux et de leurs vrais noms, alors s'adresser à eux avec plusieurs noms constitue une stratégie qui permet pour le moins de leur rendre hommage, de les gratifier, voire de les exalter. L'évolution des pratiques rituelles à l'époque hellénistique et surtout romaine⁴⁴, que reflètent les eulogies, éloges, acclamations et autres hymnes, s'inscrit dans un climat de cohabitation et compétition religieuses qui a favorisé diverses formes d'exaltation du divin. La confection de séquences onomastiques longues et complexes fait précisément partie de l'arsenal des procédés rhétoriques⁴⁵ et de la théâtralisation ritualisée des émotions⁴⁶. L'inflation des attributs onomastiques mis bout à bout, bien souvent des adjectifs au superlatif (*Hypsistos*, *Megistos*, *Aristos*, *Epiphanestatos*...) ⁴⁷ ou des titres soulignant la souveraineté, comme *kyrios*, *anax*, *despotès*, *tyrannos*, finit par produire des appellations hétéroclites, comme dans le cas d'un Zeus Helios Mithras Hagios

43. J'emprunte cet adjectif à P. Brulé, *op. cit.* (n. 41), p. 55.

44. S. Mitchell, P. Van Nuffelen éd., *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010 ; N. Belayche, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* », in C. Bonnet, L. Bricault éd., *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde, 2013, p. 17-40 ; A. Chaniotis, « Staging and Feeling the Presence of god: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East », *ibid.*, p. 169-189 ; P. Van Nuffelen, D. Engels éd., *Competition and Religion in Antiquity*, Bruxelles, 2014 ; N. Belayche, « Les performances hymniques, un "lieu" de fabrique de la représentation du divin ? », in N. Belayche, V. Pirenne-Delforge éd., *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, 2015, p. 167-182 ; R. Parker, *op. cit.* (n. 16).

45. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, 1993, II, p. 617-621.

46. Cf. A. Chaniotis, *op. cit.* (n. 44).

47. R. Parker, *op. cit.* (n. 16), p. 148 et 152, parle de *superlativism*.

Hypsistos Epèkoos Tourmasgadès, à Doura-Europos⁴⁸. Ces longues séquences ont pour objectif de marteler et d'amplifier le message, mais la surenchère a aussi tendance à le brouiller, dans la mesure où l'usage hyperbolique des qualifications les rend efficaces en termes de distinction des dieux entre eux, alors que la polyonymie constitue initialement un outil pour préciser le(s) aspect(s) d'une puissance divine dont on estime avoir besoin *hic et nunc*.

3. CIBLER UN INTERLOCUTEUR PRÉCIS ET PERTINENT

Si l'on considère le stock d'attributs onomastiques à disposition des usagers comme les éléments d'un langage, on peut se demander comment les Grecs, ou d'autres peuples de l'Antiquité, composaient un message en les combinant. Plus ardu encore, comment géraient-ils un ensemble au sein duquel chaque dieu est actif dans plusieurs sphères, tandis que chaque sphère est prise en charge par plusieurs dieux. Face à ce défi, la polyonymie sert comme une boussole parce qu'elle met à disposition des agents une panoplie d'attributs onomastiques qui permettent d'*affiner* le discours, en désignant précisément l'aspect de la divinité que l'on convoque dans le rituel. Autrement dit, en opérant des choix, selon des logiques qui engagent la connaissance et l'expérience que l'on a des dieux, on entend rendre la communication plus *efficace*. Le bénéfice attendu est pragmatique.

Prenons deux exemples pour illustrer les ressources empiriques de la polyonymie. Dans l'*Iliade*⁴⁹, au début du chant I, Apollon décime l'armée achéenne en réponse à la prière de Chrysès, le prêtre du dieu et père de Chryséis qu'Agamemnon a ravie. Car Chrysès a supplié en vain Agamemnon de lui restituer sa fille et de ne pas offenser le

48. Il s'agit d'une inscription du III^e siècle de notre ère. Cf. J. F. Gilliam, *The excavations at Dura-Europos, Preliminary report of the ninth season of work 1935-1936, Part III, The palace of the Dux Ripae and the Dolicheneum*, New Haven, 1952, p. 107-124, en particulier p. 114, n° 974. Tourmasgadès est connu dans d'autres localités du Proche-Orient, notamment en Commagène. Récemment un autel circulaire le mentionnant a été découvert à Dülük Baba Tepesi.

49. Cf. V. Pirenne-Delforge, « Le rituel : communiquer avec les dieux », in G. Pironti, C. Bonnet, dir., *op. cit.* (n. 9), p. 136-137 ; M. Herrero de Jáuregui, « Les épithètes locales des dieux chez Homère », in C. Bonnet, G. Pironti dir., *Les dieux d'Homère III*, sous presse.

dieu, avant de se tourner alors vers Apollon et de l'invoquer en ces termes⁵⁰ :

« “Entends-moi, dieu à l’arc d’argent, qui protèges Chrysè
et Cilla la divine, et sur Ténédos règnes souverain
Ô Smintheus, si jamais j’ai élevé pour toi un temple
qui t’ait plu, si jamais j’ai pour toi brûlé de gras cuisseaux
de taureaux et de chèvres, accomplis mon désir :
fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens !”
Ainsi prie-t-il, et Phoibos Apollon entend sa prière.
Et il descend des cimes de l’Olympe, le cœur en courroux. »

Chrysès choisit de nommer le dieu *Argyrotoxos*, « À l’arc d’argent », une épithète usuelle d’Apollon⁵¹, utilisée ici comme un hétéronyme, selon une pratique largement attestée chez Homère et au-delà. L’archer d’argent est également défini en relation à des lieux précis : Chrysè, Cilla et Ténédos, trois cités de Troade, sur lesquelles le dieu exerce sa tutelle, sans oublier la qualification de *Smintheus* qui renvoie à Sminthos/Sminthè, une autre ville de Troade⁵². En ces circonstances solennelles, Chrysès choisit de mettre l’accent sur le pouvoir des flèches d’un Apollon régional, en s’adressant à lui comme *Argyrotoxos* et en rappelant que sa puissance s’ancre dans un territoire précis, avec ses sanctuaires et ses rites. Chrysès entend ainsi susciter la *charis* de « son » dieu et, de fait, sa réaction ne se fait pas attendre. Cependant, dès lors que la prière de Chrysès est terminée et que ce n’est plus lui qui s’exprime, mais « Homère », ou l’aède, qui reprend la main en se tournant vers son public, le dieu redevient Phoibos Apollon, conformément à une désignation traditionnelle et partagée – on pourrait dire « panhellénique » – attestée plus de cinquante fois dans les épopées, Phoibos étant une appellation réservée à Apollon. Le changement de contexte, de

50. *Iliade*, I, 37-44. Traduction de la CUF (P. Mazon), légèrement revue par V. Pirenne-Delforge : κλυθί μιν ἀργυρότοξ’, ὅς Χρῦσην ἀμφιβέβηκας / Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἴφι ἀνάσσεις, / Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ’ ἐπὶ νηὸν ἔρεψα, / ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρὶ ἔκρη / ταύρων ἠδ’ αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήνην ἐέλδωρ / τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν. / Ὡς ἔφατ’ εὐχόμενος, τοῦ δ’ ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων, / βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ.

51. Cf. par exemple *Iliade* II, 766.

52. Cf. *Schol.* Homère, *Iliade* I, 39 ; Strabon, *Géographie* XIII, 1, 48 et 64. Pour le lien (secondaire) avec la souris, voir P. Kiernan, « The Bronze Mice of Apollo Smintheus », *American Journal of Archaeology* 118/4, 2014, p. 601-626. Voir G. F. Chiaï, *Troia, la Troade ed il Nord Egeo nelle tradizioni mitiche greche. Contributo alla ricostruzione della geografia mitica di una regione nella memoria culturale greca*, Paderborn, 2017, p. 43 ; A. Palamidis, « Des souris et des hommes », *Kernos* 32, 2019, p. 191-236.

locuteur et d'audience a induit un changement de perspective que le langage des noms divins exprime avec clarté et efficacité.

La même alternance s'observe dans d'autres passages homériques, notamment celui qui a pour cadre le temple d'Athéna couronnant l'acropole troyenne⁵³, au chant VI de l'Iliade⁵⁴. La supplique solennelle des Troyennes à Athéna protectrice de la ville, l'*erysiptolis*⁵⁵, débouche sur un refus de la déesse. Ici aussi, lorsque la prière s'achève et que la narration prend le relais, le poète se réfère à Pallas Athéna, une appellation « classique » si l'on peut dire. La polyonymie apparaît donc bien comme une ressource du polythéisme. Chez Homère, elle est exploitée dans une perspective narrative pour marquer les différents niveaux de l'intrigue, ainsi que les niveaux intra- et extra-diégétiques du poème, l'alternance entre l'adresse directe à la divinité de la part des protagonistes du « drame » et le discours indirect du narrateur. La polyonymie traduit aussi la tension constitutive du polythéisme grec entre local/régional et panhellénique.

Une inscription de Nicée⁵⁶, datant du III^e siècle de notre ère, témoigne elle aussi du recours à des séquences onomastiques ciblées pour expliciter la démarche du dédicant et convoquer les aspects appropriés du dieu :

« À la bonne fortune !

Pour Zeus *Brontôn*, Zeus *Karpodotês* et Zeus *Eucharistos*. Aurélios Asklepíodotos et Aurélios Patroklianos et Aurélia Phlabia et Aurélia Aristeinè, avec tous les leurs, cet autel avec la *protomè*, en raison d'un vœu, au dieu, ont élevé. »

Trois séquences – Zeus Tonnant, Zeus Frugifère et Zeus Bienfaisant – indiquent trois facettes du même dieu comme l'indique le datif final (τῷ / θεῷ) : le tonnerre annonce la pluie, qui

53. *Iliade* VI, 269, 279, 297.

54. *Iliade* 87-95 et 297-311. Sur ce passage, voir aussi V. Pirenne-Delforge, *op. cit.* (n. 49), p. 147-150.

55. Sur cette fonction d'Athéna, voir S. Paul, « "Pallas étend ses mains sur notre cité". Réflexion sur le paysage épique autour de l'Athéna "poliade" », *Pallas* 100, 2016, p. 119-138.

56. *Iznik* 1085 : Ἀγαθῆ τύχη / Διὶ Βροντῶτι καὶ Διὶ Καρποδότῃ καὶ Διὶ Εὐχαρίστῳ Αὐρήλιου/ὸς Ἀσκληπιόδοτος / καὶ Αὐρήλιος Πατροκλιανὸς καὶ Αὐρηλίῳ Φλαβία καὶ Αὐρηλία / Ἀριστείνη μετὰ τῷ[v] / ἰδίων πάντων τὸν / βωμὸν σὺν τῇ προτομῇ εὐχῆς χάριν τῷ / θεῷ ἀνεστήσαμεν.

permet aux plantes de donner des fruits⁵⁷, lesquels sont un bienfait nécessitant un acte de gratitude de la part des fidèles, qui avaient pris un engagement lors d'une prière, peut-être en un moment de sécheresse. Les noms, sélectionnés dans un répertoire bien plus vaste, engagent les finalités et les modalités de la communication rituelle, et s'adossent à des formes d'expérience de l'agir du dieu. L'inscription est là pour souligner le succès de la démarche, donc le choix pertinent des interlocuteurs, très à l'aise avec ce dieu à la fois un et multiple, conformément à un langage du divin qui ménage pourtant un espace pour la pluralité et l'unité : en effet, les trois Zeus de Nicée, lieu où s'affirmera à peine un siècle plus tard l'orthodoxie trinitaire⁵⁸, sont bien perçus comme un seul et même interlocuteur. Indices de complexité, les noms constituent en même temps un fil d'Ariane pour s'orienter dans le labyrinthe d'un monde saturé de dieux. Ils sont également révélateurs des configurations qui structurent, de manière toujours fluide et contextuelle, un divin foisonnant.

4. EXPRIMER ET DONNER À VOIR LES RELATIONS QUI UNISSENT DEUX OU PLUSIEURS DIEUX

Repardons de Zeus Karpodotès et de la prérogative attribuée aux dieux d'assurer aux hommes de bonnes récoltes. Autour de cet enjeu majeur, tout un réseau de divinités est mobilisé. Ainsi, le calendrier sacrificiel de Mykonos, daté de 230-200 av. notre ère, prévoit-il, le 10 du mois de Lenaion (l. 15-22)⁵⁹ :

57. Sur Zeus frugifère, qu'il ne faut pas faire remonter au linéaire B, voir J. L. Garcia-Ramon, « Espace religieux, théonymes, épicleses. À propos des nouveaux textes thébains », in *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d'archéologie et de philologie mycéniennes, Lyon, 1^{er} février et 1^{er} mars 2007*, I. Boehm, S. Müller-Celka dir., Lyon, 2010, p. 73-92. Voir aussi, sur les dieux frugifères, la riche synthèse de S. Lebreton, « Quelques réflexions sur les dieux *Karpophoroi* et consorts », in *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne (Kernos, supplément 34)*, A. Gartzou-Tatti et A. Zografou, éd., Liège, 2019, p. 141-162.

58. Cf. J.-R. Armogathe, *Histoire générale du christianisme*, I, Paris, 2009.

59. Cf. *Corpus of Greek Ritual Norms*, n° 156 : <http://cgrn.ulg.ac.be/file/156/> avec la bibliographie pertinente : *Ληναίωνος δεκάτη ἐπ' ὠιδῆι ὑπὲρ καρποῦ Δήμητρι ἕν κύμονα πρωτοτόκον, Κόρηι κάπρον τέλεον, Διὶ Βουλεῖ χοῖρον· ταῦτα διδόντων ἱεροποιοὶ ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου καὶ ξύλα διδόντων καὶ ὀλάς· ἐπιμελέσθων δὲ τῶν ἱερῶν ὅπως καλὰ ἦ ἀρχοντες καὶ ἱερεῖς· εἰάν δὲ τι δέηι καλλιερεῖν, ἱεροποιοὶ διδόν[τ]ων· εἰς δὲ τὴν ἐορτὴν β[αδ]ιζέτω Μυκονιάδων ἢ βουλομέ[νη] καὶ τῶν οἰκουσῶν ἐμ Μυκό[ν]ωι ὅσα ἐπὶ Δήμητρα τετέληται.*

« Le 10 Lenaion, au surchant pour la récolte, à Déméter, une truie pleine primipare, à Korè, un sanglier adulte, à Zeus *Bouleus*, un porcelet ; que les hiéropes les fournissent sur l'argent sacré et fournissent du bois ainsi que des grains d'orge sacrificiels ; que les archontes et le prêtre veillent aux cérémonies afin qu'elles soient aussi belles que possible ; si quelque chose vient à manquer pour l'accomplissement de beaux sacrifices, que les hiéropes y pourvoient ; que se rende à la fête celle qui le souhaite parmi les citoyennes de Mykonos et parmi les habitantes de Mykonos qui sont initiées à Déméter. »

Et deux jours plus tard, le 12 (l. 24-26)⁶⁰ :

« Le 12, à Dionysos *Leneus*, un petit de l'année ; pour les récoltes, à Zeus *Chthonios* et à Gè *Chthoniè*, des petits de l'année de couleur noire, écorchés ; cela n'est pas religieusement permis aux étrangers ; à consommer sur place. »

Déméter et Korè, ici protectrices de la récolte, associées à un Zeus du Conseil (*Bouleus*)⁶¹, patronnent une fête propitiatoire à laquelle citoyennes et initiées sont bienvenues dans la mesure où c'est le devenir de la communauté qui est en jeu. La mobilisation, deux jours plus tard, de Zeus et de Gè, respectivement qualifiés de *Chthonios* et *Chthoniè*, confirme que la focale porte à la fois sur la dimension civique et sur celle, quasiment botanique et physiologique, de l'humus dans lequel les plantes croissent. Ensemble, ces dieux contribuent à un même objectif – obtenir de belles récoltes –, mais ils le font différemment, en agissant à différents niveaux. Leurs noms l'expriment et dessinent des configurations singulières qui nous aident à décoder les logiques présidant aux choix posés par les agents.

Or, si Zeus est fréquemment invoqué dans le champ de l'abondance, avec Déméter et Korè ou Gè, on s'étonnera peut-être davantage de croiser un Poséidon Karpodotès, comme c'est le cas en Afrique du nord, à Thapsus, dans une inscription d'époque impériale⁶² :

60. δωδεκάτη Διονύσῳ Ληνεῖ ἐτήσιον ὑπ[έρ] καρπῶν Διὶ Χθονίῳ, Γῆι Χθονίῃ δερτὰ μέλανα ἐτήσια· ξένῳ οὐ θέμις· δαινύσθων αὐτοῦ.

61. *Bouleus* peut aussi faire songer à *Eubouleus*, le « Bon Conseiller », cet « autre Zeus » qu'est Hadès, ou Ploutón, qui, avec Déméter et Korè, veille sur un espace « chthonien », comme du reste le suggère le passage suivant de ce texte rituel.

62. Cf. A. Beschtaouch, « Aspects de l'hellénisme africo-romain », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2004, p. 53-65 (*Supplémentum Epigraphicum Graecum* 54, 107) : Διὶ μεγάλῳ κ[αὶ] -] Ποσειδῶνι καρποδότη, τὸν μέγαν μούσων προφήτην / Μ(ἄρκος)· Κυρ(ίνα)· φενούλειος· φικτωρήν[ος] / εὐχὴν τελέσας ἀνέθηκεν. L'auteur insiste sur la préciosité du texte (cf. l'usage du *digamma*) et sur son caractère romano-africain (en dépit de l'usage du grec).

« Au Grand Zeus e[...] à Poséidon *Karpodotès* cette statue du grand prophète des Muses Marcus Venuleius Victorinius (de la tribu) Quirina, en accomplissement d'un vœu, a dédié. »

Cet *unicum* nous rappelle que Poséidon était aussi un dieu de l'assise terrestre et qu'en Afrique du Nord, il est rapproché d'El *qn 'rs*, El « créateur de la terre », qui n'est pas sans rapport avec la Saturne africain de l'époque romaine⁶³. Le réseau des dieux frugifères englobe encore un singulier Hermès invoqué à Korykos en Cilicie, en 209-211 de notre ère, par le biais d'une longue séquence onomastique⁶⁴ : Hermès *Kôrykios Epinêkios Tropaiouchos Epikarpios*, soit « Corycien Victorieux Qui reçoit des Trophées Porteur de Fruits », une séquence appliquée, à l'identique, à son père, Zeus, au même endroit et au même moment⁶⁵. Or cet Hermès Corycien est sollicité « afin que les Augustes aient de beaux enfants et soient fraternels », à une époque où Septime Sévère a associé au pouvoir ses fils Caracalla et Géta, élevés au rang d'Augustes. Zeus et Hermès, père et fils, seraient-ils ici les reflets et faire-valoir de la famille royale, victorieuse, porteuse de trophées et garante de richesses ? Une fois encore, le choix des attributs onomastiques construit un message contextuel dûment pensé et exprimé.

Ce trop bref aperçu des réseaux onomastiques montre tout ce qu'il y a à faire, une fois que le grand répertoire des combinaisons onomastiques attestées dans les inscriptions grecques et sémitiques aura été enregistré dans une base de données et traité grâce à une série d'interfaces de *webmapping* et d'analyse de réseaux. C'est en quelque sorte le génome du polythéisme que l'on pourra tenter peu à peu de déchiffrer, avec ses innombrables combinaisons sans cesse en mutation, selon les lieux, les époques, les acteurs et les cibles. Il nous reste à explorer une ultime logique polyonymique, celle qui

63. A. Cadotte, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leyde, 2007, p. 314-319. Le lien avec Baal Hammon est également très probable.

64. *I.Cilicie 17* ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* 28, 1278. Cf. H. Elton, « Romanization and Some Cilician Cults », in *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional Perspectives*, L. de Ligt, E. A. Hemelrijk et W. Singor éd., Amsterdam, 2004, p. 231-241.

65. *I.Cilicie 16*. Ce texte est à replacer dans la série des dédicaces figurant sur des autels en Cilicie, portant souvent des dédicaces doubles aux dieux et aux empereurs. Plus globalement, sur les dieux en Cilicie plane (Corycos, en Cilicie Trachée, étant exclue), voir K. Ehling, D. Pohl, M. Sayar, *Kulturbegegnung in einem Brückenland: Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, Bonn, 2004 (*Asia Minor Studien*, 53), notamment p. 194-197.

répond aux situations multiculturelles exigeant d'expérimenter dans le champ des appellations divines.

5. EXPÉRIMENTER EN SITUATIONS MULTICULTURELLES

La Méditerranée constitue un vaste espace de mobilités et de transferts culturels. Comme les hommes et les biens, les dieux se déplacent⁶⁶. Il en résulte des phénomènes de cohabitation, adaptation, imbrication ou encore traduction, qui ont un impact tout à fait intéressant sur la manière de désigner les dieux⁶⁷. En effet, dans des contextes où plusieurs communautés parlant différents idiomes fréquentent les mêmes lieux de culte, une puissance divine peut être captée à travers des séquences onomastiques englobant des éléments de provenance variée⁶⁸. Ces pratiques multiculturelles débordent ensuite des niches où elles ont vu le jour et se répandent largement, favorisant l'émergence d'un habitus onomastique surchargé.

Avec Zeus Helios Megas Sarapis, évoqué ci-dessus⁶⁹, nous avons effleuré un environnement fortement multiculturel : l'Égypte hellénistique et romaine⁷⁰. Ce creuset polyphonique voit naturellement dialoguer cultes égyptiens, grecs, juifs, et bientôt chrétiens, non sans heurts et conflits à l'occasion. À Alexandrie⁷¹, la traduction grecque du Pentateuque, la Septante, que l'on peut situer au III^e siècle av. notre ère, conduit à rendre en grec les noms d'un dieu qui se veut ineffable⁷². De fait, les traducteurs, des juifs hellénisés, imprégnés de culture biblique, mais aussi de *paideia* grecque, et

66. C. Bonnet, L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen*, Genève, 2016.

67. C'est une des thématiques majeures du livre de R. Parker, *op. cit.* (n. 16).

68. On observe un phénomène analogue dans l'anthroponymie de l'Égypte lagide : cf. S. Coussement, « *Because I am Greek* »: *polyonymy as an expression of ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Louvain, 2016.

69. Cf. *supra*, p. 598-599.

70. Pour un état de la question sur les identités, voir A.-E. Veïsse, « La question de l'identité ethnique en Égypte aux époques perse, ptolémaïque et romaine », in *Identité ethnique et culture matérielle dans le monde grec*, Ch. Müller, A.-E. Veïsse éd., *Dialogues d'histoire ancienne*, Suppl. 10, Besançon, 2014, p. 207-218.

71. Cf. Ch. Méla, F. Mōri, en collaboration avec S. H. Aufrère et G. Dorival éd., *Alexandrie la Divine*, Neuchâtel, 2014.

72. Sur l'aventure de la LXX, cf., parmi une bibliographie considérable, M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénique au christianisme ancien*, Paris, 1994.

intégrés dans le royaume lagide, ont puisé dans le grand répertoire des noms divins gréco-égyptiens pour parler de leur propre dieu. Les travaux de James Aitken et d'Anna Passoni dell'Acqua⁷³ ont permis de repérer les innovations lexicales qui caractérisent les passages de la LXX où l'on nomme et qualifie dieu. Les Psaumes, qui sont comparables aux hymnes que nous avons examinés précédemment⁷⁴, fournissent ainsi de longues invocations à Elohim⁷⁵, caractérisé comme grand, puissant, secourable, miséricordieux, redoutable, solide... Là où le grec, nous l'avons vu, use surtout d'adjectifs, l'hébreu recourt plus volontiers à des syntagmes nominaux et verbaux. Ce hiatus syntaxique conduit les traducteurs à innover, à expérimenter.

Aux versets 1-2 du Psaume 90 (91), dieu est loué en ces termes : « Je dis à l'Éternel : Mon refuge et ma forteresse ». L'hébreu יְהוָה וְיִשְׁׁמְרֵנוּ מַחְסֵי וּמַסְׁדָּתַי, *mahsy u-masūdāty*, avec deux substantifs pourvus du suffixe personnel, est rendu en grec par ἀντιλήμπτωρ μου καὶ καταφυγή μου. Le premier terme, très rare et même franchement inattendu, dérive du verbe *antilambanō/omai* qui a le sens de « recevoir en retour, assister, appréhender, percevoir ». Pour Plotin, les *antilèpta* sont les objets que l'on peut percevoir par les sens⁷⁶. Yahvé est donc décrit, à travers cette appellation, comme un dieu que ses fidèles perçoivent et dont ils reçoivent assistance. Si le terme *antilèptōr* est absent des sources littéraires « païennes », il est cependant attesté, tout comme le substantif *antilèpsis*, qui a le sens de « défense », « secours », dans quelques papyrus juridiques

73. J. K. Aitken, « The God of the pre-Maccabees: Designations of the Divine in the Early Hellenistic Period », in *The God of Israel*, R. P. Gordon éd., Cambridge, 2007, p. 246-266 ; Id., « Jewish Worship amid Greeks: The Lexical Context of the Old Greek Psalter », in *Temples, Texts and Traditions*, T. McLay éd., Londres, 2015, p. 48-70 ; A. Passoni Dell'Acqua, « Innovazioni lessicali e attributi divini: una caratteristica del Giudaismo alessandrino? », in *La parola di Dio cresceva (At 12,24) Scritti in onore di C. M. Martini nel suo 70° compleanno*, R. Fabris éd., Bologne, 1998, p. 87-108. Voir aussi S. Olofsson, *God is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, Stockholm, 1990 ; E. Bons, « The Noun βοηθός as a Divine Title », in *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*, E. Bons, R. Brucker et J. Joosten éd., Tübingen, 2014, et plus globalement E. Bons, J. Joosten éd., *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception*, Leyde, 2011.

74. Cf. *supra*, p. 603-605.

75. Sur le paradoxe d'un dieu unique dont le nom est au pluriel (*Elohim*, « dieux »), voir R. Naiweld, *Histoire de Yahvé. La fabrique d'un mythe occidental*, Paris, 2019.

76. Plotin, *Ennéades* IV, 5, 8.

d'Égypte ptolémaïque⁷⁷. Il s'y applique aux rois lagides ou à leurs officiers dans le cadre de pétitions visant à capter leur bienveillance. Les traducteurs de la LXX auraient ainsi opéré un transfert de la sphère politico-juridique à la sphère religieuse, et appliqué à Yahvé une qualification peu commune visant à souligner le fait qu'il est le seul vrai recours, le seul vrai souverain. Comme le note James Aitken, il ne s'agit nullement de « syncrétisme », mais plutôt de transferts lexicaux, d'une sorte de « mutualisation » des ressources. Oscillant entre polyonymie et refus de la nomination, les juifs d'Égypte illustrent bien ces situations multiculturelles faites de partages et de frontières, de compatibilités et de mise à distance. C'est du reste, dans ce creuset, que fleurit la *myrionymos* Isis, figure gréco-égyptienne, diffusée dans toute la Méditerranée, avec ses innombrables noms et ses multiples équivalences⁷⁸.

On pourrait encore mentionner la fascinante *Isis Soteira Astarte Aphrodite Euploia Epekoos*, attestée au Sarapieion C de Délos⁷⁹, associée à un trio masculin formé par Éros Harpocrate Apollon : un agencement multiculturel qui faisait sens dans un contexte culturel donné, pour ces personnes, en fonction de leurs expériences, probablement une traversée en mer avant d'atteindre l'île de Délos. Ces formes complexes de polyonymie et bien d'autres ont été mises à distance par les adeptes du dieu unique qui dénoncent la *polylogia*, le « babillage » ou « bavardage » des « Gentils »⁸⁰

77. UPZ 1, 14, 18 (I^{er} s. av. n. è.), papyrus du Sarapieion de Memphis, où il est question de *theous megistous kai antilemptoras* pour désigner le couple régnant, Ptolémée VI et Cléopâtre II ; voir aussi UPZ 42, 38 (I^{er} s. av. n. è.) ; *PAmh.* 35, 58 (même date) ; *BGU* 1187, 27 (I^{er} s. av. n. è.).

78. Cf. les travaux de L. Bricault mentionnés *supra*, n. 35. On peut comparer ces pratiques avec l'acclamation des cinquante noms de Marduk dans la partie finale (les 200 dernières lignes) de l'*Enuma Elish*. Sur ce texte, voir récemment (avec la bibliographie), M. van de Mieroop, « What is the Point of the Babylonian Creation Myth », in *Conceptualizing Past, Present and Future, Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project Held in Helsinki/Tartu, May 18-24, 2015*, S. Fink, R. Rollinger éd., Münster, 2018, p. 381-392.

79. *Inscriptions de Délos* 2132 (RICIS 202/0365). Document repris dans L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, 2013, n° 160a, p. 493. Pour l'analyse de cette dédicace, cf. C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2015, p. 506-507.

80. Cf. Matthieu 6, 7 : « En priant, ne rabâchez pas, comme les païens, qui s'imaginent qu'à force de paroles, ils seront exaucés. » (Προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττολογήσητε, ὥσπερ οἱ ἔθνηκοί : δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολλολογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται). Immédiatement après, Matthieu récite le « Notre Père » comme modèle de prière. En 6, 5, Matthieu pointe du doigt les « hypocrites » : « Lorsque vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites, qui aiment à prier debout dans les synagogues et aux coins des rues, pour être vus des hommes ». Ses accusations portent donc à la fois sur les juifs et sur les païens (*ethnikoi*). Le verbe utilisé par Matthieu, *battalogeô*, est inconnu

ou par Augustin, dans *La Cité de Dieu*, qui se moque des *officia* des dieux, « si misérablement morcelés »⁸¹. Faisant référence aux interminables listes de dieux chez Varron, Augustin note qu'« il ne nomme aucune divinité de qui l'on doive implorer la vie éternelle ». Pour le monothéisme chrétien, occupé à se doter d'une structure théologique, la polyonymie devient en effet un problème. Pourtant, dans l'Ancien Testament, Yahvé, alias Elohim ou Adonay – et l'on pourrait allonger la liste⁸² – ne dédaigne pas les louanges énumérant la variété de ses prérogatives. Comment, dès lors, les premiers auteurs chrétiens ont-ils affronté ce paradoxe ?

6. LA POLYONYMIE COMME PROBLÈME THÉOLOGIQUE EN CONTEXTE MONOTHÉISTE

Le judaïsme et le christianisme étant des religions révélées⁸³, le processus qui consiste à nommer le dieu unique se pose en des termes profondément différents. Dieu est transcendant, donc inimaginable, ineffable, insaisissable. Pourtant, pour parler de lui, pour s'adresser

auparavant et constitue un *hapax legomenon* dans le Nouveau Testament. Il en va de même pour le substantif *polylogia*. D. Pevarello, dans une étude très approfondie (D. Pevarello, « Criticism of Verbosity in Ancient Philosophical and Early Christian Writings: Jesus' Critique of the "Polylogia" of Pagan Prayers [Matthew 6:7] in its Graeco-Roman Context », in *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World*, A. Klostergaard Petersen, G. van Kooten éd., Leyde 2017, p. 244-275), estime que ce terme grec pourrait rendre l'hébreu « abondance de mots » (*rb dbrym*) attestée dans l'Ancien Testament (Job 11, 2 ; Ecclésiaste 5, 2 ; voir aussi Proverbes 10, 19 : « Par la multitude des paroles, tu n'éviteras pas le péché » ; en grec : ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξει ἁμαρτίαν). Matthieu pourrait donc renvoyer à un débat interne au judaïsme, mais la mention des « Gentils » invite cependant à considérer aussi les pratiques incantatoires et « magiques » des polythéismes, ainsi que la pluralité des dénominations attachées aux dieux, la polyonymie. D. Pevarello montre, de manière très convaincante, qu'il existait toute une tradition philosophique, à l'intérieur du monde grec, en faveur d'une pratique économe et sobre, voire silencieuse de la prière et de la communication avec les dieux, la *brachylogia* (chère aux Spartiates notamment). Ce discours philosophico-moral, contre la rhétorique ou sophistique religieuse, est ensuite relayé par la tradition juive (chez Philon par exemple) et chrétienne des premiers siècles de notre ère.

81. Augustin, *La Cité de Dieu* VI, 9, 1 : *Quid ipsa numinum officia tam uiliter minutatimque concisa*.

82. Sur les noms de Yahvé, voir notamment M. Rose, « Names of God in the OT », in *Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman éd., New York, 1992 p. 1000-1011 ; M. Rösel, *Adonaj warum Gott „Herr“ genannt wird*, Tübingen, 2000 ; G. H. van Kooten éd., *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World and Early Christianity*, Leyde-Boston, 2006 ; 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.

83. Cf. O. Boulnois, « Le concept de nom divin. Pragmatique, philosophie et théologie », in *Les noms divins*, Id. et B. Tambrun dir., Paris, 2016, p. 11-27.

à lui, en le priant ou le louant, l'homme a besoin de le nommer, une opération qui revient toutefois à exercer une forme d'emprise sur lui. Nommer Dieu met en danger sa transcendance et, en raison des représentations que le(s) nom(s) véhicule(nt), réhabilite dans une certaine mesure l'anthropomorphisme. De surcroît, appeler dieu de diverses manières fait courir le risque d'autonomiser certaines de ses manifestations, sapant ainsi les fondements même de l'orthodoxie monothéiste. Voilà pourquoi la question des noms a nourri, de l'Antiquité au Moyen Âge, et même au-delà, une intense réflexion théologique. Dans le traité sur *Les noms divins* attribué à Denys l'Aréopagite et rédigé au début du VI^e siècle de notre ère⁸⁴ s'exprime une pensée mystique fortement imprégnée de philosophie néo-platonicienne. L'auteur y engage la réflexion sur le chemin de la théologie négative : puisque connaître dieu est impossible, l'ignorance et l'apophase s'imposent comme les seules voies possibles. Dieu étant tout, Dieu étant hors de la portée des hommes, il convient d'opter pour l'anonymat, tout en acceptant l'idée de lui attribuer tout un éventail de noms possibles, conçus non pas comme des moyens de l'atteindre, mais comme de simples ornements circonstanciels qui disent ce que dieu fait, comment il agit, sans rien révéler de son essence divine.

Ephrem de Nisibe, théologien syrien du IV^e siècle de notre ère, livre, sur cette question, un apport dont l'originalité a été récemment mise en lumière⁸⁵. Son discours poétique en langue syriaque se déploie dans une collection de quatre-vingt-sept *Hymnes sur la Foi*, culmine dans cinq *Hymnes sur la Perle*, dans lesquels il explore les significations christologiques de la perle⁸⁶. Ephrem s'y définit comme le « gardien farouche des sceaux du silence »⁸⁷. Dieu, affirme-t-il, est un mystère ; seul le silence est à sa mesure. Ephrem dénonce, de manière répétée, le mal du siècle : le blasphème contre Jésus-Christ, auquel on donne des « noms de créature ». Or, l'enjeu

84. Cf. l'édition et traduction dans les *Sources chrétiennes* 578 (éd. B. R. Suchla et Y. De Andia), Paris, 2016.

85. F. Cassingena-Trevedy, « Éphrem de Nisibe entre apophase et nomination », in O. Boulnois, B. Tambrun, dir., *op. cit.* (n. 82), p. 161-184. Je suis ici les traductions françaises de cet article.

86. Pour les *Hymnes sur la Foi*, voir l'édition et traduction d'E. Beck, dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 154 et 155, Louvain, 1955. Sur Ephrem, sa vie et ses œuvres, voir A. de Halleux, « Saint Éphrem le Syrien », *Revue théologique de Louvain* 14/3, 1983, p. 328-355.

87. *Hymnes sur la Foi* X, 2 ; XV, 5 ; XLVI, 9 ; LXVII, 23.

est de taille puisque l'on baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. « Noms et appellations, rappelle Ephrem, n'ont qu'un but : sauver le genre humain »⁸⁸.

Sans entamer la transcendance de Dieu, Ephrem insiste sur le merveilleux qui l'entoure – il le compare à une montagne, une forteresse, un abîme, un océan, en ayant recours à un riche vocabulaire qui trouve des précédents dans la Bible hébraïque et des échos dans les polythéismes⁸⁹. En proclamant « Gloire à ta Transparence ! »⁹⁰, il suggère d'opérer, comme le fera Denys deux siècles plus tard, une distinction parmi les noms que les Écritures donnent à Dieu : certains sont des noms véritables, d'autres de simples surnoms ou noms métaphoriques, noms d'emprunt ou de circonstance, dont Dieu se pare et se dévêt à son gré⁹¹. Ils sont réduits à une fonction ornementale. Quant à Jésus-Christ, Dieu incarné, il se revêt de noms de misère pour dire l'humilité de sa condition humaine⁹² :

« Il s'intitule Oreille⁹³ pour nous apprendre qu'il nous écoute.
Il s'appelle Œil⁹⁴ pour nous faire savoir qu'il nous voit. »

Ou encore⁹⁵ :

« Maître compatissant,
Il endosse nos noms.
Même au grain de moutarde⁹⁶
Il souffre qu'on le compare. »

Aucun de ces noms ne suffit cependant à exprimer l'identité du dieu unique ; le silence s'impose comme la voie la plus idoine.

De la polyonymie au silence, nous avons parcouru un arc considérable et exploré une multitude de stratégies pour parler d'un divin constamment en tension entre unité et pluralité. Comme l'indique Claude Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage*, nommer, c'est classer, c'est opérer un découpage, en fonction d'observations,

88. *Ibid.* LIX, 7.

89. Cf. F. Cassingena-Trevedy, *op. cit.* (n. 84), p. 164.

90. *Hymnes sur la Foi* LII, 14.

91. *Ibid.* LXII, 13.

92. *Ibid.* XXXI, 1.

93. Il s'agit d'une référence au Psaume 86, 1.

94. Cf. Psaume 33, 18 ; 1 Rois 8, 29.

95. *Hymnes sur la Foi* V, 7.

96. Allusion à Matthieu 13, 31.

d'expériences et de savoirs : « on classe comme on peut, mais on classe »⁹⁷. La notion de « bricolage », qu'il met en avant, souligne le fait que les agencements de mots, d'entités, de choses sont le fruit d'opérations fluctuantes, au gré des relations entre structures et événements. Dans la littérature rabbinique, les qualifications attribuées à dieu sont désignées du terme de *middôt*, qui signifie « mesures »⁹⁸. La polyonymie est donc, en quelque sorte, une façon de mesurer, d'estimer, de sous-peser et d'exprimer la puissance d'une entité surhumaine.

Dans le *Philèbe*, Socrate et Protarque devisent du plaisir et de ses multiples déclinaisons⁹⁹. Socrate rappelle que¹⁰⁰ :

« Les Anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition (*phèmè*), que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité ».

Et il conclut¹⁰¹ :

« Voilà donc, je le disais, ce que les dieux nous ont transmis comme méthode de recherche, de découverte et d'enseignement. »

Sans prétendre avoir adopté la méthode socratique pour exposer les diverses logiques qui président à la polyonymie comme mode de connaissance des dieux, nous espérons pour le moins avoir donné la « mesure » de la complexité des enjeux qui s'y rapportent. Reste, par ailleurs, à comprendre les raisons pour lesquelles, en contexte de communication rituelle, on opte assez souvent pour une appellation simple, réduite au seul « nom propre » du dieu, comme Zeus ou Artémis, Eshmoun ou Ashtart¹⁰². Seule la mise en série d'un très

97. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 258, n. 1.

98. Sur cette notion dans la pensée rabbinique, voir A. Passoni Dell'Acqua, *op. cit.*, (n. 72), p. 88-89. Les deux mesures du dieu unique du judaïsme sont la miséricorde et la justice, un concept auquel fait écho celui de *dynamis*, dans la pensée juive exprimée en grec de Philon d'Alexandrie. Or, à ces deux principales « mesures » de Yavhé correspondent des noms.

99. Cf. Platon, *Philèbe*, trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, in *Œuvres complètes*, Paris, 2008 (1^{re} éd. 2006) ; M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milan, 1993 ; S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon : Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde, 2006 ; J. Dillon, L. Brisson éd., *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, 2010.

100. Platon, *Philèbe* 16c.

101. *Ibid.* 16c.

102. Voir à une appellation énigmatique comme celle d'*agnōstos theos* (au singulier dans le récit du discours de Paul à l'Aréopage athénien dans Actes 17, 23) ou *agnōstoi theoi*. Voir P. W. van der Horst, « The Altar of the "Unknown God" in Athens (Acts 17:23) and the Cults of "Unknown Gods" in the Graeco-Roman World », in Id., *Hellenism, Judaism, Christianity: essays on their interaction*, Louvain, 1998, p. 187-220.

grand nombre de séquences onomastiques pourra apporter des éléments solides d'analyse et de réflexion. Le projet « Mapping Ancient Polytheisms » s'y emploie.

*

* *

Le Secrétaire perpétuel Michel ZINK, le Président Jean-Noël ROBERT, le Vice-Président Nicolas GRIMAL, MM. Philippe CONTAMINE, André VAUCHEZ, Denis KNOEPFLER, associé étranger de l'Académie, Henri LAVAGNE, Charles de LAMBERTERIE ainsi que MM. François-Xavier Dillmann, Carlos Lévy et M^{me} Agnès Rouveret, correspondants français de l'Académie, interviennent après cette communication.
