Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

11 | 1998

Varia

Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)

Quelques pistes de recherches

Pierre Brulé

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1214>

DOI : 10.4000/kernos.1214

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1998

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Pierre Brulé, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) », *Kernos* [En ligne], 11 | 1998, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1214> ; DOI : 10.4000/kernos.1214

Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)

Quelques pistes de recherche

La loi de l'offre et de la demande

Comment fonctionne le polythéisme hellénique ? C'est bien la question la plus passionnante que mon activité d'historien de la Grèce m'ait jamais amené à me poser. Et, la posant, je m'étonne en même temps qu'elle soit non pas nouvelle, mais peu pratiquée. En effet, malgré les importants progrès accomplis depuis quelques dizaines d'années dans la connaissance de ce qu'on appelle un peu par paresse la « religion grecque », on s'est peu attaché à proposer une définition renouvelée du dieu grec dans son contexte polythéiste. Certes, on en a écrit des études sur les dieux, et cela ne désemplit pas. On peut les classer en gros en deux catégories. Pour nous limiter à un petit nombre d'ouvrages, à la francophonie et à un passé raisonnable (trente ans), voyez d'abord celui de Pierre Lévêque et Louis Séchan¹ et vous aurez l'exemple de ce que peut donner une belle synthèse de travaux sur les dieux se déroulant sur le mode de la monographie divine, du « que sait-on aujourd'hui sur Poséidon, sur Zeus... ? »².

Faut-il voir l'effet du hasard si, la même année 1966, J.-P. Vernant publiait un article sur la « Société des dieux »³; ce titre disait déjà bien comment il

¹ P. LÉVÊQUE, L. SÉCHAN, *Les grandes divinités de la Grèce antique*, Paris, 1966, rééd. compl., 1990.

² Et, dans la foulée, de ce type de décryptage « individuel », l'effort s'est poursuivi. Dionysos est le plus étudié, depuis les synthèses d'H. JEANMAIRE (*Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1970²) et de W. OTTO (*Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, 1979), poursuivies par les travaux de M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977 et *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1985 et puis ceux de M. DARAKI, *Dionysos*, Paris, 1985 et de J.A. DABDAB TRABULSI, *Dionysisme. Pouvoir et société*, Paris, 1990 et, plus récemment, la monographie régionale de G. CASADIO, *Storia del culto di Dionisio in Argolide*, Roma, 1994. Hermès, Aphrodite, Héra ont fourni aussi matière à ces monographies. Je n'aurai garde, malgré sa date, d'oublier l'ouvrage de M. DELCOURT sur Héphaïstos, ni l'ouvrage récent de V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4).

³ Première édition dans *La naissance des dieux*, Paris, 1966, p. 55-78; première rééd. dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 103-120.

prenait la question *aussi*⁴ en sens inverse, se proposant d'examiner comment les puissances divines « sont groupées, associées, opposées, distinguées ». Deux modes divergents, donc, d'approche du polythéisme, l'une, si l'on veut, analytique et l'autre synthétique.

Pour ce qui est de l'essentiel, c'est-à-dire des Grecs eux-mêmes, il y a toutes les chances pour que leur principale question, ne fût pas tout à fait celle-là. S'agissant du divin, les questions ontologiques les préoccupaient généralement peu, et ils se demandaient plus communément, pour les citer, « comment faire pour [s'en] tirer au mieux avec lui »⁵. Mais ces deux interrogations, la spéculative et la pragmatique, ne sont pas si éloignées l'une de l'autre car si je pose la question du sens à donner à ce fractionnement infini du divin, elle ne peut être indépendante de celle qui concerne les conséquences que ce fractionnement pouvait avoir sur les représentations mentales; d'où cette autre question : comment s'en organise la perception par le fidèle ? Alors l'exégète doit résoudre à la fois l'énigme du polythéisme hellénique en tentant de comprendre son organisation et son fonctionnement et celle du choix des voies par lesquelles les Grecs parvenaient à entrer en communication avec lui. Cette double quête peut alors être formulée ainsi : pourquoi, en des circonstances particulières, en un certain lieu, selon qu'il est seul ou en groupe, qu'il appartient à tel sexe, à telle classe d'âge, à tel cercle de sociabilité, selon qu'il jouit de tel ou tel statut, pourquoi, étant ainsi défini, le Grec s'adresse-t-il – par *tel* vecteur⁶ – à *tel* dieu ? Posée ainsi, la question prend le mieux possible en compte le caractère très hellénique de ce que j'appellerai une « atomisation de la demande » qui est la conséquence des formes particulières d'organisation de ces sociétés, scindées qu'elles sont en groupes multiples et s'ordonnant selon des polarités variées. Et, face à cette infinité de situations de départ qui sont celles d'où émanent les sollicitations des mortels en direction des immortels, le surhumain grec a ceci de particulier qu'il paraît⁷ en remettre une couche, aboutissant à une atomisation de l'offre en surnature⁸. Les Grecs ont pensé un divin à la fois multiforme et divisé en « personnalités » distinctes qui répondent à leurs demandes à la fois multiples et spécifiques, et nous saisissons bien le rapport général entre ces deux niveaux que l'analyse distingue. Mais revenons à l'expérience singulière.

⁴ *Aussi*, parce que la préoccupation d'analyse du dieu singulier n'est néanmoins pas absente de cette étude.

⁵ Telle est, au mot près, la question que posent vers 200 les Magnètes du Méandre à l'Apollon de Delphes après leur miraculeuse découverte d'un Dionysos Bacchos dans un platane.

⁶ Question évidemment fondamentale, jamais abordée de front, avec l'ensemble des données, et que l'on s'impatiente de voir ainsi traitée.

⁷ Ce doute parce que l'essentiel est peut-être dans l'atomisation de la demande.

⁸ Je n'attribue présentement aucune valeur génétique à cette formulation, même s'il est légitime de penser que l'humain précède le divin.

Plaçons-nous dans la perspective du (ou des) fidèle(s)⁹, parce que c'est celle dans laquelle le divin est objectivé. Ce fidèle occupe dans la nature une certaine position (espace et temps), une certaine situation dans l'espace social, et se trouve, en des circonstances précises, en situation de demande vis-à-vis du divin. Pour obtenir une réponse aux angoisses, aux nécessités, aux besoins, aux rêves qui sont les siens, à qui va-t-il adresser sa prière ? Le polythéisme, comme nous l'appelons, fournit-il plusieurs réponses ? Ou une seule ? Ou la réponse – dans l'hypothèse où elle pourrait être unique – varierait-elle selon que le fidèle sera syracusain, milésien ou cnoossien ?

Notons que le simple fait de poser une telle question implique au fond qu'on se montre optimiste, qu'on se place dans une perspective de confiance vis-à-vis du matériel examiné – la pensée grecque sur les dieux. Une telle attitude mise sur l'intelligibilité des perceptions et des discours, plutôt que sur leur apparente incohérence. Nous avons vérifié et nous vérifions tous les jours qu'il y a, dans ce domaine, plus à gagner à parier sur l'intelligible, le compréhensible que sur le désordre, l'incohérence, et que, si nous avons parfois toutes les peines du monde à saisir le fonctionnement interne et aussi externe de ce polythéisme, c'est plus par manque d'attention ou bien en raison d'un investissement intellectuel insuffisant qu'en raison du caractère « fantasque » ou imprévisible dudit polythéisme.

Que ce soit du côté de la nature comme du côté de la surnature¹⁰, en raison même de ce foisonnement et de cette infinité de situations possibles, posons cette règle que la communication entre mortels et immortels n'est possible, et alors quasi assurée, que si l'identité des partenaires de l'échange l'est aussi. Et cela, sans ambiguïté. Alors l'enjeu essentiel gît dans la singularité des partenaires; une singularité qui doit être reconnue par le langage et qui peut s'appeler identité. Comme celle des fidèles ne pose évidemment pas de problème aux fidèles eux-mêmes, on se trouve ramené à une seule question : il faut bien qu'individus et groupes sachent à qui, exactement, il convient qu'ils adressent prières, offrandes et sacrifices. Formulation qui masque d'ailleurs une partie du processus d'échange puisque l'identité de la forme divine à laquelle on s'adresse et l'image mentale qui lui correspond sont, en retour, lourdes de conséquences rituelles et rejaillissent sur le mode privilégié de communication qu'elles exigent (qu'on imagine qu'elles exigent...). C'est cette nécessaire question de l'identification des formes qu'épouse le divin qui requiert, je crois, qu'à un certain moment de l'enquête générale soit posée la question de la nomination des dieux. Or, en Grèce comme dans quelques autres cultures, cette nomination des dieux passe par le système des épiclèses.

⁹ Le fonctionnement est le même pour le groupe.

¹⁰ Niveaux que j'objective ici dans un souci de simplification du discours, mais qui sont, en Grèce, plus mêlés, plus interdépendants que ne le suppose ma formulation.

Ouvrons donc une enquête sur les épiclèses. Ce sera, du côté de l'offre, enquêter sur l'ordonnancement de l'imaginaire, ce sera, du côté de la demande, enquêter sur les besoins en protection des hommes et des groupes. Mais à peine ce choix programmatique opéré, évidemment, l'épiclèse se transforme d'objet en instrument, et la recherche peut alors se définir ainsi : il s'agit d'utiliser les épiclèses divines comme source d'une enquête sur les dieux grecs ou plutôt sur le polythéisme grec, de s'en servir comme d'un matériau en quelque sorte autonome. Voilà qui, sans être vraiment original, donne à l'entreprise un caractère systématique nouveau dans un tel domaine. Dans cette démarche il y a bien sûr quelque chose d'artificiel ou plutôt une sorte de ré-élaboration dans la mesure où le corpus dont il faut se servir est constitué entièrement par nos¹¹ soins.

Deux perspectives d'analyse peuvent être envisagées à partir d'une telle enquête : les « grandes divinités » ou la « société des dieux ». La première, la plus « naturelle », consiste, par l'utilisation des épiclèses connues, en une relecture « totale », en extension et en compréhension, de la figure divine singulière. Ce premier plan peut apparaître comme une contribution à cette forme analytique de la lecture du polythéisme signalée plus haut. Chaque épiclese ajoute en effet à la définition de la divinité qui la porte une forme, une couleur, un parfum, autant de marqueurs qui permettent d'en brosser un portrait plus juste et plus complet. Seul le caractère systématique de l'enquête peut permettre, en valorisant des aspects de la divinité que la méthode impressionniste laisse souvent de côté, de faire progresser la connaissance (on y revient plus loin). Toutefois l'essentiel n'est peut-être pas là, mais dans le second objectif, c'est-à-dire dans les conséquences que cette lecture par les épiclèses entraîne sur notre interprétation des relations entre les dieux, son intérêt second, peut-être principal, c'est donc, en dépassant la strate « individuelle » de chaque dieu, d'apercevoir, par-delà, un fonctionnement qui concerne plusieurs dieux, voire l'ensemble du divin en Grèce ancienne.

¹¹ Ce pluriel n'est pas de majesté, mais veut témoigner des résultats de diverses recherches rennaises menées depuis quelques années en maîtrise et en DEA. D'abord la somme spectaculaire de Frédérique Collet sur Artémis (1992), puis les recherches de M.-A. Huard-Flaux sur Athéna (1993) et celles de Magali Adam sur Hermès (1996). Comme on pouvait s'y attendre, l'augmentation de la documentation ainsi que l'effort critique dans l'établissement des répertoires d'épiclèses ont modifié assez profondément les listes dont nous disposions jusqu'alors (cf. p. 21 et n. 22), que ce soit au plan qualitatif comme au plan quantitatif. (D'autres enquêtes partielles devraient, nous l'espérons, être lancées, qui déboucheraient sur les premiers travaux croisés dont cette communication tente précisément de poser les principes). – La matière de ces enquêtes est si vaste, utilisant toutes les sources possibles, qu'il m'est impossible de la donner ici. En attendant donc la publication de ces listes, appelées aujourd'hui banques de données, on voudra bien me faire crédit pour un temps que j'espère bref et donc me pardonner l'absence de renvois aux documents sources. Quoi qu'il en soit, et afin d'éviter toute discussion de détail, je choisirai délibérément le maximum de mes exemples dans ce qu'il y a de plus assuré et de mieux connu.

Mais posons d'abord les bases de ce fameux système de nomination.

Problèmes d'identité

Voyons donc de quelle façon la pensée grecque a résolu ce problème d'identification du divin. Pour répondre, examinons de quelles façons sont nommées les figures divines. Qu'on me pardonne ce faisant d'énoncer des choses bien connues voire rebattues, mais comment éviter d'y revenir quand il s'agit de bâtir, sur ces règles mêmes, un programme de recherche. Il convient par conséquent que les réflexions sur lesquelles il se fondera soient entachées d'un minimum d'équivoques préalables.

1) Dans un milieu défini – une cité – on peut se contenter de dire que telle entité est *la* divinité pour que les auditeurs identifient sans peine *la* déesse ou *le* dieu comme Athéna à Athènes ou Apollon à Delphes; c'est qu'il s'agit de la déesse poliaide et du dieu omnipotent.

2) Dans les œuvres littéraires, dans les mythes fondateurs, mais aussi dans les conversations, les jurons, ou lorsqu'il s'agit de désigner des puissances divines dans un contexte généralement détaché d'un rapport au culte, on se contente d'énoncer le nom du dieu seul : *Zeus*, *Héraklès*, de s'exclamer *Par Déméter*, ou de chasser le mauvais sort comme le fait le superstitieux en s'écriant « *Athéna est plus forte !* »¹² On joint souvent au nom une épithète spécifique ou bien on le remplace par un surnom. *Par Tritogénie !*

De façon très semblable, l'image, plus exactement l'archétype iconographique, celui qui donne au lecteur les clefs qui lui permettent de reconnaître à coup sûr telle figure par son signe iconique spécifique (son arc, sa massue ou son égide), appartient à la même série. C'est à la même représentation collective (le plus souvent panhellénique) de l'entité divine que celle des textes littéraires que renvoie le plus généralement (mais non toujours) la figuration du dieu accompagnée de ces attributs identitaires qui signalent le plus souvent le mode d'intervention privilégié du dieu dans le monde.

3) Pour le reste des usages, la réponse à la question posée plus haut est claire. Afin de satisfaire à cette nécessité d'identification, et face à ce handicap spécifique que constitue cette aptitude du divin grec à imiter le mercure pour se diviser en mille composants, les Grecs ont recours à un *système* particulier d'identification de celui-ci. Ce système est inséparable de la définition et du fonctionnement du polythéisme hellénique, il en est un de ses aspects les plus caractéristiques.

Quand se fait sentir la nécessité de dépasser ce niveau de la plus grande extension de sens qui se rencontre, nous venons de le voir, dans le cas de l'archétype iconographique passe-partout, ou, dans la littérature, dans celui d'une certaine place occupée dans la théogonie, d'un certain rôle dans les mythes, quand sont, au contraire, en cause des qualités déterminées, des

¹² THÉOPHR., *Car.*, XVI.

vertus reconnues, des fonctions, des pouvoirs plus précis dont les fidèles ont besoin qu'ils se manifestent à eux, quand la divinité prend ce qu'on peut appeler de la consistance, qu'elle est liée à un lieu, à un culte, alors, plus de nom du dieu « tout court », mais un système de nomination à deux déterminants. Comme ils ont l'habitude de procéder pour leurs propres noms, les Grecs désignent leurs dieux à l'aide d'un système d'appellation qui unit deux désignations, le premier terme emprunte le nom d'un dieu¹³ – Zeus ou un de ses camarades – alors que le second est un déterminant qui précise la nature de ce Zeus-là, par exemple le Zeus *de l'agora*, *Agoraios*, c'est l'épiclèse. Zeus *Agoraios* a donc un sens plus étroit que Zeus. Zeus *Agoraios*, c'est le Zeus concerné par l'agora (que ce soit l'assemblée, la place ou le *téménos*, ou tout à la fois, c'est une autre question). On peut maintenant poser que seuls ces dieux, nommés ainsi « en partie double », reçoivent, en Grèce, un culte. Que cette formulation doive dans quelques cas être amendée, certes, on le sait bien. Mais la règle est bien celle-là¹⁴. Le processus de nomination va donc du général au particulier. Chaque dieu portant un nom simple peut être de cette façon développé en un nombre indéterminé de formes spéciales en épousant toutes sortes d'épiclèses, et l'on ne voit pas de limite théorique à cette prolifération. Un tel système – car c'est bien de cela qu'il s'agit – constitue évidemment un facteur multiplicatif du polythéisme, c'est celui qui permet de répondre à cette « atomisation de la demande » évoquée plus haut.

Tout semble bien clair dans ce qui vient d'être énoncé. Il y a pourtant une difficulté qui est la conséquence d'une ambiguïté et dont nous retrouverons les manifestations. La comparaison avec les règles de nomination des citoyens qui est venue d'elle-même dans le commentaire n'est peut-être pas si appropriée. En effet, dans les règles grecques de l'anthroponymie, le nom attaché à la personne désignée – *Périclès* – précède celui de son géniteur – *fils de Xanthippe* –, c'est-à-dire que le spécifique y précède le générique, l'individu la lignée. Or ce n'est pas ce fonctionnement qui, au premier examen¹⁵, paraît être celui du système des épiclèses. Là, le particulier, *Agoraios*, suit le général : Zeus. Abandonnons donc ce parallèle pour un autre, bien meilleur, celui que l'on peut tracer avec la taxinomie systématique des sciences naturelles en usage depuis Linné (xviii^e s.). Elle s'appuie aussi sur le procédé de la double nomination et place en tête le nom de *genre* – par exemple, *renoncule* – suivi du nom d'*espèce* – *âcre, des marais, des champs*, pour faire, par exemple, *Renoncule âcre*.... Un tel système a quelques conséquences qui ne sont pas sans entretenir des rapports suggestifs avec la nomenclature divine grecque. Ainsi, le second mot n'y peut exister

¹³ On notera que ce « premier nom », s'il a eu un sens (on pense aux étymologies de Déméter, de Poseidon, voire à celle de Zeus), en est souvent pratiquement dépourvu à l'époque historique; et cela fait contraste avec la grande majorité des noms d'homme, « démontables » et porteurs de sens.

¹⁴ Règle à laquelle échappent évidemment (très généralement) les héros.

¹⁵ On verra p. 31 les raisons de cette prudence.

sans le premier (pas d'*Ourania* sans Aphrodite; pas d'*âcre* sans renoncule) (ou par synecdoque), inversement, d'autres genres que *Renoncule* peuvent être appelés *des marais*, *des champs*, comme d'autres déesses qu'Aphrodite peuvent être appelées *Aréia* ou *Boulaia*. Enfin, en toute rigueur, aucune plante réelle n'est une *Renoncule* « tout court »; la *renoncule* est une abstraction, de la même façon qu'aucun Zeus « tout court » n'est l'objet d'un culte. Le théonyme utilisé seul est un artefact du langage. On dira que telle plante est une renoncule quand on ne saura pas de *quelle* renoncule il s'agit. Cela correspond aux modes de nomination 2 énoncés plus haut. En revanche, comme pour les dieux, tout nom d'espèce exige l'existence voire l'énonciation du nom du genre et il dit ainsi à quel ensemble il appartient.

Qu'il s'agisse bien d'un système et d'un système efficace, on en prend conscience en se persuadant que l'on voit ici à l'œuvre une rigoureuse économie de la pensée où le mode de classification binaire des figures divines permet de désigner les formes divines épiclésées en se fondant sur un seul caractère distinctif (ce qui, dans la systématique des sciences naturelles, suffit à définir une espèce). Cette combinaison, cet usage du théonyme duel répond à l'exigence mise plus haut en avant : la nécessité d'identifier le divin. On voit donc une règle unitaire, fondée sur la nature même du divin, mettre de l'ordre dans la variété des productions de l'imaginaire.

Ainsi, dans le culte grec, ou, plus généralement dans la relation entre nature et surnature, le divin est-il segmenté en éléments que le fidèle identifie à l'aide du langage des épiclèses. Les preuves de la justesse de cette proposition sont multiples. On pourrait, par exemple, évoquer le style très « épiclétique » des calendriers de cultes, mais je n'en retiendrai ici qu'un témoignage, ce sera celui des relations entretenues par Xénophon avec Zeus telles que J.-P. Vernant les décrivait dans son article de 1966. « Dans le moment même où il est protégé par Zeus *Sôter*... et par Zeus *Basileus*, [Xénophon pouvait] se voir poursuivi par la haine de Zeus *Meilichios* auquel il a omis de sacrifier à la fête des *Diasia*. D'être ainsi favorisé par deux Zeus et lâché par un troisième ne fait pas de difficulté aux yeux de Xénophon ». Une telle attitude témoigne de ce que « l'unité de Zeus n'est pas celle d'une personne singulière et unique »¹⁶. Zeus – le nom – d'un côté, *Sôter*, *Basileus*, *Meilichios* – l'essence – de l'autre, sont deux êtres linguistiques séparés et une figure divine singulière naît de leur rencontre. La figure épiclétique n'est pas un théonyme, elle n'est pas à elle seule la traduction de la surnature, elle ne le devient que pas synthèse. Le champ des épiclèses est celui des articulations.

Mais revenons à cette opposition pratique et juste des deux conceptions : d'un côté, l'idée, l'archétype, le dieu passe-partout de la vulgate mythologique, ce que la systématique des sciences naturelles appelle le *genre*, de l'autre, le dieu « concret », indigène, topique, répondant aux exigences de

¹⁶ *Loc. cit.* (n. 3), p. 110

diversification, de précision, du culte, l'*espèce*. Examinons maintenant le paysage divin composé par la somme des espèces.

Le paysage des épiclèses

Quelques cas particuliers

1. Une catégorie bien définie et limitée des épiclèses est celle qui emprunte sa réalité aux noms d'autres dieux. C'est ainsi qu'Aphrodite peut être *Aréia* ou *Héra* ou *Peithô*; Artémis *Eileithya*, *Hécate* ou *Peithô*; Athéna *Aréia* ou *Héphaïstia*, Héra *Aphroditè*... C'est un des cas d'école les plus intéressants du polythéisme que, pour dire, par exemple, la guerre ou le carnage de la guerre, le nom d'un dieu, voire d'une déesse, dont l'archétype est lui-même souvent éloigné de cette notion, s'habille du nom du dieu de la guerre. Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit et qu'ajoute – pour ce qui est de la guerre – *Aréia* à Aphrodite ? à Athéna ? Qu'ajoute, pour ce qui est de l'artisanat, *Héphaïstia* à Athéna ? À moins que ce ne soit l'inverse et que ces associations servent plutôt à dire que, dans ces Athéna-là, ce sont les fonctions d'Héphaïstos, d'Arès qui comptent. Nous aurons à revenir sur la question générale de l'inversion du déterminant et du déterminé.

2. Une deuxième catégorie d'épiclèses est formée par celles qui n'ont aucun sens, qui ne font que renvoyer à un lieu.

Deux cas peuvent être distingués.

2.1. Celles qui évoquent des paysages, un environnement topographique, végétal et animal, particulier. On versera dans ce dossier, par exemple, des épiclèses d'Aphrodite comme *en kalamois* et *en kêpois* : « *aux Jardins* », « *aux joncs* », à la *Limnatis* entre autres pour Artémis¹⁷.

2.3. Celles qui sont attachées à un lieu sans qu'apparemment elles ne disent autre chose qu'une détermination topographique. Aphrodite en compte un peu, Athéna un peu plus, mais le phénomène est surtout significatif avec Artémis. Pour la première, il faut compter dans cette catégorie les *Paphia* de Paphos, *Gorgia* de Golgoi, Idalion, Akhna et Arsos et les *Kypros-Kypria* d'Amathonte. Le nom d'Aphrodite (nom de genre partout ailleurs dans le monde grec), soit n'apparaît pas (on se contente de nommer la divinité la *Gorgia*, la *Paphia*), soit, figure au rang d'épiclèse du toponyme :

¹⁷ Je laisse de côté l'exemple de l'*Akraia*, souvent comprise – et à juste titre bien sûr – comme une épiclèse épichorique connotant un point haut, mais à propos de laquelle M. HATZOPOULOS a naguère attiré l'attention (après A. FICK) sur des gloses de l'*Etymologicum Magnum* (au mot *akraia*) et d'Hésychius (au mot *akrea*). Ces notices renvoient au dialecte macédonien où le mot signifie fille ou fille jeune : *pais thèleia*. Il y a donc lieu de procéder à des vérifications sur ce qu'on croyait acquis partout.

ainsi trouve-t-on une Kypros *Aphrodite* dans un texte épigraphique¹⁸. Athéna est riche en épiclèses topographiques. Elle décline dans ses fiches identitaires toute la série géographique : – depuis de rares épiclèses régionales ou ethniques comme l'*Achaia*; – des épiclèses « politiques » qui sonnent comme des ethniques comme la *Kydonia*, l'*Ilias*, l'*Itônia*, la *Chrysè*¹⁹, et, dans cette série, le cas remarquable des Athéna *Ialysia*, *Kameiras* et, bien sûr, *Lindia* qui illustre bien les liens étroits et particuliers de la déesse avec l'île de Rhodes; – jusqu'à des épiclèses purement topiques comme l'*Alkymonès* ou l'*Arakynthia*. Mais c'est avec Artémis que la question de l'épiclèse topographique se pose avec le plus d'ampleur. Callimaque la fait s'adresser en ces termes à son père : « Donne-moi la virginité éternelle... un arc et des flèches... Que toutes les montagnes soient miennes; des villes, donne-moi telle que tu voudras, Artémis n'y descendra pas souvent »; Zeus répond que trente villes « seront des villes d'Artémis », *kai Artemidos kaleesthai* (v. 35), c'est-à-dire s'appelleront Artémisia, mais aussi « beaucoup d'autres cités... [lui] seront en part commune, à [elle] et à d'autres, et toutes auront leurs autels, leurs bois (*alsos*) d'Artémis » (*Hymn. Art.*, 6-37). Ce que nous savons, c'est qu'Artémis est rarement poliade; ces « trente », cela veut donc dire que peu de villes échoient sans partage à la vierge éternelle; il est en revanche vérifié qu'elle apparaît très fréquemment dans des cultes disséminés sur les territoires. À cette dispersion spatiale des cultes d'Artémis répond cette épithète de *polyônymiè*, qu'elle revendique, précisément dans le même hymne²⁰.

Les dieux un à un

En étalant sur la table, sous nos yeux, la totalité des épiclèses du dieu, et dans la mesure où, dans leur immense majorité, elles sont porteuses de sens, leur juxtaposition, leur dispersion permet de dessiner de la figure divine quelque chose comme son portrait. Un portrait, si l'on peut dire, car le discontinu y domine. Un coup d'œil jeté au catalogue le plus complet connu à ce jour²¹, celui de la séculaire *Griechische Mythologie* de L. Preller²², fait apparaître le panthéon grec sous un jour nouveau et saisissant; on reste impressionné par le foisonnement de ces *Beinamen*. Et encore, la connaissance en ce domaine s'est-elle beaucoup accrue grâce à la documentation

¹⁸ F.H. MARSHALL, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, part IV, sect. II, Oxford, 1916, n° 975; sur ce texte, voir le commentaire de PIRENNE-DELFORGE, *op. cit.* (n. 2), p. 353 sq.

¹⁹ Comme le classement de cette épiclèse dans cette série peut étonner, je la commenterai exceptionnellement en disant que selon la scholie au vers 194 du *Philoctète* de Sophocle, la statue d'Athéna est appelée ainsi du nom de la ville de Chrysé non loin de Lemnos où Héraclès fut mordu par un serpent.

²⁰ Vers 7; Aristophane emploie la même épithète dans les *Thesmophories*, 320.

²¹ Mais aujourd'hui tellement dépassé !

²² Tome 1, *Theogonie und Götter*, 4^e éd. par C. Robert, Berlin, 1894, p. 941-960.

épigraphique, de telle sorte, par exemple, qu'aux 103 épiclèses d'Aphrodite recensées en cette fin de XIX^e siècle, une quarantaine sont venues s'ajouter. Le temps écoulé depuis L. Preller et C. Robert n'a fait qu'accentuer cette image éclatée du dieu grec. Est-il possible d'apercevoir quelques règles de fonctionnement dans cette diversité décourageante ?

Je me propose de montrer comment peuvent se présenter des visites au pays des épiclèses d'une divinité à partir de deux projets successifs appliqués, le premier, à Aphrodite et le second à Artémis.

Parcours rapide avec Aphrodite.

En suivant le développement des épiclèses d'Aphrodite, on voit bien par quel cheminement est passé l'esprit de ses visiteurs allant de l'*Ourania* (avec *Nymphia*, *Morphô* et *Héra*) à la *Pandēmos*, de la *Pandēmos* à l'*Hétaira* et à la *Pornē*, puis, comment, de cet ensemble, il va à l'*Eukarpos*, la *Zeidōros*, à la *Génétyllis* et à la *Kourotrophos*. Toutes ces fonctions, si proches les unes des autres, se rattachent à une idée centrale simple, l'amour²³. Et le chemin parcouru ainsi dans la riche substance de sens que représente la déesse se trouve bien en accord avec la figure archétypale, avec ce que Vinciane Pirenne-Delforge appelle son image littéraire. Mais que vient faire dans cette même figure, par exemple, la famille des *Euploia*, *Thalassia*, *Galēnaiē*, *Pélagia*, *Pontia* et *Pontia kai Limēnia*, *Epilimēnia* ? Et puis aussi, plus difficile encore, que faire de celle de l'*Arēia*, de l'*Enoplios*, de la *Stratēia*, de l'*Androphonos* ? Et, encore, chemin faisant, où placer ces singularités : la *Mélaina*, l'*Eptymbia* ? Que dire de l'*Anosia* ? Que font dans ce décor, enfin, ces avatars qui choquent les cartésiens non adorateurs d'Aphrodite que nous sommes comme cet Aphroditos à barbe de Chypre ou bien encore Herma-phrodite ? On sait bien que les exégètes ont sur tous ces points des explications, ont formulé des hypothèses qui rendent compte, autant que possible, des données du culte, de l'iconographie et des commentaires anciens. Pourtant, quelle que soit la légitimité de chacun de ces réajustements, considérant cette fois-ci non plus le détail mais l'ensemble de ces déterminants, si l'on quitte ce plan microscopique pour considérer de haut le paysage, ce qui frappe, c'est l'extraordinaire plasticité du déterminé, capable de s'accorder avec des images si éloignées qu'elles peuvent même se révéler contradictoires.

Mais qu'est-ce que je viens de faire là avec Aphrodite ? Le dilettante. J'ai voyagé à mon goût, je n'ai pas prospecté, j'ai choisi d'avance mes étapes. Dans le monde vécu de la figure, dans cet ensemble d'images, de possibilités et d'obstacles, je n'ai pas joué le jeu, j'ai trié. Qui pourrait, en d'autres sciences, se comporter ainsi, choisir son matériel ? Non. Il faut tenter de tout dire, retrouver toutes les nominations de la déesse, individuelles et collec-

²³ Analyse certes un peu simple ou simpliste mais qui suffit bien ici pour mon propos; pour plus de nuances et de précisions, voir PIRENNE-DELFORGE, *op. cit.* (n. 2), p. 418-432.

tives, évoluant sans arrêt entre deux pôles, celui du dévot singulier et celui du panhellénisme

Examen systématique du paysage artémisiaque

Il s'agit donc maintenant de tenter de *tout* prendre en compte. Le développement du paysage épiclétique d'Artémis mérite une description plus fouillée et plus systématique en suivant une partie du trajet construit à travers lui par Fr. Collet. Je laisse de côté ce qui concerne la définition de la déesse : son ascendance (fille de son père, de sa mère), son lieu de naissance (Ortygia ?, Kynthia), les habituelles notations en rapport avec l'aspect du divin (taille, éclat-blancher, regard) et les potentialités de la *dynamis* divine (défavorables ou favorables), pour des raisons de surcharge et parce que les épiclèses y sont moins caractéristiques de la figure spécifique.

Une seule règle donc ici : tenter de tout dire, mais sans redire et, parce je postule qu'Artémis, le genre, existe bien, privilégier la structure. Un peu comme on voit sur la molécule d'ADN les radicaux venir s'insérer, je range les épiclèses dans un certain ordre, celui de la parenté sémantique. Mais cette façon de faire entraîne cette conséquence que les épiclèses privées de parenté de sens dans cette structure ne peuvent figurer qu'isolément (elles n'apparaissent pas dans le tableau ci-dessous)²⁴.

1. Le cadre

1.1. L'Agros²⁵

Paysages : bois, gîte, altitude (s'y ajoutent une longue série de termes désignant des singularités géographiques ou topographiques²⁶).

Faune : animaux domestiques, grégaires²⁷ ou non²⁸; animaux sauvages, grégaires²⁹ ou non³⁰.

Flore : arbres³¹; arbustes³², fruits et fleurs³³.

²⁴ « Work in progress », ce tableau doit être considéré comme un exemple utile à ma présentation d'ensemble et non comme un aboutissement.

²⁵ *Agrotéra, Agrotis, Agrota, Philagrotis, Endiagros*.

²⁶ Comme *Koryphaia, Issôria, Koraxa*...

²⁷ *Polyboia, Maloessa, Hippikè*.

²⁸ *Taurô (...), Polô*.

²⁹ *Lykeia*...

³⁰ *Elaphia (...), Mysia, Chélytis, Batrachis*...

³¹ *Kédréatis* (son *agalma* est dans un chêne creux); *Krayatis, Kyparissia, Balianè*.

³² *Daphnia, Phakélitis, Lygodesma, Aiginaia* (d'Égine ou du chèvrefeuille ?).

³³ À signaler le carthame, *Knèkos* ou *Knakos* avec *Knagia, Knakalèsia* et *Knakéatis*...

Comment ? Arc, flèches, épée⁵²

Qui ? Grand gibier et bêtes fauves⁵³

– Consommation⁵⁴

2.2.2. Sur mer⁵⁵

Moyens⁵⁶

3. Le féminin

3.1. Sphère puerpérale Elle-même⁵⁷

En hypostases⁵⁸

Action → Délier la ceinture⁵⁹

→ Inciser⁶⁰

Résultats → Accouchement⁶¹

→ Favorable⁶² (remerciements⁶³)

3.2. Filles « sauvages »

Identité → Virginité, pureté⁶⁴

→ Âge, d'où beauté⁶⁵

→ Indocilité⁶⁶

Domptage : procédure et résultats⁶⁷

3.3. Dans l'*oikos* Travaux domestiques

→ Filer⁶⁸

→ Moudre⁶⁹

→ Cuisiner⁷⁰

⁵² *Toxia*, *Toxodamos*, *Klytotoxos*; *Chrysèlakatos* (?); *Chrysaoros*.

⁵³ *Elaphia*...; *Lukeia*...; *Thèrophona*; *Séroktônos*; *Tauropolos*...; *Kaprophagos*.

⁵⁴ *Kapoprophagos*; *Taurophagos*; *Laphria*.

⁵⁵ *Ellophonos*.

⁵⁶ *Diktynna*; *Aspalis* (?).

⁵⁷ *Alochos*, *Génétyllis*, *Génétaï*...

⁵⁸ *Iphigéneia*, *Eileithyia*.

⁵⁹ *Lysia*, *Lyè*, *Lysizonè*.

⁶⁰ *Tmôlia*, *Oxygia*.

⁶¹ *Léchô*, *Lochia*.

⁶² *Orsilochè*, *Eulochia*...

⁶³ Ex-voto, dépôts votifs : *Chitônè*...; *Kitônè*...

⁶⁴ *Korè*...; *Parthénos*; *Hagna*...; *Phoibè*.

⁶⁵ *Hôraia*, *Kala* /*listè* /*listion*.

⁶⁶ *Pôlô*, *Pôlos*.

⁶⁷ Thèmes en -*égétis*; *Hègémonè*; *Heurippa*; *Hèmérasia*; *Prâa*; *Euakoos*; *Euènoos*...

⁶⁸ *Ereitthos* (après le sens de 'moissonneuse'); *Chrysèlakatos*; et les épiclèses évoquant des vêtements en rapport avec l'accouchement.

⁶⁹ *Epimylios*; *Eunostos*.

⁷⁰ *Epiklibantos*.

4. La cité

4.1. Poliade

Cités et parties de cités

Quarante épiclèses dérivées de noms de cités; la plupart n'apparaissent qu'une ou quelques fois (*Pergaia*, *Phérata*, *Délia*, *Delphinia*...), d'autres sont très répandues, comme *Ephésia*.

Beaucoup d'épiclèses topographiques ne désignent pas, à proprement parler, des cités, mais des localités que les vicissitudes de l'histoire politique font considérer soit comme indépendantes soit incluses dans un ensemble plus vaste. *Amarysia*, *Aulidéia*, *Brauronia*, *Mounichia*. L'intérêt spécifique de certaines de ces épiclèses, c'est qu'elles ne s'emploient pas seulement pour désigner l'Artémis épichorique, mais aussi pour le culte de cette même Artémis, mais célébrée ailleurs.

Traits généraux : urbaine⁷¹, salvatrice⁷², conductrice⁷³

Communautés autres que la cité⁷⁴

4.2. Politique Bouleute⁷⁵

4.3. Guerrière Armement⁷⁶

Dispositions⁷⁷

Actions → Protection⁷⁸

→ Libération⁷⁹

→ Victoire⁸⁰

Une telle recomposition-reconstitution d'une figure divine avec ses épiclèses mérite bien des critiques.

1) Il reste (et restera toujours) des épiclèses sur le carreau.

2) L'image ne tient compte que du qualitatif : qu'il y ait une occurrence ou cinquante, cela fait dans les deux cas une entrée⁸¹.

⁷¹ *Astias*; *Mésopolis*.

⁷² *Sôteira* (très grand nombre d'occurrences).

⁷³ *Hègèûmonè*, *Prokatègétis*.

⁷⁴ *Patrôa*, *Patriôtis*, *Pamphylaia*, *Kaukasis*.

⁷⁵ *Aristoboulè*, *Boulaia*, *Boulèphoros*... On doit ajouter une Artémis *Agoraia*.

⁷⁶ *Dilygros*, *Toxia*.

⁷⁷ *Oulia*, *Pasiktata*, *Astrateia*.

⁷⁸ *Prostatéria*, *Epipygia*..., *Asylon*.

⁷⁹ *Eleuthéra*, *Sôteira*...

⁸⁰ *Nikèphoros*, *Olympénikè*.

⁸¹ Il va sans dire que d'autres formes de présentation du même tableau peuvent très bien remédier à ce défaut.

3) Plus intéressant pour le discours de la méthode, il y a cet inconvénient majeur que tout choix de classement implique évidemment une certaine part d'arbitraire. Prenons deux exemples. 1° Selon que l'on considérera plus attentivement le cadre, le décor de l'activité de la figure que son action, on pourra privilégier un classement qui mette en avant les milieux où elle s'exprime : ici, le monde aquatique, l'*eschatia*, en y intégrant secondairement tout ce qui s'y déroule : la chasse et la pêche; mais un tel choix entraîne la disparition des actions qui ont ces biotopes pour cadre, et ici, donc, la prédation – activité pourtant essentielle de la déesse, une des façons les plus artémisiaques d'être au monde. 2° Considérer, d'une part, la protection des routes comme relevant de la sphère de protection de la communauté politique, et ne voir, d'autre part, dans la production de lumière que son aspect rituel, aboutit à faire éclater ce qui, dans le classement proposé, relève globalement du mouvement sur terre. Ces difficultés sont le résultat d'une alternative qui se pose à chaque instant à celui qui reconstitue ce paysage : celle qui oppose la structure à l'infinité des combinatoires.

4) Nombres d'épiclèses importantes (souvent mentionnées) comme *Laphria* ou *Trikalaria* trouvent très difficilement leur place dans cette tentative. J'ajouterai évidemment l'exemple de la *Brauronia* et d'autres du même type (très souvent qualifiées de topographiques). Car où les placer ? C'est que, dans les cas mieux connus, la prégnance des spécificités cultuelles (ainsi que des mythes y attachés) est telle que, par un processus de re-fonctionnalisation récurrente, leur sens premier (par exemple celui qui les lie à un lieu) s'est tellement émoussé et devenu tellement négligeable qu'il ne saurait être introduit seul et comme tel dans ce paysage; il conviendrait sinon que l'analyste le complète par toute la série des vertus (fonctions) complémentaires dont il s'est trouvé réinvesti. Il faudrait donc que la *Brauronia*, par exemple, apparaisse au moins dans l'*eschatia*, les eaux – douces et marines –, pratiquement tout le féminin (y compris les travaux domestiques) et, dans la catégories des épiclèses topographiques. Là se repose alors la question du quantitatif : comment tenir compte du fait que telle fonction, définie et décrite par un plus grand nombre d'épiclèses, montre un relief particulier ?

5) Enfin une telle présentation laisse totalement de côté les deux axes du temps et de l'espace.

a. L'histoire. Si l'on voit, comme moi, beaucoup de justesse dans la formule du « conglomérat hérité » de Dodds pour définir le dieu grec, il faut rappeler que, comme tout objet historique, il est plastique. Alors comment n'être pas désireux de savoir de quelle façon s'est constitué le paysage dessiné par l'ensemble des épiclèses ? Est-il possible de savoir si Athéna a toujours été *Niké* et, dans la négative, quand elle l'est devenue ? Mais, pour repérer les éventuelles modifications de paysage, il faudrait pouvoir dater l'apparition de telle ou telle épiclèse. C'est malheureusement généralement impossible.

b. On peut heureusement mieux faire du côté de la géographie. C'est un domaine fécond. Le meilleur exemple de ce qu'apporte l'attention aux phénomènes de répartition spatiale peut être fourni par les épiclèses de la sphère de l'obstétrique chez Artémis. Lorsqu'il s'agit de nommer l'Artémis qui prend en charge la fin de la grossesse et surtout les risques de l'accouchement, les Grecs, en général, disposent de plusieurs épiclèses. 1° Ils utilisent *partout* des mots servant à dire l'action ou le résultat : des mots formés sur *génē-* ('engendrer'), sur *lyein* 'déliver', sur *tmēgein* pour *tmōlia* 'fendre' et *Oxychia* pour 'percer', et surtout sur le thème-racine *lēchétai* donnant naissance à la grande famille de la *Lochéia*. Les textes de nature cultuelle (dédicaces) évoquent souvent la fin de l'action (v. Tableau : remerciements) par la mention d'une offrande textile. 2° Les mêmes vertus et les mêmes actes cultuels se retrouvent chez des Artémis de la famille de la *Brauronia* (ainsi les *Mounichia*, *Amarynthia*, *Aulidéia*...) ⁸². 3° Il est une troisième façon de nommer Artémis dans des fonctions obstétricales et puerpérales, c'est de l'épicléser par deux théonymes « indépendants » : Eileithyia et Iphigénie.

Or, de façon tout à fait étonnante, la répartition spatiale de ces trois variétés d'hypostases (racines en rapport avec l'action, la *Brauronia* et son cortège, Eileithyia et Iphigénie) n'est pas faite au hasard; il s'y dégage trois plans géographiques.

– Celui, général, des épiclèses évoquant l'action et le résultat de façon directe (type *Lochia*). Leur extension est large, mais semble limitée; sa zone essentielle va de Sparte à la Thessalie. La Grèce occidentale ainsi que l'Asie sont très peu concernées ⁸³.

– Celui des épiclèses topographiques déplacées à la mode de Brauron, auxquelles j'ajoute pour des raisons cultuelles les Artémis Iphigénéia, et qui vont de la côte thessalienne au Péloponnèse septentrional (Argolide) en passant par l'Eubée, l'Attique et la Mégaride. Les sanctuaires correspondants se trouvent presque tous en position littorale.

– Enfin, on ne rencontre Artémis *Eileithyia* que dans le cercle géographique précis, limité et cohérent des cités d'Anthédon, Orchomène, Chéronée, Thisbé, Thespies et Tanagra : la Béotie. Cette « spécialité » béotienne des cultes artémisiaques de l'obstétrique tranche évidemment avec le reste des cultes « eileithyiens » de l'hellénisme (par ex. la Crète et l'Attique), où la vieille divinité d'Amnisos assume « seule » la fonction obstétricienne.

Qu'on reprenne les zones ainsi définies et l'on s'aperçoit que ces ensembles sont à la fois sécants et concentriques. D'abord, bien sûr, par les pratiques cultuelles : ainsi offre-t-on à la Brauronia, comme à la *Kithônè* de Milet (et à la *Katagôgis* de Cyrène ?), comme à la *Lochéia* en général, des *himatia*, des *péploi*, des *zomata*. Mais ils le sont aussi géographiquement. C'est ainsi que de façon singulière, les dédicaces du temple d'Artémis de

⁸² P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, § 2.

⁸³ À Milet, il faut peut-être voir une influence athénienne.

Gonnoi appartiennent aux deux séries : à la série générale, avec *Généteira*, *Eulochia*, *Lochia* et à la série de Grèce centrale avec Artémis *Eileithyia*. Alors qu'entre la Béotie et Gonnoi, Thèbes de Phiotide, tenant elle aussi pour l'Artémis *Eileithyia*, semble faire transition.

Ainsi donc la dispersion spatiale de ces épiclèses ne laisse pas d'interroger l'observateur. Ce n'est évidemment pas le seul cas où la géographie constitue un observatoire riche de perspectives. Deux exemples toujours empruntés au monde artémisiaque. 1° Le cas simple des *Ephésia*. Parmi les occurrences de ces dernières, nombre (env. les 3/4) ne viennent pas d'Éphèse, mais de toutes sortes de cités (Akraos, Aléa, Andros, Ankyra, Aphrodisias, Chios, Cyzique...), même si la majorité se trouve dans le cercle assez étroit de la Mysie et de l'Ionie, d'autres se trouvent en Grèce et en Italie. 2° Le cas difficile des épiclèses vagabondes, comme la *Tauropolos*, et comme ce que j'avais appelé les « épiclèses topographiques déplacées ». *Quid*, ainsi, de la *Mounichia* d'Éphèse, de la *Brauronia* de Stymphale...

Il me paraît peu douteux que c'est du côté de l'histoire qu'il faut chercher les raisons des répartitions originales des épiclèses. C'est ainsi que la trace de l'Empire maritime athénien du v^e siècle se lit en partie dans les témoignages extra-attiques des cultes des Athéna *Polias*, *Poliouchos* et autres. Ces géographies des épiclèses témoignent évidemment de l'histoire des cités et de celle de leurs rapports politiques mais aussi, plus largement, des mouvements de population et des influences culturelles. Il y a, dans ce domaine, à reprendre les questions de filiation coloniale des panthéons de cités.

Ayant commencé par une longue série de défauts inhérents à ce type de reconstitution, il me faut dire maintenant pourquoi je l'ai néanmoins tentée : c'est simplement parce l'aspect systématique de l'enquête ainsi que la recherche subséquente de la structure apportent des renseignements nouveaux et permettent de faire apparaître ce que le parcours dilettante n'a jamais dit.

C'est le cas, par exemple, de cette « nouvelle » Artémis spécialiste des travaux ménagers, alors que l'on pouvait penser que, dans un tel domaine, toute la place était prise par Athéna; c'est le cas de cette Artémis-guide, celle qui montre le chemin (alors j'ai soigneusement évité de mêler ici les vertus d'Hécate). Assez souvent, je le sais bien, cette méthode n'apporte rien de nouveau en regard des résultats d'autres enquêtes suffisamment fines; c'est le cas pour l'eau, par exemple. Mais l'ambition ne s'arrête pas là et ce tableau n'est qu'une étape, l'esprit continue à s'aiguiser sur lui. Et l'on voit se dessiner d'autres cohérences : elles relieraient, par exemple, la faune, la mobilité, la prédation, l'arc et les flèches, l'action de délier, d'ouvrir, de l'accouchement, les actions guerrières pour un grand axe dont le vecteur serait, au cœur, la flèche. Et l'on pense à ce que ce tableau a laissé délibérément de côté : la question de l'identité de la personne divine : Artémis est la sœur de l'archer et elle est archère.

Les dieux ensemble

Pour mieux circonscrire les problèmes, quelques observations liminaires d'ordre quantitatif sont nécessaires.

1) La distribution des épiclèses entre les dieux est fort inégale. Il y a des dieux bien pourvus (Artémis...), il y des dieux fort pauvres (Arès...). Trois explications peuvent être avancées : – un rituel pauvre; – un culte mal répandu; – des divinités « oligo-fonctionnelles » impliquant un manque de plasticité de la figure.

2) Certaines épiclèses – qui ne sont pas la majorité – sont uniques, n'appartiennent qu'à un dieu. Sans parler des épiclèses strictement topographiques, c'est le cas de l'*Ourania* d'Aphrodite, de l'*Hécate* (ou de l'*Eileithyia*) d'Artémis, de l'*Héphaïstia* d'Athéna.

3) La distribution des épiclèses pour une même figure n'est pas homogène. Alors que certaines exhibent un nombre important d'occurrences (ainsi l'*Ephésia* pour Artémis, *Agoraios* pour Hermès), pour la grande majorité, la documentation se réduit à un ou deux exemples (pour Artémis, à ma connaissance, une seule *Ephodia*, une *Epiclibantos*, une *Epimylis*...). Je verrais assez bien dans ce fait le rôle de la géographie (et de l'histoire), je veux dire de la segmentation topographique et politique du monde grec et de son corollaire : la définition de divinités topiques ou épichoriques; de ce point de vue, la géographie religieuse historique des dieux ne se distingue pas de celle du monde héroïque.

4) Autre image, qui paraît comme le positif de la précédente et le corollaire de la première remarque : dans ce portrait du dieu que dessine la somme totale de ses épiclèses, certaines jouissent d'un franc succès, dépassant largement en fréquence l'apparition des autres. Pour prendre le cas d'Athéna, on peut donner les exemples d'*Aléa*, d'*Itônia*, de *Polias* (et son doublet *Poliouchos*, et aussi du développement « *Athéna-qui-protège-Athènes* » [que l'on trouve aussi hors d'Athènes]), de *Sôteira*, d'*Hygiéia*, de *Phratría*, de *Tauropolos*. Un palmarès du même type donnerait chez Artémis : *Agrotéra*, *Dictynna*, *Hécate*, *Eukléia*, *Hégémonè*, *Korythalia*, *Laphria*, *Mounichia*, *Orthia*, *Tauropolos*, *Limnatis*, *Chrysaoros*. Une fois défalqués les cas d'emprunt et les faits coloniaux qui gonflent un peu artificiellement le nombre d'occurrences, il reste à comprendre la raison de ces performances.

5) Un autre voie d'étude, c'est le succès des épiclèses « trans-divines », et c'est d'ailleurs par l'intermédiaire de leur examen que l'on peut avancer un peu. Prenons l'exemple des épiclèses d'Aphrodite, d'Artémis et d'Athéna. On vient de citer l'une d'elles, *Tauropolos*; il se trouve qu'elle est commune aux trois⁸⁴, ce qui est, dans l'ensemble de la documentation, assez rare; on peut ajouter à ce cas celui de la *Boulaia* (et *Boulèphoros*). Et puis il y a toutes celles qui sont communes à deux d'entre elles (en même temps, parfois, qu'à

⁸⁴ Communes aussi aux trois : *Agoraia* et *Akraia*.

d'autres dieux ou déesses)⁸⁵, ainsi *Aréia* (Aphrodite et Athéna), *Parthénos* (pour Artémis et Athéna [qui sont aussi *Korè*] et aussi Héra [*Parthénia* et *Parthénos*]), *Paidotrophos* (Artémis) et *Kourotrophos* (Athéna et Artémis) appartiennent à la même série; *Sôteira* (Athéna, Artémis, Déméter, mais non Aphrodite); on pourrait aussi citer tous les *Sôter* masculins (Apollon, Hermès, Poséidon, Zeus). Parmi ces épiclèses trans-divines, un cas à part doit être réservé à celles qui désignent deux divinités que le culte rassemble. Il en va ainsi de ces couples père – fille ou époux – épouse assez fréquents dans le culte grec comme Athéna *Phratria* et Zeus *Phratrios*, Zeus *Sôter* et Athéna *Sôtéria*, Zeus *Boulaïos* et Athéna *Boulaia*, Zeus *Polieus* et Athéna *Polias* et, pour changer un peu, Zeus *Téléios* et Héra *Téléia*⁸⁶.

Le chassé-croisé entre déterminant et déterminé

Dans le cas le plus général, comme dans ce dernier cas plus singulier des couples rituels, la réflexion engagée au début de cette communication sur le langage de ces épiclèses invite souvent à renverser absolument la perspective habituelle, celle même que nous avons suggérée plus haut, celle de la taxinomie des naturalistes.

Plaçons-nous d'abord du strict point de vue du sens. À considérer la liste ci-dessus, on a envie de paraphraser un jeu enfantin bien connu et de dire : dans la famille du politique : le père et la fille, dans la famille du mariage : l'époux et l'épouse, dans la famille de la sauvegarde de la communauté : le père et la fille, parce qu'en effet, vu de plus haut, c'est bien comme cela qu'apparaissent les choses. Ce faisant, on opère un déplacement par rapport au point de vue de départ, point de vue commun, sur le système du théonyme duel, point de vue qui semblait aller de soi, que Zeus c'était le générique et *Agoraios* le particulier. En effet, ce qui est premier dans ces exemples, c'est le politique, c'est le salut de la communauté, c'est la phratrie, c'est le mariage... Ce qui est premier, ce sont donc les épiclèses; ce sont les fonctions qui apparaissent premières.

Autre façon de poser le problème, la dimension spatiale. Soit l'épiclèse *Boulaia* (et *Boulèphoros* et autres). Nous rendant d'une cité à l'autre, nous trouvons souvent (partout ?) une figure divine en rapport avec le Conseil, les conseillers, la délibération, voire l'autel du *Bouleutèrion* (ou tout à la fois), mais le nom de genre de cette figure change d'un lieu à l'autre : cela peut être là Artémis, et ailleurs Athéna (seule ou avec son père), Aphrodite et même

⁸⁵ Dans cette liste comme dans d'autres, je ne vise pas à l'exhaustivité et je centre mon étude sur Aphrodite, Artémis et Athéna.

⁸⁶ La série mérite une étude. On y ajoutera, à Cyrène, les deux couples de Zeus Panthéios et Athéna Panthéia et de Zeus *Hypellaïos* et Athéna *Hypellaia*; à Rhodes, Paros et Thasos (et peut-être à Callatis) Zeus *Hyperdexios* et Athéna *Hyperdexia*. En Crète Zeus *Skyllios* et Athéna *Skyllia* (?). Zeus et Athéna sont les spécialistes incontestés de ces couples culturels.

Hestia (pourtant si peu épiclésée par ailleurs). Il est bien évident que cette variabilité du soi-disant déterminé face à la permanence du soi-disant déterminant invite à renverser, au moins dans ce cas, la lecture faite communément : et moins importe alors l'identité de la figure divine panhellénique « porteuse », que ce qui compte aux yeux de la communauté : le conseil; et diverses figures divines peuvent lui servir de support à une forme spécifique du divin protégeant *immédiatement* l'institution. Dans la famille des *Boulaia*, l'*Athéna*, l'*Aphrodite*, l'*Artémis* ou l'*Hestia*, la perspective s'est renversée. Reste évidemment à trouver les raisons qui ont présidé à l'attribution à telle forme de l'être au monde du divin de telle fonction spécifique en tel lieu.

L'essentiel, c'est-à-dire, me semble-t-il, la *dynamis* particulière que le(s) fidèle(s) tente(nt) de se propitier, ne s'identifie pas à l'un des archétypes panhelléniques, mais à une version particulière et locale de l'une d'elles; la *dynamis* recherchée correspond à ce que nous avons pris l'habitude d'appeler la fonction, fonction qui, elle-même, est identifiée par l'épiclèse; le passage de celle-ci au premier plan fait que le déterminant est donc plutôt à chercher dans le nom de genre et que dans celui de l'espèce. La question qui reste à traiter est celle de la raison pour laquelle la forme du divin adéquat pour répondre à des sollicitations humaines dans ces domaines précis épouse, en ces lieux précisément, pour ces communautés, ces figures divines.

La théorie des ensembles

Mais l'aspect le plus intéressant de l'utilisation des épiclèses se situe sans doute à l'échelon supérieur de l'analyse. Pour des raisons pratiques, je vais traduire la problématique dans les termes de l'axiomatique de la théorie des ensembles. Soit à considérer chaque genre divin : Aphrodite, Artémis et Athéna, et, par delà, tous les dieux, comme des ensembles dont les éléments sont les épiclèses. Écrire {Athéna} signifiera qu'on désignera cet ensemble. L'enquête sur le fonctionnement du polythéisme hellénique par les épiclèses consistera en son étape essentielle en l'examen des unions, mais surtout des intersections entre ces ensembles. Là encore, le caractère systématique de la procédure est fondamental. Il s'agira tout autant d'utiliser et de commenter l'ensemble vide ($\emptyset$) formé par l'intersection des ensembles {Arès} et {Hestia} que les nombreuses intersections entre les ensembles et {Zeus}, par exemple.

Un travail systématique sur les épiclèses d'Athéna et d'Artémis permet d'étudier {Athéna} $\cap$ {Artémis}; cela donne {*Agoraia*, *Akraia*, *Asylô(n)*, *Boulaia*, *Epipyrgia* (-pyrgitis), *Korè(ia)*, *Kourotrophos*, *Lochia*⁸⁷, *Nikè*,

⁸⁷ Extrêmement surprenant ! Cela correspond à un mythe où c'est Athéna qui aide à l'accouchement d'Artémis !

Parthénos, *P(b)atria* (-ôa), *Prokathègétis* (-gèmon)⁸⁸, *Propylaia*, *Sôtéria*, *Tauropolos*, *Zostéria*⁸⁹.

{Athéna} $\cap$ {Aphrodite} = {*Agoraia*, *Akraia*, *Aréia* (et *Hoplisménè*, *Stratéia*...), *Boulaia*, *Chrysè*, *Niképhoros*, *Pontiès* (avec...)}.

{Artémis} $\cap$ {Aphrodite} = {*Agoraia*, *Akraia*, *Basilis* (-léta), *Hègémonè* tou dè mou (avec *Prokathègétis*...), *Euakoos*, *Niképhoros*, *Olympia*}.

Finissons par l'intersection des trois ensembles Artémis, Athéna, Aphrodite : {*Agoraia*, *Akraia*, *Boulaia*, *Nikè(-phoros)*, *Hègémonè*}.

Un certain nombre de divinités féminines constituent des ensembles sécants avec les trois premiers : c'est le cas de Déméter avec *Niképhoros*, Héra avec *Akraia*, Hestia avec *Boulaia*, Thémis avec *Agoraia*. En revanche, quelques autres n'ont aucun point commun avec notre échantillon de base : Gaïa, les Erinyes, Koré, Léto, les Muses, les Moïres, les Nymphes.

Ces intersections s'élargissent évidemment si l'on redescend à la relation binaire. C'est ainsi que l'étude du cas d'Héra pourrait montrer sa proximité, à la fois, avec Artémis : {*Akraia*, *Basilis*, *Eileithya*, *Olympia*, *Parthénos*}; avec Athéna : {*Akraia*, *Hippia*, *Parthénia* (-os), *Potnia*}; avec Aphrodite : {*Akraia*, *Aphroditè*, *Basilis* (-éta), *Nymphè* (*Nympheuomenè*), *Olympia*, *Ourania*, *Hoplosmia* (*Hoplisménè*)}.

L'intérêt premier de l'étude de ces intersections, c'est d'examiner la composition de ces paysages communs et, en même temps, comment d'autres parties d'eux-mêmes disparaissent à notre vue si l'on s'attache à la lecture de ces parties communes; c'est ensuite d'examiner de quelle façon les dieux se rangent les uns par rapport aux autres (cf. J.-P. Vernant). Et cet examen met évidemment en lumière ce qui les rapproche, mais aussi ce qui les éloigne.

Et l'on voit bien comment, de ces intersections « élémentaires », on peut ensuite passer à des fonctions et comment, donc, il est ensuite possible d'opérer le même renversement de sens que celui que nous avons mis en évidence pour l'étude de la figure particulière. Mettons donc ensuite la fonction au premier plan. Soit, pour Athéna $\cap$ Artémis : « Jeunesse », « activité politique », « conduite et sauvegarde de la communauté », « victoire »..., bien des choses attendues, on ne saurait s'en étonner, mais d'autres qui le sont bien moins; qui aurait dit, par exemple, cette permanence de la « hauteur » (*Akraia*), de la « mer » (*Pélasgis*, *Pontia*, *Thalassaïè*, *Pontia kai Liménia*, *Liménia*...) chez les divinités féminines qui ont servi de base à cet exposé. On peut donc reconstruire au moins en partie le polythéisme grec à l'aide de diagrammes collectifs où les ensembles ne seraient plus composés d'épiclèses, mais de dieux, et dont la définition en extension serait celle des fonctions : ainsi les ensembles {Politique}, {Jeunesse}, {Mer} ... Dans la famille

⁸⁸ S'y ajoute une Athéna *Lageitarra* : conductrice du *laos*.

⁸⁹ On pourrait ajouter *Laphria* (-s), mais les attestations d'une Athéna *Laphria* (Lyc., *Alex.*, 356 et 1416 et com. Tzérzès *ad. loc.*) me semble ne ressortir d'autre chose que d'étymologies d'antiquaires (donnant à *Laphria* le sens de « butin », de *laphyra*).

(Sauvegarde de la communauté), Athéna, Artémis... et Zeus et Hermès, moins Aphrodite, encore moins Héra... ou Dionysos.

Tout un autre champ d'études s'ouvre aussi dans cette perspective, celui qui prendrait pour objet la position relative des figures divines vis-à-vis des fonctions ainsi déterminées à l'aide d'analyses factorielles de correspondances. Ou l'inverse : la position des fonctions par rapport aux divinités.

*

On n'attend pas de ces nouvelles enquêtes un quelconque bouleversement de nos connaissances ni de nos conceptions, mais plutôt quelques mises au point, quelques corrections et, surtout, un éclairage nouveau qui atteigne jusqu'à l'intimité du polythéisme grec.

Pierre BRULÉ

Université de Rennes 2 Haute Bretagne
6, avenue G. Berger
F - 35043 RENNES Cedex