Orbis Biblicus et Orientalis 312

Julie Bernini / Corinne Bonnet /
Guillaume Ducœur / Fabio Porzia (éds)

Divine Names on the Spot IV

Penser le divin au pluriel : approches comparatives des collectivités divines

PEETERS

DIVINE NAMES ON THE SPOT IV

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Comité éditorial : Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer et Christoph Uehlinger

Publié au nom de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien et de la Fondation Bible+Orient

en collaboration avec
l'Institut d'Egyptologie de l'Université de Bâle,
l'Institut de Sciences archéologiques, section Proche-Orient, de l'Université de Berne,
le Département d'Etudes bibliques de l'Université de Fribourg,
l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne
et l'Institut de Sciences des religions de l'Université de Zurich

Éditrices/éditeurs du volume

Julie Bernini (*1990) est maîtresse de conférences en Histoire ancienne à l'Université de Lille depuis 2023, après avoir été chercheuse postdoctorale dans le cadre du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms » (Toulouse) de 2022 à 2023. Elle est historienne et épigraphiste, spécialiste des cités hellénistiques. Elle a publié sa thèse en 2023 sous le titre *« Plaise au peuple ». Pratiques et lieux de la décision démocratique en Ionie et en Carie héllenistiques* chez Ausonius éditions (Scripta Antiqua 173).
E-mail : julie.bernini@univ-lille.fr

Corinne Bonnet (*1959) est professeure d'Histoire des religions à l'École Normale Supérieure de Pise depuis 2024, après avoir été professeure d'Histoire grecque à l'Université de Toulouse – Jean Jaurès (2003-2023). Elle a dirigé le projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms » (2017-2023) et a, dans ce cadre, publié une série de volumes collectifs sur les noms divins dans les mondes grecs et sémitiques.
E-mail : corinne.bonnet@sns.it

Guillaume Ducœur (*1972) est professeur d'Histoire des religions à l'Institut d'histoire des religions de la Faculté des Sciences historiques de l'Université de Strasbourg. De 2021 à 2025, il a été coordinateur de l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions dans le cadre de l'initiative d'excellence de l'Université de Strasbourg.
E-mail : gducoeur@unistra.fr

Fabio Porzia (*1984) est actuellement Chercheur au *Consiglio Nazionale delle Ricerche* au sein de l'*Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale*, après avoir été chercheur postdoctoral dans le cadre du projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms » (Toulouse) et du projet FNS « Stamp Seals from the Southern Levant: a multi-faceted prism for studying entangles histories in an interdisciplinary perspective » (Zurich). Il est historien spécialiste des religions du Levant et des religions bibliques. Il a publié sa thèse en 2022 sous le titre *Le peuple aux trois noms. Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes* (OBO 298).
E-mail : fabio.porzia@cnr.it

Orbis Biblicus et Orientalis 312

Divine Names on the Spot IV

Penser le divin au pluriel : approches comparatives des collectivités divines

édité par

Julie Bernini, Corinne Bonnet, Guillaume Ducœur et Fabio Porzia

Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2026

Orbis Biblicus et Orientalis publishes monographs, multi-author volumes and conference proceedings in the fields of Biblical Studies (Hebrew Bible and Septuagint), Ancient Near Eastern Studies and Egyptology broadly understood (including archaeology, history, iconography and religion). The editorial board and affiliated institutions reflect the series' high academic standards and interdisciplinary outlook. Manuscripts may be submitted via a member of the editorial board. They are examined by the board and subject to further peer review by internationally recognized scholars at the board's discretion. The series is committed to worldwide distribution, notably through open access publication under the CC-BY-NC-ND 4.0 licence. Past volumes are archived at the digital repository of the University of Zurich (www.zora.uzh.ch). Upon publication, authors are entitled to upload their works on digital repositories of their choice.

Senior editor: Christoph.Uehlinger@uzh.ch

This volume is published as part of the ERC Advanced Grant project *MAP: Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface Between Religious Systems and Human Agency*, supported by the European Research Council within *Horizon 2020*, the EU Framework Programme for Research and Innovation (funding contract no. 741182).

Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts thématiques interdisciplinaires de l'Université de Strasbourg & CNRS & Inserm dans le cadre de l'Initiative d'excellence

The open access publication of this book has been facilitated by the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5560-8
eISBN 978-90-429-5561-5
D/2026/0602/69
© 2026, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

TABLE DES MATIÈRES

Préface..... VII

Julie Bernini, Corinne Bonnet, Guillaume Ducœur, Fabio Porzia
Introduction : Panthéons et « sociomorphisme » 1

I – Configurations familiales

Céline Redard
Le couple divin Sraōša – Aṣi dans le cursus de la cérémonie Yasna 31

Philippe Swennen
Cheminer avec Viṣṇu. Les mentions du nom de Viṣṇu dans le synopsis de l'*agniṣṭomá-* face aux étapes du parcours cérémoniel accompli par le *yájamāna-* 47

Anthony Keller
Familles divines et humaines dans les rites de mariage de l'Inde ancienne 63

Guillaume Ducœur
Śiva ardhanārīśvara : récits anthropogoniques et représentations figurées en dialogue 75

Nicolas Cacace
Comparer Osiris-Isis et Isis-Sarapis en Égypte ptolémaïque et romaine. Le cas rituel de l'offrande du vin 91

Audrey Bertrand
Traces, formes et aperçus de la triade capitoline en contexte colonial (Italie) 113

II – Collectivités divines

Marinella Ceravolo
Anunna(ki) et Igigi par rapport à Grands Dieux, Dieux du Pays et Juges : une réflexion sur la variabilité de certaines collectivités divines mésopotamiennes 133

Lorenzo Medini
Les Auditeurs ou « les juges qui tranchent entre les plaidoiries ». Enquête sur un collège divin de magistrats de l'Égypte hellénistique et romaine .. 155

Alaya Palamidis
Theoi Megaloi, *Megalai Theai* dans le monde grec 185

Daniela Bonanno
Définir les limites : collectivités divines au service de la justice dans le monde grec 219

Beatriz Pañeda Murcia
Theoi entemenoi, *theoi synnaoi*, *homobōmioi sebastoi*… Des collectivités de dieux qui cohabitent dans l'Anatolie hellénistique et romaine 235

Dagmar Kühn
La représentation des dieux nabatéens dans le bétyle 259

Pierre-Brice Stahl
Entre individus et collectivité. Étude des pendentifs, broches et appliques associés aux « Valkyries » 279

Liste des Contributeurs 301

PRÉFACE

Ce volume collectif, qui est la 4e livraison de la collection « Divine Names on the Spot », est le fruit d'une double journée d'études organisée à l'automne 2021 et au printemps 2022, en collaboration, par l'Université de Toulouse – Jean Jaurès dans le cadre du projet ERC Advanced Grant "Mapping Ancient Polytheisms: Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency" (MAP), financé par le Conseil Européen de la Recherche, qui s'est déroulé entre octobre 2017 et juin 2023 (741182) et l'Université de Strasbourg, plus spécifiquement l'Institut Thématique Interdisciplinaire Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions (HiSAAR).

Cette publication fait suite à trois volumes qui ont exploré la relation entre les noms divins et les contextes, le potentiel des noms à travers les images et les récits, ainsi que l'importance de l'agentivité humaine dans la communication avec la sphère du divin, en particulier les dénominations. Ici, en partant du constat de la grande variété des configurations de divinités mobilisées dans le culte ou d'autres formes d'interaction ou d'énonciation, on a choisi, d'une part, d'explorer celles qui mobilisent des entités familiales : couples divins comme le Baal et la Baalat de Byblos, Yahvé et son Ashéra, Isis et Osiris ou Isis et Sarapis, mais aussi des binômes formés par un père et sa fille (Zeus et Athéna), un frère et une sœur (Apollon et Artémis, Anat et Baal d'Ugarit dans les textes mythologiques), des jumeaux (Castor et Pollux), ou une famille entière. Le modèle familial est, en effet, particulièrement opérant dans les récits théogoniques, mais il sert aussi à structurer les panthéons, à caractériser certains moments rituels ou à établir un lien particulier, souvent spéculaire, entre les acteurs du culte et les destinataires divins. Ce volume prend d'autre part en compte, dans une seconde section, un autre schéma pluriel récurrent dans le monde divin : celui des collectivités. Muses, Anunnaki, Parques, Filles d'Allah, Douze Dieux, etc. expriment, de manière particulièrement intéressante, l'articulation entre unité et pluralité qui se trouvent au cœur des systèmes religieux polythéistes, mais aussi monothéistes.

Comment, par les noms *lato sensu* et éventuellement les images, exprime-t-on ce qui fait couple, famille ou collectivité ? Dans quels contextes rencontre-t-on ces configurations particulières ? À quels besoins et quelles intentions répondent-elles ? Telles sont les questions principales que les contributions de ce volume collectif abordent à partir de cas d'étude issus de contextes géoculturels très variés, donc dans une perspective résolument comparatiste.

Nos remerciements les plus sincères vont aux auteurs des contributions, ainsi qu'aux éditeurs de la collection *Orbis Biblicus et Orientalis* qui ont accompagné le parcours du projet MAP en publiant quatre volumes thématiques dans la série

Divine Names on the Spot. Même si le projet a pris fin en juin 2023, l'exploration de l'onomastique divine se poursuit qui viendra probablement nourrir plus avant cette série ; le sujet est extrêmement vaste et le matériau pour l'étudier d'une richesse fascinante. La base de données du projet MAP (https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/dashboard) a récemment atteint 27 000 attestations grecques et sémitiques de séquences onomastiques divines et le travail d'enregistrement se poursuit, avec l'espoir d'atteindre l'exhaustivité dans moins d'une année.

Julie Bernini
Corinne Bonnet
Guillaume Ducœur
Fabio Porzia

INTRODUCTION
PANTHÉONS ET « SOCIOMORPHISME »

Julie Bernini, Corinne Bonnet, Guillaume Ducœur, Fabio Porzia

La compréhension des religions polythéistes comme systèmes pluriels a considérablement progressé depuis le milieu du XX^e^ siècle. Un large consensus s'est ainsi dégagé sur le caractère pluriel non seulement du système comme tel, avec ses innombrables entités divines – le monde japonais parle de *yahoyorozu*, « huit cents myriades » de dieux[1] – mais aussi sur le fait que chaque entité divine, chaque puissance surhumaine est elle-même intrinsèquement plurielle. Chaque divinité constitue, affirme Jean-Louis Durand, un micro-panthéon.[2] Cette constatation peut, dans une large mesure, s'appliquer aussi au dieu unique du monothéisme juif et de fait contribuer à la réflexion sur la frontière poreuse entre monothéisme et polythéisme, entre ces deux notions et ces deux systèmes. Au sein du projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP), qui s'est déployé à Toulouse d'octobre 2017 à juin 2023, c'est par le biais des appellations divines que nous avons abordé la dimension caléidoscopique du monde divin et des entités qui le composent ; chaque dieu, en effet, dispose d'une multiplicité d'attributs onomastiques qui expriment et construisent sa pluralité intrinsèque, et qui dessinent conjointement des réseaux relationnels reposant sur le partage ou la complémentarité de fonctions et/ou de modalités d'action, sur un ancrage commun dans le temps et/ou dans l'espace, sur des liens généalogiques, etc. Comme pour le concept japonais de *yahoyorozu*, qui souligne l'impossibilité pour les hommes d'appréhender véritablement le monde divin, l'épithète *murionumos*, appliquée surtout à Isis, est une sorte de mise en abyme du divin.[3] L'étude de l'onomastique divine permet de prendre la mesure et de l'exubérance créative et de l'effort de structuration qui caractérisent les polythéismes. On pourrait en dire autant de l'analyse des images qui, elles aussi, parfois en relation avec les appellations, traduisent des logiques classificatoires, comme le montrent certaines contributions du récent volume collectif *Divine Names on the Spot II. II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives*.[4] Les assemblages d'éléments onomastiques et de codes iconographiques relèvent donc d'un langage dont la complexité n'a rien de chaotique

[1] Macé (2018). Voir aussi Dubois (2014).
[2] Durand (2022), 473.
[3] Voir les usages de l'épithète répertoriés dans la BDD MAP (*DB MAP* E#407).
[4] Porzia, Bonnet (2023).

ni d'aléatoire. Comme l'écrit François Macé à propos du Japon : « Un polythéisme ne peut se résumer à une masse indistincte de dieux ».[5] Pénétrer les logiques d'organisation, classement ou hiérarchisation des entités divines n'est pas chose aisée, car plusieurs principes peuvent contribuer à classifier les dieux : leur nature, leur statut, leur genre, leur fonction, leur implantation, leur apparence…

On note, sur ce plan, un certain regain d'intérêt pour les taxinomies qui structurent les systèmes de dieux[6] et pour les formes de sociabilité qui organisent les dieux en ensembles opérationnels. Par là, nous voulons dire qu'un certain principe d'économie semble fréquemment guider la communication que les agents humains engagent avec les puissances divines. Les dieux ont beau être « huit cents myriades », il s'agit rarement, dans le culte, de les interpeler tous à la fois ; la richesse de l'offre divine permet à la demande humaine de choisir et de cibler tel ou tel interlocuteur particulièrement pertinent. La composition de la séquence onomastique est, dans cette perspective, particulièrement stratégique, comme le notait déjà Platon dans le *Cratyle*, traité socratique au cœur duquel l'*orthotês* des noms divins apparaît comme un enjeu majeur. Les données contenues dans la base de données MAP[7] apportent une confirmation très claire à ce principe d'économie ; si l'on s'en tient aux séquences onomastiques divines issues des dédicaces en langue grecque et sémitique, entre 1000 av. et 400 de n.è., on trouve actuellement (février 2024) 13.507 attestations sur 22.883, soit 59% du total ; il s'agit donc de la typologie la plus massive. Or, parmi ces 13.507 séquences onomastiques contenues dans des dédicaces, 7.566 font référence à une seule puissance divine, soit 56% ; si l'on y inclut les séquences à deux puissances, on monte à 13.183, soit 97%, ce qui est tout à fait considérable. On peut d'ores et déjà affirmer qu'il est rare de mobiliser, dans les dédicaces, plus d'une divinité isolée ou d'une dyade. Si l'on prend en compte d'autres typologies de sources, comme les serments ou les défixions, la proportion est certes différente, mais sans doute beaucoup moins qu'on ne le pense *a priori* : la base de données MAP contient en effet 689 séquences onomastiques à une ou deux puissances parmi les 766 séquences issues de défixions (soit 89%) et 22 parmi les 41 issues de serments (soit 53%). Il faut bien avouer que ces données quantitatives, qui ne concernent que les mentions de divinités *avec un ou plusieurs attribut(s) onomastique(s)*, livrent une image assez inattendue du polythéisme, qui demandera à être explorée plus avant, peut-être par le biais du concept de *small polytheism*.

Ce tableau ne remet pas fondamentalement en cause l'idée que le vaste archipel de dieux et d'épithètes servant à les qualifier – la base de données MAP en recense actuellement 4330 – est traversé par des logiques classificatoires qui conditionnent,

[5] Macé (2018), 113.

[6] Par exemple, Lincoln (1989) ; Smith (1996) ; Berzon (2016) ; Massa (2017) ; Prescendi Morresi (2021).

[7] Bonnet C. (dir.), ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 (DB MAP), Toulouse 2017-2023 : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr.

en quelque sorte, la possibilité de connaître cet univers proliférant. L'ensemble des puissances divines construisent, en effet, comme le dit si bien Jean-Pierre Vernant, « la trame du réel »[8] qui résulte de l'enchevêtrement de mille fils, sous le signe de la *poikilia*, chatoyante et redoutable à la fois. Cartographier l'arborescence des entités divines par le biais des pratiques onomastiques est une voie parmi d'autres pour faire émerger le *sociomorphisme* des dieux, c'est-à-dire les manières qu'ont les dieux de faire société, de faire groupe. Nous reprenons ici une notion récemment valorisée par Christoph Uehlinger qui part de l'étude de certains sceaux-cylindres montrant des assemblages de divinités,[9] qui fait écho à l'idée, défendue par Jean-Pierre Vernant, que les dieux forment une « société ».[10] Chacun a en tête le modèle de l'assemblée divine, bien attestée au Proche-Orient comme en Grèce,[11] mais on pourrait penser aussi à celui de la famille ou du couple, voire d'une troupe ou d'un cortège, autant de modalités de la sociabilité divine. Ces ensembles forment autant de collectivités, permanentes ou temporaires, qui constituent comme des îlots au sein de l'archipel, des micro- ou macro-réseaux dans la vaste toile du panthéon, des déclinaisons propres au langage du polythéisme.

Comme le note C. Uehlinger, ces collectivités divines sont aussi des « mises en ordre » de la galaxie des dieux ; les pratiques onomastiques peuvent contribuer à ordonner les dieux impliqués, donc aussi à les hiérarchiser : on trouve presque toujours « Déméter et Korè », et pas l'inverse, de même qu'à Byblos, on rencontre « Baal Shamem et Baal de Byblos et l'assemblée des dieux saints de Byblos », avec deux divinités qui sortent du lot, ou encore sur un sceau-cylindre étudié par C. Uehlinger et daté de 1700 av. n.è. environ, on distingue un registre donnant à voir une assemblée de dieux, dans laquelle neuf divinités (masculines et féminines, chacune avec un « attribut ») rendent hommage à une dixième, leur « chef », qui n'est autre que Haddu, le dieu principal de Ḫalab/Yamḫad. La scène reproduit donc un ordre hiérarchique et la composition processionnelle montre une réactualisation (*enactment*) de l'ordre divin collectif, garanti par le *primus inter pares*.[12] Cette représentation et bien d'autres suggèrent fortement une analogie entre la société des hommes centrée sur le roi entouré de sa cour et la société des dieux structurée, de manière contextuelle et évolutive, autour d'une, deux, plus rarement trois figures divines associées à un cortège, une assemblée, une famille, bref un entourage au sein duquel existent des liens privilégiés qui donnent une assise aux « panthéons », quelle que soit l'échelle d'implantation de celui-ci.

Revenons aux collectivités et constatons, à la lumière de ce qui précède, que l'on peut, sous cette étiquette, regrouper des formations de dieux relativement

[8] Vernant (1974), 108.

[9] Uehlinger (2022). Le terme est calqué sur « anthropomorphisme » et engage donc la réflexion sur les multiples « formes » ou « morphismes » du divin, sujet abordé déjà par Bettini (2019).

[10] Vernant (1974).

[11] Bonnet (2013).

[12] Uehlinger (2022), 422.

différentes. On peut parler de « collectivité divine » pour désigner les assemblages de divinités créés dans un contexte donné, par le texte et/ou par l'image, pour répondre à des objectifs, nécessités, usages précis. Dans ce cas, on parlera de préférence de « configurations » ou, dans le langage très neutre de la base de données MAP, de « séquences onomastiques divines ». La notion de « configuration »[13] repose sur la notion de « figure », « qui est particulièrement adaptée pour signaler, dans les études sur les polythéismes antiques, l'aspect spécifique que prend une divinité en fonction d'un contexte donné et qui est souvent signalé, dans les sources écrites, par l'adoption d'une séquence onomastique *ad hoc* ».[14] En d'autres termes, les configurations relèvent d'une syntaxe polythéiste qui exprime la position des dieux et leurs relations. Associer une ou plusieurs divinités centrale(s) à un « cortège », désigné comme tel (« l'assemblée des dieux saints de Byblos », « tous les autres dieux et déesses », « les dieux qui partagent l'autel ») ou individualisé par des noms propres (« Asclépios Sauveur, Hygie et Télesphoros ») n'a rien d'accessoire ou de redondant, comme le rappelle Gabriella Pironti, car « son déploiement répond à une sémantique de l'action divine qu'il importe d'étudier toujours attentivement pour comprendre les logiques internes aux configurations polythéistes ».[15] Parmi les logiques qui donnent forme aux configurations, celles qui touchent à la parenté sont sans doute parmi les plus connues et les plus fréquemment attestées. Dès Homère[16], en effet, les relations de filiation entre les dieux, mais aussi entre les dieux et les héros/hommes sont au cœur des dynamiques « sociales » que les narrations mettent en jeu. Si l'on se tourne vers l'Égypte ou la Mésopotamie, vers la Phénicie ou même vers la Palestine, on constate à quel point les réseaux familiaux contribuent à structurer les panthéons et à dessiner les lignes de forces de l'action des dieux dans divers registres : collaboration, complémentarité, alliance, conflit, obéissance, révolte… Les configurations familiales constituent donc un enjeu de poids pour pénétrer dans la fabrique et la structuration d'un divin au pluriel.

Par « collectivités », *stricto sensu*, on peut aussi entendre des ensembles de divinités directement et durablement conçues comme un groupe et désignée au moyen d'une appellation au pluriel les englobant sous une même étiquette : les Moires, les Muses, les Charites, les Erinyes, les Grand dieux ou les Grandes déesses, les Dioscures, les Kotharot, les Rephaïm, mais on peut aussi penser à des désignations comme les *Katachthonioi theoi*, les *Ouranioi theoi*, les *Katharoi theoi*, les dieux qui sont dans l'*Abaton*, les *Semnai theai*, les dieux Des Grecs, les Douze dieux, les dieux De Teima, les génies Du village, les dieux De l'Égypte… Un détour par l'iconographie permet de voir à l'œuvre des procédés ingénieux pour représenter

[13] Pironti (2022a) ; Pironti (2022b).
[14] Pironti (2022a), 217.
[15] *Ibidem*, 221.
[16] À ce sujet, on pourra bientôt consulter le volume Pironti, Bonnet, Grand-Clément (sous presse), qui aborde ces questions à partir du corpus épique, mais aussi hymnique et hésiodique.

la collectivité en tant que telle. On pourrait la qualifier de configuration permanente, endémique, là où les configurations dont nous avons parlé ci-dessus sont « épidémiques », en tant que « surgissement contextuel ». Le caractère permanent de ces collectivités n'en fait pas pour autant des réalités fixes, monolithiques, immuables ; leur composition est négociable selon les espaces-temps, les agents et les finalités.

Dans une première approche, on pourrait affirmer que se tourner vers une collectivité divine est un moyen aisé et économique de mobiliser un grand nombre de divinités sans avoir recours à une longue liste. La liste est énumérative et catalogique ; elle produit un effet de connaissance et d'efficacité par l'accumulation des noms au sens large et par les rapprochements explicites ou implicites qui fondent sa construction. La collectivité est synthétique et analogique, en ce qu'elle regroupe des entités partageant des traits communs, là aussi explicites ou implicites – origine, parenté, fonction, implantation – et agissant de concert. Certes, en invoquant les Nymphes, les Cabires ou les *Reshaphim*, on entre, à bas prix, en communication avec une série de puissances divines dont la capacité d'action est renforcée par leur pluralité intrinsèque. Mais comment fonctionne au juste une collectivité divine ? Le fait-elle différemment d'une « simple » configuration contextuelle ? Quels sont les champs dans lesquels elles interviennent et quels sont leurs modes opératoires ? Le genre est-il un critère déterminant dès lors qu'on constate, après Nicole Loraux,[17] la prédominance de collectivités féminines dans le monde grec ? Est-il pertinent de distinguer, parmi les collectivités divines, les groupes indifférenciés et ceux qui, comme les Muses par exemple, abritent des puissances divines singularisées au moyen d'un nom, d'un attribut ? Comment parvenait-on à conjuguer la pluralité ontologique de la collectivité avec la singularité de ses composantes ? Et dans tout cela, comment les pratiques onomastiques contribuent-elles à faire du même et de l'autre dans et entre les collectivités ?

Pour apporter des éléments de réponse à cette thématique relativement négligée par les recherches en Histoire des religions anciennes, deux doubles journées d'étude ont eu lieu à Strasbourg et Toulouse, respectivement les 30 septembre et 1er octobre 2021 pour la première, et les 20-21 juin 2022 pour la seconde. Elles étaient le fruit d'une heureuse collaboration entre le projet ERC Advanced Grant « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency », qui s'est déroulé à Toulouse entre octobre 2017 et juin 2023, sous la direction de Corinne Bonnet, avec toute une équipe et de nombreux collaborateurs venus de tous les horizons[18] et l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR, Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions, dédié à l'étude critique des religions et basé à l'Université de Strasbourg, sous

[17] Loraux (1991), 45. Voir aussi Pironti (2013).

[18] Cf. la présentation de l'équipe sur le site internet du projet : https://map-polytheisms.huma-num.fr/qui-sommes-nous/.

la direction de Guillaume Ducoeur. Les deux rencontres ont pris comme thème « Nommer et représenter les dieux. Approches comparatistes des attributs onomastiques et iconographiques en dialogue », avec deux déclinaisons : « Les configurations familiales » à Strasbourg, « Les collectivités divines » à Toulouse. Le présent volume regroupe les contributions présentées dans l'une et l'autre rencontre.

L'orientation que nous avons souhaité donner à cette exploration des agencements de dieux est à la fois pluridisciplinaire et comparatiste. En embrassant d'un même regard les noms et les images,[19] nous avons voulu encourager le dialogue entre historiens des religions, philologues, épigraphistes, linguistes, archéologues et historiens de l'art. Très souvent, sur un même document, stèle, sceau ou autel, pour ne prendre que quelques exemples, différentes modalités de représentation du divin cohabitent et interagissent : on nomme les dieux et on les qualifie, on les situe et on les associe, on exprime des attentes vis-à-vis d'eux ou on les remercie pour une aide reçue, on les figure sous une forme anthropomorphique ou pas, on les évoque par le biais d'un symbole, un objet, un attribut. L'ensemble de ces indices, considérés comme pertinents par l'agent ou les agents qui les a/ont sélectionnés, construisent une communication que l'on espère efficace. Ils forment un ensemble sémantique qu'il est impérieux d'analyser comme tel, ce qui suppose un éventail de compétences, donc des synergies. Le regard des anthropologues s'avère également très précieux pour déchiffrer les catégories, les codes, les complicités internes (*emic*) à une culture et tenter de saisir le bricolage qui est à l'œuvre dans chaque interaction avec le monde surhumain.

Rapprochons-nous de ces processus avec une attention particulière aux configurations familiales et aux collectivités divines. En 1971, dans le *Journal of Hellenic Studies*, Theodora Hadzisteliou Price consacrait une étude pionnière aux « Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought ».[20] Son point de départ est la multiplication de figures identiques dans l'iconographie des vases grecs, notamment sur le vase François, conservé au Musée archéologique de Florence et daté de 570/565 av. n.è. environ, ou sur le *dinos* attique de Sophilos (aussi appelé *dinos* Erskine), légèrement antérieur puisque daté de 580/570 av. n.è. et conservé au British Museum (fig. 1). L'un et l'autre représentent le cortège du célèbre mariage de Thétis et Pélée, auquel participent un grand nombre de divinités, portant des présents, toutes en fait, sauf Eris, qui lança, pour se venger, la pomme de la discorde dont découla la Guerre de Troie. Aux Muses revient l'honneur de chanter l'épithalame, le chant des noces ; c'est sans doute pour cette raison que Sophilos les dépeint comme un chœur, en cercle. Cet événement grandiose était par ailleurs évoqué dans diverses sources littéraires :[21] l'*Iliade* y fait allusion en lien avec Achille le Péléide et le rôle de médiation de Thétis auprès de Zeus, de même que les *Chants Cypriens* et le *Catalogue* hésiodique, et d'autres, jusqu'à

[19] Comme nous l'avons déjà fait dans Porzia, Bonnet (2023). Voir aussi Jaccottet (2021).
[20] Hadzisteliou Price (1971).
[21] Jouan (1966).

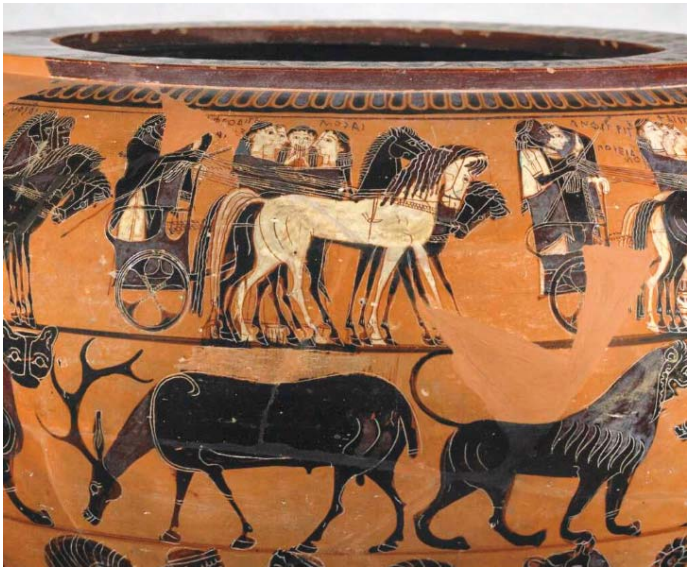


Fig. 1 : Le mariage de Pélée et de Thétis, détail du *dinos* attique de Sophilos (ou *dinos* Erskine), 580/570 av. n.è., British Museum (n° 1971,1101.1).

Euripide qui en fournit trois versions dans ses tragédies et Ovide.[22] Par-delà les variantes, nous savons que ces noces furent célébrées en grande pompe sur le Pélion, ce qui suggère au peintre de proposer, au registre supérieur du vase, une frise, un défilé, une procession de divinités, rangées, ordonnées de manière à exprimer une structuration de la « société des dieux ». Comme pour le sceau-cylindre évoqué ci-dessus, nous avons affaire à une représentation sociomorphique des divinités. Celle-ci combine subtilement pluriel et singulier, comme l'a noté François Lissarrague dans une lumineuse analyse de ce document.[23]

Le fait que toutes les figures soient nommées rapproche l'image d'un catalogue, avec une syntaxe, un rythme « scandé par des groupements signifiants de dieux majeurs, montés en char, et de divinités annexes qui forment autour d'eux comme des grappes ».[24] Ainsi, après Iris qui ouvre le défilé, voit-on Hestia et Déméter, Léto et Chariclô, Dionysos, Hébé et Chiron, puis Thémis et un groupe de trois Nymphes, représentées côte à côte, en profil redoublé, sans distinction entre elles ; elles sont identifiées comme les NYPHAI, un pluriel qui les désigne comme une collectivité. Ce dispositif se répète derrière l'attelage de Zeus et Héra, avec un autre groupe de trois femmes, dont le nom manque en raison d'une cassure, mais qui sont probablement les *Horai*. Un seul *himation* les abrite, faisant d'elles un bloc. Le char

[22] Pour le détail, *ibidem*.
[23] Cf. LISSARRAGUE (2011).
[24] *Ibidem*.

suivant, celui de Poséidon et Amphitrite, est suivi par les trois CHARITES enveloppées, elles aussi, par un même manteau. Enfin, après le char d'Aphrodite et Arès, apparaît le groupe des MOSAI, au nombre de cinq, elles aussi dans un manteau unique, mais singulièrement disposées en demi-cercle ; au centre, l'une d'elles, de face, joue de la syrinx, tandis que, de part et d'autre, une paire de Muses de profil se joignent à elle, créant un effet de profondeur. Alors que tous les autres personnages marchent en direction du palais de Pélée, destiné à accueillir la jeune mariée et le cortège nuptial, les cinq Muses semblent tournées vers un potentiel spectateur à qui serait adressée leur performance musicale. D'ailleurs, le char, conduit par Hermès et Apollon citharède, est accompagné par un groupe de trois femmes, de profil sous un seul manteau, identifiées aussi comme MOSAI. On a donc en tout huit Muses – le nombre de Muses fluctue dans la tradition avant d'être fixé à neuf – qui participent à la fête, réparties en deux groupes qui ne semblent pas avoir exactement les mêmes activités, mais qui ne sont pas individualisées par un nom ou un attribut, à l'exception de la syrinx qui signale la performance musicale. Une ultime collectivité apparaît sur le *dinos*, en lien avec le dernier char du cortège, celui d'Athéna et Artémis : ce sont les trois MOIRAI, encore une fois enveloppées dans un même manteau. F. Lissarrague estime que les « blocs compacts de figures féminines » sont « hiérarchiquement secondaires par rapport aux dieux en char », ce qui mérite peut-être réflexion ; certes elles n'ont pas l'honneur de se déplacer en char, mais elles accompagnent de manière très pertinente les dyades divines transportées. Les Moires ont des liens étroits avec Artémis et Athéna, comme l'ont bien montré V. Pirenne-Delforge et G. Pironti,[25] de même que les Muses « musiciennes » font sens auprès d'Aphrodite[26] et Arès, comme auprès d'Hermès et Apollon, dont la dimension sonore est largement attestée. Plutôt que ou en plus d'une hiérarchie, on pourrait lire dans ces images une collaboration, une complémentarité, un micro-réseau, une configuration unissant des dieux singuliers en dyade et des collectivités divines agissant à l'unisson. On rejoint en tout cas la conclusion de F. Lissarrague : les groupes unis de déesses « démultiplient l'intensité du cortège et couvrent en quelque sorte l'ensemble du champ figuratif tout comme elles saturent le panthéon ».[27] L'option choisie par Sophilos n'est cependant pas, comme l'observe F. Lissarrague, celle que Kleitias adopta sur le cratère à volutes, dit Vase François,[28] où l'on retrouve plusieurs « grappes » de Muses[29] ainsi que la frontalité de la joueuse de syrinx, mais où chaque Muse reçoit un nom spécifique : Calliope, Uranie, Melpomène, Clio, Euterpe, Thalie, Stésichorè, Erato, Polymnie. Là, elles sont au nombre de neuf. Bloc ou énumération sont au fond deux manières d'exprimer le caractère pluriel de la collectivité singulière que forment les Muses, un collectif ou cortège

[25] Pirenne-Delforge, Pironti (2011).
[26] L'une des Muses porte d'ailleurs le nom d'*Ourania*.
[27] Lissarrague (2011).
[28] Florence, Musée archéologique 4209 ; Beazley *ABV* 76/1.
[29] Le choix de les répartir en plusieurs groupes dérive sans doute aussi de contraintes techniques : il est malaisé de représenter un groupe de neuf figures.

régulièrement mis au service d'Apollon, qui se trouve ainsi encadré, accompagné, relayé, potentialisé per leur présence. Avec F. Lissarrague, on soulignera aussi le jeu chromatique et la gestuelle en lien avec l'identité de genre : le blanc de la peau féminine, les vêtements féminins finement décorés, leur jeu de mains enfin, « remarquablement généreux »[30] puisqu'on en compte 22, alors que 18 auraient suffi ! Le collectif des Muses est donc agissant, chorégraphique et sonore, dans le cadre du mariage, comme peuvent l'être les groupes de pleureuses qui, elles aussi, agitent les mains, lors des funérailles. On touche sans doute là à des codes culturels genrés que la ritualité met en relief à travers une articulation subtile et récurrente entre l'un et le multiple, voire même plusieurs formes de « un » et de « multiple », plusieurs modalités de sociomorphisme divin. Pour complexifier ultérieurement le tableau et conjuguer les deux versants de notre enquête, on remarquera que le défilé de dieux orchestré par les peintres, et certainement les poètes, engage aussi des logiques familiales dans la mesure où le déploiement des couples divins qui défilent en char fait écho à celui qu'adopte Hésiode pour dresser le tableau généalogique de la famille des dieux : Zeus-Héra, Poséidon-Amphitrite, Arès-Aphrodite.[31]

Les Muses, à la fois entité collective et somme d'individualités, se prêtent donc à des invocations diverses : Hésiode mobilise les *Mousai* héliconiennes, là où Homère en interpelle une seule sous le nom de *Thea* au premier vers de l'*Iliade* et de *Mousa* au premier vers de l'*Odyssée*. Bien plus tard, dans une inscription métrique de Thespies,[32] datant du I^er^ siècle av. n.è., contenant une dédicace à Mnémosyne, la mère des Muses, et à ses filles, la parole est donnée à Mnémosyne qui affirme :

> Eratô chante ma beauté, Clio mon sceptre, Ouranie ma couche nuptiale, Thalie mon noble lignage, Terpsichore ma prestance, Melpomène mes couches, Polymnie mon inspiration, Euterpe ma pudeur, Calliope mon intelligence.

La collectivité des Muses, qui est aussi une configuration familiale puisqu'elles sont toutes filles de Mnémosyne, reflète ainsi les multiples facettes de la puissance de cette dernière ; elles forment comme un éventail de noms et de fonctions, un réseau pourrait-on dire, dessinant les contours de la figure de Mnémosyne, leur génitrice.[33] Le cercle qu'elle forme constitue une mise en espace, une spatialisation intéressante de leur être collectif : elle suggère un chœur, mais aussi une assemblée. À cet égard, on ne peut manquer de songer au cercle de points utilisé à Épidaure comme dispositif graphique accompagnant, sur un autel, une offrande aux Douze dieux (notamment).[34]

[30] Lissarrague (2011).
[31] Pironti (2022b).
[32] *I.Thespies* 301.
[33] Sur cette logique, voir Rudhardt (1986), 12 : « La génération explicite dans la pluralité distincte de la descendance ce qui était implicite dans l'unité confuse de l'ascendant ».
[34] *IG* IV² 1, p. 175, n° 43. Cf. Pironti (2017). Sur ces nombreux dispositifs numéraux et symboliques présents sur plus d'une centaine d'autels, voir Pfaff (2018).

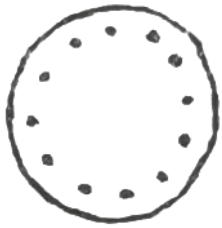


Fig. 2 : Le « cercle » des Douze Dieux
(*IG* IV² 1, p. 175, n°43).

Le fait qu'un autel dédié à « Tous et Toutes », *Pasi kai Pasais*,[35] donc à la totalité des puissances divines abritées dans le sanctuaire, ait recours au même schéma montre bien qu'on a affaire, avec les Douze Dieux, à un collectif à vocation englobante, synthétique.[36] C'est la raison pour laquelle la troisième attestation de cette constellation circulaire se rapporte au dieu *Pantheios*.[37] Comme pour les Muses, il n'existe pas, pour le moins au début, ainsi que l'a montré Stella Georgoudi, de liste canonique des Douze Dieux. Ainsi, les douze divinités représentées sur le Parthénon comprennent Dionysos mais pas Hestia.[38]

Muse ou Muses, l'alternance entre singulier et pluriel mérite qu'on s'y arrête. Homère mentionne ainsi Eileithuia au singulier dans l'*Odyssée*,[39] mais au pluriel dans l'*Iliade*,[40] en tant que filles d'Héra. Cette oscillation interroge ce que Maurizio Bettini a appelé « la grammaire des dieux ».[41] Son analyse part d'un passage d'Arnobe fustigeant les polythéistes (les *nationes*) :[42]

> Il nous a été traditionnellement enseigné par nos maîtres que le pluriel n'existe pas dans la déclinaison des noms de dieux, car les dieux sont chacun un (*singuli*) et il n'est pas possible que la propriété de leur nom propre soit partagée par plusieurs sujets (*per plurimos*) ; or, oublieux de tout ceci et négligeant vos connaissances élémentaires, voilà que non seulement vous avez désigné plusieurs dieux sous les mêmes noms (*vocabulis*), mais aussi que vous les avez rendus qui plus est multiples en leur associant des surnoms (*cognomina*), même si, par ailleurs, vous êtes plutôt parcimonieux quant à leur nombre.

[35] *IG* IV² 1, 390.

[36] Voir les travaux fondamentaux de Georgoudi (1996) et (1998). Cf. aussi Versnel (2011), 507-515.

[37] *IG* IV² 1, 549. Sur ce dieu et les multiples nuances de son nom, voir Benedetti (2021).

[38] Cf. Georgoudi (1996), 50-51.

[39] Cf. notamment Homère, *Od*. XIX, 188. Sur cette/ces figure(s) divine(s), voir Pironti, Pirenne-Delforge (2013).

[40] Cf. notamment Homère, *Il*. XI, 270.

[41] Bettini (2017), 151-167.

[42] Arnobe, *Adversus nationes* IV, 13, 3 sq. : *nam cum a doctoribus omnes nostris insinuatum acceperimus et traditum, in declinationibus deorum plurativos numeros non esse, quod essent dii singuli, nec communiter ire per plurimos uniuscuiusque nominis proprietas quiret, immemores vos facti et puerilium disciplinarum recordatione composita et conplures subditis vocabulis isdem deos et cum sitis alias in eorum numero restrictiores, multiplices eos rursus cognominum societate fecistis.*

L'intention polémique de ce passage et de tout le traité est évidente, mais il se prête néanmoins à une réflexion sur l'articulation entre un et multiple. Si les grammairiens latins ont théorisé le fait que « les noms propres des dieux, éléments, héros, fleuves, ou monts, se déclinent exclusivement au singulier »,[43] il n'empêche que les inscriptions latines font parfois référence aux *Ioves*, *Apollines*, *Veneres*, *Minervae* et autres *Lares*, *Cereres*, *Castores*. Si l'on perçoit aisément qui sont les trois dernières entités plurielles, on peut se demander ce que désigne au juste l'appellation les Jupiter, les Apollon, les Vénus, les Minerve ; s'agit-il d'évoquer une pluralité intrinsèque due à la multitude de noms, aspects, fonctions, ancrages, une pluralité inhérente à la fabrique du polythéisme ? Maurizio Bettini trouve dans un extrait du livre II de l'*Histoire naturelle* de Pline une première clé de lecture ; l'auteur s'y intéresse au Ciel, divinité éternelle, sans commencement ni fin que l'esprit du mal semble incapable d'appréhender. Il défend alors l'idée de l'unicité du divin et reproche aux hommes d'avoir multiplié les entités divines pour servir ses besoins qui varient d'un peuple à l'autre, d'où la multitude de noms pour les désigner.

> On en vient à croire que la population céleste est même supérieure à celle des hommes, puisque chacun fait siennes autant de divinités qu'il y en a, adoptant ses propres *Iunones* et ses propres *Genii*.[44]

La démultiplication est ici le fruit de processus individuel d'appropriation ; la « pluralisation », pour reprendre le terme de M. Bettini, résulte de l'agentivité humaine, d'une autre forme de « sociomorphisme », celui qui met en relation les hommes et les dieux, dans un jeu de relations pragmatiques, et non pas théologiques ou doctrinaires, entremêlant efficacement, *pace* Arnobe et même Pline, singularité et pluralité. La grammaire divine, apparemment contre-intuitive pour un grammairien ou un philosophe imprégné de stoïcisme, participerait à la construction de l'altérité du divin en ce que « le nom, dans certains cas, *déborde le cadre* du nombre grammatical »[45]. Inversement, un collectif divin au pluriel, comme *Iunones* ou *Mousai*, est le fruit d'une sorte de *reductio ad unum* qui n'efface nullement la pluralité qui l'habite : sous le manteau unique du vase se cache trois, quatre ou cinq Muses.

Les noms divins doubles, bien attestés sur tout le pourtour de la Méditerranée,[46] comme Eshmun Melqart, Artémis Ilythie, Zeus Dionysos ou Hermécate, invitent aussi à se pencher sur ces concrétions divines, singulières et plurielles à la fois, résultant parfois d'un alliage de genres mettant en avant une ambiguïté positive,

[43] Phocas, *De nomine*, 55 (GLK 5, 410-439, 7) ; *Catholica Probi*, *De nomine*, 14 (GLK 4, 3, 2-33, 7).

[44] Pline, *NH*, II, 5 : *cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant iunones geniosque adoptando sibi*.

[45] Bettini (2017), 156.

[46] Pour le monde phénicien et punique, Xella (1990) ; pour le monde grec, Parker (2017) ; pour Hermécate, Bonnet, Galoppin, Grand-Clément (2021).

car source de puissante : « l'addition des genres n'exprime pas seulement l'inadéquation à décrire le monde des puissances divines ou la capacité à franchir les frontières de genre ; c'est aussi le signe d'une surpuissance à la fois masculine et féminine. »[47]

Ces quelques exemples montrent combien est foisonnant le monde des configurations familiales ou des collectivités divines, donc complexe et diversifiées les logiques qui sont à l'œuvre dans leur composition. Dans son article de 1971, Th. Hadzisteliou Price esquisse une typologie des entités doubles ou collectives qui, sans être parfaite, peut constituer un socle de discussion ; elle distingue six types de regroupements (A-F) :[48]

A. Pairs of mother-daughter, like Leto-Artemis, Demeter-Kore, possibly stemming from one primeval Goddess.
B. Deities appearing both in the singular and the plural, the duplication having some functional significance: Eileithyia-Eileithyiai, as appearing on either side of the labour bed; Hekate-triple Hekate, for the sides of a cross-roads; Artemides Praai for a similar protective function, or for strengthening the quality of the Goddess.
C. Cases of mere duplication of a Goddess for strengthening the quality of the deity: Meteres, Damateres and Cereres, Junones, Nemeseis, double Cybele, Fortunae.
D. Deities or Heroes appearing only in the plural as two, three, or more: Horai, Charites, Korai, Muses, Nymphs, Dioskouroi, Korybantes, Eumenides, Damia and Auxesia, Lysippe and Iphianassa.
E. Iconographic duplication corresponding to two or three different natures, or cults: Athena, Aphrodite, Herakles, Hermes.
F. Other cases of duplication.

Elle voit par ailleurs à l'œuvre, dans ces divers cas, trois logiques différentes :

1. Bifurcation (Demeter-Kore; Leto-Artemis).
2. Repetition, differentiated or not, for religious reason.
3. Functional duplication or triplication.

Les nombreux cas d'étude présentés dans ce volume permettront de mettre cette typologie à l'épreuve, d'en affiner les articulations et intersections (les Muses pourraient relever à la fois de A, B, C et E et de 1, 2 et 3). La ou les démarches classificatoires, voire hiérarchisantes qui guident ces représentations littéraires, cultuelles ou iconographiques des dieux sont en définitive très présentes dans nos sources. D'une certaine manière, la profusion qui habite tout système polythéiste induit inévitablement des efforts de mise en ordre, de structuration qui visent à créer les conditions d'une « gestion » appropriée des ressources divines par les

[47] *Ibidem*, 9.
[48] Hadzisteliou Price (1971).

hommes. C'est le cas notamment dans le cadre de la Cité, soucieuse d'une relation harmonieuse, donc bénéfique avec les dieux, au service de la collectivité des citoyens. Dans *Les Lois*, Platon, qui n'est pas le dernier défenseur de l'ordre social, organise savamment les dieux par groupes et répartit donc les honneurs (les *timai*) qui leur reviennent : il y a d'abord la catégorie des Olympiens ; puis les dieux qui tiennent la cité ; ensuite les dieux *chthonioi* ; les *daimones* ; les héros ; enfin les dieux *patrôioi*, les divinités ancestrales liées à la famille[49] et il conclut son classement des honneurs par ceux que les parents obtiennent de leur vivant. On passe, dans cette liste, du plus général au particulier : de l'Olympe à la cité pour aboutir aux familles et aux individus. À chaque échelle correspond une collectivité divine pertinente, qu'il ne détaille pas, mais qui est susceptible d'être déclinée différemment selon les contextes. À travers cette cartographie des dieux, Platon balise l'espace qui part de l'Olympe pour arriver au cœur de la maison, en passant par la cité et la terre qui fait le lien entre l'espace des dieux et celui des hommes. Ce n'est évidemment qu'une cartographie parmi bien d'autres possibles, mais elle opère par grands regroupements spatiaux et fonctionnels.

La classification des dieux par grandes catégories était certainement un classique du genre, puisque Lucien de Samosate, dans son *Zeus tragédien*,[50] s'en amuse en proposant une taxinomie assez burlesque ; s'adressant à Hermès qui est chargé de convoquer l'assemblée divine, le maître de l'Olympe lui donne comme consigne :

> Reçois-les et fais-les asseoir, chacun selon sa valeur, c'est-à-dire selon la matière ou la technique avec laquelle ils sont faits. Au premier rang, ceux qui sont en or ; ensuite, ceux qui sont en argent, puis les dieux d'ivoire, enfin ceux qui sont en bronze ou en pierre ; et, parmi ces derniers, donne la préférence à ceux qui sont de Phidias, d'Alcamène, de Myron, d'Euphranor ou des artistes du même calibre. Quant au ramassis de ceux qui sont inartistiques, rassemble-les pêle-mêle dans un coin éloigné, pour qu'en silence, ils fassent simplement nombre dans l'assemblée.

[49] Platon, *Lois*, IV 717 a6-b6 : πρῶτον μέν, φαμέν, τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἄν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς 717.b εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν καὶ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσιν νυνδή. μετὰ θεοὺς δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὅ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἄν, ἥρωσιν δὲ μετὰ τούτους. ἐπακολουθοῖ δ' αὐτοῖς ἱδρύματα ἴδια πατρῴων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα, γονέων δὲ μετὰ ταῦτα τιμαὶ ζώντων. « Ce sont d'abord, répondons-nous, les honneurs qu'après avoir vénéré les Olympiens et les dieux qui protègent la cité, nous rendons aux divinités chthoniennes ; en leur réservant le pair, l'inférieur, la gauche, nous atteindrons au mieux le but que se propose notre piété, tandis que les honneurs supérieurs à ceux-là, l'impair et la droite, seront pour les dieux que nous avons mentionnés à l'instant. Après ces dieux, les *daimones* auront le culte de l'homme raisonnable, puis après eux les héros. Ensuite viendraient les cérémonies particulières des dieux ancestraux, qui se célèbrent selon la loi, et après cela les honneurs que les parents obtiennent de leur vivant » (trad. É. Des Places, *CUF*).

[50] Lucien, *Zeus Tragédien* 7 : ὥστε παραλαμβάνων κάθιζε αὐτοὺς κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστον, ὡς ἂν ὕλης ἢ τέχνης ἔχῃ, ἐν προεδρίᾳ μὲν τοὺς χρυσοῦς, εἶτα ἐπὶ τούτοις τοὺς ἀργυροῦς, εἶτα ἐξῆς ὁπόσοι ἐλεφάντινοι, εἶτα τοὺς χαλκοῦς ἢ λιθίνους, καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις οἱ Φειδίου μὲν ἢ Ἀλκαμένους ἢ Μύρωνος ἢ Εὐφράνορος ἢ τῶν ὁμοίων τεχνιτῶν ποοτετιμήσθων, οἱ συρφετώδεις δὲ οὗτοι καὶ ἄτεχνοι πόρρω που συνωσθέντες σιωπῇ ἀναπληρούντων μόνον τὴν ἐκκλησίαν.

C'est un subtil pastiche que propose Lucien en associant mérite ou valeur (*axia*) des dieux et matérialité de leur image (*hulè*/*technè*). C'est aussi un détournement ironique du discours de Platon, et d'autres auteurs assurément, en vertu duquel les dieux valent ce que vaut la matière de leur statue, ce qui revient à dire que les dieux *sont* des effigies, des objets en somme.

Du côté sémitique, ce thème a rarement été abordé dans les travaux sur les religions du Levant ancien, où l'agencement des société divines est un champ largement vierge en raison de la fragmentation disciplinaire dont souffre ce domaine.[51] Un simple survol des inscriptions sémitiques de l'Afrique du Nord au Proche-Orient, du X^e^ siècle av. n.è. au III^e^ siècle de n.è., recueillies dans la BDD MAP, permet d'esquisser la typologie suivante :

1. dieu + collectivité
2. dieu + déesse + collectivité
   2.1. dieu + déesse + fils du couple + collectivité
3. liste de dieux + collectivité
   3.1. collectivité + liste de dieux
4. collectivité
   4.1. collectivité avec nom propre

Présentons à présent quelques exemples :

1. dieu + collectivité

Baal KRNTRYŠ et tous les dieux de la cité (b'l krntryš wkl 'ln qrt : Karatepe, Cilicie ; 720/700 av. n.è.)[52]

Dushara et tous les dieux (dwšr' w'lhy' klhm : Petra ; époque romaine ?)[53]

2. dieu + déesse + collectivité

Baal puissant et la Baalat et tous les dieux (de Byblos) (wbʿl 'dr wbʿlt wkl '[l gbl] (Byblos ; 500/450 av. n.è.)[54]

Pour Baal et pour Tanit Visage de Baal et leur famille (??) (lbʿl [w]ltnt pʿn'bʿl wdhrnm : Constantine, Algérie ; 150/1 de n.è.)[55]

3. liste de dieux + collectivité

Baal Shamem et Baal de Byblos et l'assemblée des dieux saints de Byblos (bʿl šmm wbʿl gbl wmpḫrt 'l gbl qdšm : Byblos ; 950/940 av. n.è.)[56]

[51] Porzia (2018), 12-13.
[52] *KAI* 26 A III, 4-5.
[53] Dalman (1912), 83, n° 28, l. 3.
[54] *KAI* 9, 5.
[55] Berthier, Charlier (1955).
[56] *KAI* 4, 3-5 ; lecture selon Bonnet (1993).

Hadad et El et Rakib-el maître de la maison et Shamash et tous les dieux de Yadiya (hdd w'l wrkb'l bʿl byt wšmš wkl 'lhy y'dy : Gerçin, Syrie ; 733/730 av. n.è.)[57]

4. collectivité

Devant tous les dieux de Byblos ('t pn kl 'ln g[bl] : Byblos ; 450/400 av. n.è.)[58]

Devant tous les dieux (qdm 'lh' klhwn : Hatra ; 100-240 de n.è.)[59]

Pour les collectivités avec un nom propre, nous nous limitons à signaler les cas suivants : l'énigmatique expression « pays des Reshef » ['rṣ ršpm], avec le nom du dieu Reshef au pluriel, attestée à Sidon (525/500 av. n.è.),[60] ainsi que les Rephaïm (probablement les ancêtres divinisés) attestés à Sidon aussi (539/535 av. n.è.)[61] et à El-Amruni (Tunisie ; 1/300 de n.è.),[62] mais aussi les Shaddayn[63] à Deir Alla (Jordanie ; 785/725 av. n.è.).

Le graphique suivant comprend la totalité des attestations sémitiques enregistrées dans la BDD MAP réparties selon la typologie que nous venons d'esquisser (fig. 3). Sachant que même les collectivités divines sans aucune précision géographique doivent souvent être comprises comme locales, nous les distinguons dans le graphique.

Comment interpréter ces données ? On remarque que les collectivités divines sont massivement mobilisées dans des bénédictions/malédictions. Dans cette catégorie, il faut compter les textes diplomatiques dans lesquels les dieux sont pris à témoins et agissent comme garants des bénédictions/malédictions qui se produiront selon que les termes du traité seront respectés ou violés. En outre, si l'on tient compte du nombre global d'inscriptions enregistrées dans la BDD MAP, il faut avouer que l'usage des collectivités joue un rôle secondaire dans les stratégies pour agencer et évoquer le divin, avec à peine une trentaine d'attestations. Une telle constatation se heurte aux conclusions récemment formulées par Aïcha Rahmouni à propos d'Ugarit.[64] L'auteure a montré comment l'organisation du pouvoir divin en groupes était la « base fondamentale » de la religion ugaritique, au sein de laquelle elle jouait un rôle « axiomatique » et « structurel ».[65] Compte tenu de leur importance dans les textes rituels, des sacrifices et des offrandes que ces groupes recevaient, l'auteure affirme : « Probably the pious Ugaritian simply considered a divine group more efficacious than a single deity ».[66]

[57] *KAI* 215, 22.
[58] *KAI* 10, 16.
[59] Aggoula (1991), 184, l. 2.
[60] *KAI* 15, 1.
[61] *KAI* 14, 8.
[62] *KAI* 117, 1.
[63] *KAI* 312, I, 5.6.
[64] Rahmouni (2023).
[65] *Ibidem*, 293, 295, 297.
[66] *Ibidem*, 2.

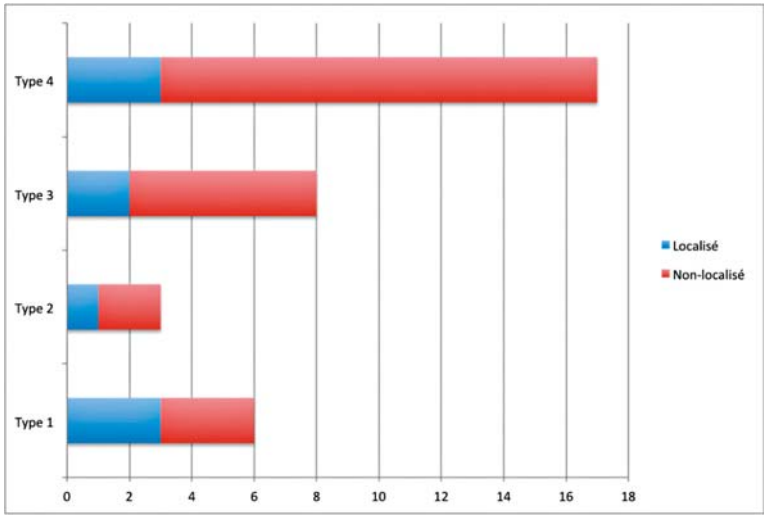


Fig. 3 : Répartition des collectivités divines sémitiques selon la typologie ici esquissée.

Si l'on se penche sur les traits saillants du « sociomorphisme » des dieux, on peut formuler les observations suivantes :

1. Le lexique mobilise des termes comme kl ʾlm, la « totalité des dieux », dr, la « famille » ou la « descendance », ou encore mpḥrh, l'« assemblée » ; cette notion est bien enracinée au Proche-Orient ancien et attestée même dans la Bible hébraïque : « Dieu (ʾlhym) s'est dressé dans l'assemblée divine (ʿdt ʾl), au milieu des dieux (ʾlhym) » (Ps 82, 1) ;
2. Dans certains cas, comme le montre la notion de « descendance », un lexique familial est utilisé : avec des divinités qui sont fils, frères ou encore épouses ;
3. Les inscriptions affichent systématiquement la même hiérarchie, avec un dieu en tête, une éventuelle déesse (en fonction de « parèdre ») en deuxième position, et la collectivité toujours à la fin.[67] Dans un seul cas, on rencontre un couple de communautés divines ; il s'agit d'un serment éternel : « Assur l'a fait avec nous, et tous les fils des dieux et le(s) grand(s) de l'assemblée de tous les saints et c'est un serment des cieux et de la terre à jamais » (ʾlt ʿlm ʾšr krt ln wkl bn ʾlm wrb dr kl qdšn w ʾlt šmm w ʾrṣ ʿlm : Asrlan Tash, Syrie ; 700/600 av. n.è.).[68]

[67] Deux exceptions existent. Au tophet, souvent le nom de la déesse Tanit précède le nom du dieu Baal Ḥammon (mais sans collectivité divine). La seule occurrence dans laquelle la collectivité divine précède la liste des divinités se trouve dans un texte littéraire, le Papyrus Amherst 63, col. VIII, 1. Voir VAN DER TOORN (2018), 55.

[68] *KAI* 27, 9-14.

Un peu comme dans le célèbre Psaume 82 de la Bible hébraïque, l'assemblée divine agit comme un fond scénique plutôt que comme un acteur efficace ou un dispositif narratif à partir duquel de nouveaux mythes sont élaborés, comme c'était le cas en Mésopotamie ou à Ugarit. Elle sert en quelque sorte de caisse de résonance pour faire émerger la voix du dieu protagoniste, véritable interlocuteur dvin ; ce n'est pas vraiment un chœur produisant un chant à plusieurs voix. Dans les inscriptions votives phéniciennes, par exemple, le groupe des dieux de la ville est utilisé pour évoquer le polythéisme traditionnel de la cité, mais seulement après avoir mobilisé les divinités qui « comptent ». Quand la collectivité divine figure seule, on a affaire à des malédictions (*KAI* 14,9) ou à des expressions comme « devant les dieux » (*KAI* 10,16 : 't pn kl 'ln g[bl] ; *KAI* 4,7 : lpn 'l gbl qdšm) ou « aux yeux des dieux » (*KAI* 10,10 : l'n 'lnm). Dans ce cas, les dieux sont pris à témoins comme observateurs prêts à agir en groupe, gardiens de l'ordre et de la tradition. La « rétrogradation » de l'assemblé divine semble donc déjà à l'œuvre dans les polythéismes levantins et ne constitue pas un défi majeur seulement pour le monothéisme, comme le soutient Beate Pongratz-Leisten.[69]

Pour ce qui est de l'iconographie, et en limitant notre attention à l'Asie Mineure et au Levant au sens large, les représentations des agencements divins complexes sont rarissimes au cours du I^er^ millénaire av. n.è., alors que l'Âge du bronze en était riche.[70] Les figurines en terre cuite ne reproduisent pas de couples, même si elles peuvent représenter des réalités complexes. Même en ce qui concerne les types de l'homme barbu et de la femme enceinte d'époque perse, le couple n'est pas produit par les artisans, mais fonctionne comme une option choisie par les fidèles qui pouvaient ou non identifier et associer les deux figurines indépendantes comme un couple divin.[71] Quant à la glyptique, si les cylindres mésopotamiens représentent souvent des communautés divines, les sceaux levantins produits localement[72] sont assez pauvres en couples divins et ce n'est pas en raison de leur plus petite surface, puisque des scènes composées de plusieurs individus y sont bien attestées.

Afin de retrouver quelques éléments d'une grammaire de l'agencement des dieux en image, nous pouvons ainsi considérer deux documents d'une richesse extraordinaire, qui datent cependant du II^e^ millénaire av. n.è. Il s'agit en premier lieu des très célèbres reliefs de Yazılıkaya,[73] un centre cultuel rupestre à ciel ouvert, situé à 2 km au nord-est de Hattusha, la capitale du royaume hittite et datant du XIII^e^ siècle av. n.è. Le deuxième document a été récemment réétudié par Christoph Uehlinger : le sceau ex Erlenmeyer n°146[74] est sceau cylindrique en hématite

[69] Pongratz-Leisten (2011), 20. Voir aussi Mei (2024), 125-126.
[70] Negbi (1976).
[71] Oggiano, Porzia (2023).
[72] Sur les scarabées égyptiens, par contre, des couples ou des familles divines (comme la triade Osiris, Isis et Horus) sont parfois représentés.
[73] Seeher (2011).
[74] Uehlinger (2022).

présentant trois registres et provenant de la région d'Alep ; il peut être daté au XVI[e] siècle av. n.è.

À partir de ces documents, on peut relever trois stratégies iconographiques :

1. a. Attribut iconographique (pas forcément exclusif) + inscription ou
   b. Attribut iconographique exclusif ;
2. Attribut iconographique (pas toujours exclusif) ;
3. Figure reproduite en série.

1.a. Attribut iconographique + inscription

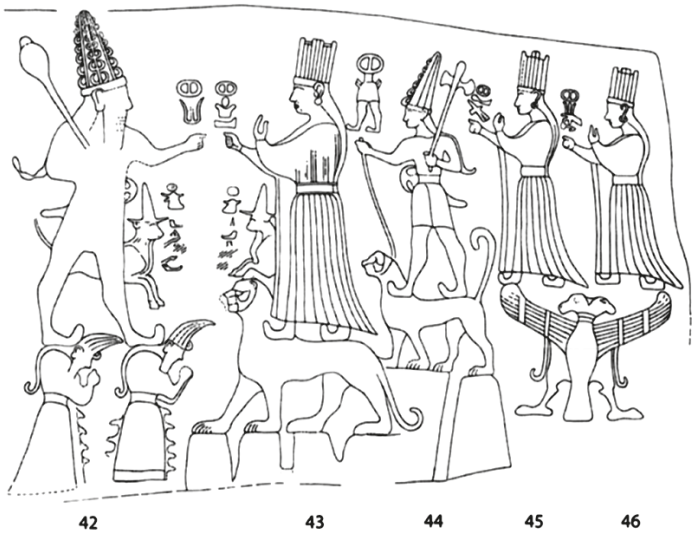


Fig. 4 : Yazılıkaya, chambre A (SEEHER [2011], 64, fig. 62). Couple suprême du panthéon hittite, formé du dieu de l'Orage Tešub ([DEUS]TONITRUS) et de sa parèdre Ḫebat ([DEA]Ḫi-pa-tu), ici fig. 42 et 43.

1.b. Attribut iconographique exclusif



Fig. 5 : Sceau ex Erlenmeyer n°146, registre C (UEHLINGER [2022], 425, fig. 4), avec la fig. 5 qui est la seule assise et encadrée par les autres.

Dans ces deux déclinaisons, le résultat est que la divinité représentée est bien différenciée et donc bien identifiée par son nom inscrit (fig. 4), voire par son rôle (fig. 6).

2. Attribut iconographique (pas toujours exclusif)

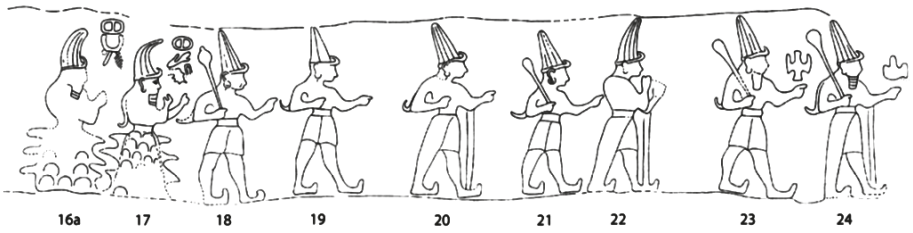


Fig. 6 : Yazılıkaya, chambre A, (SEEHER [2011], 42, fig. 36). Ici les fig. 18-22, dépourvues d'inscription, sont similaires, malgré la présence de certains attributs partagés.

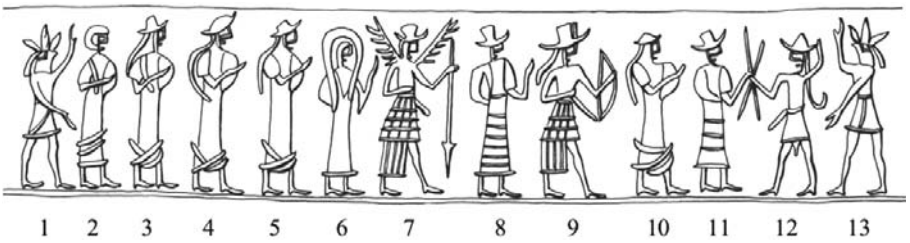


Fig. 7 : Sceau ex Erlenmeyer n°146, registre A (UEHLINGER [2022], 419, fig. 2). Ici les fig. 2-11 constituent un groupe dont le mouvement culmine avec la fig. 12 et est encadré par les fig. 1 et 13.

Dans ce cas, les divinités sont peu différenciées. Leur identification dépend de leur appartenance à une même classe divine, à l'intérieur de laquelle les membres peuvent être rapprochés soit pour partager le même rôle ou la même fonction (fig. 6), soit pour bénéficier du même rang au sein d'une hiérarchie (fig. 7).

3. Figure reproduite en série

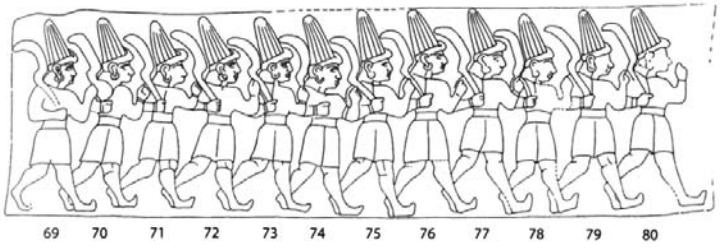


Fig. 8 : Yazılıkaya, chambre B, « Les douze dieux du monde souterrain » (SEEHER [2011], 105, fig. 113), où la même figure est répliquée.

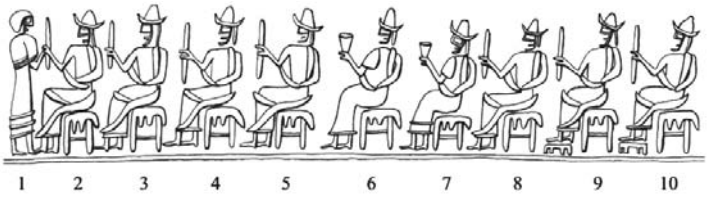


Fig. 9 : Sceau ex Erlenmeyer n°146, registre B (UEHLINGER [2022], 423, fig. 3). Malgré des différences mineures (baguette ou coupe dans la main, présence ou absence du repose-pieds et trois types de veste), les fig. 2-10 sont peu différenciées.

Les deux derniers groupes constituent des blocs visiblement bien identifiables mais, à l'intérieur du groupe, les identités individuelles sont peu ou pas du tout différenciées. Chaque groupe agit comme un seul bloc dans le mouvement de la scène, chaque figure partageant avec les autres la position, l'attitude, la direction, etc.

On peut donc en conclure que, même dans les rares cas où des collectivités complexes sont représentées, il est possible de nommer, voire d'isoler visuellement un petit nombre de divinités, alors que les autres sont nommées en bloc ou reproduites en série, sans variations. Elles fonctionnent donc bien en tant que groupe. Certes, « when dealing with ancient civilizations, […] we have to be careful not to confuse ambiguity or polysemy with our limitations in decoding these images ».[75] Cependant, les figures que nous examinons semblent avoir été délibérément construites comme indifférenciées ; l'absence d'attributs spécifiques et d'inscriptions ne peut être involontaire. Même si l'on peut imaginer que les Anciens avaient une connaissance plus fine de leur panthéon, il semble y avoir un certain degré d'interchangeabilité et de stéréotypie dans la représentation de ces groupes.

Les documents épigraphiques et iconographiques convergent donc pour montrer que le recours aux collectivités divines correspond à la nécessité de peupler la société des dieux, en montrant leur dimension sociale et leur sociabilité. De surcroît, les collectivités divines « font du chiffre » et produisent un effet de « remplissage » qui sert à mieux mettre en évidence les figures divines que l'on célèbre dans chaque document, ou à mobiliser le maximum de puissance divine.

L'ensemble de ces enjeux a été pris en compte par les auteurs de manière différente, en fonction des dossiers qu'ils ou elles ont mobilisés.

Dans sa contribution sur l'histoire du zoroastrisme, qui ouvre le dossier sur les configurations familiales divines, Céline Redard montre comment le couple divin Sraōša et Aši participe, au moment du rite de haoma, à établir un lien entre les officiants et les puissances invisibles, et plus encore entre le commanditaire du sacrifice et ces dernières dont il attend les bénéfices. Ce couple divin ou, pour le

[75] SUTER (2014), 548.

dire autrement, ces deux puissances invoquées vont de pair dès lors que Aṣi, force féminine, incite et accompagne Sraōša, force masculine, qui brisera toute résistance à la bonne réalisation rituelle. Cette configuration familiale atteste que, dans le récitatif liturgique avestique, l'idée d'une pleine réussite du rite et de l'obtention des richesses attendues passait notamment par l'association de forces couplées, l'une, Aṣi, mettant en branle l'autre, Sraōša.

Du côté védique, Philippe Swennen s'est intéressé au binôme fraternel Indra-Viṣṇu dans le rite solennel de l'agniṣṭoma ou louange au feu sacrificiel, appellation qui désigne le sacrifice du soma dont l'exécution occupe les officiants et le couple commanditaire, yajamāna et patnī, durant cinq jours. Il détermine alors les liens qui associent, d'une part, l'ainé cosmogéniteur Indra au cadet avortonné Viṣṇu qui parviendra néanmoins à s'attribuer une place parmi les puissances célestes diurnes (deva) en enjambant par trois pas la création indraïque dont il fit alors un vaste espace voué à l'acte sacrificiel, et, d'autre part, Viṣṇu au yajamāna ou sacrifiant qui, au cours de ce rite somique, passera lui-même par un stade embryonnaire lors de sa consécration (dikṣā) pour revêtir un corps autre, symbolique, lui donnant de marcher dans les pas de Viṣṇu et de trouver ainsi sa propre place parmi les deva.

En partant de la lecture du Sūryāsūkta de *Ṛgveda* 10.85 et de sa reprise en *Atharvaveda* mise en regard aux *Gṛhyasūtra* ou traités de rites domestiques, Anthony Keller met en relief les fonctions des acteurs des rites d'union védiques, notamment ceux du père et de sa fille à marier, qu'il tente alors de corréler aux fonctions que les poètes ṛgvédiques attribuèrent à des puissances cosmiques respectivement à Savitar – le soleil incitateur – et à Sūryā – la fille du soleil. Or, dans les *Gṛhyasūtra*, le peu de précisions quant au rôle que doit endosser le père, excepté la fonction de donateur de sa fille, l'invitent à supposer que le ou les poètes du Sūryāsūkta conférèrent de plus larges fonctions cosmiques à Savitar, faisant alors de cette force incitatrice, fondamentale dans l'économie du rite somique, le père qui donne sa fille Sūryā à Soma, qui transmet le feu sacrificiel nuptial et qui impulse le départ du cortège divin.

Dans le cadre des corrélations entre représentation figurée et nom divin, Guillaume Ducœur s'est attaché à déterminer l'antécédence de la première par rapport au second en prenant comme exemple l'histoire de l'iconographie śivaïte – du monnayage des rois śivaïtes du Pañjāb au I^er^ siècle av. n.è. à la statuaire d'époque Kuṣāṇa aux II^e^-III^e^ siècle de n.è., puis de la période Gupta au V^e^ siècle de n.è. – et l'épithète ardhanārīśvara désignant Śiva comme « Seigneur ayant une moitié féminine ». Il montre que ce néologisme śivaïte, présent dans des récits anthropogoniques, fut forgé à la suite du développement de l'art śivaïte qui tâtonnait alors, afin d'exprimer visuellement la notion de dualité sexuée néanmoins contrainte par le concept moniste d'un Principe premier qui s'imposa dans le paysage religieux de l'Inde à partir de la fin de la période védique.

Le comparatisme mené par Nicolas Cacace sur deux couples divins, à savoir Osiris-Isis et Isis-Sarapis, dans un contexte de transfert culturel entre Égypte

ptolémaïque et Égypte romaine, allie recherches iconographiques et onomastiques à partir de l'étude de deux reliefs cultuels du temple d'Opet sous Ptolémée VIII (II^{e} siècle av. n.è.) et Ptolémée XII (II^{e}-I^{er} siècle av. n.è.), et de deux patères, l'une (I^{er}-II^{e} siècle) découverte au temple de Mout à Karnak-sud, l'autre (II^{e}-III^{e} siècle) achetée à Thèbes. Ainsi, l'étude comparée montre qu'au-delà des natures et fonctions d'Osiris-Isis – respectivement cosmico-souveraines et soli-maternelles – et celles d'Isis-Sarapis – respectivement cosmico-soli-maternelles et fécondantes – mises en rapport avec leurs épithètes, ces deux couples divins, dans le cadre des interactions rituelles d'offrande du vin, assurent au dédicant tout autant l'apaisement de l'Œil du Soleil que l'obtention de la fertilité par l'ivresse festive.

Enfin, Audrey Bertrand clôture ce dossier sur les configurations familiales divines en étudiant un ensemble d'inscriptions et de passages littéraires relatif à la triade capitoline – Jupiter-Junon-Minerve – en dehors de Rome, c'est-à-dire en contexte colonial sur des territoires d'Italie centrale à l'époque républicaine. Les quatorze colonies concernées lui permettent de dégager un premier aperçu global, à savoir la distinction qui peut être établie dans les inscriptions et les sources textuelles mentionnant la triade capitoline soit par la formule condensée *aedes Iouis*, comme aux temples de Pisaurum et Potentia – à la différence des inscriptions de type Jupiter *Optimus Maximus* qui excluent Junon et Minerve – soit par une formule dédicatoire en contexte cultuel qui demeure plus explicite – Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve – et qui donne à voir les choix opérés dans la continuité des pratiques de la cité de Rome.

Le dossier sur les collectivités divines s'ouvre par la contribution de Marinella Ceravolo qui interroge cinq catégories distinctes de dieux en Mésopotamie ancienne, mettant en regard celles des Anunna(ki) et des Igigi avec celles des Grands Dieux, des Dieux du Pays et des Juges. À partir de l'analyse de leurs natures et fonctions telles qu'elles apparaissent dans des sources textuelles de genres littéraires différents, elle donne à voir des collectivités divines « ouvertes » et « indéterminées » dont les nombres pouvaient varier de 7 à 600. Ainsi, les Anunna(ki) et les Igigi, qui peuvent être considérés comme des collectivités représentant « le peuple divin » dans son sens le plus large, ne diffèrent en rien des autres collectivités divines des Grands Dieux, des Dieux du Pays et des Juges, dans leur prérogative d'élargissement catégoriel dès lors que ce dernier participe à une efficience accrue des rites.

Le collège divin des magistrats dit des Auditeurs en Égypte hellénistique et romaine fait l'objet d'une étude iconographique et textuelle dans laquelle Lorenzo Medini cherche à définir la place de cette collectivité dans le panthéon égyptien. Les six représentations figurées dans le temple d'Horus à Edfou, datant du III^{e} siècle au I^{er} siècle av. n.è., lui offrent l'occasion de déterminer l'ordre dans lequel elle apparaît le plus souvent – Rê, Maât, Thot, Isden, Ir, Sedjem et les deux Séchat – et leur fonction première, celle de faire respecter Maât en tant qu'ordre cosmique. En s'appuyant sur la méthode dite de la « grammaire du temple », il montre que

cette collectivité a également été intégrée dans la cohorte des émissaires de la terrible Sekhmet, faisant d'elle un collège de Justiciers, qu'elle a pu être parfois assimilée à une autre collectivité divine – l'Ogdoade hermopolitaine – ou bien qu'elle participe de droit à la légitimité d'Horus.

La recherche menée par Alaya Palamidis sur les désignations divines généralisantes *theoi megaloi* et *megalai theai* dans le monde grec revient sur l'histoire d'une terminologie qui semble trouver ses origines dans le monde thrace et qui aurait par la suite été sémantiquement reprise à Samothrace, Lemnos et Imbros où le syntagme grec désignait alors une collectivité divine indistincte et anonymisée. Néanmoins, en fonction des aires culturelles dans lesquelles se répandit ce syntagme, ce dernier a pu également servir à désigner une collectivité de dieux encore identifiables comme à Thessalonique où la dédicace Θεοῖς Μεγάλοις, dans le contexte d'un sanctuaire dédié à des divinités égyptiennes renverrait à Isis et Sarapis, voire Anubis et les dieux *sunnaoi*, ou encore à qualifier les Dioscures à Athènes même.

Daniela Bonnano aborde les corrélations possibles entre exercice de la justice et collectivités divines dans le monde grec en s'intéressant notamment à l'emploi au pluriel d'un théonyme. Ainsi, en évaluant certains passages littéraires, elle explore trois espaces différents, Trézène dans le Péloponnèse et ses Thémides, Smyrne en Anatolie et ses Nemeseis et enfin Haliarte en Béotie et ses Praxidikai. Si chacun des cas étudiés donne à voir avec quelle malléabilité ces collectivités divines ont été adaptées en fonction des nécessités des cités et de leurs usages locaux, elle tend à supposer qu'en matière de justice, l'emploi du pluriel aurait eu comme fonction de conserver des puissances divines liées à la sphère normative et judiciaire auxquelles ces cités, au cours de leur histoire, rendaient un culte, mais dont la mémoire collective se perdit à travers le temps et les vicissitudes des conflits et réorganisations cultuelles, afin d'en maintenir l'ordre social.

Le travail épigraphique de fond qu'a entrepris Beatriz Pañeda Murcia au sujet des collectivités divines en Asie Mineure, premier espace méditerranéen, avant l'Égypte même, où est attestée la diversité la plus importante des dénominations divines exprimant le partage d'un lieu de culte dans un même espace sacré, repose sur un ensemble de 56 inscriptions provenant de 36 sanctuaires. Ainsi les dieux qui ont été installés ensemble – συγκαθιδρυμένοι et συγκαθιερωμένοι θεοί –, ceux à qui l'on a partagé une enceinte sacrée et qu'on a donc fait cohabiter – θεοὶ ἐντεμένιοι –, ceux pour qui on a partagé un temple – θεοὶ σύνναοι –, ou encore ceux pour lesquels un espace sacrificiel a été mis en commun – θεοὶ σύμβωμοι ou ὁμοβώμιοι –, relèvent d'un travail conscient de complémentarité de leurs fonctions ou de leur filiation mythologique, lui-même résultant parfois de dispositions cultuelles locales ou bien d'une volonté proprement civique.

Les bétyles nabatéens de Petra sont l'occasion pour Dagmar Kühn de revenir sur les corrélations entre les différentes formes de bétyles – aniconiques, bétyles aux yeux – transportables ou non, les inscriptions et l'onomastique qui les caractérisent, l'ensemble de ces bétyles restant pour l'essentiel parsemé dans la nature,

proche des sources et cours d'eau – en vue de fertilité –, parfois dans des espaces cultuels claniques, moins dans des temples. Si son analyse iconographique et épigraphique permet d'identifier, toujours avec beaucoup de prudence, un certain nombre de dieux – Atargatis de Manbidj, Al-Uzza-Isis, Al-Uzza et Al-Kutba, Al-Uzza et « le maître de la maison », Dušara –, il est cependant bien difficile de restituer la récurrence de collectivités divines étant entendu que les Nabatéens composaient en fonction de leur appartenance clanique ou des circonstances du moment des regroupements variables de dieux individuels.

Pierre-Brice Stahl clôture ce dossier sur les collectivités divines en présentant une étude iconographique et textuelle des Valkyries, dans la religion préchrétienne nordique, dont les fonctions premières étaient de choisir les guerriers sur le champ de bataille et de leur servir d'hôtesses à la Valhǫll, fonctions que des artefacts – pendentifs, broches et appliques – retrouvés et remontant pour certains au IX^e^ siècle attesteraient par les représentations de femmes parées d'un bouclier et portant soit une épée, soit une corne à boire. Quant aux cinquante-deux noms de Valkyries conservés dans l'*Edda poétique* (XIII^e^ siècle) et à résonnance guerrière, ils permettent de corréler l'approche iconographique et celle onomastique. Néanmoins, si, dans les textes norrois, sont parfois regroupés des noms de Valkyries – de six à vingt-neuf – formant alors d'apparentes collectivités divines, il semble que les artéfacts de femmes, soit porteuses d'une corne à boire, retrouvés dans des tombes, soit munies d'une arme, découverts isolément, témoigneraient du choix individualisant et personnifiant par son porteur qui, sous la protection de sa Valkyrie, savait qu'il pourrait, un jour, mourir sur un champ de bataille.

Pour conclure, si l'on peut admettre, avec Maurizio Bettini, que les dieux polythéistes de l'Antiquité ont une « identité distribuée »,[76] dans le sens où leur puissance (la *vis* en latin, la *dunamis* ou *energeia* en grec), quelle que soit la forme ou les formes que leur imputent les hommes, est distribuée à travers un réseau de contextes, actions, noms et artefacts, dans le cas des configurations familiales de divinités ou de collectivités divines, cette distribution contextuelle se double d'une distribution ontologique. Le cas des *Moires* est particulièrement intrigant puisque leur nom même renvoie à la notion de répartition, de distribution ; ensemble, elles attribuent en effet à chaque être humain une « part » de vie, donc un destin, mais tantôt filles de Nuit, tantôt filles de Zeus, elles sont en mesure de dispenser tant le bien que le mal. Leur action est bien collective, mais elle est aussi pensée comme une chaîne de montage : dès Hésiode, elle se singularise par des noms parlants qui disent ce qu'elles font : Clothô, la « Fileuse », Lachésis, « Celle qui préside à l'attribution du sort », Atropos, « l'Inflexible ». Comme pour les Muses, chacune contribue à déterminer l'indétermination relative de leur appellation commune. Ces trois appellations sont autant de facettes de la puissance de régulation

[76] Cf. notamment BETTINI (2015).

parmi les hommes qui est leur lot et privilège, leur *timè* et non leur *moira*. Dans le culte, elles sont parfois honorées comme collectivité, mais aussi dans leur singularité ; Rhapsô, la « Couseuse » est mentionnée dans une liste (sacrificielle ?) attique, gravée sur un cippe et datée entre 410 et 390 av. n.è.,[77] découverte au Phalère à l'embouchure du Céphise, dans laquelle elle figure dans une liste parataxique comprenant Hestia, Céphise, Apollon Pythien, Lèto, Artémis Lochia, Ilithye, Achéloos, Kallirrhoè, les Honorables Nymphes Genethliai (« de la génération ») Rhapsô, une longue configuration qui prend en charge la protection de la naissance et la continuité du foyer familial. Rhapsô, la Couseuse, y trouve sa place seule, en bout de liste, sans ses sœurs, comme s'il lui revenait d'assembler et de sceller les multiples fonctions ainsi mobilisées. Comme les Moires, dont elle faisait partie, elle régule le destin, mais son nom et sa position orientent vers une mission « sur mesure ».

De la Mésopotamie à l'Égypte, de l'Iran à l'Inde, du monde grec au monde romain et celtique, sans oublier les grands espaces nabatéens, ce volume mise sur la force du comparatisme – historique, différentiel, expérimental – pour faire émerger de nouvelles perspectives sur les configurations plurielles et les collectivités divines en puisant dans ce que Marcel Detienne appelle « le grand cadastre des dieux ». Nous le citons pour terminer ce propos préliminaire et ouvrir le livre ; il répond à la question « Qu'est-ce qu'un dieu ? » :[78]

> L'empreinte d'un pied sur le sable ? un miroir de métal ? un trône vide ? une odeur ? un silence ? des jumeaux soudain ? l'inconnaissable dans son essence ? N'importe qui ? n'importe quoi (à la manière japonaise). Innombrables sont les figures du divin, cela se sait aussi nettement que le caractère indécidable du religieux en général. Dépossession ? aliénation ? Les généalogies évolutionnistes alternent comme nuages clairs et nuages sombres (dans le ciel de Paris) avec les modèles politiques ou théologico-politiques à ligne de mire occidentale et chrétienne, pourquoi pas ?
>
> La question posée, à l'ouverture du dossier (accueilli par ce numéro spécial[79]), est ailleurs. Très précisément, elle s'énonce depuis le vaste cadastre – état civil des dieux fichés, recensés, indexés ou simplement signalés par des observateurs (de l'Homme, bien sûr), dans le temps et dans l'espace sans limites, entre Sumer et l'Égypte. Versailles et les Nouvelles-Hébrides, le Japon d'aujourd'hui et de demain, l'Inde à l'infini, et le reste qui est immense.

BIBLIOGRAPHIE

AGGOULA, Basile, *Inventaire des inscriptions hatréennes*, Paris : Paul Geuthner, 1991.

BENEDETTI, Ginevra, « Pantheus, un dieu 'total' dans le monde grec et romain », in *Noms de dieux ! Portraits de divinités antiques*, dir. C. Bonnet, Toulouse : Anacharsis, 2021, 235-255.

[77] *IG* II^3 4, 1784. cf. *DB MAP* A#1688 : Ἑστίαι, Κηφισῶι, Ἀπόλλωνι Πυθίωι, Λητοῖ, Ἀρτέμιδι Λοχίαι, Ἰλειθύαι, Ἀχελώωι, Καλλιρόηι, Γεραισταῖς Νύμφαις γενεθλίαις, Ῥαψοῖ.

[78] DETIENNE (1988), 339-340.

[79] Il s'agit du dossier thématique « Qu'est-ce qu'un dieu » paru dans la *RHR* 205 (1988) : www.persee.fr/issue/rhr_0035-1423_1988_num_205_4

BERTHIER, André, CHARLIER, René, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris : Arts et Métiers graphiques, 1955.

BERZON, Todd S., *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland : University of California Press, 2016.

BETTINI, Maurizio, « L'*identità distribuita* degli antichi dèi », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 7 (2015), 72-77.

—, « Pour une grammaire des dieux : le latin face aux puissances divines », in *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, éd. C. Bonnet *et alii* (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études 175), Turnhout : Brepols, 2017, 151-167.

—, « Questions homériques : des dieux personnels et de l'anthropomorphisme (im)moral », in *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes*, éd. R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui (Kernos, suppl. 33), Liège : PULg, 2019, 43-63.

BONNET, Corinne, « Existe-t-il un Bʿl GBL à Byblos ? À propos de l'inscription de Yeḥimilk (KAI 4) », *Ugarit-Forschungen* 25 (1993), 25-34.

—, « Divine Assembly », in *Encyclopedia of the Bible and its reception* 6, éd. D.C. Allison, Dale *et al*., Berlin : De Gruyter, 2013, 965-966.

—, GALOPPIN, Thomas, GRAND-CLÉMENT, Adeline, « Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ? », *Archimède : archéologie et histoire ancienne* 8 (2021), 1-16.

DALMAN, Gustaf, *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

DUBOIS, Page, *A Million and One Gods: The Persistence of Polytheism*, Cambridge, MA/ London : Harvard University Press, 2014.

DETIENNE, Marcel, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Présentation », *RHR* 205/4 (1988), 339-344.

DURAND, Jean-Louis, *Sacrifier en Grèce et ailleurs. De l'anthropologue et du terrain*, Grenoble : J. Millon, 2022.

GEORGOUDI, Stella, « Les Douze dieux des Grecs : variations sur un thème », in *Mythes grecs au figuré*, éd. S. Georgoudi, J.-P. Vernant, Paris : Gallimard, 1996, 43-80.

—, « Les Douze dieux et les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos* 11 (1998), 73-83.

HADZISTELIOU PRICE, Theodora, « Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought », *JHS* 91 (1971), 48-69.

JACCOTTET, Anne-Françoise (dir.), *Rituels en image – Images de rituel. Iconographie – histoire des religions – archéologie*, Berne : Peter Lang, 2021.

JOUAN, François, « Chapitre II. Les noces de Thétis et de Pélée », in *Euripide et les légendes des Chants cypriens : Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade* [en ligne], Paris : Les Belles Lettres, 1966 (généré le 31 janvier 2024). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/lesbelleslettres/12563>. ISBN : 978-2-251-91438-1. DOI : https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.12563.

LINCOLN, Bruce, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford : Oxford University Press, 1989.

LISSARRAGUE, François, « Un singulier pluriel : quelques déesses grecques en image », *Classics@: An Online Journal*, 7 (2011 = *Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux, colloque INHA 2007*), disponible en ligne : https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/3827.

LORAUX, Nicole, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in *Histoire des femmes. L'Antiquité* I, éd. P. Schmitt-Pantel, Paris : Plon, 1991, 31-62.

MACÉ, François, « Comment classer et compter des dieux innombrables », *Asdiwal* 13 (2018), 111-146.

MASSA, Francesco, « Nommer et classer les religions aux IIe-IVe siècles : la taxinomie ‘paganisme, judaïsme, christianisme’ », *RHR* 234/4 (2017), 689-715.

MEI, Hualong, *Nation and Empire as Two Trends of Political Organization in the Iron Age Levant* (Culture and History of the Ancient Near East 136), Leiden/Boston : Brill, 2024.

NEGBI, Ora, *Canaanite Gods in Metal: An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines* (Publications of the Institute of Archaeology 5), Tel Aviv : Institute of Archaeology, Hebrew University, 1976.

OGGIANO, Ida, PORZIA, Fabio, « The Bearded Man and the Pregnant Woman Terracotta Figurines: A Case of Divine ‘Open Relationship’ in Persian Period Levant? », *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 11/2-3 (2023), 181-195.

PARKER, Robert, « Zeus plus », in *Puissances divines à l’épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, éd. C. Bonnet *et alii* (Bibliothèque de l’École pratique des hautes études 175), Turnhout : Brepols, 2017, 27-38.

PFAFF, Christopher A., « Late Antique Symbols and Numerals on Altars in the Asklepieion at Epidauros », *Hesperia* 87/2 (2018), 387-428.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », *Études de lettres* 3-4 (2011), 93-114.

PIRONTI, Gabriella, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », in *Des femmes en action : L’individu et la fonction en Grèce antique* [en ligne], Paris/Athènes, Éditions de l’RHESS, 2013 (généré le 30 janvier 2024). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionsehess/2930>. ISBN : 978-2-7132-2609-0. DOI : https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2930.

—, « *Schêmat’ Olumpou* ? De la société des dieux aux configurations de puissances divines », in *Puissances divines à l’épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, éd. C. Bonnet *et alii* (Bibliothèque de l’École pratique des hautes études 175), Turnhout : Brepols, 2017, p. 89-105

—, « ‘Fabriquer’ des configurations divines en Grèce ancienne (et au-delà) », *Annuaire de l’EPHE, Section des sciences religieuses* 129 (2022a), 215-226.

—, « De la ‘liste’ à la ‘configuration’ de puissances divines : réflexions préliminaires sur les formes élémentaires du polythéisme en pays grec », in *Dieux en série ? Approches comparées des listes divines dans les religions antiques*, éd. G. Pironti, C. Bonnet, R. Loriol, *ARG* 2022b, 79-97.

—, BONNET, Corinne, GRAND-CLÉMENT, Adeline (éd.), *Les dieux d’Homère IV. Généalogies et parentés*, à paraître dans les suppléments de Kernos.

—, PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, « Ilithyie au travail : de la mère à l’enfant », in *Mères et maternités en Grèce ancienne* [en ligne], Paris/Athènes, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2013 (généré le 31 janvier 2024). Disponible sur Internet : http://books.openedition.org/editionsehess/2998.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate, « A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism », in *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, éd. B. Pongratz-Leisten, Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 2011, 1-40.

PORZIA, Fabio, « ‘Imagine There’s no Peoples’. A Claim Against the Identity Approach in Phoenician Studies Through Comparaison with the Israelite Field », *Rivista di Studi Fenici* 46 (2018), 11-27.

—, BONNET, Corinne (éd.), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives* (Orbis Biblicus et Orientalis 299), Leuven : Peeters, 2023.

PRESCENDI MORRESI, Francesca, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religi*euses 128 (2021), 193-200.

RAHMOUNI, Aicha, *The Gods of Mount Ṣapānu: Deity Groups in the Ugaritic Alphabetic Texts* (Études Bibliques, Nouvelle série 92), Leuven : Peeters, 2023.

RUDHARDT, Jean, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris : Presses Universitaires de France, 1986.

SEEHER, Jürgen, *Gods Carved in Stone: The Hittite Rock Sanctuary of Yazılıkaya*, Istanbul : Ege Yayınları, 2011.

SUTER, Claudia E., « Human, Divine or Both? The Uruk Vase and the Problem of Ambiguity in Early Mesopotamian Visual Arts », in *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, éd. B. A. Brown, M. H. Feldman, Berlin/Boston : De Gruyter, 2014, 545-568.

UEHLINGER, Christoph, « Soziomorphie der Götterwelt: Überlegungen im Anschluss an ein altsyrisches Zylindersiegel », in *Menschsein in Weisheit und Freiheit: Festschrift für Thomas Krüger* (OBO 296), éd. V. Bachmann, A. Schellenberg, F. Ueberschaer, Leuven : Peeters, 2022, 411-439.

VAN DER TOORN, Karel (éd.), *Papyrus Amherst 63* (Alter Orient und Altes Testament 448), Münster : Ugarit-Verlag, 2018.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et société*, Paris : François Maspéro, 1974.

VERSNEL, Henk S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (Religions in the Graeco-Roman World 173), Leiden/Boston : Brill, 2011.

XELLA, Paolo, « Divinités doubles dans le monde phénico-punique », *Semitica* 39 (1990), 167-175.

SMITH, Jonathan Z., « A Matter of Class: Taxonomies of Religions », *HthR* 89/4 (1996), 387-403.

I – CONFIGURATIONS FAMILIALES

LE COUPLE DIVIN SRAŌŠA – AṢI DANS LE CURSUS DE LA CÉRÉMONIE YASNA

Céline REDARD

This article considers the family configuration of two deities: Sraōša and Aṣi, within the Yasna ceremony. Sraōša is invoked under various aspects: his protective role, his embodiment of the sacrificial sound that he is responsible for making heard to the gods, his ability to break the obstacle, all participating in the sacrificial success. For her part, Aṣi seems to have a more discreet presence, but an important one nonetheless, as she plays a part in this success and thus helps to obtain the reward. Both, sometimes together, sometimes separately, play an essential role by being present at all the important stages leading to the sacrificial success.

> « Le véritable voyage de découverte ne consiste pas à chercher de nouveaux paysages, mais à avoir de nouveaux yeux »
>
> Marcel Proust

Le panthéon avestique voit des dieux survivre, tels Miϑra (véd. Mitrá), Vaiiu / Vāyú ou Apąm Napāt (véd. Apā́m Nápāt), et voit d'autres dieux naître. Les dieux qui font l'objet de cet article, Sraōša et Aṣi, font partie de cette deuxième catégorie, puisqu'on voit ces deux allégories devenir des divinités. En prenant en compte les recherches les plus récentes, leur configuration familiale sera envisagée et, plus précisément, leur connexion dans le cadre de la cérémonie Yasna.

1. ÉTYMOLOGIE

L'étymologie de ces deux divinités n'est pas un fait nouveau, mais elle n'est pas forcément limpide. La traduction n'est pas consensuelle, car en fonction de la vision des textes et des fonctions de ces divinités, elle peut varier.

Sraōša est un terme formé sur la racine *sru-* « entendre », à laquelle un suffixe peu usuel *-s* est joint, apportant une nuance d'effort, l'effort pour accomplir une action d'où « l'effort pour entendre ». Toute la question ensuite est de savoir quel développement est possible à partir de ce sens de base, ce qui a donné lieu à différentes traductions : « écouter la parole divine », « obéissance », ou encore « discipline ». Quel que soit le sens choisi, il y a un lien clair et précis avec l'écoute, l'audition, la sonorité de manière plus générale.

Aṣi < *$\mathring{r}$*ti*, nom d'action en *-ti*, est traduit de manière variée : « récompense », « mise en mouvement », « impulsion ». Du point de vue étymologique, le terme peut provenir de trois racines différentes :[1]

1) *$h_1$er-* « arriver » (skt. $\mathring{r}$*cháti*)
2) *$h_2$er-* « envoyer » (skt. $\mathring{r}$*nóti*, av. *ərənaōṯ*)
3) *$h_3$er-* « se lever » (skt. *íyarti*, av. °*iiōraiti*)

Le sens de ces racines étant proche, on se rattache généralement à la figure étymologique régulièrement attestée avec la racine « envoyer », par exemple au Y9.4, 7, 10 :

hā ahmāi aṣiš ərənāuui taṯ ahmāi jasaṯ āiiaptəm …

Il a reçu pour impulsion et obtenu pour gain …

Comme relevé par Kellens,[2] « ce sens apparaît néanmoins comme la variante transitive-causative, avec visée moyenne, des deux autres. On peut donc considérer sobrement, (…), que la déesse Aṣi représente le fait que quelque chose puisse nous arriver, que nous puissions faire arriver quelque chose, et, (…), que nous puissions arriver ». On voit la confusion possible due à la proximité sémantique de ces racines si proches.

L'étymologie évidemment a ses limites, et il faut se pencher sur les textes pour confirmer, affiner ces données. Le corpus avestique fournit un certain nombre d'information à propos de Sraōša et Aṣi, notamment le Y52 et Yt17[3] pour Aṣi, ainsi que le Y56-Y57[4] et le Yt11 pour Sraōša. Après un bref survol des données issues des textes permettant de brosser le portrait de Sraōša et Aṣi, une attention particulière sera prêtée à leurs attestations dans le cadre de la cérémonie Yasna.

2. Configuration familiale

L'association de Sraōša et Aṣi apparaît dans différents passages avestiques. Dans le Yt17 dédié à Aṣi, le Yt17.16 dresse la généalogie d'Aṣi et indique, entre autres, qu'ils sont frère et sœur :

brāta tē yō vaŋhuš sraōšō aṣiiō

Ton frère, qui (est) le bon Sraōša, accompagné d'Aṣi.

[1] On peut même en compter une quatrième si l'on englobe *$h_2$er-* attesté par le substantif *aṣa-* « Agencement ». Sur ces racines, voir Hintze (2000), 73-74.

[2] Kellens (2011a), 100.

[3] Sur lequel voir Pirart (2006).

[4] Dehghan 1982 ; Kreyenbroek (1985) ; Pirart (1991) ; Tremblay (2006) ; Kellens (2011a), 63-99 ; Grassi (2022).

De plus, ils forment un couple divin si l'on se réfère notamment au Y10.1 où il est dit :

> *vaŋhuš sraošō mitaiiatu aši vaŋʰhi iδa miϑnatu ašiš vaŋʰhi rāmiiaṯ iδa upa imaṯ nmānəm*
>
> Que Sraōša prenne demeure (ici) et que Aši y fasse couple avec lui ! (Car) la bonne Aši s'est (toujours) plue aux alentours de la maison que voici.

3. Fiche signalétique

Une autre source d'information réside dans les épithètes spécifiques pour chaque divinité. Dans le cas d'Aši, son épithète récurrente, pas forcément significative car relativement commune, est *vaŋʰhī-* « bonne », épithète qui a fini par faire partie de son nom en moyen-perse : Ahrišwang. D'autres épithètes lui sont propres, mais pas récurrentes. Notamment, on voit une notion apparaître à plusieurs reprises : l'accompagnement à travers la racine *hac-* « accompagner » : *huuō.aiβišac-* « qui s'associe volontiers ; compagne dévouée » ou *mišāc-* « étroite compagne ».

De son côté Sraōša a un plus grand nombre d'épithètes constituant sa fiche signalétique. Deux phrases reviennent régulièrement :

1) *aṣiia- aṣiuuaṇt- vərəϑrajan- frādaṯ.gaēϑa-* « accompagné d'Aši, qu'Aši accompagne, le briseur d'obstacles qui multiplie les êtres-vivants » (notamment Y1.7, Y3.1, Y3.9, Y7.1, Y7.9, Y22.9, Y24.17, Y66.6)
   - o et sa variante quand elle apparaît à l'accusatif où *huraōδa* a pris la place de *aṣiuuaṇt* : *aṣiia- huraōδa- vərəϑrajan- frādaṯ.gaēϑa-* « accompagné d'Aši, à la belle taille, le briseur d'obstacles qui multiplie les êtres-vivants » (Y2.7, Y6.6, Y6.17, Y17.6, Y56.5, Y57.2, Y57.5, Y59.6 ; Yt11.1, Yt11.10)
2) *aṣiia- taxma- tanu.mąϑra- darši.dru- āhuiriia-* « accompagné d'Aši, agressif qui incarne la formule, le fils d'Ahura (Mazdā) à la pique hardie » (notamment Y3.20, Y4.23, Y7.20, Y57.1 ; Yt11.0). Le point commun avec la première liste est l'épithète *aṣiia-*.

   Lorsque les textes ne conservent qu'une épithète, il s'agit de la première : *aṣiia-* « accompagné d'Aši » (notamment Y22.4, Y57.4, Y66.1). Quelle que soit la variante, une épithète est constante : *aṣiia-*, qui fixe la relation spécifique le liant à Aši. Sur un plan plus général, on constate que ces épithètes montrent une exégèse des textes vieil-avestiques au moment de la rédaction/composition du Yasna. En effet, la majorité de ces épithètes trouvent leur point d'ancrage dans des phrases gāthiques :
   - o *aṣiia-* : est un adjectif qui consacre son rapport avec la déesse Aši puisque l'adjectif est dérivé du même terme, d'où la traduction « accompagné

d'Aṣi ». Son origine peut se trouver dans le Y43.12 *səraōšō aṣi mąza.raiiā hacimnō* « Sraōša accompagné d'Aṣi dispensatrice de richesse ».[5]

- *vərəϑrajan-* « celui qui brise l'obstacle » fait inévitablement penser au Y44.16 où la qualité de briseur d'obstacle semble avoir été attribuée à Sraōša par le jeu d'une réponse indirecte : « Qui d'entre les éternels as-tu défini, pour me protéger, comme briseur d'obstacle ? Par un signal lumineux dans ma maison assigne-moi un temps rituel, ô guérisseur de l'état-d'existence ! Que Sraōša lui apporte la Bonne Pensée, ô Attentif, en faveur de celui, quel qu'il soit, à qui tu veux ! » (traduction Kellens [2020], 71). Ce bris de l'obstacle fait référence à un moment précis dans le sacrifice, se produisant entre le Y51 et le Y53, qui permet la réussite finale du rite.
- *frādaṯ.gaēϑa-* : dans une certaine mesure, on peut voir un lien avec Y33.11 où l'adjectif apparaît comme épithète de l'Agencement, mais dans une phrase où apparaît la forme verbale *sraōtā* : « Ahura Mazdā …, Juste-pensée, Agencement qui multiplie les vivants, bonne Pensée et Pouvoir, écoutez-moi, ayez pitié de moi lors de l'offrande-*ādā*, chaque fois ! » (traduction Kellens [2015], 22).
- *tanu.mąϑra-* « qui incarne la formule », littéralement « qui a la formule pour corps » peut trouver son origine dans le Y28.5 comportant les termes *səraōšəm … mąϑrā* : « Ô Agencement, quand te verrai-je, toi et la bonne Pensée, trouvant accès et audience (Sraōša) auprès d'Ahura Mazdā qui offre si bien la puissance-*sauuah* ? Au moyen de cette formule, puissions-nous, d'une langue sauvage, écarter d'ici le Vieillard (?) ! » (traduction Kellens [2015], 16).
- *āhuiriia-* peut à nouveau trouver un écho, bien que ténu, dans Y28.5 *ahurāi ... səraōšəm mazdāi* « audience auprès d'Ahura Mazdā ».

Les divinités sont déjà présentes au stade vieil-avestique et vont connaître un certain succès dans le corpus récent, où leur seront attribué des épithètes basées sur des passages vieil-avestiques. On constate la construction de ces personnalités divines au sein même du corpus.

4. Quelle histoire nous racontent les attestations du Yasna ?

Le bref survol effectué met déjà en avant certaines caractéristiques pour Sraōša et Aṣi, mais leur relation demande à être explorée. Quelle est leur interaction ? Qu'est-ce qui a amené l'épithète *aṣiia-* ? En quoi sont-ils complémentaires ?

[5] Sur les difficultés relatives à cette source, voir Kellens (2011b), 198.

4.1. La cérémonie Yasna

Le Yasna est le titre d'un texte et par conséquent de la cérémonie durant laquelle ce texte est récité. Le terme avestique *yasna-* est un substantif formé sur la racine *yaz-* « sacrifier, vénérer », d'où la traduction par « sacrifice ». La particularité de ce texte divisé en 72 chapitres par les éditeurs modernes est qu'il ne suit pas un ordre chronologique mais un ordre rituel significatif. L'arrangeur ou les arrangeurs du Yasna ont agencé des textes d'époques diverses, ce qui est clairement représenté par le double écrin : les textes vieil-avestiques au centre sont sertis de ceux en moyen-avestique, et l'ensemble est enveloppé par des textes en avestique récent ; cet arrangement de textes constitue un récitatif liturgique.

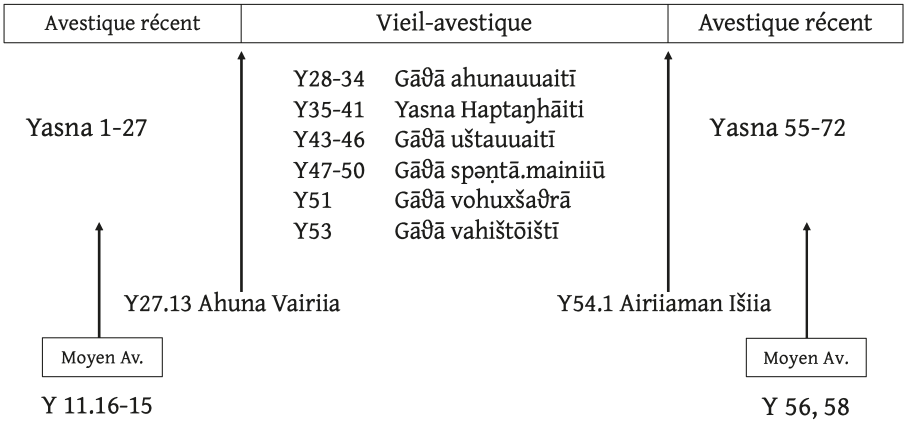


Fig. 1 : Arrangement du Yasna.

Quel est ce récitatif liturgique ? La structure générale du Yasna peut se définir en trois phases principales, comme le montre ce schéma :

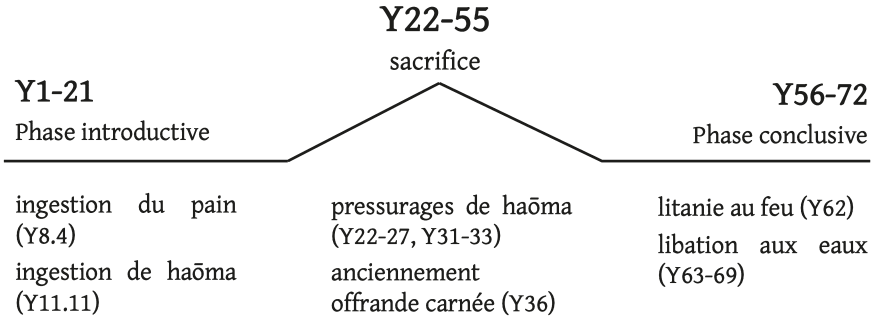


Fig. 2 : Cursus rituel du Yasna.

1) La première partie couvrant les chapitres 1 à 21 constitue l'introduction durant laquelle, notamment, le prêtre se prépare en mangeant un morceau de pain consacré au Y8.4 et en buvant trois gorgées de haōma au Y11.11.
2) La deuxième partie du Y22 au Y55 constitue le sacrifice en soi puisqu'elle comporte d'une part deux pressurages de haōma, et d'autre part, à date ancienne, l'offrande carnée au feu.
3) La troisième partie du Y56 au Y72 commence par la récompense à la suite du sacrifice, se poursuit avec un texte ayant pour objet le feu, et se termine avec la libation aux eaux.

Les recherches effectuées durant les dernières années ont enterré l'idée d'un débris hasardeux d'un Grand Avesta ; en remettant en avant le fait que les textes, dont le Yasna, étaient des ensembles cohérents et anciens, une nouvelle dynamique de recherche a vu le jour avec l'étude de la structure du texte avestique même. Les lignes qui suivent participent de cette nouvelle vague et mettent en avant l'étude d'un terme précis au fil du texte. Une telle approche a spécialement été utilisée par Jean Kellens dans sa nouvelle analyse des Gâthâs, travail utilisé pour cette étude.[6]

4.2. Le nombre d'attestations

Si l'on dresse la liste des attestations au sein du Yasna, on obtient 58 attestations pour Aṣi, et 48 pour Sraōša sans compter les attestations du Y57 qui doubleraient presque le compte. Lorsque l'on pense que le Yasna comporte 73 chapitres, on constate que les formes ne sont pas si fréquentes. De plus, parmi cette centaine d'attestations, certaines peuvent être exclues de cette analyse :

– Y1.7, Y2.7, Y3.9, Y4.12, Y6.6, Y7.9, Y17.6, Y22.9, Y24.17, Y59.6, Y66.6
Ces 11 attestations de Sraōša apparaissent dans la phrase portant sur le *ratu ušahina*. Le *ratu ušahina* désigne une articulation temporelle et représente la seconde partie de la nuit. Ce moment est placé sous le patronage des divinités Sraōša, Rašnu et Arštāt, d'où l'apparition de son nom. Voici un exemple issu du Y3.9 :

āiiese yešti ušahināi aṣaōne aṣahe raϑβe āiiese yešti bərəjiiāi nmāṅiiāica aṣaōne aṣahe raϑβe āiiese yešti sraōšahe aṣiiehe aṣiuuatō vərəϑrājanō frādaṯ.gaēϑahe rašnaōš razištahe arštātasca frādaṯ.gaēϑaiiå varədaṯ.gaēϑaiiå

J'introduis sacrificiellement (le sacrifice prévu) pour le temps d'avant l'aurore, période de l'Agencement et soutien de l'Agencement ; j'introduis sacrificiellement (le sacrifice prévu) pour cette période de l'Agencement qui soutient

[6] Sur l'analyse compositionnelle avec références bibliographiques, voir KELLENS (2007a).

l'Agencement, que l'on doit saluer et est de rang familial ; j'introduis sacrificiellement (le sacrifice) de Sraōša qui accompagne Aṣi et que Aṣi accompagne, le briseur d'obstacle qui multiplie les êtres-vivants, de Rašnu le très rectiligne et d'Arštāt qui multiplie et fait grandir les êtres-vivants.

– Y1.14, Y2.14, Y3.16, Y4.19, Y6.13, Y7.16, Y17.14, Y22.16, Y24.24, Y59.14, Y66.13
  Ces 11 attestations d'Aṣi apparaissent également dans le passage des *ratu*s et peuvent donc être écartées.
– Y16.5, Y16.6
  Les divinités sont nommées dans le cadre du calendrier.
– (Y6.18), Y10.21, Y13.7, Y26.5, Y59.22
  Ces attestations apparaissent dans le syntagme *zaraϑuštrahe … aṣimca frauuaṣimca*[7] « la mise-en-route et l'âme-élective de Zaraϑuštra », où le sens est très spécifique.

Que peut-on donc dégager des 77 attestations restantes ?

4.3. Résumé des attestations significatives

Il convient d'emblée de signaler que le tableau ci-dessous, que nous allons commenter, ne contient pas toutes les attestations, mais tente de mettre principalement en avant les attestations qui ne font pas simplement référence à l'allégorie, mais au terme utilisé en tant que divinité ; il inclut l'allégorie quand elle est significative. Évidemment, la frontière entre divinité et allégorie est parfois difficile à déterminer, et cette distinction l'est particulièrement dans les Gāthās.

[7] Sur ce syntagme, voir KELLENS (1999).

Y3.1 dédicace	Y22.4 dédicace	Y43 (1, 4, 5) *aṣi*	**Y56-57 dédiés à Sraōša**	Y66.1 dédicace
Y3.20 dédicace				
Y4.2 introduction	Y24.4 introduction (= Y4.2)	Y43.12 Sraōša accompagné de l'impulsion dispensatrice de richesse	Y56.1 *səraōšō iδa astū* → Ahura Mazdā (Y58 ?)	
Y4.23 dédicace				
Y6.17 dédicace				
Y7.1 dédicace		Y43 (16, 17) *aṣi*	Y56.2 *səraōšō iδa astū* → eaux (1re section)	
Y7.20 dédicace				
Y9.1-13 « impulsion »	Y27.5 *aṣīm yąm išiiąm* (= Y54.1)	Y44.16 Sraōša → briseur d'obstacle	Y56.3-4 *səraōšō iδa astū* → eaux, (Sraōša), Aṣi, (2e section)	Y68.21 *aṣīm*
Y10.1 Sraōša + Aṣi → maison	Y27.6 *vaŋhuš sraōšō yō aṣahe hacaite mązaraiia* → pris place rituelle		Y60 Sraōša // Aṣi → maison	Y70.3 proclamation de textes (entre autres) de Sraōša Y70.6 que Sraōša soit présent !
Y15.3 *səraōšō iδa astū* → Ahura Mazdā (Y16)	Y27.11 (= Y33.14)	Y51.21 introduit **Y52 dédié à Aṣi**	Y63.2 *səraōšō iδa astū* (Āb zōhr – 1re section)	Y70.7 *sraōšəm ... yazamaide*
	Y33.5 invoque ton écoute Y33.14 faire don ... de la sonorité	Y54.1 *aṣīm yąm išiiąm*		
			Y65.17 *səraōšō iδa astū* (Āb zōhr – 2e section)	

Fig. 3 : Attestations de Sraōša et Aṣi dans le Yasna.

4.4. La phase introductive

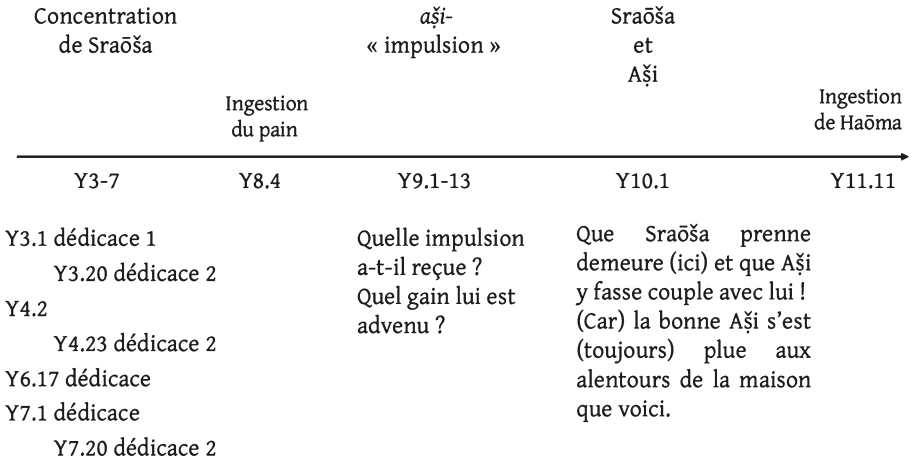


Fig. 4 : Attestations durant la phase introductive du Yasna.

Sraōša est présent dans les dédicaces occupant le Srōš Drōn, texte couvrant les chapitres 3 à 8 du Yasna[8] avec pour phase culminante l'ingestion du pain par le prêtre au Y8.4. Comme on le voit déjà à travers le nom donné à cette portion, Sraōša ou Srōš en moyen-perse, y joue un rôle important. Il apparaît dans les dédicaces des chapitres 3, 4, 6, et 7 ayant une structure similaire au sein du Srōš Drōn et formant donc un ensemble : d'une part dans les dédicaces introductives des chapitres 3, 4 et 7,[9] et également dans celles à la fin de ces chapitres (3, 4, 6, 7). Ces dédicaces sont particulièrement intéressantes car elles font partie des blocs dynamiques, c'est-à-dire que ces blocs peuvent être adaptés en fonction de la cérémonie célébrée. Dans le cadre du Yasna, le texte ne change pas et la dédicace à Sraōša est constante, mais dans une cérémonie Drōn Yašt, correspondant de manière simplifiée à une adaptation des Yasna 3 à 8, cette partie est variable et la dédicace s'adapte à la raison de la célébration. Le fait que le Yasna utilise la dédicace à Sraōša est donc significatif. Cette dédicace est celle qui comporte la description plus guerrière et donc protectrice de Sraōša : « accompagné d'Aṣi, agressif qui incarne la formule, le fils d'Ahura (Mazdā) à la pique hardie ». Dans cette phase préparatoire du sacrifice où les objets sont mis en place, on demande la protection de Sraōša. La dédicace introductive se retrouve au Y22.4 et au Y66.1, soit au début de deux sections très similaires au Y3 à 8 quant à leur structure. Cependant, on voit que Sraōša se fait moins présent dans ces deux portions avec une ou deux attestations au lieu des sept dans le Srōš Drōn.

[8] Pour une étude détaillée du Y3 à 8, voir REDARD (2021).

[9] Le chapitre 6 ayant une introduction réduite à une seule phrase et avec un focus sur *yazamaide* « nous sacrifions », il n'est pas si étonnant que Sraōša n'y apparaisse pas.

Ce n'est qu'au Y9 qu'Aṣi fait son apparition dans un interrogatoire (av. *frašna*) entre Zaraϑuštra et Haōma au sujet des premiers hommes[10] qui pressurèrent et du profit qu'ils en retirèrent. Les quatre pressureurs énumérés par Haōma obtinrent tous une descendance mâle. Le terme *aṣi-* apparaît dans la phrase récurrente : *kā ahmāi aṣiš ərənāuui ciṯ ahmāi jasaṯ āiiaptəm* « Quelle impulsion a-t-il reçue ? Quel gain lui est advenu ? ». Il s'agit de l'allégorie, mais elle est importante car on voit le lien entre le sacrifice et la récompense, indiqué au moyen des termes *aṣi-* « impulsion » et *āiiapta-* « gain ».

Les deux entités vont se réunir dans le Y10.1 où il est explicitement mentionné leur couple :

> *vaŋhuš sraōšō mitaiiatu aṣiš vaŋᵛhi iδa miϑnatu*
> *aṣiš vaŋᵛhi rāmiiaṯ iδa upa imaṯ nmānəm*
>
> Que Sraōša prenne demeure (ici) et que Aṣi y fasse couple avec lui !
> (Car) la bonne Aṣi s'est (toujours) plue aux alentours de la maison que voici.

Sraōša et Aṣi sont donc réunis dans la maison matrimoniale, qui jouera également le rôle d'emplacement rituel. Tout est mis en place, et l'on se dirige vers l'ingestion de haōma au Y11.11.

4.5. La phase sacrificielle

Les chapitres 27 à 54 forment un bloc qu'il convient de traiter ensemble. Il s'agit à peu de chose près de la section vieil-avestique du Yasna, qui commence habituellement avec le Y27.13.

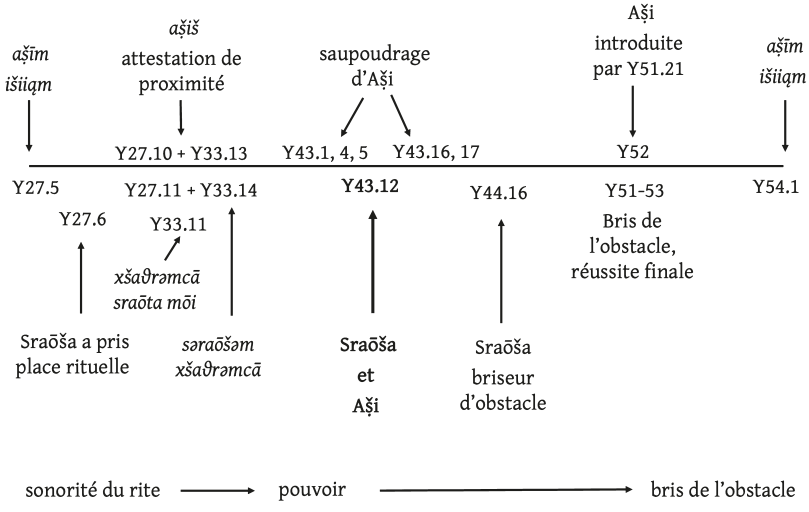


Fig. 5 : Sraōša et Aṣi du Y27.5 au Y54.1.

[10] Y9.4 : Vīuuaŋᵛhaṇt a obtenu Yima ; Y9.7 : Āϑβiia – Θraētaōna ; Y9.10 : Θrita – Uruuāxšaiia et Kərəsāspa ; Y9.13 : Pourušaspa – Zaraϑuštra.

Cependant, l'encerclement par l'Airiiaman Išiia, formule conclusive du corpus des textes vieil-avestiques, m'amène à commencer un peu plus tôt. Cette formule placée au Y54.1 est en effet également récitée au Y27.5. Il convient de signaler que le Y27.5 est la seule attestation de cette formule dans le Yasna en dehors de sa place habituelle au Y54.1. Dans cette formule *aṣi* est qualifiée par l'adjectif *išiia-* :

> *aṣahiiā yāsā aṣīm yąm išiiąm ahurō masatā mazdå*
>
> Je demande (de donner) à l'Agencement l'impulsion qu'Ahura Mazdā rendra forte proportionnellement à l'offrande-*iš*(*ti*). (traduction Kellens [2014], 124)

Outre cet encerclement, la fin du Y27 comporte un autre élément important au Y27.6 où on lit :

> *haōma pairi.harəšiiəṇte mazda.xšaϑra aṣa.ratauuō vaŋhuš sraōšō yō aṣahe hacaite mązaraiia hāca iδa yōiϑβā astu*
>
> Les haōmas qui procurent un pouvoir (pareil à celui) d'Ahura Mazdā et qui suivent le cursus de l'Agencement vont être filtrés : il faut à présent que Sraōša, uni (à Aṣi) qui confère la richesse de l'Agencement, ait pris place rituelle (traduction Kellens [2010a], 111-112)

Sraōša a maintenant pris sa place rituelle et la suite des opérations liées au haōma peut avoir lieu. Le terme *səraōšəm* (montrant la forme vieil-avestique à l'initiale) apparaît dans ce contexte au Y27.11 et Y33.14, le Y27.11 étant une citation du Y33.14. Dans cette phrase, le terme est coordonné à *xšaϑra-* « pouvoir », notion cruciale nécessaire pour la bonne réussite du sacrifice. En ajoutant à cela l'attestation au Y33.11 *xšaϑrəmcā sraōtā mōi* « … et Pouvoir, écoutez-moi », on voit se dessiner l'incarnation des sonorités du rite et l'écoute attentive que le récitant requiert des dieux. Le tout avec l'attestation de proximité d'*aṣi-* aux Y27.10 / Y33.13 : « ces (aptitudes) de ton Pouvoir, ô Ahura, sont le mouvement (même) de la bonne Pensée ».[11] Notons que les actions rituelles dans le rite actuel sont en lien avec le pressurage de haōma ayant lieu au Y27 et entre le Y31.5 et le Y33.14.

La réunion de Sraōša et Aṣi se produit au Y43.12, au sein d'un chapitre fortement imprégné par le terme *aṣi*.

> *hiiaṯcā mōi mraōš aṣim jasō frāxšnənē*
> *aṯ tū mōi nōiṯ asruštā pairiiaōŋžā*
> *uzərədiiāi parā hiiaṯ mōi ā.jimaṯ*
> *səraōšō aṣī mązā.raiiā hacimnō*
> *yā vī aṣīš rānōibiiō sauuōi vīdāiiāṯ*
>
> Cet (acte est celui) que tu me dis : 'Avance vers l'Agencement au moment opportun !' pour que je me lève avant que vienne à moi Sraōša accompagné d'Aṣi dispensatrice de richesse et qui se répartit entre les [*rānas*] au moment de l'essor. (traduction Kellens [2020], 41)

Mais pour pouvoir accéder à cette récompense, il manque encore une notion clé : le fait de briser l'obstacle. Le Y44.16 va combler ce manque avec la qualité de

[11] Kellens (2015), 22.

briseur d'obstacle qui semble avoir été attribuée à Sraōša par le jeu d'une réponse indirecte :

> *taṯ ϑβā pərəsā ərəš mōi vaōcā ahurā*
> *kā vərəϑrəm.jā ϑβā pōi sāŋghā yōi həṇtī*
> *ciϑrā mōi dąm ahūmbiš ratūm cīždī*
> *aṯ hōi vohū sraōšō jaṇtū manaŋhā*
> *mazdā ahmāi yahmāi vašī kahmāicīṯ*
>
> Qui d'entre les éternels as-tu défini, pour me protéger, comme briseur d'obstacle ? Par un signal lumineux dans ma maison assigne-moi un temps rituel, ô guérisseur de l'état-d'existence ! Que Sraōša lui apporte la Bonne Pensée, ô Attentif, en faveur de celui, quel qu'il soit, à qui tu veux ! » (traduction Kellens [2020], 71)

Ce bris de l'obstacle, correspondant à la réussite finale, se produit au Y53, juste après le Y52 dédié à Aṣi. C'est donc l'association de Sraōša et Aṣi qui permet la réussite finale et les attestations de ces termes permettent de suivre les étapes la jalonnant.

Leur rôle n'est pas pour autant terminé, car il convient maintenant d'obtenir la récompense issue du bris de l'obstacle : c'est là le rôle essentiel d'Aṣi.

4.6. La sortie du sacrifice

Que se passe-t-il dans cette dernière partie du Yasna ? Sraōša y occupe une place prépondérante notamment par l'insertion des Y56 et 57 en son honneur. Le Y56 est un court texte de cinq phrases qui agissent comme une table des matières de ce qui va arriver,[12] avec pour préambule *sraōšō iδa astū* « Que Sraōša soit ici (pour …) ! ».[13]

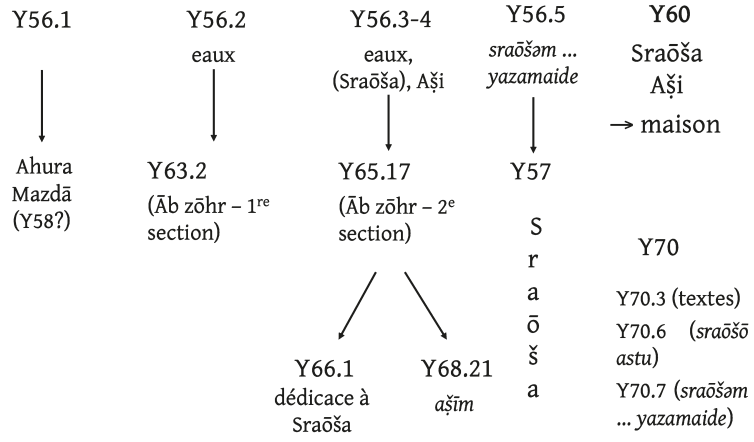


Fig. 6 : La fin du Yasna avec sa table des matières intégrée.

[12] Comme déjà développé dans Cantera (2021), 14.
[13] Sur cette formule, voir notamment Kellens (2011b) ; Kellens (2011a), 70-72 ; Cantera (2021).

Le Y56.1 se présente comme suit, avec une phrase qui peut être découpée en trois parties :

a	*səraōšō iδā astū* ***ahurahe mazdå̊ yasnāi*** *səuuīštahe* *aŋ̊aōnō* *yə̄ nå̊ ištō*	Que Sraōša soit ici pour le (moment du) **sacrifice à Ahura Mazdā** harmonieux et très opulent (où l'on dit) « qui, une fois qu'il a reçu le sacrifice, nous … ».
b	*hiiaṯ paōuruuīm taṯ ustəməmcīṯ*	Ce qui est initial, cela même est final.
c	*auuaϑāṯ iδā səraōšō astū* *ahurahe mazdå̊ yasnāi səuuīštahe* *aŋ̊aōnō* *yə̄ nå̊ ištō*	Dès lors, que Sraōša soit ici pour le (moment du) sacrifice à Ahura Mazdā harmonieux et très opulent (où l'on dit) « qui, une fois qu'il a reçu le sacrifice, nous … ». (traduction Kellens [2011a], 67)

La partie c. répond à la partie a. après la transition en b. Dans cette phrase, on annonce un sacrifice à Ahura Mazdā. Les phrases suivantes, respectivement 2 et 3-4, fonctionnent sur le même principe, avec cette fois l'annonce d'un sacrifice aux bonnes eaux, puis aux bonnes eaux et à Aši avec Sraōša présent en filigrane par le biais des termes *vaŋhuš aṣ̌iiuuå̊*.

2	*səraōšō iδā astū* ***apąm vaŋ^{v}hīnąm yasnāi*** *aṣ̌āunąmca frauuaṣ̌ibiiō yå̊ nō ištå̊ uruuōibiiō hiiaṯ paōuruuīm taṯ ustəməmcīṯ auuaϑāṯ iδā səraōšō astū apąm vaŋ^{v}hīnąm yasnāi aṣ̌āunąmca frauuaṣ̌ibiiō yå̊ nō ištå̊ uruuōibiiō*	Que Sraōša soit ici pour le (moment du) **sacrifice aux bonnes eaux** (où l'on dit) « qui ont reçu le sacrifice pour le bien de nos âmes-électives et de nos âmes-moi d'hommes et (de femmes) qui soutiennent l'Agencement ». Ce qui est initial, cela même est final. Dès lors, que Sraōša soit ici pour le (moment du) sacrifice aux bonnes eaux (où l'on dit) « qui ont reçu le sacrifice pour le bien de nos âmes-électives et de nos âmes-moi d'hommes et (de femmes) qui soutiennent l'Agencement ».
3-4	(3) *səraōšō iδā astū* ***apąm vaŋ^{v}hīnąm yasnāi*** *<u>vaŋhuš</u> vaŋ^{v}hīnąm amə̄šanąmcā spə̄ṇtanąm huxšaϑranąm huδå̊ŋhąm vohunąmcā vaŋhuiiå̊scā* ***aṣ̌ōiš*** *yasnāi yā nā āraēcā ərənauuataēcā aŋ̊haxš səraōšascā iδā astū apąm vaŋ^{v}hīnąm yasnāi <u>vaŋhuš aṣ̌iiuå̊</u> hiiaṯ paōuruuīm taṯ ustəməmcīṯ*	(3) Que Sraōša soit ici [pour le (moment du) **sacrifice aux bonnes eaux** (où l'on dit) « le bon … »] pour le (moment du) sacrifice aux Immortels bienfaisants généreux et capables, bons et bonnes, et à la bonne **Aši** (où l'on dit) « la compagne de l'Agencement qui nous a été envoyée et qui nous sera envoyée … ». [Et] que Sraōša soit ici pour le (moment du) sacrifice aux bonnes eaux (où l'on dit) « <u>le bon va avec Aši</u> … ». Ce qui est initial, cela même est final.
	(4) *auuaϑāt iδā səraōšō astū apąm vaŋ^{v}hīnąm yasnāi vaŋhuš vaŋ^{v}hīnąm amə̄šānąmcā spə̄ṇtanąm huxšaϑranąm*	Dès lors, que Sraōša soit ici [pour le (moment du) sacrifice aux bonnes eaux (où l'on dit) « le bon … »,] pour le (moment

huδå̊ŋhąm vohunąmcā vaŋhuiiå̊scā aṣ̊ōiš yasnāi yā nə̄ āraēcā ərənauuataēcā aṣ̊aŋhāxš səraōšascā iδā astū apąm vaŋᵛhīnąm yasnāi vaŋhuš aṣ̊iuuå̊	du) sacrifice aux Immortels bienfaisants généreux et capables, bons et bonnes, et à la bonne Aṣi (où l'on dit) « la compagne de l'Agencement qui nous a été envoyée et qui nous sera envoyée … ». (traduction Kellens [2011a], 67-69)

Or le Y56.2 réapparaît au Y63.2, soit au début de la première partie de la libation aux eaux, et le Y56.3-4 au Y65.17, juste avant la deuxième partie de la libation aux eaux. Il convient de remarquer que Y66.1 contient une dédicace à Sraōša tandis qu'*aṣ̊i-* se retrouve dans la phase finale de libation aux eaux en Y68.21 « nous attendons à présent (que viennent) ici, vers nous, la bonne présentation des offrandes et la bonne mise-en-route ». Quand on pense que ce sont là les seules attestations de Sraōša et Aṣi,[14] on ne peut qu'être frappé du lien avec l'annonce du Y56.3-4.

La référence du Y56.1 est moins claire, car la phrase n'est pas répétée dans cette partie du Yasna. On peut se demander s'il ne s'agit pas là de l'annonce du Y58.

Quant au Y56.5, il introduit le Y57 au moyen de la fiche signalétique typique d'un Yašt : *sraōšəm aṣ̊īm huraōδəm vərəϑrājanəm frādaṯ.gaēϑəm … yazamaide* « nous sacrifions à Sraōša, …, accompagné d'Aṣi, à la belle taille, le briseur d'obstacles qui multiplie les êtres-vivants », phrase qui ponctuera tout le Y57.

Précédemment, la réussite sacrificielle a eu lieu et il est temps maintenant d'obtenir la récompense. Le Y59 correspond au transfert de cette récompense de l'officiant au commanditaire et le Y60 voit le transfert de cette récompense à la maison familiale. La récompense allant de pair avec Aṣi, il n'est pas étonnant de la voir réapparaître au Y60 (2, 3, 7), à proximité de Sraōša (5, 6). Le tout accompagné de la maison *nmāna-* (2, 5, [6], 7).

La présence de Sraōša sera à nouveau forte au Y70 dans trois phrases (3, 6, 7) sur les sept qui le composent.

4.7. Que retenir de ce voyage à travers le Yasna ?

Au terme de ce voyage accéléré à travers le Yasna, on voit que Sraōša est invoqué sous différents aspects : son rôle protecteur, son incarnation de la sonorité sacrificielle qu'il se charge de faire entendre aux dieux, sa capacité à briser l'obstacle, le tout participant à la réussite sacrificielle. De son côté, Aṣi semble avoir une présence plus discrète, mais néanmoins importante, car elle participe à cette réussite et permet ainsi l'obtention de la récompense. Kellens ([2020], 19) dresse le bilan suivant : « il faut lui conserver son sens étymologique de "mise en

[14] Si l'on exclut l'association au *ratu ušahina* au Y66.6 pour Sraōša, et au *ratu* textuel au Y66.13 pour Aṣi.

route" et lui attribuer trois fonctions successives : la fonction initiale de démarrage des opérations rituelles, la fonction centrale de moteur du rassemblement des entités qui assurent la réussite sacrificielle et la fonction finale d'envoi de la récompense ultime. »

Sraōša va de pair avec Aši, et ils ont une place exceptionnelle au sein du Yasna, non seulement parce que ce sont « les deux seules divinités à qui soit consacré un chapitre spécifique du Yasna, le Y52 à Aši, qui est intercalé entre les deux dernières Gâthâs, et le Y57 à Sraōša, posé en lisières du corpus ancien » (Kellens [2011b], 193), mais aussi parce qu'ils jouent un rôle dans la réussite sacrificielle en étant présent à toutes les étapes importantes.

Bibliographie

Cantera, Alberto, « Litanies and rituals. The structure and position of the Long Liturgy within the Zoroastrian ritual systemin », in *Aux sources des liturgies indo-iraniennes* (Religions 10), éd. C. Redard *et al*., Liège : Presses Universitaires de Liège, 195-282, 377-400.

—, « The sraōšāuuarəza-priest and the usage of the srōš-barišnīh in the greater Long Liturgy », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2021, 1-36. https://doi.org/doi:10.1017/S1356186321000067.

Dehghan, Keyvan, *Der Awesta-Text Srōš Yašt (Yasna 57) mit Pahlavi- und Sanskrit-Übersetzung*, München : Kitzinger, 1982.

Grassi, Chiara, *The Avestan hymn to Sraōša - Yasna 56 and 57. A Critical Edition with Commentaries and Glossary*, Thèse inédite, London : SOAS, 2022.

Hintze, Almut, *‚Lohn' im Indoiranischen*, Wiesbaden : Ludwig Reichert, 2000.

Kellens, Jean, « Aši ou le grand départ », *Journal Asiatique* 287 (1999), 457-464.

—, *Études avestiques et mazdéennes 1. Le Ratauuō vīspe mazišta (Yasna 1.1 à 7.23, avec Visprad 1 et 2)* (Persika 8), Paris : de Boccard, 2006.

—, « Controverses actuelles sur la composition des Gâthâs », *Journal Asiatique* 295 (2007a), 415-438.

—, *Études avestiques et mazdéennes 2. Le Hōm Stōm et la zone des déclarations (Y7.24 – Y15.4, avec les intercalations de Vr3 à 6)* (Persika 10), Paris : de Boccard, 2007b.

—, *Études avestiques et mazdéennes 3. Le long préambule du sacrifice (Yasna 16 à 27.12, avec les intercalations de Visprad 7 à 12)* (Persika 15), Paris : de Boccard, 2010a.

—, « Sortir du sacrifice », *Annuaire du Collège de France 2009-2010*, 2010b, 575-582.

—, *Études avestiques et mazdéennes 4. L'acmé du sacrifice. Les parties récentes des Staota Yesniia (Y27.13 – Y59) avec les intercalations de Visprad 13 à 24 et la Dahmā Āfriti (Y60-61)* (Persika 16), Paris : de Boccard, 2011a.

—, « Sraoša : de la terminologie indo-iranienne à l'éxègèse avestique », in *Travaux de Symposium International. Le Livre. La Roumanie. L'Europe. 3e édition, 20 à 24 Septembre 2010, Bucarest. III*, éd. F. Rotaru, Bucarest : Éditeur Bibliothèque de Bucarest, 2011b, 193-199.

—, « Le panthéon mazdéen : dieux qui survivent et dieux qui naissent », *Annuaire du Collège de France 2010-2011*, 2011c, 471-488.

—, « Le jour se lève à la fin de la Gāthā Ahunauuaitī », *Journal Asiatique* 301 (2013), 53-84.

—, « L'Airiiaman Išiia », in *Munus Amicitiae. Norbert Oettinger a collegis et amicis dicatum*, éd. H. Craig Melchert, *et al*., Ann Arbor/New York : Beech Stave Press, 2014a, 121-125.

—, « Construire une maison comme métaphore sacrificielle », in *La fondation dans les langues indo-européennes : religion, droit et linguistique. Atelier sur la fondation, ENS, Paris ENS les 4 et 5 mars*, éd. C. Guittard, M. Mazoyer, Paris : L'Harmattan, 2014b, 87-91.

—, *L'exégèse du sacrifice comme principe unitaire de l'Avesta* (Leçons de clôture : Conférences du Collège de France), Paris : Collège de France, 2015.

—, *Études avestiques et mazdéennes vol. 6. Lecture sceptique et aventureuse de la Gâthâ* uštauuaitī (Persika 19), Paris : De Boccard, 2020.

—, *Études avestiques et mazdéennes 7. Essai sur la Gâthâ* spəṇtā.mainiiu (Persika 22), Leuven : Peeters, 2021.

KREYENBROEK, Philip Gerrit, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition* (Orientalia Rheno-Traiectina 28), Leiden : Brill, 1985.

MALANDRA, William W., « Sraoša », in *Encyclopædia Iranica*. http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_11461, 2014.

PIRART, Éric, « Les fragments vieil-avestiques du Y 56 », *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 52 (1991), 127-135.

—, *L'Aphrodite iranienne. Étude de la déesse Ārti, traduction annotée et édition critique des textes avestiques la concernant* (KUBABA, Série Antiquité 10), Paris : L'Harmattan, 2006.

REDARD, Céline, *The Srōš Drōn – Yasna 3 to 8. Critical Edition with Ritual Commentaries and Glossary* (Handbook of Oriental Studies – Corpus Avesticum 32/3), Leiden/New York : Brill, 2021.

—, KELLENS, Jean, *Études avestiques et mazdéennes 5. La liquidation du sacrifice (Y62 à 72)* (Persika 18), Paris : de Boccard, 2013.

SCHLERATH, Bernfried, SKJÆRVØ, Prods Oktor, « Aṣi », in *Encyclopædia Iranica* 2.7, http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_5931, 1987.

TREMBLAY, Xavier, « Le pseudo-gâthique. Notes de lecture avestiques II », in *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, 6-11 October 2003. Vol. I: Ancient & Middle Iranian Studies*, éd. A. Panaino, A. Piras, Milano : Mimesis, 2006, 233-281.

CHEMINER AVEC VIṢṆU
LES MENTIONS DU NOM DE VIṢṆU DANS LE SYNOPSIS DE L'*AGNIṢṬOMÁ-* FACE AUX ÉTAPES DU PARCOURS CÉRÉMONIEL ACCOMPLI PAR LE *YÁJAMĀNA-*

Philippe SWENNEN

Viṣṇu is usually presented as a minor rigvedic deity, because a very few hymns are dedicated to him. His identity and his meaning stay enigmatic. His mythology seems included in the topic of his three strides. His portrayal becomes very different if it is given attention to the mentions of his name in a vedic ceremony, for instance the agniṣṭomá-. Viṣṇu appears then closely united with the sacrificer and with the sóma-. His role is perhaps to trace the ideal way that the sacrificer must follow during the ceremony.

1. SACRIFICE VÉDIQUE ET CELLULE FAMILIALE : QUESTIONS MÉTHODOLOGIQUES

Il est permis de présenter le sacrifice public védique comme une affaire familiale.[1] La démonstration est aisée, dès lors qu'a d'abord été rappelé le contexte général d'une institution très ancienne, dont la prise à témoin dans le cadre de comparaisons globales connaît un virage décisif lorsque Henri Hubert et Marcel Mauss composent leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.[2] Issu de la préhistoire indo-iranienne, le sacrifice védique obéit à un ensemble de codes paraissant souvent antérieurs à la sédentarisation des populations qui en apportèrent la science dans le Penjab et le bassin de l'Indus d'abord, puis progressivement dans l'ensemble du sous-continent indien. Il ne se déroule pas dans un temple, mais sur une aire vierge à ciel ouvert, que l'on borne et aménage en y installant différents hangars et foyers, tandis que le sol est jonché d'un tapis d'herbe fraîchement coupée.[3] Sur cet espace seront accomplies les multiples offrandes destinées aux dieux. Sur le plan verbal, elles consistent en chants et en récitations. Les offrandes matérielles peuvent être solides, qu'elles soient alors végétales ou animales, ou liquides, en particulier si la cérémonie effectuée comporte le pressurage et l'offrande d'une boisson sacrée, le *sóma-*. La cérémonie a pour commanditaire un homme, le *yájamāna-* « sacrifiant », qui ne peut en principe accomplir le culte seul, mais doit

[1] Abréviations : AitBr = Aitareya-Brāhmaṇa ; MS = Maitrāyaṇī-Saṃhitā ; RS = Rigveda-Saṃhitā ; ŚBr = Śatapatha-Brāhmaṇa (recension Mādhyaṃdina) ; TS = Taittirīya-Saṃhitā.

[2] HUBERT, MAUSS (1899).

[3] STAAL (1983) reste l'introduction la plus efficace à la découverte des conditions concrètes de l'exécution d'un sacrifice védique.

engager plusieurs équipes de prêtres. Eux seuls détiennent la science sacrée permettant de conduire à son terme une offrande valide, c'est-à-dire efficace. Il est de doctrine constante que nul n'a le droit de sacrifier à son seul avantage. Les bénéficiaires du culte sont obligatoirement les dieux, qui apporteront en contrepartie de l'hommage qu'ils reçoivent des présents éminemment convoités : santé, prospérité, troupeaux féconds, descendance masculine, par-dessus tout un accès à la société divine, préfigurant l'entrée ultérieure dans la dimension eschatologique. Le sacrifice représente une fiction : le banquet concrètement organisé à la demande du sacrifiant compte les dieux parmi les convives. Une fois cette mise en scène de commensalité surnaturelle terminée, l'aire sacrificielle est effacée, les outils du culte détruits : ne restera que le poteau sacrificiel auquel les victimes animales avaient été attachées.

Le caractère familial des cérémonies est perceptible à deux niveaux. Sur le plan institutionnel, l'entité conjugale constitue l'unité de référence autorisant l'accès à l'espace sacrificiel. Le sacrifiant doit impérativement être un homme marié.[4] Certes, il sera, et de loin, l'acteur central de la cérémonie. Toutefois, l'épouse est elle aussi une actrice indispensable. Même s'il est possible que sa visibilité ait été, à très haute époque, beaucoup plus grande que celle résultant du rôle que lui concèdent les traités liturgiques, sa relative discrétion durant le rite ne va pas jusqu'à permettre la remise en cause de ce principe capital : hors la présence de l'épouse, la tenue du sacrifice est tout simplement interdite.

Ceci nous amène à l'autre aspect de ce que l'on nomme ici le caractère familial du sacrifice, qui relève de la doctrine religieuse et me permettra de revenir sur une publication vieille de quinze ans déjà.[5] Quand on privilégie l'aspect comparatiste du monde indo-iranien archaïque, ce qui est mon cas, une tendance générale à organiser le matériel en fonction de l'ancienneté supposée des informations contenues dans les textes s'impose d'elle-même. C'est à mon avis une nécessité fatale de la méthodologie à laquelle on ne peut guère que se résigner. Il n'est pourtant pas inutile d'en présenter les contraintes, notamment à l'attention de lecteurs connaissant mal le matériel védique.

La littérature védique ancienne a un objet : l'exécution de cérémonies religieuses publiques.[6] Ces dernières requièrent l'intervention de plusieurs équipes de prêtres, typiquement quatre équipes, du moins dès l'instant que le culte impose la réalisation du pressurage de *sóma-*. Les textes relèvent toujours de la compétence

[4] Sur le statut et la place de la femme dans le sacrifice védique, voir JAMISON (1996), en particulier 29-64.

[5] SWENNEN (2008), en particulier 130-137.

[6] Je veux dire par là que la strate archaïque ne parle pas des rites privés. Les textes relatifs à ces derniers sont plus tardifs, ce qui ne signifie pas que les informations qu'ils transmettent le soient aussi, encore moins que ces informations reflètent un paysage religieux différent de celui des cérémonies publiques. La communication d'Anthony Keller est là pour en témoigner. C'est à l'occasion de la journée de rencontre que concrétise ce volume que nous avons tous deux pris conscience du sérieux avec lequel il faut envisager l'hypothèse d'une continuité entre les cérémonies nuptiales des rites privés et les représentations conjugales des rites publics.

de l'une de ces quatre équipes, dont ils expriment le point de vue. Il n'y a pas de texte présentant un rite de façon globale, ce qui constitue une première contrainte pour le philologue. Visualiser la cérémonie suppose la construction d'une synthèse de ces quatre points de vue. Les textes relèvent par ailleurs de différents genres littéraires. Un *véda*-, c'est-à-dire la compilation des divers textes reflétant le point de vue d'une école sacerdotale particulière, présente d'abord une *sáṃhitā*-, ou « collection ». L'école sacerdotale concernée y rassemble le stock de textes qu'il faut pouvoir chanter, scander, dire, murmurer ou même réciter mentalement pendant que sont accomplies les opérations matérielles du culte. La collection est habituellement suivie d'un *brā́hmaṇa*-, ou « exposé doctrinal ». Par-delà la diversité des normes qui s'y trouvent mêlées, normes dont la tradition védique dresse une typologie raffinée, l'exposé consiste pour l'essentiel à justifier les opérations rituelles, sans les décrire explicitement, c'est-à-dire qu'on y explique en somme pourquoi on dit ce que l'on dit au moment où l'on fait ce que l'on fait. Après d'autres textes, dont l'objet ne présente pas d'intérêt immédiat pour la présente communication, une ample littérature ancillaire organise l'utilisation du matériel précité. Elle relève de façon globale du genre *sū́tra*-, ou « traité ». Parmi eux figurent les descriptions explicites des opérations incombant à l'équipe sacerdotale productrice du texte. La totalité de cette littérature a été produite, fixée et transmise en ne recourant qu'à la tradition orale, donc la mémoire humaine. Chaque texte nous apparaît donc forcément sous l'apparence finale du processus de production, au moment où il est réputé ne plus devoir changer, ce qui est en tout cas l'intention de la canonisation. On précisera que l'objectif a été atteint dans des proportions forçant l'admiration. Les collections sont les textes les plus anciens, au sens où elles ont été canonisées en premier, ce qui explique en particulier qu'elles attestent les états les plus anciens de la langue. Les exposés et les traités peuvent transmettre des informations très anciennes, mais le fait que leur état de langue soit plus tardif impose des démonstrations circonstanciées. L'argumentation déployant ces dernières permet alors ponctuellement de dénoncer une tendance générale à sous-estimer la légitimité des informations contenues dans les textes relativement tardifs.[7] Apparaît ainsi l'importance capitale des exposés, les seuls des textes indo-européens anciens à éclairer les rites archaïques du sens que leur donnaient ceux qui les accomplissaient. Apparaît de manière tout aussi cruciale un synopsis cérémoniel complexe mais circonstancié dont l'examen patient rend perceptible la dimension narrative, presque théâtrale, d'une cérémonie. En effet, la sous-estimation, traditionnelle dans l'érudition occidentale, de l'ancienneté et de la légitimité de ces textes consacre une approche du panthéon fondée sur d'autres sources, en particulier les sources classiques. Chaque divinité est présentée comme une sorte de personne isolée, réputée « représenter » quelque chose de manière autonome, même quand on essaie de se faire du panthéon une vision

[7] C'est en tout cas ce dont j'ai voulu donner un exemple concret en 2020.

globale. Il est pourtant possible de « suivre » un dieu à travers une cérémonie, en relevant les occurrences de son nom, ainsi que je propose de le faire avec celui de Viṣṇu. Je suis conscient du caractère très parcellaire de l'exercice, ma justification étant que c'est la seule façon de poser la question dans les limites d'une communication comme celle-ci. Le lecteur décidera si l'éclairage nouveau résultant de ma démarche est suffisamment suggestif (je n'ose dire probant), pour reprendre la méthode à des échelles plus larges, ce qui est par ailleurs mon intention personnelle.

2. Le problème, ou retour sur une hypothèse antérieure

En 2008, dans mes *Réflexions sur la consécration du sacrifiant védique dans l'offrande de* soma, je me suis montré très sensible au fait que la littérature doctrinale interprétant la consécration du sacrifiant qui inaugurait une cérémonie d'*agniṣṭomá-* créait entre ce sacrifiant et Vivasvant, dernier-né de la déesse Aditi, un lien privilégié. Cette association me paraissait rencontrer de façon harmonieuse toute la symbolique générale de la consécration, où des signes apparemment obscurs quand on en lit la description dans les traités liturgiques prennent un sens remarquablement cohérent dans les commentaires doctrinaux, où l'on comprend que le sacrifiant joue le rôle d'un embryon et simule une nouvelle gestation évidemment destinée à figurer une nouvelle naissance.

J'ai exposé alors ma conviction que le sacrifiant, retournant ainsi à une matrice qui n'est finalement autre que celle du temps lui-même, se soumettait à l'opération magique lui permettant de redevenir un nouveau Vivasvant. Il est connu que ce dernier, initialement promis à la gémellité avec le dieu Indra, démiurge védique, ne quitta la matrice d'Aditi qu'à l'état d'avorton. Reconfiguré par ses aînés, il profita de son accès à la vie pour aussitôt entreprendre un sacrifice qui, en lui permettant de s'associer à l'action ordonnatrice d'Indra, lui rendit un accès à la condition divine. Il put alors se marier et engendrer. Il devint notamment le père de Yama, qui règne sur le monde des morts. Le lien entre ce mythe et la doctrine sacrificielle désigne ce que j'appelle le caractère familial du sacrifice, qui apparaît donc, entre autres choses, comme l'opération complexe par laquelle les humains mettent en œuvre leur ambition de reprendre place parmi la société divine à laquelle ils s'estiment apparentés, et dont ils ne se présentent pas explicitement comme la création. Ce récit indique en outre dans quelle direction chercher la signification d'un sacrifice indo-iranien originel dont l'existence est éminemment hypothétique mais gagne pourtant à être supposée, toujours pour des raisons méthodologiques. Vivasvant et Yama se trouvent en effet à l'avant-plan des figures mythiques héritées de la strate indo-iranienne commune, puisqu'il est certain qu'ils sont connus autant du corpus vieil-avestique que des hymnes rigvédiques rassemblés dans les maṇḍalas familiaux. Je ne retranche aujourd'hui rien à ce raisonnement et continue

à penser que la geste de Vivasvant et Yama est une sorte de point de départ obligé pour tout qui cherche à comprendre d'où auraient pu partir les rites védiques ou mazdéens dont la description du déroulement est parvenue jusqu'à nous.

Toutefois, un autre aspect de la problématique était trop rapidement évacué. Le débat doctrinal qui me servait de point de départ portait sur la question de savoir si l'offrande liée à la consécration du sacrifiant devait être présentée à Viṣṇu ou à Aditi. Je voulais voir dans cette seconde solution une expression de l'intention originelle, donc authentique, du rite, tandis que la première m'apparaissait inévitablement comme le résultat d'une réinterprétation secondaire. Sur le plan comparatiste, l'argument pouvait peut-être paraître plausible, au sens où il est aujourd'hui consensuel qu'on chercherait en pure perte un équivalent de Viṣṇu dans le panthéon mazdéen. Le péril est de laisser ainsi supposer qu'est renouvelé l'argument, daté, du caractère secondaire de Viṣṇu en tant que divinité védique. Encore que l'idée ait longtemps paru aller de soi, elle fut remise en question par F.B.J. Kuiper qui, dès 1962, renouvela la présentation des données textuelles et l'approche du dossier.[8] S'il se concentrait exclusivement sur la divinité en tant que figure mythologique, figure dont il essayait de décrypter la signification symbolique, Kuiper établissait la faiblesse des arguments qui permettaient de prétendre que Viṣṇu n'était initialement qu'un dieu mineur, éventuellement inclus dans l'encombrante troupe des lieutenants d'Indra, puis promu dans les panthéons ultérieurs sans que l'on comprenne profondément pourquoi. Le portrait du Viṣṇu archaïque tracé par Kuiper, certes novateur, gardait pourtant des traits flous. Il apparaissait comme une idée, ou comme un principe, plutôt que comme une authentique figure, ce qui restait insatisfaisant, au moins en ceci que son nom, étymologiquement impénétrable, ne peut être explicitement identifié à une institution, une norme ou un élément de l'ordre naturel. L'analyse des opérations du culte et la lecture des commentaires doctrinaux nous enseignent-elles quelque chose que Kuiper aurait ignoré ?

3. La place de Viṣṇu dans le synopsis de la cérémonie d'*agniṣṭomá*

Pour tenter d'apporter des réponses à cette question, je me bornerai ici à suivre le synopsis de la cérémonie d'*agniṣṭomá-*, un choix demandant quelques mots d'explication. La place impartie ne permet pas d'opérer une synthèse des principales cérémonies védiques connues. L'*agniṣṭomá-* présente une moyen terme raisonnable : c'est l'archétype de la cérémonie de base comportant le pressurage du *sóma-*, le breuvage sacré dont la préparation est héritée de la préhistoire indo-iranienne, un critère dont on percevra mieux l'importance dans les pages qui suivent, mais cette cérémonie représente aussi le point culminant de la vie liturgique védique

[8] Kuiper (1962).

pour le commun des mortels. L'exécution du rite occupe cinq journées complètes.[9] La première a pour objet de préparer le sacrifiant même : c'est sa consécration, ou *dīkṣā́-*. Elle est suivie de trois journées de « session », ou *upasád-*, contenant toute la mise en place du cadre dans lequel interviendra la cérémonie finale. Dans un monde sans temple, où il a toujours paru naturel de montrer les préparatifs d'un spectacle, quel qu'il soit, on se donne le temps de collecter et parer les fournitures nécessaires, à commencer par les tiges de la plante sacrée, puis d'aménager les lieux du culte final, enfin d'installer tout cela à l'issue d'une procession solennelle. Le dernier jour, ou « jour de pressurage » (*sútyam áhaḥ*) est celui des offrandes les plus précieuses, ornées de chants et de récitations. Le sacrifiant accomplit le parcours cérémoniel qui favorise son acceptation temporaire dans la société des dieux. Ces derniers partagent avec les hommes un banquet autour des chairs cuites de victimes animales, arrosées de libations de *sóma-*. Un bain conclusif rendra le sacrifiant et son épouse à leur condition laïque. Le sacrifiant a dûment engagé un abondant personnel sacerdotal, réparti entre quatre équipes. Leur compétence et leur parfaite maîtrise des détails ténus de ce processus complexe lui sont indispensables au parcours exact de ce cheminement cérémoniel éminemment symbolique, encore que l'anthropologie fondamentale du sacrifice védique repose sur la conviction du caractère efficace de ce montage raffiné solidarisant actes, paroles et mélodies.

Ainsi que je l'ai indiqué d'emblée, je ne vois aucune raison de remettre en cause le socle de l'interprétation que j'ai proposée pour la première fois en 2008. Le culte trouve son point de départ dans la réactivation perpétuelle d'un récit des origines liant indissolublement cosmogonie et anthropogonie. Au moment où Indra, le démiurge védique, naît tout formé et se dresse soudainement pour organiser le cosmos harmonieux (*ṛ̥tá-*), celui qui devait être son frère jumeau échoue lamentablement à réussir la même entrée en scène. Ce n'est qu'un avorton inerte. Reconfiguré sur ordre d'Aditi, il a pour réaction immédiate d'entreprendre le sacrifice, initiative qui lui vaudra de finalement conquérir son accès à la société des dieux à laquelle il était promis : il est devenu Vivasvant, « le Brillant ». C'est ce parcours que répète inlassablement le genre humain, exactement dans la même intention, ce qui a pour autre avantage le réapprovisionnement permanent des dieux en offrandes qui leur apportent l'énergie indispensable au maintien de ce cosmos harmonieux qui n'est nullement perçu comme un état de fait acquis, mais au contraire comme le résultat d'une action volontaire, résultat que rien ne permet de percevoir comme définitif. Ainsi les offrandes cérémonielles permettent-elles aux humains de se porter dans le camp des dieux. L'ultime contrepartie espérée de cet engagement toujours renouvelé est l'accès à la vie eschatologique.

[9] La description de référence de cette cérémonie reste celle de CALAND, HENRY (1906) et (1907).

3.1. Premier jour de la cérémonie

Quelle est la première mention du nom de Viṣṇu ? Il n'y a pas de réponse unique à cette question. L'*agniṣṭomá-* se déroule sur un espace réparti entre deux aires. La première est occupée par une cabane dans le secret de laquelle le sacrifiant reçoit sa consécration : c'est la *prācínavaṃśā-* « (cabane) dont (la poutre principale) est orientée à l'est ». La deuxième est destinée aux offrandes et aux libations du dernier jour. On l'appelle *mahāvedí-* « grande aire ». Sa préparation mobilise la plus grande partie du temps des trois journées d'*upasád-*. Son extrémité orientale est occupée par le grand foyer solennel figurant le plus souvent un oiseau rapace aux ailes déployées.[10] Juste derrière cette limite se trouve le poteau (*yū́pa-*) auquel est attachée la victime animale vouée à l'immolation. Ce poteau peut revêtir plusieurs apparences, mais l'usage commun est qu'il soit taillé aux proportions du sacrifiant. Une fois le rite terminé, tout est détruit par le feu. Une seule chose reste en place : ce poteau, marquant le souvenir du point où un sacrifiant est entré dans le monde des dieux et a retrouvé sa dimension véritable. Quand ce poteau est-il érigé ? Plusieurs options s'offrent une fois encore aux officiants. L'une d'elles est que le poteau soit érigé avant même que soit accomplie la consécration du sacrifiant. Si tel est le cas, c'est au moment de l'oblation faite à ce poteau que le nom de Viṣṇu apparaît pour la première fois. On récite alors la formule suivante :[11]

urú viṣṇo ví kramasva | urú kṣáyāya naḥ kr̥dhi |

« O Viṣṇu, accomplis un large pas. Fais-nous un (espace) large pour (y) habiter. »

Cette séquence peut cependant intervenir nettement plus tard, à la fin du troisième jour d'*upasád-*, donc quand se produit le parachèvement de la *mahāvedí-*, au moment où le feu et le *sóma-* sont introduits en procession solennelle sur ce nouvel espace, juste avant le jour de pressurage, ordonnancement qui peut paraître plus rationnel au sens où le rite avance alors étape par étape, mais il n'en demeure pas moins qu'un autre est possible. En quoi consiste-t-il alors ? Il consiste à fixer d'emblée ce qui sera le terme ultime de la cérémonie en même temps que son point géographique extrême, le seul qui soit destiné à rester. Que Viṣṇu soit en ce cas invoqué à ce moment précis est indubitablement un fait capital. Avant même que le nouvel engendrement symbolique du sacrifiant soit figuré par le biais de sa consécration, son objectif fondamental lui est assigné : accomplir les pas par lesquels Viṣṇu conquiert le ciel. L'évocation du mythe archaïque des trois pas accomplis par le dieu est rendu explicite par la forme verbale *ví kramasva*.

[10] C'est le cas quand la préparation de cet autel est régie par l'opération nommée *agnicayana* « empilement de (l'autel du) feu », objet particulier des descriptions commentées par STAAL (1983).

[11] Voir CALAND, HENRY (1906), §13. Le mantra cité se trouve en TS I 3,4,1. Pour les passages parallèles, voir BLOOMFIELD (1906), 276.

Hors cette option liturgique, la mention de Viṣṇu apparaît à coup sûr au moment de la consécration du sacrifiant, contexte que j'ai donc étudié en 2008. D'une part, sous la forme abrégée d'une cérémonie de type *íṣṭi-* « oblation », une « offrande inaugurale » (*puroḍā́śa-*) consiste à préparer une sorte de gâteau sur onze tessons.[12] Cette préparation est notoirement dédiée au feu, Agni, et à Viṣṇu, c'est-à-dire au plus proche et au plus éloigné des dieux. Leur invocation revient par la même occasion à mobiliser l'ensemble du panthéon, puisque tous les autres dieux se trouvent forcément entre Agni et Viṣṇu.[13] Une fois encore, la représentation est géographique, mais de deux manières. Certes, on peut comprendre qu'Agni se trouve ici-bas et Viṣṇu au ciel. Mais par ailleurs, du point de vue de l'économie de la double aire cérémonielle, Agni est alors identifié au premier foyer, à l'extrême ouest de l'espace sacral, et Viṣṇu au poteau, à l'extrême est.

D'autre part, Viṣṇu est explicitement mentionné au moment de la consécration proprement dite, quand le sacrifiant revêt une sorte de déguisement dont l'apparence resterait impénétrable si les commentaires doctrinaux ne la décryptaient, nous permettant de prendre conscience du fait qu'il figure désormais un embryon enfermé dans sa matrice.[14] C'est au moment où le sacrifiant reçoit un manteau de lin neuf que l'un des prêtres, l'adhvaryu, récite :[15]

> *víṣṇoḥ śármāsi | śárma yájamānasya | śárma me yacha |*
>
> « Tu es la protection de Viṣṇu. (Tu es) la protection du sacrifiant. Offre-moi protection. »

C'est évidemment le parallélisme des génitifs qui rend perceptible celui unissant Viṣṇu au sacrifiant. Ainsi, dès le jour de la consécration, le premier de la cérémonie, les deux occurrences du nom de Viṣṇu, la première optionnelle, la seconde nécessaire, nous indiquent-elles la donnée prioritaire qu'il faut prendre en compte pour interpréter la figure divine : celle d'une étroite intimité du dieu avec le sacrifiant, confinant à l'identification, ce que les hymnes du Rigvéda ne permettent pas de percevoir. Dès sa prise d'habit embryonnaire, le sacrifiant commence à figurer Viṣṇu ou, plus précisément, paraît revêtu de sa protection. Peut-être les deux seront-ils finalement confondus dans le poteau sacrificiel ? Voyons ce que nous enseigne la suite du synopsis de l'*agniṣṭomá-*.

[12] Voir CALAND, HENRY (1906), §15.

[13] C'est par la glose de cette séquence liturgique que commence l'Aitareya-Brāhmaṇa, le texte qui énonce l'état le plus ancien de la doctrine sacrificielle *hotraka*. Il est remarquable que le développement de la doctrine de l'*agniṣṭomá-* commence de la même manière en MS III 6, très probablement la plus ancienne collection relevant du Yajur-Véda noir. C'est une manifestation du fait que la tradition des *hótṛ-* et celle des *adhvaryú-* ont originellement un point de départ commun.

[14] C'était le point de départ de SWENNEN (2008). Voir désormais NISHIMURA (2014).

[15] Voir CALAND, HENRY (1906), §17d. Le mantra cité se trouve en TS I 2,2,2. Pour les passages parallèles, voir BLOOMFIELD (1906), 894 et 921.

3.2. Durant les trois jours d'*upasád*

Ainsi que je l'ai déjà indiqué, le premier jour de l'*agniṣṭomá-*, focalisé sur la consécration du sacrifiant, est suivi d'une période de trois jours, l'*upasád-*, permettant de complètement préparer la deuxième aire de l'espace sacral, la *mahāvedí-* « grande aire », sur la limite orientale de laquelle est construite l'*uttaravedí-* « autel ultime », où l'on installe le foyer à la flamme duquel seront présentées les offrandes les plus solennelles. Si Viṣṇu n'est guère concerné par le deuxième jour d'*upasád-*, précisément celui de la construction de l'*uttaravedí-*, il apparaît par contre de façon cruciale les premier et troisième jours, où son nom est associé à des étapes de la préparation du jour de pressurage qui permettent de préciser son portrait de façon décisive.

Le premier jour d'*upasád-* est entièrement centré sur le *sóma-*. Ses tiges sont apportées par un marchand. Elles font l'objet d'une négociation, puis d'un tri consistant à écarter les branches mortes ou abîmées. Le sacrifiant installe alors le *sóma-* trié dans un chariot, selon un processus qui évoque les normes que le sacrifiant lui-même s'applique dans sa cabane : les tiges sont notamment installées sur une peau d'antilope noire et enveloppées d'un linge blanc. On attelle alors des taureaux de trait au chariot et le convoi entreprend en procession le déplacement bref, mais solennel, qui doit l'amener au-devant d'une « oblation hospitalière » (*ātithyeṣṭi-*) dont les préparatifs ont déjà commencé. Lors d'une oblation préalable au tri, une discrète allusion a déjà été faite à Viṣṇu :[16]

> *jū́r asi dhṛtā́ mánasā júṣṭā víṣṇave |*
> *tásyās te satyásavasaḥ prasavé vācó yantrám aśīya svā́hā |*
>
> « Tu es prompte, soutenue par la pensée, agréable à Viṣṇu. Lors de l'impulsion de ton mouvement hors de la vérité, puissé-je me mettre à (ta) remorque, (c'est-à-dire celle) de cette parole. Svāhā ! »

Les commentateurs brahmaniques comprennent qu'il s'agit de recourir à la parole pour faire venir le *sóma-* du ciel. Ce qui retient ici notre attention est que le seul bénéficiaire explicitement nommé de cette opération soit à ce stade Viṣṇu. La chose ne surprend pas, au sens où il est ensuite incontestable que Viṣṇu est la divinité dédicataire de l'oblation hospitalière. Tous les traités décrivant les opérations matérielles du culte et les récitations y assorties conviennent du fait que les neuf tessons de l'oblation sont voués au seul Viṣṇu.[17] Au moment de l'offrande principale, consistant en un gâteau de riz, les strophes d'*anuvākyà-* « invitande » et de *yājyà-* « adorande » qui se répondent sont toutes dédiées à ce dieu, par-delà le fait que ces strophes, extraites de la collection du Rigvéda, ne sont pas les

[16] Voir CALAND, HENRY (1906), §29. Le mantra cité se trouve en TS I 2,4,1. Pour les passages parallèles, voir BLOOMFIELD (1906), 382 et 418.

[17] Voir CALAND, HENRY (1906), §39.

mêmes dans les diverses écoles sacerdotales. Dans l'école *Aitareya*, tenue pour plus ancienne, on récite d'abord en qualité d'invitande RS I 22, 17 :[18]

idáṃ víṣṇur ví cakrame
tredhā ní dadhe padám |
sámūḷham asya pāṃsuré ||

« Viṣṇu arpenta ce (bas monde). Trois fois il posa le pied. En son (empreinte) poussiéreuse (tout) est réuni. »

La réponse consiste à réciter comme adorande RS I 154, 5 :

tád asya priyám abhí pā́tho aśyāṃ
náro yátra devayávo mádanti |
urukramásya sá hí bándhur itthā́
víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ ||

« Puissé-je atteindre ce cher bercail où s'enivrent les hommes désireux des dieux. Là (est) bien le lien de celui dont le pas est large, la source du miel dans la plus haute empreinte de Viṣṇu. »

Dans l'école *Kauṣītaki*, deux autres strophes ont été privilégiées. On commence par une invitande correspondant à RS I 154, 1 :

víṣṇor nú kaṃ vīryā̀ṇi prá vocaṃ
párthivāni vimamé rájāṃsi |
yó áskabhāyad úttaraṃ sadhásthaṃ
vicakramāṇás tredhórugāyaḥ ||

« Je proclame à présent les actes mâles de Viṣṇu : il a mesuré les espaces terrestres, lui qui, en marchant, a étayé le haut emplacement en trois enjambées. »

La réponse consiste à réciter comme adorande la deuxième strophe du même hymne :

prá tád víṣṇu stavate vīryèṇa
mḭ́go ná bhīmáḥ kucaró giriṣṭhā́ḥ |
yásyorúṣu triṣú vikrámaṇeṣv
adhikṣiyánti bhúvanāni víśvā ||

« Ainsi est-il loué pour cet acte mâle, (ce) Viṣṇu vivant dans les montagnes où il circule à sa guise comme un fauve effrayant, lui dans les trois larges pas duquel habitent toutes les créatures. »

Les commentaires doctrinaux attachent malheureusement peu d'intérêt à Viṣṇu.[19] Leur regard se porte désormais sur le *sóma-*. Un point toutefois est unanime : l'offrande hospitalière au *sóma-* marque le début du *yajñá-*, c'est-à-dire du « sacrifice ». Le véritable contenu sémantique du mot ne se trouve pas intégralement réuni dans cette traduction : c'est le plus souvent par convention que l'on recourt

[18] Voir CALAND, HENRY (1906), §44.
[19] Voir notamment AitBr I 17,7 ; MS III 8,7 ; ŚBr III 4,1,19.

à ce mot.[20] Il est d'ailleurs remarquable qu'une opération relevant par nature du genre cérémoniel *iṣṭí-* marque le début du *yajñá-* : le point mériterait assurément des développements techniques. Je comprends que nous entrons dans la phase réellement active du rite, celle qui, pour cette raison, est vraiment considérée comme efficace par les acteurs du culte. Il ne faut pas douter du fait que l'arrivée du *sóma-* soit intimement liée au début du *yajñá-*. En outre, même si les textes ne prennent pas la peine de le dire explicitement, il faut moins encore douter qu'il y ait un lien entre le début de ce *yajñá-* et la célébration de Viṣṇu, car c'est là une justification remarquablement cohérente de cette récurrente formule nominale omniprésente dans l'ensemble de la littérature commentariale : *yajñó vaí víṣṇuḥ* « En effet, Viṣṇu, c'est le sacrifice ».

Les termes de l'équation se mettent en place de plus en plus étroitement. Viṣṇu est lié au sacrifiant par le biais du *sóma-* et là où est ce dernier, là se trouve le sacrifice. La chose devient explicitement visible lors du troisième jour d'*upasád-*, quand est aménagée la grande aire sacrificielle. La majeure partie de l'espace est occupée par deux nouvelles huttes, ou hangars, c'est selon. Du côté occidental se trouve le *sádas-* « siège », qui contient les *dhíṣṇya-*, de petits foyers individuels affectés notamment aux « sept *hótr̥-* », ceux des prêtres qui recevront les gobelets contenant les libations de *sóma-*. Ce sont eux qui représentent le camp des dieux, et ce d'autant plus nettement que le *sádas-* lui-même figure Indra en personne.[21]

Au milieu de la grande aire, c'est-à-dire à l'est du *sádas-*, mais à l'ouest du foyer *uttaravedí-* et, conséquemment, du poteau sacrificiel (*yū́pa-*), est érigé un autre hangar, le *havirdhānamaṇḍapa-*, littéralement « pavillon du dépôt de la substance oblatoire ». C'est vers l'emplacement sur lequel il doit être érigé qu'une nouvelle procession mène les deux chariots à bœufs contenant le *sóma-* : ce sont ces deux chariots qui sont désignés par le composé *havirdhā́na-* « dépôt de la substance oblatoire », cette dernière consistant bien entendu en les tiges de *sóma-* qui seront « offertes » lorsqu'elles seront broyées entre les pierres d'un mortier pour en extraire le précieux suc, opération analogiquement comprise comme une mise à mort. Lors du déplacement des chariots puis au fur et à mesure qu'est érigé le hangar, les allusions à Viṣṇu sont multipliées. Il est nommé quand on graisse les essieux des chariots et que l'on verse une oblation sur les ornières tracées par les deux roues, car il est auspicieux que les chariots ne grincent pas quand ils sont déplacés. Il est nommé aussi quand les deux chariots s'arrêtent. Il est nommé surtout, à de multiples reprises, chaque fois que l'on fixe une pièce du hangar *havirdhānamaṇḍapa-*, de même que l'on nomme Indra chaque fois que l'on fixe une pièce du *sádas-*.[22]

[20] Sur la traduction conventionnelle de *yajñá-* par « sacrifice », voir la très bonne étude historique de Ferrara (2013). Repenser profondément la notion de *yajñá-* suppose toutefois que sa relation avec *iṣṭí-* ne soit pas oubliée, en s'efforçant aussi de porter l'examen des données sur le plan indo-iranien, quelque difficile que soit l'exercice.

[21] Voir Caland, Henry (1906), §94.

[22] Voir Caland, Henry (1906), §87.

Ainsi deux hangars se font ils désormais face : l'un figure Indra, l'autre Viṣṇu. Dans ce dernier se trouvent les chariots contenant les tiges de *sóma-*, qui représentent le sacrifiant. Elles sont mises à mort quand elles sont broyées pour en extraire le jus premier qui, purifié puis coupé de divers ingrédients, en particulier de lait, sera consommé en plusieurs tournées de libations. Les tournées se font au *sádas-*, chez Indra, dans la société divine. Les prêtres jouent alors le rôle de différents dieux.

3.3 La journée du triple pressurage

Cette célébration se déploie donc lors du cinquième et dernier jour de l'*agniṣṭomá-*, celui durant lequel culmine la louange des dieux. Il y a trois sessions de pressurage : le matin, à midi, et en fin d'après-midi. Chaque pressurage est célébré par une alternance de chants (*stotrá-*) et de récitations d'hymnes (*śástra-*). Il y a cinq ensembles de chants et récitations le matin et à midi, deux seulement en fin d'après-midi. Les hauts faits d'Indra sont chantés dans le cadre du pressurage de midi. C'est lors du deuxième *śástra-* du pressurage de midi, le *niṣkevalya-* « exclusif », rappelant et louant l'intervention démiurgique d'Indra, qu'un distique introductif mentionne le nom de Viṣṇu. Il s'agit de RS VIII 3, 8 a-b :[23]

> *asyéd índro vāvṛdhe vr̥ṣṇyaṃ sávo*
> *máde sutásya víṣṇavi |*
>
> « Indra accrut son propre pouvoir taurin sous l'ivresse du breuvage pressuré chez Viṣṇu. »

La brève mention du nom de Viṣṇu dans ce *śástra-* central, au moment où se déroule à nouveau l'acte cosmogonique par excellence d'Indra, n'a rien d'un simple détail. Elle souligne, certes discrètement, l'ancienneté et la cohérence des représentations que la scène de l'aire sacrificielle donne à nouveau à voir au sacrifiant et à toute l'assistance du rite. La traduction que je propose force peut-être le trait, car j'hésite évidemment à laisser *sutásya* régir *víṣṇavi*. Au moins respecte-t-elle l'ordre des mots.[24]

Enfin, au pressurage du soir, une dernière évocation de la marche de Viṣṇu est dite durant l'offrande d'un chaudeau au *sóma-* qui va de pair avec une libation de beurre clarifié. Cette offrande se trouve intercalée entre les deux récitations vespérales, mais à un moment important, car elle sera suivie de l'évocation des déesses. On remarque qu'elle consiste à demander la prolongation de la vie du sacrifiant juste avant que celui-ci contemple dans le beurre fondu le reflet de son visage, où il espère peut-être voir son image définitive, celle qui serait appelée à

[23] Voir CALAND, HENRY (1907), §200.

[24] GELDNER traduit « … im Rausche des Soma bei Viṣṇu erhöht » ([1951], 286), tandis que JAMISON, BRERETON traduisent « … in the exhilaration of the pressed (soma) in the company of Viṣṇu » ([2014], 1030).

résister à la mort. Une autre question est de savoir quelle est la nature de la descendance que le sacrifiant et son épouse peuvent espérer engendrer encore. C'est donc dans ce contexte spécifique, celui où le parcours cérémoniel du sacrifiant est presque parachevé qu'intervient la récitation de ce distique :[25]

> *urú viṣṇo ví kramasvorú kṣáyāya naḥ kṛdhi |*
> *ghṛtáṃ ghṛtayone piba prápra yajñápatiṃ tira ||*
>
> « O Viṣnu, accomplis (ton) large pas, fais-nous un large (espace) pour y habiter. Toi dont le beurre est la matrice, bois (ce) beurre. Étire encore et encore (la vie) en direction du patron du sacrifice. »

4. Conclusions

Le matériel ainsi rassemblé, glané tout au long du synopsis sacrificiel, nous a permis de tracer progressivement de Viṣṇu un portrait que ne révèle jamais la lecture d'aucun hymne. Le dieu apparaît moins comme une figure personnelle, fût-elle revêtue d'une signification symbolique, que comme le marqueur dynamique annonçant puis jalonnant les transformations qui s'accomplissent successivement au cours de la cérémonie. Le seul relevé des attestations du nom de Viṣṇu permet de tracer une sorte de triangle unissant cette divinité au sacrifiant et au *sóma-*. Le mécanisme devient sensible à travers l'interprétation de la signification des manteaux de lin : celui du *sóma-* est identique à celui du sacrifiant, lequel est identique à celui de Viṣṇu. Par ailleurs, le poteau dressé juste au-delà de la limite orientale de l'aire sacrale, poteau qui représente le sacrifiant lui-même, est placé sous la protection de Viṣṇu. Ces seules données permettent de percevoir ce qui va faire la richesse de cette figure divine : il représente à la fois une condition préalable et un but ultime. Par condition préalable, j'entends le caractère indispensable de l'existence d'un agent susceptible d'opérer cette transformation que le sacrifiant doit nécessairement connaître pour devenir un interlocuteur efficace des dieux, c'est-à-dire un interlocuteur dont les initiatives s'avèreraient aptes à renouveler la puissance des forces surnaturelles préoccupées de la perpétuation du *ṛtá-* et, partant, tenues de lutter contre toute menace de retour à la désorganisation antérieure à l'intervention d'Indra. Cet agent, c'est le *sóma-*, car c'est son ingestion qui renouvelle la puissance des dieux. Le synopsis cérémoniel est clair : Viṣṇu est présent sur l'espace sacral à partir du moment où le *sóma-* l'est aussi. Ce dernier arrive d'abord durant la phase d'*upasád-*, c'est-à-dire durant une phase de la cérémonie durant laquelle le sacrifiant reste réputé mener quelque chose comme une croissance prénatale à l'intérieur de sa matrice, à savoir la *prāćīnavaṃśā-*. La naissance se produit en réalité au moment où le sacrifiant et les chariots à *sóma-* se déplacent en procession pour se rendre à la place qui leur est assignée sur l'aire

[25] Voir Caland, Henry (1907), §237.

principale. Cette place, c'est un nouveau hangar, le *havirdhānamaṇḍapa-*, faisant face à celui qui concrétise la présence d'Indra. Or, la procession se fait sous l'étroite protection de Viṣṇu, qui apparaît presque comme son propre but, puisque les textes vont explicitement l'identifier à ce hangar. La figure divine est enrichie d'autant et la complexité de sa construction met en garde contre toute approche simplificatrice de ce que l'on doit définir comme « dieu » dans le panthéon en face duquel nous nous trouvons. Viṣṇu est bien moins une « personne » que la préfiguration du succès d'un processus. Se dégage l'impression qu'il est là pour indiquer la direction que le sacrifiant doit prendre pour parvenir au terme de son parcours cérémoniel. Cette dernière remarque ne relève en rien du code de la route, mais prend en compte au contraire la forte charge spirituelle dont l'accomplissement du sacrifice est porteur du point de vue du sacrifiant. Tout se passe comme si Viṣṇu n'était en somme que le prototype de ce que le sacrifiant doit être devenu à l'issue du sacrifice, ce dont témoignera le poteau qui seul restera de façon permanente après la conclusion de la cérémonie. Or, ce que le sacrifiant doit devenir, c'est précisément un dieu, ou en tout cas une figure siégeant de plein droit dans l'assemblée divine, une fois déjoués les pièges de la mort. Cela n'est possible qu'à l'issue de cette opération réparatrice qu'est le sacrifice. Le sacrifiant pourrait bien n'être lui aussi qu'un avorton. Pour qu'il prenne sa dimension véritable, il faut qu'il fusionne avec un *sóma-* dont il semble initialement pouvoir être distinct. Cette naissance complète se réalise sur la grande aire, dans le hangar représentant Viṣṇu et dans le cadre d'un processus complexe amenant le sacrifiant à conquérir l'accès à la condition divine au moment où il met sa vie en jeu pour partager son propre principe vital, le *sóma-*, avec les dieux. Ainsi peut-il atteindre cette complétude lui permettant de se mirer dans le beurre tel qu'il est devenu une fois qu'il a échappé au pouvoir de la mort. Les textes ne disent pourtant pas que le sacrifiant « devient » Viṣṇu, ce qui illustre une fois encore la complexité de cette figure. Viṣṇu semble représenter une potentialité qui disparaît forcément comme telle au moment de sa propre réalisation effective.

Dire tout cela, c'est dire à quel point Viṣṇu ne devient intelligible qu'après avoir été installé dans le contexte cérémoniel sommairement résumé par ces quelques pages. Peut-être est-ce l'angle d'attaque des données qui manqua à Jan Gonda dans la monographie, pourtant si attentive, dans laquelle il rassembla en 1954 toutes les données relatives à cette même divinité. Alors qu'il envisage explicitement les thèmes des trois pas (55-72), du sacrifice (77-80), du poteau (81-83), l'impression d'ensemble est qu'on ne perçoit pas le liant entre ces diverses données. Je me garderai bien d'affirmer que ces quelques pages ont réussi à répondre à Gonda, mais espère qu'elles indiquent quelle direction prendre pour unifier les données. Viṣṇu apparaît comme l'expression étonnamment synthétique et nécessairement très archaïque de mécanismes qui se trouvent au cœur de la doctrine sacrificielle héritée de la période indo-iranienne telle que les croyances communes peuvent être pressenties sous l'éclairage comparatiste. Le cœur du sacrifice est la transformation

du sacrifiant, non la représentation des dieux. Il donne à voir le parachèvement d'un humain, élevé à la dimension qui était originellement définie comme celle qui devait lui revenir, par la réparation de l'échec initial de son incomplétude, réparation permise par l'ingestion du principe spirituel manquant, le *sóma-*. Ainsi, s'efforçant de parcourir les pas de Viṣṇu, le sacrifiant devient-il finalement ce qu'il aurait toujours dû être. Si j'ai raison, l'étroite solidarité unissant Viṣṇu au sacrifiant est peut-être aussi le début de l'explication de la faveur qu'il connut au moment de la formation de la *bhakti*.

Bibliographie

Bloomfield, Maurice, *A Vedic Concordance, being an alphabetic index to every line of every stanza of the published Vedic literature and to the liturgical formulas thereof, that is an index to the Vedic mantras, together with an account of their variations in the different Vedic books*, Cambridge MA : Harvard University, 1906.

Caland, Willem, Henry, Victor, *L'Agniṣṭoma, Descrption complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique*, tome 1, Paris : Ernest Leroux, 1906.

—, *L'Agniṣṭoma, Descrption complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique*, tome 2, Paris : Ernest Leroux, 1907.

Ferrara, Marianna, *La lotta per il sacrificio. Rappresentazioni categorie metodologie nello studio dell'India antica*, Roma : Bulzoni, 2013.

Geldner, Karl Friedrich, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, tome 2, Cambridge MA : Harvard University Press, 1951.

Gonda, Jan, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht : A. Oosthoek's Uitgevers Maatschappij, 1954.

Hubert, Henri, Mauss, Marcel, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique* 2 (1899), 29-138.

Jamison, Stephanie, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Myth and Ritual in Ancient India*, Ithaca/London : Cornell University Press, 1991.

—, *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife. Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, New York/Oxord : Oxford University Press, 1996.

—, Brereton, Joel, *The Rigveda, The Earliest Religious Poetry of India*, vol. 2, Oxford : Oxford University Press, 2014.

Kuiper, Frans B.J., « The Three Strides of Viṣṇu », in *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, éd. E. Bender, New Haven : American Oriental Society, 1962, 137-151.

Nishimura, Naoko, « *úlba-* and *jarËyu-* : Fœtal appendage in Veda », *Journal of Indological Studies* 24-25 (2014), 169-186.

Staal, Frits, *Agni. The Vedic ritual of the fire altar*, 2 vol., Berkeley : Asian Humanities Press, 1983.

Swennen, Philippe, « Réflexions sur la consécration du sacrifiant védique dans l'offrande de *Soma* », *Journal Asiatique* 296/1 (2008), 93-139.

—, « Archéologie d'un *mantra* védique », in *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, éd. C. Redard *et al*., Liège : Presses Universitaires de Liège, 2020, 81-103.

FAMILLES DIVINES ET HUMAINES DANS LES RITES DE MARIAGE DE L'INDE ANCIENNE

Anthony KELLER

Among other functions, marriage and its rites enable the establishment of solid family structures that form the bedrock of human societies. From ancient India, the Gṛhya-Sūtras *provide us with precise descriptions of nuptial ceremonies, in which the poets weave, at the heart of a defined syntax, a tangle of rites accompanied by formulas extracted in particular from nuptial hymns (*Ṛgveda *10.85 and* Atharvaveda *14). In the latter, a divine wedding scene is proposed, with Savitar as father and Sūryā as bride. This article proposes to study the relationships and roles of father and daughter, divine and human, according to their ritual activities. The correspondences between human families and the divine family are also observed through the qualities presented by the gods in family maṇḍalās, giving an insight into how nuptial hymns were constructed.*

INTRODUCTION

La dimension fondamentalement familiale du mariage rend attendue en son déroulement une multitude d'expressions des configurations familiales en présence, que ce soit par les discours prononcés ou les rites accomplis. Au vingtième siècle, les travaux de Lévi-Strauss (1908-2009) établissaient l'alliance matrimoniale comme structure principale de la parenté, formant le socle à partir duquel se construisaient les relations de filiation. Ainsi, rien ne paraît moins étonnant que de constater dans les anciens rites de mariage diverses représentations mythologiques où une « famille divine » faisait écho à la famille humaine qui vivait alors une refonte de ses relations, d'époux à épouse, de père à fille ou encore de famille à belle-famille. Toutefois, ces liens entre filiations divine et humaine sont représentés dans les œuvres littéraires nuptiales de l'Inde ancienne selon des modalités toute particulières qui font l'objet de la présente étude.

Ne pouvant nous appuyer sur des représentations iconographiques, désespérément absentes de l'Inde védique, nous puiserons dans des sources littéraires composées en sanskrit védique et essentiellement de deux types précis. Tout d'abord, le *Ṛgveda* et l'*Atharvaveda*, deux collections d'hymnes que l'on date de la fin de l'âge du bronze pour le premier et du début de l'âge du fer pour le second[1], et qui contiennent en leur sein le fondement de notre connaissance sur l'univers religieux de l'Inde ancienne. En l'occurrence, les hymnes nuptiaux, *Ṛgveda* 10.85 et

[1] WITZEL (1997), §2.

Atharvaveda 14.1-2, constituent la base de notre étude, ayant par ailleurs été composés plus tardivement que le reste des collections (*saṃhitās*) en question. Ensuite, nous nous appuierons sur les *Gṛhya-Sūtras*, c'est-à-dire des traités du rituel domestique, nombreux, divers et variés, qui présentent entre autres le déroulé rituel du mariage. Pas plus dans les *Vedas* que dans les *Sūtras* il n'est possible de dégager une tradition monolithique et immuable ; à l'intérieur même des compositions se trouvent des preuves qu'elles furent composées par des personnes différentes en des temps différents, ce qu'il convient de garder à l'esprit lorsque nous constatons l'absence de panthéon ordonné et stable dans toute la tradition védique.

En comparant les mariages présentés par le *Ṛg-* et l'*Atharvaveda* et ceux des *Gṛhya-Sūtras*, quelques points communs apparaissent d'emblée dans les représentations familiales divine et humaine ; l'absence quasi-totale d'une figure maternelle en est un cas remarquable. Cependant, afin de ne pas nous disperser, nous nous proposons d'étudier précisément deux figures, celle de la fiancée et de son père, divinement représentés par la Fille du Soleil (Sūryā) et l'Incitateur (Savitar), en extrayant leurs rôles et fonctions tels que les décrivaient les ritualistes des *Sūtras* et tels que les représentaient les poètes védiques. Ainsi, en comparant la fiancée humaine et la fiancée divine, le père humain et le père divin, nous tâcherons de comprendre les relations tissées par les poètes indiens entre les modèles familiaux humains et divins dans le cadre de leur construction au sein des rites de mariage.

1. Savitar, père malgré lui

1.1. Un dieu aux contours mouvants

Peut-être mieux décrit par le terme « d'Incitateur », qui est sa meilleure traduction à partir de la racine verbale *sū*[2] (inciter, mettre en mouvement), Savitar est une divinité masculine fréquemment mentionnée dans le *Ṛgveda* et dans une moindre mesure dans l'*Atharvaveda*, qui totalisent à eux deux, sans exclure les doublons, plus de 200 occurrences de son nom. Cette forte présence permet de dégager un ensemble de caractéristiques et de fonctions assez précis. Alors que l'indianiste allemand Oldenberg (1854-1920) comparait Savitar à Dhātar et Trātar dans le sens où il n'était rien de plus que la fonction indiquée par son nom,[3] d'autres firent de lui une divinité intrinsèquement solaire.[4] S'il est vrai que Savitar fut assimilé au soleil, il est probable que cette identification fut tardive, d'autant plus que certains passages du *Ṛgveda* distinguent clairement les deux entités,

[2] Origine étymologique communément admise. Toutefois, le terme sū peut aussi signifier « produire, concevoir », voir Bergaigne (1883), 41-42.

[3] Oldenberg (1897), 1905.

[4] Voir entre autres McDonell (1897), 34 ; Müller (1897), 819 sq. ; Hillebrandt (1902), 133.

ainsi les derniers pādās de *Ṛgveda* 1.123.3 ; « […] god Savitar, master of the house, will here declare to the Sun that we are without offense ».[5]

Il n'est pas lieu de présenter ici un exercice de mythologie ; toutefois, il est possible de rassembler les attributs de Savitar au sein de trois traits principaux. Tout d'abord, il est bien entendu « l'Incitateur », celui qui met en mouvement et donne le signal de départ qui met en branle le monde, les dieux et les créatures. Ensuite, il est un dieu normatif, maintenant les lois et les ordonnances nécessaires à la stabilité de l'ordre cosmique, sans que sa place ne soit troublée ou contestée, ce qui conduit régulièrement les poètes à le rapprocher de Dhātar. Enfin, Savitar se distingue comme une divinité libérale et généreuse, qui répartit à chacun son dû en toute justice, ce qui le rapproche de Bhāga, la « Bonne Part ». Il nous faut ici signaler un point fondamental ; il n'y a aucune occurrence de Savitar dans le *Veda* qui permette de l'assimiler explicitement à une figure paternelle. La dernière strophe de l'hymne 7.52 du *Ṛgveda* n'est pas suffisamment claire pour nous permettre d'affirmer que le « père » dont il est question est bien Savitar, précédemment mentionné : « The swift Aṅgirases have reached here, begging treasure of the god Savitar ; our great father, worthy of the sacrifice, and the All Gods, of one mind, will find pleasure in this ».[6] Quand bien même il serait possible d'assimiler ici Savitar au père, le relatif isolement de cette strophe ne permettrait pas de renverser l'absence globale d'une telle identification dans le reste du corpus védique.

1.2. Savitar dans les hymnes nuptiaux

Dans l'hymne nuptial *Ṛgveda* 10.85, ou *Sūryāsūkta*, Savitar occupe donc la place du père de la fiancée, Sūryā. Cette dernière est « la Fille du Soleil » dans le sens même où son nom est la féminisation de la divinité solaire Sūrya. De fait, la question déjà évoquée de l'identification de Savitar au Soleil se pose à nouveau. Leur rapprochement tardif paraît incident ; en tant qu'Incitateur mettant en branle le monde, il n'y avait qu'une brève digression à opérer pour rapprocher Savitar du soleil qui *incite* le monde à se mettre en mouvement le matin. Il n'est pas aisé de déterminer la période durant laquelle s'est affirmée, ou peut-être simplement généralisée, cette corrélation. Oldenberg suppose qu'elle eut lieu lorsque Savitar grandit en dignité dans la ritualité solennelle, à la toute fin de la période védique.[7]

[5] « […] le dieu Savitar, maître de la demeure, annoncera ici-même au Soleil que nous sommes sans offense ! » (devó no átra savitā́ dámūnāḥ ánāgasaḥ vocati sū́ryāya ||3cd||). Trad. JAMISON, BRERETON (2014), 44 et 286.

[6] « Les rapides Aṅgiras sont arrivés jusqu'ici, implorant le trésor du dieu Savitar ; notre grand père, digne du sacrifice, et tous les dieux, d'un même esprit, trouveront plaisir à ceci » (turaṇyávaḥ áṅgirasaḥ nakṣanta rátnam devásya savitúḥ iyānā́ḥ pitā́ ca tát naḥ mahā́n yájatraḥ ví́śve devā́ḥ sámanasaḥ juṣanta ||3||). Trad. JAMISON, BRERETON (2014), 945-946. Cela n'a pas empêché Bergaigne d'identifier Savitar à un père après l'avoir assimilé à Tvaṣṭar, voir BERGAIGNE (1883), 40-41.

[7] OLDENBERG (1897), 476-477.

Il est par ailleurs intéressant de constater que dans l'*Atharvaveda*, composé plus tardivement, le livre treize, dit *Rohita*, est formé d'une série d'hymnes au soleil, et aucun d'eux ne semble connaître l'identification de Sūrya à Savitar, bien qu'ils soient l'un comme l'autre mentionnés. Ainsi, si cette corrélation se généralise tardivement, elle semble établie dans le Sūryāsūkta, où Savitar joue deux rôles principaux. Nous lisons à la neuvième strophe qu'il est le père donnant sa fille en mariage ; « Soma était le jeune marié, les Aśvins étaient les deux prétendants, quand l'Incitateur donna [sa fille] Sūryā à l'époux, elle qui prononça [son vœu] dans son cœur ».[8] Par la suite, les deux premiers pādās de la treizième strophe le positionne à l'origine de l'impulsion donnée au cortège nuptial lorsque celui-ci prend la direction du nouveau foyer où résidera le jeune couple ; « Le cortège de la Fille du Soleil se mit en marche, auquel l'Incitateur donna [le signal du départ] ».[9]

1.3. Le père de la fiancée dans les traités domestiques

Considérant à présent les *Gṛhya-Sūtras*, force est de constater, non sans étonnement, la relative absence du père de la fiancée dans les descriptions des rites nuptiaux. À peine est-il mentionné lorsqu'il est indiqué qu'il doit donner sa fille,[10] fournir ou manier quelque autre objet[11] ou encore, rarement, faire une oblation,[12] ce en quoi il peut être aisément remplacé, par exemple par son propre fils, le frère de la mariée. Le fait que le « don » de la jeune fille par le père ne soit pas systématiquement mentionné indique peut-être une normalité telle de l'acte qu'il n'a pas à être constamment rappelé. Cependant, le *Pāraskaragṛhyasūtra* et le *Śāṅkhāyanagṛhyasūtra* sont les seuls à mentionner une situation « générale » où le père donne sa fille sans précision particulière, ainsi, « l'acceptation est alors prononcée : « *Je donne cette jeune fille !* » dit le père, et le premier garçon d'honneur répond : « *Je prends cette jeune fille !* ».[13] À l'inverse, l'*Āśvalāyanagṛhyasūtra* ne fournit cette indication que dans la description de certaines formes de mariage, à savoir Brāhma et Daiva (*ĀśvGS* 1.6.1-2) ; les six autres modes d'union ne semblent accorder au père qu'un rôle bien plus passif, soit recevant des biens matériels de la part du fiancé (mariages Ārṣa et Āsura), soit se faisant enlever sa fille de force (mariages Rakṣasa et Paiśāca) soit n'étant pas même présenté comme ayant un quelconque mot à dire sur l'union (mariages Prājāpatya et Gandharva). Ainsi, nous avons dans ce *Gṛhya-Sūtra* une indication précieuse quant à la qualité du « don » de la fille par le père, il ne semble concerner que certaines formes de

[8] sómo vadhūyúr abhavad aśvínāstām ubhā́ varā́
sūryā́ṃ yát pátye śáṃsantīm mánasā savitā́dadāt ||*ṚV* 10.85.9||, trad. de l'auteur.

[9] sūryā́yā vahatúḥ prā́gāt savitā́ yám avā́sṛjat ||*ṚV* 13ab||, trad. de l'auteur.

[10] Cf. *inter alia*, *Āśvalayanagṛhyasūtra* (ĀśvGS) 1.6.1 ; *Śāṅkhāyanagṛhyasūtra* (ŚGS) 1.6.6 ; *Āpastambagṛhyasūtra* (*ĀpGS*) 1.3.3 ; *Pāraskaragṛhyasūtra* (*PGS*) 1.4.15.

[11] Cf. *inter alia*, *ŚGS* 1.13.15-17 ; *Vārāhagṛhyasūtra* (*VGS*) 12.2.

[12] Cf. *inter alia*, *ŚGS* 1.13.1 ; *Mānavagṛhyasūtra* (*MGS*) 1.8.7.

[13] *ŚGS* 1.6.6, voir Renou (1967), 306.

mariages, les plus hautes en dignité ; en conséquence, lorsqu'il est indiqué dans les hymnes nuptiaux des *Vedas* que Savitar « donna » sa fille, nous pouvons comprendre que ce mariage divin prit une forme particulière qui ne représentait pas, loin s'en faut, l'intégralité des modes d'union existants dans la société indo-ārya. Ne pas indiquer que le père doit « donner sa fille » peut alors être compris comme un moyen des ritualistes des *Gṛhya-Sūtras* d'englober un spectre nuptial plus large et donc de donner à leurs compositions une dimension plus générale.

Le fait que les mentions du père soient marginales ne signifiait d'ailleurs nullement qu'il était absent, mais bien que son rôle rituel était limité ou en-dehors du cadre des *Gṛhya-Sūtras*. Cependant, un point doit être établi : le père n'apparaît qu'avant le départ du cortège nuptial, et jamais lors du voyage de celui-ci, ni dans le nouveau foyer de sa fille. Le cortège forme d'une certaine manière sa limite, au-delà de laquelle ses fonctions semblent s'effacer.

Le fonctionnement même des *Gṛhya-Sūtras* nous amène face à une autre possibilité ; en effet, lorsqu'un rite y est décrit, les ritualistes lui accolent souvent une strophe védique qui doit être récité au même moment pour en garantir l'efficacité. Ainsi, il est nécessaire de relever comment sont utilisées les strophes nuptiales mentionnant Savitar dans les rites de mariage. Une fois encore, la faible utilité des fonctions de Savitar est évidente. Les strophes 9 et 13 du *Sūryāsūkta* ne sont pas du tout utilisées et celles de l'*Atharvaveda*, plus générales, sont utilisées soit de manière annexe soit noyées au milieu de rites apotropaïques ou de bénédictions, et seulement dans l'*Āpastambagṛhyasūtra* et le *Kauśikasūtra*, qui entretiennent tous deux une relation particulière avec l'*Atharvaveda*. De plus, la dimension clivante de la strophe 9, que nous avons soulignée plus haut, peut expliquer pourquoi elle ne fut pas mise en avant par les ritualistes : toutes les formes de mariage ne semblent pas requérir expressément le « don » de la fille par le père que l'on lit dans ce mantra. Ainsi, les traités rituels eux-mêmes, mentionnant déjà bien peu le père humain, ne semblent pas plus enclins à attirer les faveurs du père divin. Nous touchons ici au fond de la problématique : pourquoi avoir établi une identité entre le père de la mariée, dont le rôle paraît si faible et effacé dans le rituel, et un dieu aussi brillant et étranger à la paternité et au mariage que Savitar ?

1.4. Les points de contacts entre Savitar et le père de la fiancée

Plusieurs éléments de réponse peuvent être apportés. Tout d'abord, Savitar est, comme le père, libéral ; il donne, que ce soit sa fille, des ingrédients utiles au rituel, une dot ou encore une *dakṣiṇā*, ou honoraire rituel. Certains passages du *Veda* font aussi de Savitar un dieu qui protège pendant la période d'incertitude nocturne,[14] et le père intervient précisément avant le départ du cortège nuptial pour un voyage dont les *Gṛhya-Sūtras* se plaisent à s'étendre longuement sur les

[14] *Ṛgveda* 4.53.1 et 5.81.4.

embûches qui y sont parsemés tout le long.[15] De plus, si Savitar finit par être associé au soleil, il l'est *a fortiori* du feu, comme l'indique l'hymne 5.81 du *Ṛgveda*, où un remarquable croisement est opéré entre le feu solaire et la domesticité : « […] And you travel, Savitar, through the three luminous realms, and you are at home with the rays of the sun » ;[16] or, le feu domestique, cœur d'une large part de la ritualité quotidienne, est installé dans le foyer d'un jeune couple lorsque celui-ci s'installe, à partir du feu que l'épouse amène de sa demeure paternelle, et qui servira ensuite à allumer les feux utiles au *yajamāna*. Filant la métaphore de Savitar et du soleil, la jeune fiancée se présente chez son mari avec les flammes du soleil, posant ainsi le fondement essentiel de toute la ritualité familiale future.

Ce point ne doit toutefois pas nous faire perdre de vue la présence de Savitar dans toute une série d'autres rituels ; il est bien sûr le dieu au centre du sāvitrī mantra, dont l'importance au sein de l'initiation du jeune étudiant (*upanayana*) est indéniable, initiation dont le mariage a d'ailleurs constitué plus tard la contrepartie pour les femmes.[17] De plus, Savitar est mentionné à l'entrée de grands sacrifices, par exemple le *prāyaṇīya*, cérémonie introductive d'un sacrifice somique, pendant le *vājapeya* ou même durant l'année de préparation de l'*Aśvamedha*.[18] Le rôle de Savitar est d'accorder son impulsion pour que l'effort accompli dans le rituel soit mené à bien. Cette jonction entre le rituel et l'impulsion, celle-là même donnée également par le père au char des Aśvins sur lequel est montée Sūryā (*Ṛgveda* 10.85.13), s'illustre parfaitement dans l'hymne 1.34 du *Ṛgveda* ; « Come here, Nāsatyas: the oblation is being poured. Drink of the honey with your honey-drinking mouths. For Savitar impels your chariot, earlier than dawn, glittering, full of ghee, for truth ».[19] Le rituel nuptial peut donc être conduit à son terme, selon l'ordre des choses.

Ainsi, c'est en considérant Savitar dans son rapport au système rituel indien que son assimilation au père trouve son sens. L'un comme l'autre se situe au commencement d'une plus grande ritualité, ils fournissent le feu nécessaire à la réalisation des rites, puis mettent en branle le char et laissent ensuite l'ordre cosmique se dérouler.

[15] Cassure du char, carrefour de mauvais augure, rivières à traverser etc. À titre d'exemple, voir *ŚGS* 15, trad. RENOU (1967), 309-310.

[16] « […] Et tu voyages, Savitar, à travers les trois royaumes lumineux,
et tu es chez toi avec les rayons du Soleil »
(utá yāsi savitas trī́ṇi rocaná+
utá sū́ryasya raśmíbhiḥ sám ucyasi ||4ab||). Trad. JAMISON, BRERETON (2014), 764.

[17] KANE (1941), 433.

[18] OLDENBERG (1905), 256 sq.

[19] « Venez ici, Nāsatyas : l'oblation est versée. Buvez le miel avec vos bouches de buveurs de miel.
Car Savitar impulse votre char, avant l'aube, étincelant, plein de beurre fondu, pour la vérité »
(ā́ nāsatyā gáchataṃ hūyáte havír mádhvaḥ pibatam madhupébhiḥ āsábhiḥ
yuvóḥ hí pū́rvam savitā́ uṣásaḥ rátham ṛtā́ya citrám ghṛtávantam íṣyati ||10||). Trad. JAMISON, BRERETON (2014), 140.

Les compositeurs des hymnes nuptiaux ont dû construire une scène mythique où trouver une place au père, malgré son effacement présumé dans le rituel nuptial, à partir des éléments traditionnellement utilisés, c'est-à-dire le monde mythique, le monde du rituel et le monde de la vie quotidienne et familiale. Ainsi, dans cet esprit très marqué du dixième *maṇḍala* du *Ṛgveda*, ils ont notamment entretenu et poursuivi l'assimilation de Savitar au soleil pour faire correspondre son rôle à celui du père selon les modalités précisées à l'instant, sans pour autant oblitérer les caractéristiques intrinsèques de l'Incitateur, dans le cadre d'un rituel probablement déjà bien fixé ou du moins largement antérieur à leur œuvre poétique.

2. Sūryā, la seule fiancée possible

2.1. Les mythèmes védiques de Sūryā

Nous avons déjà fait remarquer plus haut que le terme même de Sūryā n'était en soi que la féminisation du nom de son « père » Sūrya,[20] ce qui a amené certains commentateurs, dont l'indianiste japonaise Junko Sakamoto-Gotō,[21] à supposer qu'il avait été forgé uniquement pour en faire la fiancée archétypale. Ce n'est probablement pas entièrement faux dans le sens où Sūryā n'a effectivement que peu d'épaisseur en dehors de ce rôle. Toutefois, il ne faut pas négliger les passages du *Veda* où son nom est mentionné ou sous-entendu comme « fille du soleil » (sū́re duhitā́, duhitā́ sū́ryasya).[22] Elle n'apparaît que très rarement seule ; les Aśvins, et dans une moindre mesure Pūṣan, l'accompagnent et se présentent soit comme ses maris, soit comme ses prétendants. Nous pouvons dégager trois thèmes principaux qui constituent l'essentiel de ses attributs ; Sūryā est un moyen de caractériser le char à trois places des Aśvins, sur lequel elle monte et grâce auquel elle se déplace, ce que nous lisons expressément dans le dernier pāda de *Ṛgveda* 1.34.5 ; « […] The daughter of the Sun mounted your chariot with its three standing places »[23] ; extrêmement liée à ce char, qu'elle en épouse le(s) conducteur(s) ou qu'il l'emmène chez son mari, elle n'apparaît que rarement sans. Ainsi, Sūryā accompagne les Aśvins au sacrifice lorsque ceux-ci y sont appelés, comme en *Ṛgveda* 4.43.2, où, au cœur de nombreuses autres questions, ils répondent à l'appel du poète et s'en viennent avec la fille du soleil : « Who will have mercy? Which one (will be) the first to come? Which one of the gods (will be) the most wealful? What swift chariot with speeding horses do they say is the one that the

[20] Certains en ont fait non la fille mais l'épouse, bien que cette interprétation ne soit que peu convaincante au regard des mythèmes védiques, voir Monier-Williams (1899), 1244.

[21] Communication réalisée en août 2019 au *Vedic Workshop* (Dubrovnik), basée sur l'article Sakamoto-Gotō (2016).

[22] Voir *Ṛgveda* 1.34.5 ; 1.116.17 ; 1.117.13 ; 6.63.5 ; 9.1.6 etc.

[23] « […] La Fille du Soleil a monté votre char avec ses trois places debout » (triṣṭhám vām sū́re duhitā́ ruhat rátham ||5d||). Trad. Jamison, Brereton (2014), 140.

Daughter of the Sun chose? »,[24] celle-ci étant bien évidemment portée sur leur char : « […] Your speedy vehicle has just appeared, with which you two become the masters [/husbands] of Sūryā ».[25] Ce qui a conduit Bergaigne à faire d'elle un symbole de la prière venant s'unir au soma, union qui trouve selon lui sa meilleure représentation dans l'hymne nuptial où Sūryā et Soma se marient.[26] Par ce voyage en char, Sūryā s'approche du monde sacrificiel et obtient alors une certaine indépendance ; elle est mentionnée à trois reprises dans le neuvième livre du *Ṛgveda*,[27] parmi les hymnes à Soma Pavamāna, ce qui ne lasse pas d'étonner les commentateurs.

2.2. Fiancée humaine et rites nuptiaux

Alors que la personnalité de Savitar contraste avec celle plus indolente du père humain, c'est la situation inverse qui se présente dans le cas de la fiancée qui, peu étoffée par les poètes védiques, a un très grand nombre de rites à accomplir durant le mariage humain ; les hymnes nuptiaux n'en présentent qu'une portion réduite à quelques rites, plus ou moins communs à tous les *Gṛhya-Sūtras*. Ainsi, les sept-pas (*saptapadī*) à accomplir par la mariée, seule ou accompagnée de son époux, sont l'un des rituels les plus réguliers que l'on retrouve dans les traités rituels et, bien qu'ils ne soient évoqués qu'à deux occasions dans le *Ṛgveda* et l'*Atharvaveda*,[28] ils sont notamment présents lors du sacrifice de l'*agniṣṭoma*.[29] Parmi les autres rites réguliers, nous trouvons la montée sur la pierre qui est attestée dans l'hymne nuptial atharvavédique, « Je maintiens pour toi, pour une descendance, un agréable [et] ferme roc sur le giron de la déesse terre Pṛthivī. Tiens-toi sur lui, acclamée et resplendissante, puisse l'Incitateur te faire une longue vie ! ».[30] Est également fréquente la circumambulation à réaliser autour du feu par la fiancée, à la différence près que les hymnes nuptiaux semblent la prescrire en étant sur le char alors que les *Gṛhya-Sūtras* ne l'exige pas spécifiquement. Il s'agit cependant de l'un des rares rites utilisant une strophe nuptiale explicite du Sūryāsūkta ; « Autour de toi, en premier lieu, ils véhiculent la Fille du Soleil avec le cortège nuptial, redonne l'épouse à ses époux, ô Agni, avec sa

[24] « Qui aura pitié ? Qui (sera) le premier à venir ? Lequel des dieux (sera) le plus heureux ? Quel char rapide avec des chevaux rapides disent-ils qu'il est celui que la Fille du Soleil a choisi ? » (káḥ mṛḷāti katamáḥ ā́gamiṣṭhaḥ devā́nām u katamáḥ śámbhaviṣṭhaḥ
ráthaṃ kám āhuḥ dravádaśvam āśúm yám sū́ryasya duhitā́ ávṛṇīta ||2||).

[25] « Votre véhicule rapide vient d'apparaître, avec lequel vous devenez tous deux les maîtres [/époux] de Sūryā » (tád ū sú vām ajiráṃ ceti yā́nam yéna pátī bhávathaḥ sūryā́yāḥ ||6cd||). Trad. Jamison, Brereton (2014), 627.

[26] Bergaigne (1883), 389.

[27] Comme « Fille du Soleil » en 9.1.6 ; 9.72.3 et 9.113.3.

[28] Respectivement 8.72.16 et 5.11.9-10.

[29] Henry, Caland (1906-1907), §31, 37-40.

[30] syonáṃ dhruváṃ prajā́yai dhārayāmi té « śmānaṃ devyā́ḥ pṛthivyā́ upásthe |
tám ā́ tiṣṭhānumā́dyā suvárcā dīrgháṃ ta ā́yuḥ savitā́ kṛ̥notu ||*AV* 14.1.47||, trad. de l'auteur.

progéniture ! ».[31] Nous pouvons aussi mentionner à titre d'exemples les différentes étapes de liement-déliement ou les aspersions d'eau que doit subir l'épouse à des moments variés de la cérémonie.

Cependant, il n'est pas sans intérêt de mentionner que ces rites marquent souvent les actions de la fiancée par le causatif, le fiancé ou le prêtre officiant lui faisant faire l'un ou l'autre rite, ce qui semble être un faible écho à la passivité de Sūryā dans les hymnes védiques. De plus, sur la quinzaine de strophes nuptiales évoquant la Fille du soleil, seules deux sont régulièrement utilisées dans les traités rituels ; l'une pour la montée sur le char nuptial, et l'autre, comme nous l'avons précisé plus haut, pour la circumambulation du feu. À l'exception de ces deux strophes, la geste mythique de Sūryā n'est que d'un faible secours pour comprendre l'étendue des rites de la fiancée, et le point de contact fondamental, une fois de plus, se trouve dans le char.

2.3. Sūryā et ritualité solennelle

Cependant, la question de la présence de la Fille du soleil dans la ritualité solennelle doit être observée attentivement et peut être catégorisée en deux types. Lorsque Sūryā n'apparaît pas seule, la strophe en question est généralement employée dans divers rituels pour ses accompagnateurs que sont les Aśvins ou Pūṣan ; la présence de la fiancée divine n'est alors qu'incidente. Toutefois, sa mention dans des hymnes à forte portée rituelle comme ceux du livre 9 du *Ṛgveda* pose question ; elle se trouve particulièrement liée à cette étape du sacrifice où le soma est versé sur une toison pour être filtré et purifié, après avoir été pressé. La présence d'une divinité aussi mineure que la Fille du soleil est remarquable, d'autant plus que l'une de ces mentions, en 9.1.6, se retrouve dans différentes recensions du *Yajurveda*, ainsi que dans le *Kātyāyana-Śrautasūtra*, le *Śatapatha-Brāhmaṇa* et le *Taittirīya-Brāhmaṇa*.[32] En son contexte, elle adjoint à la Fille du soleil le soma, mais aussi d'autres figures féminines : « 6. La Fille du soleil clarifie ton jus qui se répand partout, avec la laine sans cesse renouvelée. 7. Les dix minces jeunes filles le saisissent dans la mêlée, les sœurs, au jour décisif. 8. Les filles non mariées le mettent en branle, soufflent l'outre à grenouilles. La liqueur est une triple cuirasse ». [33]

[31] túbhyam ágre páry avahan sūryā́m vahatúna sahá
púnar pátibhyaḥ jāyā́m dā́ḥ agne prajáyā sahá ||*ṚV* 10.85.39||, trad. de l'auteur.

[32] *Vājasaneyi-Saṃhitā* 19.4 ; *Taittirīya-Saṃhitā* 1.8.21.1 ; *Maitrāyaṇī-Saṃhitā* 2.3.8 ; 3.11.6 ; *Kātyāyana-Śrautasūtra* 12.9 ; *Śatapatha-Brāhmaṇa* 12.7.3.11 ; *Taittirīya-Brāhmaṇa* 2.6.1.2.

[33] punā́ti te parisrútaṃ sómam sū́ryasya duhitā́
vā́reṇa śāśvatā ||9.1.6||
tám īm áṇvīḥ samaryá ā́ gṛbhṇánti yóṣaṇaḥ dáśa
svásāraḥ pā́rye divḗ ||7||
tám īm hinvanti agrúvaḥ dhámanti bākurám dṛ́tim
tridhā́tu vāraṇám mádhu ||8||. Trad. Renou (1967), 78.

Jamison n'explique pas autrement la présence de la Fille du soleil que par la nécessité de présenter « the mythological marriageable maiden par excellence : Sūryā exists essentially only to get married. Her appearance in this vs. serves as a positive model for the maidens that follow ».[34] Cela peut être confirmé par l'emploi affecté à cette strophe : les *Brāhmaṇas* et *Śrautasūtra* qui l'utilisent l'inclut essentiellement dans le rite dit *sautrāmaṇī* au moment de la préparation de la *surā*, le *Śatapatha-Brāhmaṇa* faisant alors de Sūryā la foi (*śrāddha*) nécessaire pour faire de la boisson du jus de soma.[35]

Il ne fait aucun doute que l'introduction de la Fille du soleil dans un rituel en lien avec la boisson somique n'est pas sans analogie avec les hymnes nuptiaux où elle épouse Soma. Le rassemblement de ces différents éléments permet d'éclaircir la place de fille et de fiancée qui a été octroyée à Sūryā dans la famille divine invoquée au mariage. Elle est intimement liée au char, pivot de la cérémonie nuptiale, ainsi qu'à Soma, le fiancé, par ses liaisons avec des composantes issues du monde rituel non-*gṛhya*. Ces dernières liaisons ont probablement été choisies par les poètes pour unir les deux fiancés divins. En effet, les autres mythèmes nuptiaux évoqués mettent en scène deux types de mariage trop dissonants par rapport aux usages humains ; le mariage polyandre avec les Aśvins et le mariage incestueux avec Pūṣan. Il semblerait en effet que ce dernier contracta une union matrimoniale avec Sūryā, la seule qu'on lui connaisse, selon l'hymne 6.58 du *Ṛgveda* ; « Pūṣan has good lineage from Heaven and from Earth, lord of refreshment, bounteous, of wondrous luster, whom the gods gave to Sūryā, him prompted by desire, powerful, of lovely outlook »,[36] en même temps qu'il est dit de lui qu'il fut l'amant de sa propre sœur en *Ṛgveda* 6.55.4-5 ; « 4. Pūṣan who has goats for horses let us now approach with praise – the prizewinner, who is said to be the lover of his sister. 5. The wooer of his mother I have spoken to: let the lover of his sister hear us, brother of Indra, companion to me ».[37] Ainsi, c'est en considérant ces mythèmes

[34] « … la jeune fille mariable mythologique par excellence : Sūryā n'existe essentiellement que pour se marier. Son apparition dans ce vers sert de modèle positif pour les jeunes filles qui suivent », *in* rigvedacommentary.alc.ucla.edu, comm. *Ṛgveda* 9.1.6, consulté le 6 janvier 2023.

[35] « 2.7.3.11. Avec 'Vāj.S 19.4', 'Elle purifia ta liqueur' ; lui, pour la prospérité, purifia (la surā) dans le cas de celui qui souhaite prospérité : – 'toi Soma, elle, la fille de Sūrya :'. La fille de Sūrya (le soleil) est assurément la Foi, et par la foi, cette (liqueur) devient du jus de soma, et par la foi il en fait du jus de soma : – 'avec la queue perpétuelle', car c'est avec un fouet à queue que la (liqueur) est purifiée » (11. With (Vâg. S. XIX,4), 'She purifieth thy liquor.' He, for prosperity, purifies (the Surâ) in the case of one wishing for prosperity : – 'thy Soma, she, the daughter of Sûrya :' the daughter of Sûrya (the sun) assuredly is Faith, and by faith that (liquor) becomes Soma-juice, and by faith he makes it to be Soma-juice :- 'with the perpetual tail,' for with a tail-whisk that (liquor) is purified), trad. EGGELING (1900), 226.

[36] « Pūṣan a une bonne lignée du Ciel et de la Terre, seigneur du rafraîchissement, généreux, d'un lustre merveilleux, que les dieux donnèrent à Sūryā, lui (étant) poussé par le désir, puissant, de belle apparence »
(pūṣā́ subándhuḥ diváḥ ā́ pṛthiviyā́ḥ iḷáḥ pátiḥ maghávā dasmávarcāḥ
yáṃ devā́so ádaduḥ sūryā́yai kā́mena kṛtáṃ tavásaṃ svā́ñcam ||4||). Trad. JAMISON, BRERETON (2014), 854.

[37] « 4. Pūṣan, qui a des chèvres pour chevaux ; approchons-nous maintenant avec éloge,
le remporteur de prix, dont il est dit qu'il est l'amant de sa sœur.

et suivant les choix des poètes que se construisit le panégyrique du Sūryāsūkta dans lequel la Fille du soleil prit sa juste place de fiancée.

3. Conclusion

L'absence de panthéon lisse et ordonné ne permettait pas de superposer avec précision familles humaine et divine. Toute l'ingéniosité des poètes qui ont composé les hymnes nuptiaux s'est manifestée par leurs capacités à construire à partir de matériel ancien une œuvre nouvelle selon des méthodes et principes qui leur étaient propres. Ainsi, Sūryā demeura la fiancée par excellence, place qui lui fut confortée par son implication dans les hymnes à Soma Pavamāna et par l'étroite relation qui l'unissait au char, qui est aussi au cœur des rites de mariage. Ensuite, c'est à Savitar que revint le rôle du père, non seulement par l'assimilation avec Sūrya, le soleil, mais aussi par l'apport du feu et surtout l'impulsion qu'il donne au char afin de le mettre en branle pour accomplir les strictes lois de l'ordre cosmique. Ainsi fut composé le récit mythique du mariage divin dans lequel nous constatons la construction d'une relation familiale divine par les nécessités d'un rituel humain ; c'est notamment un élément central du rituel nuptial de la famille humaine, du monde humain, le char, qui a servi de point d'appui pour construire cette famille divine, en regard de l'activité rituelle de la famille humaine.

Bibliographie

Bergaigne, Abel, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, tome 3, Paris : F. Vieweg, 1883.

Henry, Victor, Caland Willem, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, 2 tomes, Paris : Ernest Leroux, 1906-1907.

Eggeling, Julius, *Satapatha-Brâhmana. According to the text of the Mâdhyandina School*, vol. 5, Oxford : Clarendon Press, 1900.

Hillebrandt, Alfred, *Vedische Mythologie*, vol. 3, Breslau : M&H Marcus, 1902.

Jamison, Stephanie, Brereton, Joel, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vol., Oxford : Oxford University Press, 2014.

Kane, Pandurang Vaman, *History of Dharmaśāstra. Ancient and mediaeval religious and civil law*, vol. 2 part 1, Poona : Bandharkar Oriental Research Institute, 1941.

McDonell, Arthur Anthony, *Vedic Mythology*, Strassburg : Karl. J. Trübner, 1897.

Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1899

5. J'ai parlé au courtisan de sa mère ; que l'amant de sa sœur nous entende,
frère d'Indra, compagnon pour moi »
(pūṣáṇam nú ajā́śvam úpa stoṣāma vājī́nam
svásuḥ yáḥ jāráḥ ucyáte ||4||
mātúḥ didhiṣúm abravam svásur jāráḥ śṛṇotu naḥ
bhrā́tā índrasya sákhā máma ||5||). Trad. Jamison, Brereton 2014, 851.

MÜLLER, Max, *Contributions to the Science of Mythology*, vol. 2, New York/Bombay : Longmans Green & Co., 1897.
OLDENBERG, Hermann, « Savitar », *ZDMG* 51/3 (1897), 473-484.
—, « Noch einmal der vedische Savitar », *ZDMG* 59/22 (1905), 253-264.
SAKAMOTO-GOTŌ, Junko, « On the Prototype of the New Moon Sacrifice (and the ancestral worship) – mainly based on Rigveda X 85 and Atharvaveda VIII 10- », *Studies in Religions East and West* 2016, 37-64.
VARENNE, Jean, *Le Veda*, Paris : Les Deux Océans, 1967.
WITZEL, Michael, « The development of the Vedic canon and its schools: The social and political milieu », in *Insides the texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, éd. M. Witzel (Harvard Oriental Series), Cambridge : Cambridge University Press, 1997, 257-348.

ŚIVA ARDHANĀRĪŚVARA : RÉCITS ANTHROPOGONIQUES ET REPRÉSENTATIONS FIGURÉES EN DIALOGUE

Guillaume DUCŒUR

In the context of the correlations between name and figurative representation relating to divine collectivities and more particularly to family configurations, the present contribution approaches the history of the relationship between figurative representations of the god Śiva and the epithet ardhanārīśvara or the "Lord having a female half". While Śivaite iconography dates back to before the Christian era, it was not until the first century AD that Śiva was depicted in a half-male, half-female form. This figuration continued during the Kuṣāṇa and Gupta dynasties. Nevertheless, literary study shows, for its part, that the epithet ardhanārīśvara was coined following the development of this iconography in order to name the artistic innovation that sought to visually render the Śivaite concept of sexual duality, at the origin of all things, itself constrained by a monism that imposed itself upon him.

INTRODUCTION

Dans le domaine des recherches historiques sur les religions de l'Inde ancienne, la thématique des « configurations familiales », dans le cadre plus général de celle de « Nommer et représenter les dieux », invite à énoncer deux observations préliminaires. En effet, bien que les campagnes de fouilles archéologiques qui se sont succédé depuis ces deux derniers siècles, aient mis au jour un ensemble de statuettes de terre cuite ou bien de bronze et de cuivre, s'échelonnant entre le II^e^ millénaire et le milieu du I^er^ millénaire av. n.è., tant dans les régions de la vallée de l'Indus que dans celle du Gange, il n'est guère possible d'en définir avec exactitude leurs natures et fonctions, notamment rituelles, par manque de matériel textuel s'y rapportant. Aussi le premier obstacle qui se dresse devant l'historien des religions cherchant à mettre en corrélation les attributs onomastiques et iconographiques de dieux de l'Inde ancienne demeure la quasi-inexistence de représentations figurées de divinités avant les IV^e^-III^e^ s. av. n.è., et encore s'agit-il pour l'essentiel de quelques statues de yakṣa ou de yakṣiṇī – à entendre comme esprits de la nature – sorties des ateliers de Mathurā. Non que les Indiens n'aient pas eu le goût de représenter matériellement le monde divin, quelle que fût la forme de cette représentation, figurée ou symbolique, mais parce que les matériaux alors employés, notamment le bois, putrescible et combustible de nature, n'ont guère traversé les siècles. Aussi avons-nous fait le choix de porter notre attention sur une période antique plus récente, celle des Kuṣāṇa (I^er^-III^e^ s. ap. n.è.), période préclassique

durant laquelle l'art figuratif lithique prit un essor considérable, et sur un dieu majeur de la culture indienne, à savoir Śiva sous sa forme dite « ardhanārīśvara ».[1]

À cette première observation s'en ajoute une seconde : les doctrines des systèmes religieux de l'Inde védique et ancienne ont été transmises, durant des siècles, par oralité au sein d'écoles ritualistes, de communautés gnostiques ou d'ascètes, puis ont été mises progressivement par écrit à partir du II^e^ s. av. n.è. pour être fixées bien plus tard, principalement durant la période des Gupta (IV^e^-VI^e^ s. de n.è.). De fait, il convient donc de distinguer les représentations iconiques imaginaires, telles qu'elles ont pu être conservées à travers les traditions compositionnelles puis rédactionnelles, des représentations figurées, telles celles sorties des divers ateliers de sculpteurs, à la demande de commanditaires, ou de graveurs sur monnaie, en fonction des nécessités politico-économiques des chancelleries royales. Ceci induit non seulement que les rapports entre récits traditionnels ou sources textuelles et expressions artistiques doivent toujours être évalués, en particulier d'après leur chronologie respective, mais encore que représentations iconiques imaginaires et représentations figurées doivent être considérées comme deux modes de cognition différents, mais pouvant être complémentaires, l'un relevant de l'imagerie mentale, souvent symbolique, l'autre de l'organe de la vue, et reposant généralement sur un anthropothéisme.

Afin de faire dialoguer les récits traditionnels et la statuaire śivaïtes, dans la perspective de la problématique des configurations familiales, nous présenterons les rapports entre l'épithète « ardhanārīśvara »[2], attribuée à Śiva en union maritale avec son épouse, et les représentations imaginaires et figurées qui lui donnent d'exister dans l'univers mental, visuel et émotionnel des dévots śivaïtes. Nous commencerons par établir la chronologie des représentations figurées de Śiva-ardhanārīśvara à la période Kuṣāṇa avant de poursuivre en citant deux récits descriptifs de la statuaire – l'un indien, l'autre extra-indien – et des mythes à portée théogonique et anthropogonique, construits à partir de substrats védiques. Enfin, nous soulignerons la continuité du concept ṛgvédique de dualité sexuée dans le śivaïsme qui justifie, face au monisme védique, ces représentations imaginaires et figurées śivaïtes. Cependant, l'histoire du śivaïsme restant d'une très grande complexité, notamment dans l'établissement de ses différentes phases d'élaborations doctrinales et de constitutions communautaires, en interaction avec d'autres systèmes religieux de l'Inde védique et ancienne, notre propos n'aura comme visée, dans l'optique de la thématique des attributs onomastiques et iconographiques des dieux, que d'apporter quelques éléments de réflexion sur l'histoire de l'émergence du concept même de « ardhanārīśvara » mise en regard de celle de l'apparition de la statuaire.

[1] Adiceam (1968) ; Yadav (2001) ; Goldberg (2002).
[2] Cf. *infra*, sur son sens et sa traduction.

1. Les premières représentations figurées

Le terme ardha-nārīśvara ou ardha-nārīśa, parfois réduit à ardha-nārī-, attribué à Śiva, qui signifie littéralement « le Seigneur ayant une moitié féminine », fait partie d'une liste d'épithètes telles que ardha-nārī-nara-vapus-, « celui dont le corps est moitié femme, moitié homme », ardha-nārī-nāṭeśvara-, « le Seigneur dansant ayant une moitié féminine » et peut être mis en parallèle avec le terme ardha-lakṣmī-hari-, « Hari (Viṣṇu) ayant pour moitié Lakṣmī », ou bien encore hari-hara- ou śiva-nārāyaṇa-, divinité ayant pour moitié Śiva et pour l'autre Viṣṇu. Ardha-nārīśvara renvoie donc à l'une des nombreuses représentations anthropomorphiques de Śiva. Néanmoins, cette forme adjectivale semble n'avoir été construite que pour désigner les représentations figurées de ce dieu, car aucune des listes des 1008 noms (nāman) donnés à Śiva – listes présentes tout autant dans le *Mahābhārata* (13.17) que dans le *Śivapurāṇa* (4.35.2-131) – n'atteste l'emploi de ardha-nārīśvara, dans le contexte cultuel singulier qu'est celui de la louange (stotra). Si l'auteur du *Mahābhārata* fit dire au sage śivaïte Upamanyu que les mille noms de Śiva étaient descendus du monde de Brahmā et avaient été entendus partout dans l'univers,[3] qu'ils avaient été prononcés par les ṛṣi et se trouvaient dans le *Veda* et les *Vedāṅga*,[4] il est un fait que le terme même ardha-nārīśvara est absent de la grande épopée, tout comme du *Rāmāyaṇa* et du *Harivaṃśa*. Cependant, l'idée de Śiva moitié homme, moitié femme est bien présente dans le *Mahābhārata* : « Qui d'autre a sa chère épouse se tenant dans la moitié [de son corps] ? »[5].

De fait, le terme ardha-nārīśvara est évoqué dans les *Purāṇa* d'obédience śivaïte tels que le *Brahmāṇḍa-purāṇa*[6] (IV^e^-VI^e^ s.), le *Liṅga-purāṇa*[7] (V^e^-X^e^ s.), le *Mārkaṇḍeya-purāṇa*[8] (VI^e^-VII^e^ s.), le *Kurma-purāṇa*[9] (VIII^e^ s.), le *Śiva-purāṇa*[10] (X^e^-XI^e^ s.), mais aussi dans l'*Agni-purāṇa*[11] (VIII^e^-X^e^ s.). C'est donc une épithète qui fut probablement forgée à la période Gupta durant laquelle la statuaire représentant Śiva mi-homme mi-femme prit un réel essor, après son apparition et sa lente diffusion à la période Kuṣāṇa.

Les premières figurations anthropomorphiques de Śiva datent du I^er^ s. av. n.è. Sous l'influence du monnayage indo-grec, les rois śivaïtes Audumbara, peuple du nord-est du Pañjāb, représentèrent sur leurs monnaies d'argent le seul trident (triśūla), symbole de Śiva (fig. 1a et b). À la même période et à l'est du Pañjāb, les rois

[3] śrutaiḥ sarvatra jagati brahmalokāvatāritaiḥ, M[ahā]bh[ārata] 13.17.4.

[4] ṛṣiproktair vedavedāṅgasaṃbhavaiḥ, Mbh 13.17.2.

[5] kasya cārdhe sthitā kāntā, Mbh 13.14.99. Pour une présentation de Śiva dans le *Mahābhārata*, voir Scheuer (1982).

[6] 3.44.48 et 52.

[7] 1.5.28 ; 1.18.30 ; 1.33.16 ; 1.41.10 et 43 ; 1.54.65 ; 1.70.326 ; 1.76.35 ; 1.99.8, 9 et 10.

[8] 50.10.

[9] 1.11.3.

[10] 7.1.15.9, 33 ; 7.1.32.51 ; 7.2.24.51 ; 7.2.27.27.

[11] 63.8 ; 292.44 ; 312.21.



a b

Fig. 1a et b : Sanctuaire (caitya) de Śiva (symbolisé par le trident).
1a : Royaume d'Audumbara (Ier s. av. n.è.) (British Museum, photo O. Bopearachchi) ;
1b : Monnaie d'argent attribuée aux Audumbara (Ier s. av. n.è.)
(coll. privée Jan Lingen, photo O. Bopearachchi).

śivaïtes Yaudheya, quant à eux, frappèrent l'avers de leurs monnaies de bronze de l'effigie de Śiva, représenté sous forme humaine (fig. 2a et b). Aujourd'hui encore, ces contrées sont célèbres pour leur pèlerinage durant lequel les dévots sivaïtes viennent vénérer le liṅga (phallus en érection) de Śiva, à l'exemple du pèlerinage de la grotte d'Amarnath, située à 3888 mètres d'altitude et dans laquelle se forme annuellement, de mai à août, une stalagmite de glace de plusieurs dizaines de mètres de hauteur, conséquence de la fonte des neiges himalayennes.

Si le dieu Śiva fut vénéré dès la plus haute antiquité, au vu de ses liens continus avec la figure védique de Rudra, et du témoignage de Mégasthène qui, en son temps, à la fin du IVe s. av. n.è., le mentionne sous le nom de Dionysos honoré par des montagnards et des hymnètes,[12] ce fut sous le règne des rois Kuṣāṇa qu'il fut largement représenté, à commencer sous celui du roi Vima Kadphisès (règne de 100/105 à 127) duquel l'empereur Trajan (98-117) reçut une ambassade[13] à Rome en 106 de n.è. Le travail minutieux qu'Osmund Bopearachchi a mené sur l'ensemble de ce monnayage[14] a permis de définir les glissements progressivement opérés, dans les chancelleries royales, depuis les représentations d'Héraclès sur le monnayage indo-grec jusqu'à celles Kuṣāṇa de la figure de Śiva, en passant par les représentations de Śiva chez les peuples du nord du Pañjāb au Ier s. av. n.è.

[12] Strabon, *Géographie* 15.1.58.
[13] Dion Cassius, *Histoire romaine* 68.15.
[14] Bopearachchi (2008).



a b

Fig. 2a et b : Śiva anthropomorphe tenant le trident.
Monnaies de bronze attribuées aux Yaudheya (I^er^ s. av. n.è.)
(coll. privée Jan Lingen, photo O. Bopearachchi)

Cependant, sur aucune des monnaies Kuṣāṇa frappées à l'effigie de Śiva, parfois tricéphale ou quadricéphale, à deux ou quatre bras, seul ou au côté du taureau Nandin (fig. 3a et b), n'a été figurée sa forme (mūrti) dite ardha-nārīśvara. Durant le règne du roi Huviṣka, de 151 à 191, apparaît pour la première fois une représentation de Śiva en compagnie de son épouse Umā (fig. 4). Ce type de représentation existait également dans la statuaire comme l'atteste une sculpture retrouvée à Dargai au Pakistan et datée entre le III^e^ et V^e^ s. de n.è. (fig. 5). Umā se tient au côté gauche de Śiva porteur du cordon sacré, ses mains posées sur l'épaule de ce dernier quadricéphale : de front, un visage jeune, à sa gauche, une tête d'ascète à chignon ou jaṭādhara (cf. Mbh 13.17.124), à sa droite, une tête d'antilope – les visages à droite et à gauche renvoyant à sa nature de porteur de chignon et de peau d'antilope (jaṭājinin), à l'arrière, une tête au visage courroucé de type asurique ou démoniaque. Śiva apparaît ici comme l'époux d'Umā et cet état matrimonial est désigné dans la liste de ses mille noms, en *Mahābhārata* 13.17.134, par les composés déterminatifs (tatpuruṣa) tels que umā-pati (mari d'Umā), umā-kānta (bien-aimé d'Umā) et umā-dhava (mari d'Umā).

Dans l'histoire de la statuaire indienne, la première représentation anthropomorphique du dieu Śiva est attestée dès le I^er^ s. av. n.è., non pas dans le nord du Pañjāb, comme nous venons de le voir pour le monnayage, mais dans l'actuel Andhra Pradesh, comme en témoigne, dans un sanctuaire du village de Gudimallam, un liṅga sculpté qui représente Śiva, non ithyphallique, tenant en main gauche une hache et en main droite un bélier (fig. 6). Cela dit, ce furent les ateliers artistiques de Mathurā et de ses environs qui produisirent les premières



a b

Fig. 3a et b : Śiva tricéphale (antilope – jeune homme – ascète).
Monnaies du roi Vima Kadphisès (100/105-127).
3a : Śiva tenant trident (triśūla), peau d'antilope (kṛṣṇacchavi) et pot à eau (kamaṇḍalu) (photo O. Bopearachchi) ;
3b : Śiva ithyphallique et le taureau Nandin (photo O. Bopearachchi).



Fig. 4 : Umā tenant une fleur (à gauche) et Śiva à quatre bras (à droite).
Monnaie du roi Huviṣka (c.151-c.191) (photo O. Bopearachchi).



Fig. 5 : Relief représentant Umā et Śiva quadricéphale,
113 × 76 cm, région de Malakand,
Pakistan (III^{e}-V^{e} s. de n.è.)
(coll. privée Julien Sherrier, photo O. Bopearachchi).



Fig. 6 : Śiva – I^er^ s. av. n.è.
Caitya de Parasurameswara, Gudimallam, État d'Andhra Pradesh
(photo O. Bopearachchi).

représentations figurées de Śiva sous sa forme dite ardha-nārīśvara. Le plus ancien relief a été daté du I^er^ s. de n.è.[15] et fut retrouvé au nord de Mathurā. Il montre Śiva ardha-nārīśvara, puis, dans l'ordre de lecture, Viṣṇu, Gāja-Lakṣmī et Skanda ou Kubera[16] (fig. 7). Comme sur les monnaies Kuṣāṇa, Śiva est ithyphallique ou ūrdhvaliṅga (cf. Mbh 13.17.45). Il occupe la moitié gauche de la statue et sa main effectue l'abhaya-mudrā ou geste de non-peur. La moitié droite représente Umā, au déhanchement marqué, selon les critères artistiques du tribhaṅga, au sein gonflé (stana-bhara), portant boucle d'oreille (kuṇḍala) et bracelet de cheville (hāra). Son sexe est recouvert d'un pagne (dhotī). Ces différents éléments visuels sont ceux que l'on retrouvera durant toute la période Kuṣāṇa puis Gupta, éléments auxquels s'ajoutent parfois le cordon sacré (yajñopavīta), et tout un ensemble d'objets symboliques tenus dans les mains.

[15] Goldberg (2002), 26.
[16] Voir Loth (2003), 36-37.



Fig. 7 : Śiva ardhanārīśvara (à gauche) – grès rouge (19 × 25 cm) – I^er^ s. de n.è. Gurugram, Mathurā Museum (photo O. Bopearachchi).

2. Récits descriptifs et anthropogoniques

Parmi les sources textuelles, l'un des plus anciens *Purāṇa*, le *Matsya-purāṇa* remontant probablement à la fin du III^e^ s. de n.è. et d'obédience viṣṇuïque, contient la description détaillée des attributs nécessaires à l'élaboration de l'image de Śiva dit ardhanārīśvara telle qu'elle se présentait dans les ateliers artistiques de Mathurā (fig. 8a et b) à la même période :

> « Maintenant je vais décrire le Seigneur suprême à moitié féminine. Dans la moitié du dieu des dieux, il y a une très belle forme féminine. Dans la moitié du Seigneur, la partie de cheveux emmêlés porte un croissant de la jeune lune. Dans la moitié d'Umā, on doit représenter la ligne des cheveux coiffés, le point frontal et au-dessus ses cheveux. Dans la main droite du dieu des dieux, on doit mettre un crâne ou un trident, mais à gauche (c'est-à-dire à la gauche du dieu, dans la partie de la déesse) un miroir ou un lotus. Le bras gauche doit porter des bracelets en haut et au poignet ; [l'épaule gauche] doit porter un cordon sacré de perles et de pierres précieuses. Sur la partie gauche, on doit placer un lourd sein gonflé et faire l'autre moitié [du torse] belle. Sur une moitié au niveau des hanches, on doit faire une moitié de phallus dressé et un vêtement fait d'une peau de tigre ou de gazelle. À gauche, on doit mettre un vêtement tombant avec une ceinture à trois fils, orné de diverses pierres précieuses. À droite, le pied droit du dieu est uni à un serpent et bien posé sur un lotus. Le pied gauche est orné d'un anneau à la cheville. On doit mettre des bagues serties de gemme sur les doigts. Sur le pied de Pārvatī on doit toujours montrer de la laque rouge. »[17]

[17] *Matsya-Purāṇa* 260.1-10. Bhatt (2000), 115-116.



Fig. 8a et b : Śiva ardhanārīśvara.
8a : Mathurā – II^e s. ap. de n.è.
Mathurā Museum (photo O. Bopearachchi) ;
8b : Mathurā – II^e-III^e s. de n.è.
Los Angeles County Museum (photo O. Bopearachchi).

Au sujet des récits descriptifs relatifs à la statuaire figurant Śiva-ardhanārīśvara, il convient également de citer un rare témoignage extra-indien, celui de Bardesane (154-222), cité par Porphyre (234-310), dans son traité *Sur le Styx*, et conservé chez Stobée (V^e s. de n.è.). Vers 218, Bardesane fut en contact avec une ambassade indienne qu'il rencontra en Syrie et qui avait été envoyée par le dernier des grands rois Kuṣāṇa, Vāsudeva I^er (règne 191-232), à l'empereur romain Héliogabale (218-222). La description qui lui fut faite par l'indien Sandalès d'une statue monumentale de Śiva ardhanārīśvara correspond parfaitement au canon artistique de la statuaire indienne du III^e s. de n.è. de l'Inde du Nord :

> « Ils disaient qu'il y a aussi une grotte naturelle, grande, dans une très haute montagne, presque au milieu de la terre. Dans cette grotte, il y a une statue (ἀνδριάς), d'une hauteur qu'ils estiment à dix ou douze coudées : elle se tient debout, avec les bras étendus en forme de croix. La partie droite de son visage est masculine (ἀνδρικόν), la gauche féminine (θηλυκόν) ; il en va de même pour le bras droit, le pied droit et toute cette partie est masculine (ἀρσενικὸν) et la gauche féminine (θηλυκόν), si bien qu'en la voyant, on est frappé de stupeur (ἐκπλαγῆναι) par ce mélange (τὴν σύγκρασιν), et qu'on se demande comment on peut voir de façon indivisible cette dissemblance des deux côtés dans un seul corps (τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἑνὶ σώματι). »[18]

Outre cette description qui confirme l'importance que prit le culte de Śiva en Inde du Nord et plus encore sous sa forme ardha-nārīśvara, il convient de noter que ceux d'entre les Indiens qui avaient pu regarder cette statue monumentale, haute de quatre mètres cinquante à cinq mètres, selon leur estimation, furent frappés de stupeur à la vue de la juxtaposition verticale de deux moitiés, l'une masculine, l'autre féminine, ces deux moitiés ne formant qu'un seul corps. Cette stupéfaction n'est pas sans faire écho à celle qui frappa, dans le *Harivaṃśa*, texte remontant au II^e^ s. de n.è., Brahmā lui-même lorsqu'il eut la vision de Harihara, c'est-à-dire Viṣṇu et Śiva en un seul corps, l'un portant les attributs de l'autre :

> « Au flanc du mont Mandara, sur le bord de la Nalinī, j'ai vu, ô brāhmane [Mārkaṇḍeya], la nuit, pendant le sommeil [du monde], Bhava et Keśava, [c'est-à-dire] Hara et Acyuta, Hara avec la forme de Hari, Hari avec celle de Hara. Hara avec la conque, le disque et la massue à la main et des vêtements jaunes, Hari avec le trident, l'épée et une peau de tigre, Hara sur Garuḍa, Hari avec le taureau [Nandin]. J'ai été complètement stupéfait (vismayo me), ô brāhmane, en voyant cette grande merveille. »[19]

Quant aux récits traditionnels dans lesquels le terme ardhanārīśvara apparaît expressément, ils ne sont attestés que dans la seule littérature purāṇique, notamment dans le *Liṅga-purāṇa* datant de l'époque Gupta. Deux passages retiendront ici notre attention, le premier en 1.41.7-14, de type théogonique, le second en 1.5.27-33, de type anthropogonique.

Dans l'élaboration d'une doctrine de la trimūrti ou des trois formes que sont Brahmā, Viṣṇu et Śiva en une unique entité divine, poursuivant non seulement ce que déjà la *Maitry upaniṣad* affirmait, à savoir que, suivant la théorie des trois qualités ou guṇa, « en vérité, cet [être] Unique [*eka*] est devenu triple [*tridhā*] »,[20] mais encore les tâtonnements de l'art figuratif de ces trois dieux, pour lequel, selon les termes d'Osmund Bopearachchi, « l'artiste emprunte les attributs d'autres divinités du panthéon hindou pour créer une divinité composite »,[21] les dévots śivaïtes, qui cherchèrent à maintenir la primauté de leur dieu face à Brahmā, utilisèrent sa forme ardhanārīśvara pour expliquer la naissance des deux autres dieux, Brahmā

[18] Stobée, *Anthologie*, frag. 7 (ou I, 3, 56 éd. Hense - Wachsmuth).

[19] *Harivaṃśa* (app.) 1.37.32-38. BIARDEAU (1994), 2.

[20] *Maitry upaniṣad* 5.2. Cf. *Harivaṃśa* : « Rudra (Śiva), Viṣṇu et Pitāmaha (Brahmā), trois dieux en une seule forme », BIARDEAU (1994), 2.

[21] BOPEARACHCHI (2008), 31.

et Viṣṇu. Dans un contexte théogonique, Brahmā, qui avait créé les êtres (prāja) à partir de sa pensée (manas), remarqua que ses fils mentaux ne se multiplièrent pas dans ce bas-monde (na vyavardhanta loke'smin), car pures pensées et donc asexués. Brahmā et ses fils mentaux pratiquèrent l'ascétisme ou tapas afin d'obtenir le secours de Śiva. Satisfait de leur pénitence, Śiva naquit du milieu du front de Brahmā et déclara qu'il était son fils. Il avait la forme d'une femme et d'un homme (strīpuṃrūpo'bhavat). Ainsi donc, « le grand dieu [Śiva], seigneur ayant une moitié féminine devint son fils » (tasya putro mahādevo hy ardhanārīśvaro'bhavat). Ayant ensuite brûlé Brahmā, Śiva, par la voie du yoga (yogamārgeṇa), jouit charnellement (bubhuje) de sa propre moitié féminine (ardhamātrāṃ kalyāṇīm ātmanaḥ) et, en vue de la prospérité des mondes (vṛddhyarthaṃ jagatāṃ), il engendra Brahmā et Viṣṇu en elle (tasyāṃ hariṃ ca brahmāṇaṃ sasarja). Dans cette théogonie, les śivaïtes assimilèrent ainsi les figures de Brahmā et Viṣṇu dans leur propre système religieux tout en maintenant leur croyance en un principe premier composé de deux puissances créatrices, masculine et féminine, ou, dans leur forme anthropomorphique, Śiva et Umā, homme et femme, à l'origine de toutes choses.

Dans le second mythe, l'utilisation du terme ardhanārīśvara sert à expliquer la naissance de Satī, fille de Dakṣa et épouse de Rudra, c'est-à-dire Śiva, mais aussi la création des caractéristiques sexuelles. Ce récit raconte qu'au moment de la création de l'univers, Satī avait été la création mentale de Śiva et que Brahmā, ayant vu Śiva sous sa forme mi-homme mi-femme (ardhanārīśvaraṃ dṛṣṭvā) lui ordonna de se diviser : « vibhajasva ». De cette division naquit Satī et d'elle toutes les femmes des trois mondes (tasyāś caivāṃśajāḥ sarvāḥ striyas tribhuvane tathā). De la partie masculine, naquirent les onze Rudras. Dès lors, à l'origine de la naissance des êtres-vivants, tout ce qui a les signes caractéristiques d'une femme (strīliṅga-) est Satī même, et tout ce qui a les signes d'un homme (puṃliṅga-) est Śiva même.

3. Dualité sexuée et monisme

Originaire probablement des régions du Cachemire, le śivaïsme reste un système religieux dont la genèse est encore mal déterminée – du fait notamment de ses rapports étroits avec le Rudra ṛgvédique –, et dont l'histoire de ses milieux intellectuels et de ses communautés d'ascètes demeure fort complexe, en particulier du fait de sa brāhmanisation à partir du II^e^ s. av. n.è. jusqu'à la période Gupta. Aussi nous bornerons-nous ici à énoncer quelques éléments qui pourraient expliquer en partie l'émergence du concept de « ardhanārīśvara » tel qu'il fut forgé à la suite du développement de la statuaire à partir de la période Kuṣāṇa, c'est-à-dire à une période de forte interaction entre les systèmes religieux tant brāhmaniques, vaiṣṇaviques que śramaniques.

Les poètes du Ṛ[*g*]V[*eda*] de l'âge du Bronze final louèrent, par l'emploi d'un composé copulatif, dyāvāpṛthivī, « Ciel et Terre », (soixante-dix-neuf

occurrences), et, par l'utilisation de syntagmes en miroir, dyaus pitar, « Ciel-père », et pṛthivi mātar, « Terre-mère », comme en ṚV 6.51.5 (dyauṣ pitaḥ pṛthivi mātar), Ciel et Terre personnifiés étant alors considérés comme deux entités complémentaires qui engendrèrent toutes choses. Dès lors, il n'est pas étonnant de retrouver cette représentation cosmo-anthropologique dans des rites nuptiaux, comme en *Atharvaveda* 14.2.71, au cours desquels des corrélations étaient tissées. Ainsi le fiancé déclarait-il à sa bien-aimée :

> « Je suis lui, tu es elle,
> Je suis le chant, tu es la strophe,
> Je suis le Ciel, tu es la Terre :
> Unissons-nous ici, engendrons une descendance ! »

Au tournant de l'âge du Fer, la pensée spéculative de certains poètes les amena à dépasser cette complémentarité sexuée au fondement des récits traditionnels cosmogoniques et anthropogoniques, pour proposer d'autres schémas soit encore binaires avec l'emploi, mais au neutre, d'Être et non-Être, sat et asat (ṚV 10.129.1), soit unitaires avec l'emploi du pronom démonstratif neutre Cela, tad. Bien que l'idée même d'un principe unique à l'origine de toutes choses ait pris une importance considérable dans les doctrines brāhmaniques, la vieille idée de la complémentarité sexuée tout comme celle de l'impulsion créatrice ou kāma finit par être superposée à ce monisme. Dans le cas contraire, le concept de Né-de-lui-même ou svayaṃbhū dut être forgé. Aussi, dans la pensée spéculative du dixième maṇḍala du *Ṛgveda* (5.7), un poète en vint à affirmer que le feu sacrificiel personnifié, Agni, fut le premier-né (prathamajā) selon l'ordonnancement (ṛta) des éléments constitutifs de l'Univers et qu'il fut, pour les hommes pieux vivant dans le monde phénoménal, tout autant taureau et vache (vṛṣabhaś ca dhenuḥ), mâle et femelle, ayant ainsi, bien qu'unitaire, la capacité de procréation des biens attendus. Il reprit une idée, déjà exprimée par un autre poète au temps de la Bataille des dix rois, en ṚV 3.38.7, selon laquelle non seulement Ce (tad), Principe premier créateur, était taureau et vache (vṛṣabhasya dhenor), mais encore les poètes mesurèrent ou délimitèrent à l'aide de noms ce qui appartenait en propre à la vache (ā nāmabhir mamire sakmyaṁ goḥ), c'est-à-dire à la moitié féminine.

Dans l'école ritualiste du Yajur veda blanc, il était enseigné, d'après un mythe anthropogonique, que l'ātman, en tant que Principe premier unitaire était esseulé et donc n'éprouvait aucun plaisir. Il désira donc un second ou partenaire et eut alors l'ampleur d'une femme et d'un homme qui s'étreignaient (strīpumāṃsau sampariṣvaktau), et de rappeler que Yajñavalkya avait déclaré, dans l'optique de la doctrine de l'ātman-brahman, que tout individu doué d'ātman n'est qu'une moitié (ardha-bṛgalam), l'autre étant le bráhman :

> « L'ātman existait seul, à l'origine, sous la forme de Puruṣa. [...] Il n'avait pas non plus de plaisir : c'est pourquoi le plaisir n'est pas pour qui est seul. Il souhaita un second. Or, il avait l'ampleur d'un homme et d'une femme qui se tiennent embrassés.

> Il se divisa en deux ; de là furent l'époux et l'épouse. C'est pourquoi Yajñavalkya a dit : « Nous sommes individuellement chacun une moitié. » C'est pourquoi le vide laissé est rempli par la femme. Il s'unit à elle : de là naquirent les hommes. »[22]

Cette conception moniste d'un Principe premier, à l'origine de toute chose, renoua, dans certains milieux intellectuels, avec la pensée archaïque des deux moitiés fécondantes, masculine et féminine, sans lesquelles cet Un ne pouvait finalement être prolifique. Que ce fut Dyaus et Pṛthivī, Yama et Yami, Aditi et Dakṣa, Puruṣa et Virāj ou encore Vāyu et Kunamnamā dans le *Ṛgveda*, puis plus tard, dans la doctrine du Sāṃkhya, Puruṣa et Prakṛti, l'idée de puissances masculine et féminine complémentaires, comme puissances d'action sous-jacentes à l'origine de toutes choses, perdura à travers les temps et la doctrine śivaïque ne fit pas exception à la règle. De la dualité de puissances fécondantes telles qu'elles étaient représentées à travers les personnifications du dieu Śiva et de la déesse Umā se faisant face, en calquant le modèle matrimonial – royal – de l'Inde du Nord des II^e^ s. et III^e^ s. de n.è., et permettant aux dévots et dévotes śivaïtes de s'y identifier tout en concurrençant les systèmes brāhmanique (yajamāna et patnī) et śramanique (upāsaka et upāsikā), certains tenants du śivaïsme à tendance moniste en vinrent à élaborer une représentation figurée unitaire – pouvant ainsi se hisser au niveau des grandes figures d'alors telles que Brahmā, Viṣṇu et le Buddha mahāyānique –, qui manifestait et laissait voir sa nature binaire créatrice dont le monde phénoménal était l'œuvre. Ce rendu visuel si singulier dans l'histoire de l'art indien devait avoir pour finalité de frapper les esprits des dévots. Car si nous nous en tenons à la vision qu'attendait et espérait le dévot, entretenant une relation individuelle avec le dieu Śiva, relation propre au courant dévotionnel de la bhakti qui se développa à partir du II^e^ s. av. n.è., à l'égal d'Upamanyu et de Kṛṣṇa à qui se manifesta, sous sa forme ardhanārīśvara, le dieu Śiva, après qu'ils eurent tous deux pratiqué durant de nombreux mois de terribles mortifications, selon l'auteur du *Mahābhārata*,[23] il est fort probable que les représentations figurées de Śiva moitié-homme moitié-femme, installées dans des sanctuaires ou des grottes naturelles ou artificiellement excavées, telles celles d'Éléphanta, aient participé au cours de cultes (pūjā), lors de pèlerinages annuels, comme en témoigna l'ambassadeur indien Sandalès auprès de Bardesane, à quelque éveil subit révélant alors au dévot les deux natures distinctes et pourtant indivisibles de leur dieu.[24]

À la différence des statues grecques ou romaines d'hermaphrodites, à la différence de celles représentant Aphroditos ithyphallique, qui relèvent toutes de l'hermaphrodisme biologique, ou bien à la différence de l'androgyne mythique décrit par Aristophane dans le *Banquet* de Platon[25], Śiva sous son aspect ardhanārīśvara

[22] *Bṛhadāraṇyaka Upanisad* 1,4.1 et 3, SENART (1967), 10.

[23] Mbh 13.14-15.

[24] Sur les rapports entre image matérielle et représentation mentale dans la pratique dévotionnelle (bhakti), voir PADOUX (1990).

[25] Sur Aphroditos, voir PIRENNE-DELFORGE (1994).

ne peut être qualifié d'androgyne, comme nous pouvons le lire si souvent au sujet de Śiva ardhanārīśvara, sans autre précision, sans définir au préalable ce terme que nous n'avons d'ailleurs jamais employé. Car jamais Śiva n'est dit être ubhaya-vyañjana, qui a les signes des deux sexes, c'est-à-dire hermaphrodite, ou bien napuṃsaka, qui n'est ni pleinement un homme ni pleinement une femme, c'est-à-dire androgyne. Dans la statuaire śivaïte, qui relèverait de ce que nous pourrions qualifier d'« androgynie » spéculative et rituelle et qui ne peut se comprendre qu'à travers cette dernière, les deux moitiés (ardha), d'où l'attribut onomastique d'ardha-nārī-iśvara – néologisme qui fut forgé pour désigner expressément ces représentations artistiques –, sont, en effet, juxtaposées verticalement, sont conjointes (saṃ dhā-) l'une à l'autre, comme le furent, selon le poète du *Ṛgveda*, le Ciel et la Terre pour engendrer leur fils Agni :

> « Les deux [Masses cosmiques, Ciel et Terre], mues par l'Ordre, [mais] possédant des forces irrationnelles, se sont con-jointes (saṁ dadhāte). »[26]

Bibliographie

Adiceam, Marguerite, « Les images de Śiva dans l'Inde du Sud. [VI. Ardhanārīśvara] », *Arts asiatiques* 17 (1968), 143-172.

Bhatt, Niddodi Ramachandra, *La religion de Śiva d'après les sources sanskrites*, préface de Pierre-Sylvain Filliozat, Palaiseau : Éd. Āgamāt, 2002.

Biardeau, Madeleine, *Études de mythologie hindoue. II Bhakti et avatāra*, Paris : École Française d'Extrême-Orient, 1994.

Bopearachchi, Osmund, « Les premiers souverains kouchans : chronologie et iconographie monétaire », *Journal des Savants*, janvier-juin 2008, 3-56.

Cribb, Joe, « Shiva images on Kushan and Kushano-Sasanian coins », in *Studies in Silk Road Coins and Culture*, éd. K. Tanabe, J. Cribb, H. Wang, Kamakura : The Institute of Silk Road Studies, 1997, 11-66.

Goldberg, Ellen, *The Lord who is Half Woman. Ardhanārīśvara in Indian and Feminist Perspective*, Albany : State University of New York Press, 2002.

Kramrisch, Stella, *La Présence de Śiva*, Paris : Éd. Du Cerf, 2007.

Loth, Anne-Marie, *Védisme et hindouisme. Images du Divin et des dieux*, Bruxelles/Paris : Éd. Chapitre Douze, 2003.

Padoux, André (éd.), *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*, Paris : Éd. du CNRS, 1990.

Pirenne-Delforge, Vinciane, *L'Aphrodite grecque* (*Kernos*, suppléments 4), Liège: Presses universitaires de Liège, 1994.

Renou, Louis, *Études védiques et pāṇinéennes*, tome xiv, Paris : Éd. E. de Boccard, 1965.

Scheuer, Jacques, *Śiva dans le Mahābhārata*, préface de Madeleine Biardeau, Paris : Presses universitaires de France, 1982.

Senart, Émile, *Bṛhad āraṇyaka upaniṣad*, traduite et annotée par É. Senart, Paris : Les Belles Lettres, 1967.

Yadav, Neeta, *Ardhanārīśvara in Art and Literature*, New Delhi : D. K. Printworld (P) Ltd, 2001.

[26] ṚV 10.5.3. Renou (1965), 5.

COMPARER OSIRIS-ISIS ET ISIS-SARAPIS EN ÉGYPTE PTOLÉMAÏQUE ET ROMAINE. LE CAS RITUEL DE L'OFFRANDE DU VIN

Nicolas CACACE

In relation to other puissances divines *in the religious landscape, the two divine couples Osiris-Isis and Isis-Sarapis are linked to wine. The offering of wine is used as a framework for comparison, based on two reliefs from the Temple of Opet and two* pateræ *from Thebes. To this end, the article analyses the iconographic and onomastic attributes of the divinities studied, incorporating the notion of divine pluralism. Using this ritual context in Egypt, the aim is to explore whether the summoning of the two tandems leads to the convergence of the paired* puissances divines *or whether cultural transfers have led to a functional divergence in the conception of the divine couples. By comparing the results, we will be able to characterise the differentiated expression of these* puissances divines *in pairs*.

INTRODUCTION

Dès la plus haute antiquité, la culture de la vigne s'inscrit dans les mœurs humaines et *a fortiori* dans les relations entretenues avec les multiples puissances divines, par la libation ou l'offrande du vin. En Égypte, elle se développe dès les plus hautes époques à l'initiative de la monarchie et la volonté royale demeure décisive dans l'implantation des vignobles tout au long de la période pharaonique.[1] *A contrario* de la bière, issue des grandes cultures agraires, dont l'image est attachée à la consommation populaire, le vin est un marqueur social des élites, un article de luxe produit par la plus rare culture de jardin.[2] Il est également lié à la transmission du pouvoir.[3] En parallèle de son usage médicinal,[4] il est en relation avec le désir amoureux et le contexte festif du banquet où il répond à la recherche de l'ivresse, promettant une satisfaction apaisante.[5] Ainsi, rareté, élitisme et enivrement expliquent l'ancienneté de l'offrande du vin aux divinités égyptiennes depuis la V^e^ dynastie[6] jusqu'à l'époque romaine.

[1] TALLET (2008), 40-45.

[2] TALLET (2008), 39. À l'époque ptolémaïque, la vigne est taxée par l'*apomoira* dont le paiement se fait en numéraire ou en nature – cf. CLARYSSE-VANDORPE (1998).

[3] Comme en Mésopotamie et à Ougarit, cf. BONNET (2017).

[4] Par exemple contre les piqûres de scorpion – cf. BORGHOUTS (1978), 55-55, n°84.

[5] TALLET (2008), 48-51 ; POO (1995).

[6] Règne de Sahourâ d'après POO (2010).

Parmi elles, trois puissances divines sont ici retenues : Osiris, Isis et Sarapis. Osiris entretient une relation ancienne avec le vin, dont il est le seigneur dès les *Textes des Pyramides* (PT 442 §820).[7] À l'époque gréco-romaine, il est identifié à Dionysos-Bacchus dans la littérature grecque et latine,[8] et Plutarque lui-même pose l'équation suivante : Dionysos = Osiris = Sarapis.[9] Ce dernier est issu d'un double transfert culturel :[10] le milieu cosmopolite memphite a d'abord traduit Osiris-Apis dans l'hellénisme égyptien, puis Ptolémée Sôter et son entourage ont érigé Sarapis comme divinité tutélaire de la monarchie lagide à Alexandrie.[11] En parallèle, l'Isis pharaonique conjointe d'Osiris est également transférée dans un vocabulaire hellénistique. Osiris-Isis et Isis-Sarapis, les deux couples divins ainsi constitués et mis en relation avec d'autres puissances divines dans le paysage religieux, sont parfois destinataires de l'offrande du vin, érigée ici comme cadre de leur comparaison. Dès lors, il s'agit d'appréhender si, dans ce contexte rituel en Égypte, la convocation des deux tandems conduit à la convergence des puissances divines appairées, ou si les transferts culturels ont entraîné une divergence fonctionnelle dans la conception des couples divins.

1. Corpus et méthodologie de la comparaison

Aux origines de l'histoire des religions s'exerce la pratique essentielle de la comparaison, ici menée dans une approche expérimentale cadrée par quatre garde-fous.[12]

Premièrement, la comparaison semble pertinente entre des objets proches dans le temps et dans l'espace ; deuxièmement, à partir d'un réactif permettant la création d'un contexte d'interaction, leurs similarités et différences peuvent être identifiées. En l'occurrence, le rite de l'offrande du vin permet le dialogue entre deux types de documentation. Osiris[13] et Isis sont destinataires du breuvage sur dix-huit reliefs des grands ensembles cultuels d'Égypte (Philae,[14] Edfou,[15]

[7] Cf. Mathieu (2018), 277 ; Koemoth (1994), 241.

[8] Amigues (2001), 418-419 ; notamment chez Plutarque, *De Iside et Osiride*, 356A-B, 364D, 365A, 365D.

[9] *De Iside et Osiride*, 362A-B. Par ailleurs, il met en relation l'étymologie du nom de Sarapis avec la fête et la liesse (362D).

[10] Le transfert culturel est processus défini comme « translation d'un objet de son contexte d'émergence dans un nouveau contexte de réception » qui implique une « incontournable transformation sémantique » qui ne peut être analysée qu'en tenant compte de ses vecteurs historiques (cf. Espagne [2014], 248).

[11] Pour tous les détails de ce processus, se reporter notamment à Borgeaud, Volokhine (2000).

[12] Les réflexions qui suivent sont notamment issues des travaux de Borgeaud (2013), Detienne (1997 ; 2012), Frankfurter (2012), Lincoln (2012) et Smith (1993).

[13] Je retiens ici les mêmes critères que dans le cadre de ma thèse : un Osiris non-momiforme hors du contexte funéraire puisque Sarapis y est peu présent aux côtés d'Isis.

[14] Six reliefs de Ptolémée VI (*Philae* I, 181-182), Ptolémée VIII (*Philae* II, 124-125 ; III, 174-176, n°74), Auguste (*Philae* II, 268-269) et Tibère (*Philae* III, 218-220, n°104 ; 250, n°120).

[15] Trois reliefs de Ptolémée IV (*Edfou* I, 144-145, 234-235) et Ptolémée VIII (*Edfou* III, 298-299).

Karnak,[16] Dendara[17]) et de Basse-Nubie (Dendour[18] et Kalabsha[19]), entre les règnes de Ptolémée IV et Trajan. Le couple divin Isis-Sarapis est lié au vin sur onze patères en pierre d'époque romaine,[20] datées entre le I^er^ et le IV^e^ siècle de notre ère. Ces objets votifs, imitant les plats métalliques éventuellement utilisés lors du rite,[21] sont décorés de ceps, vrilles, feuilles et grappes de raisin.

Troisièmement, la comparaison doit être réflexive, notamment sur les représentations du comparant. Il est donc nécessaire de se détacher de la place du vin dans nos univers culturels contemporains et façonnés par les trois monothéismes méditerranéens.[22] La réflexivité doit aussi porter sur les objets comparés. *De facto*, il ne faut pas perdre de vue que les reliefs présentés sont situés dans le sud du territoire où les sanctuaires sont les mieux conservés ; les patères retenues sont de provenance égyptienne bien que leur achat sur les marchés de l'art empêche de préciser l'exactitude de leur origine géographique et leur contexte d'usage. Seules deux patères peuvent être localisées avec certitude en contexte thébain. Ainsi, le regard porté sur les deux types de documentation est d'ores et déjà faussé par l'absence d'exhaustivité sur le cadre qui les a produits. Les dédicants sont aussi différents : la conception des reliefs cultuels est le fait d'acteurs officiels attachés à la monarchie tandis que les patères émanent des particuliers.

Enfin, le quatrième garde-fou consiste en la pratique d'une comparaison équilibrée. Elle est possible par l'articulation entre un contexte local, clairement délimité, puis un élargissement par confrontation au reste de la documentation sélectionnée. Ainsi, c'est la provenance assurément thébaine de deux patères qui a conditionné

[16] Deux reliefs du temple d'Opet sous Ptolémée VIII (KIU 4300) et Ptolémée XII (KIU 4286).

[17] Trois reliefs de la fin de l'époque ptolémaïque (*Dend*. II, 15-16, 40-41 ; *Dend*. IX, 188-189).

[18] Deux reliefs d'Auguste (Aly *et al*. [1979], n°D5, L2).

[19] Deux reliefs d'Auguste (Gauthier [1911], 71-72) et Trajan (Gauthier [1911], 127-128).

[20] Pour des raisons pratiques, leur numérotation est celle utilisée dans Endreffy (2020), soit les patères n°35, 40, 42, 43, 47, 48, 52, 54, 84, 93, 96.

[21] Endreffy (2020), 228.

[22] Pour que la comparaison soit efficace, il convient d'ignorer que le vin détourne de Dieu (Lv 10:9 ; Dt 32:38 ; Ha 2:5 ; Pr 23:29-35 ; Dn 5:2, 23 ; Esd 4:37 ; Ep 5:18 ; Lc 1:15 ; Ap 14:8-10, 16:19, 17:2, 18:3, 19:15 ; Coran, II, 219 ; V, 91), qu'il est l'objet d'un interdit alimentaire (Dt 29:5 ; Jg 13:7-14 ; Jr 35 ; Ag 2:12 ; Esd 9:24 ; 1Tm 3:8 ; Lc 7:33 ; Rm 14:21 ; Tt 2:3 ; Coran, V, 93) ou promis au Paradis (Jl 4:18 ; Coran, XLVII, 15), qu'il est octroyé ou refusé selon la volonté de Dieu (Dt 7:13, 11:14, 12:17, 28:51 ; Es 16:8, 62:8 ; Os 7:14 ; Am 5:11, 9:14 ; Mi 6:15 ; So 1:13 ; Ag 1:11 ; Lm 2:12 ; Esd 4:14 ; Ne 5:15 ; Jr 40:9-12, 48:33). Toutefois, on constate une postérité biblique des représentations antiques du vin associé au sang (Ex 24:8 ; Es 49:26 ; Za 9:15 ; 1Co 11:23-26 ; Lc 22:15-20 ; Mt 26:26-29 ; Mc 14:22-25), à un rituel de libation (Ex 29:40 ; Lv 23:13 ; Nb 28:14 ; 1S 1:24 ; Os 9:4 ; Esd 6:9), à la désaltération (Js 9:4-13 ; Jg 19:19 ; 1S 10:3, 25:18 ; 2S 16:2 ; Es 55 :1), aux traitements curatifs (1Tm 5:23 ; Lc 10:34), au commerce (Jl 4:4 ; Ne 13:15), aux taxes (Dt 14:23 ; Ne 5:11, 10:38-40, 13:5 ; 2Ch 31:5), à la rénumération (2Ch 2:9). Comme dans l'Égypte ancienne, la consommation du vin est associée aux élites (Gn 27:25, 37 ; 2S 13:28 ; Pr 31:4 ; Dn 5:2 ; Ne 5:18 ; 2Ch 32:28 ; Coran, XII, 41) et à l'ivresse dans ses acceptations festive (Dt 14:26 ; 2S 13:28 ; Es 22:13 ; Za 10:7 ; Ps 104:15 ; Ct 1:4, 4:10, 5:1 ; Est 1:10 ; Dn 1:8) ou péjorative (Gn 19:31-38 ; Es 16:10 ; 1Ch 12:41). L'exégèse n'étant pas notre sujet, les références citées sont non-exhaustives et classées conformément au canon présenté dans la TOB.

la démarche d'étude, d'abord à l'échelle locale, puis complétée par les apports des sources égyptiennes et nubiennes.

2. Offrir le vin à Osiris-Isis et Isis-Sarapis à Thèbes

À Thèbes, quatre attestations de l'offrande du vin sont relevées.

– Deux reliefs cultuels avec Osiris et Isis dans le temple d'Opet (angle sud-ouest du *temenos* d'Amon), porte d'accès à la salle hypostyle, tableau sud du linteau intérieur (Ptolémée VIII, KIU 4300)[23] et deuxième registre du montant extérieur sud (Ptolémée XII, KIU 4286)[24]
– Deux patères avec Isis et Sarapis : l'une (I^er^-II^e^ siècle) découverte au sud de la cour du temple de Mout à Karnak-sud, aux pieds du môle est du premier pylône,[25] l'autre (II^e^-III^e^ siècle) achetée à Thèbes.[26]

À partir de ces quatre documents, proches géographiquement, bien qu'ils ne soient pas contemporains, je propose de mener une comparaison en trois étapes. Il s'agit d'abord d'étudier les deux reliefs, puis les deux patères, en lien avec les autres sources recensées. Pour ce faire, il est nécessaire d'analyser non seulement la composition des images, mais aussi les attributs iconographiques et onomastiques.[27] Enfin, la confrontation des résultats permet de caractériser, dans un contexte rituel similaire, l'expression différenciée des puissances divines en couple.

2.1. Offrir le vin à Osiris-Isis dans le temple d'Opet

Dans cet édifice développé sous Ptolémée VIII Évergète II, Ptolémée XII Néos Dionysos et Auguste,[28] la salle hypostyle apparaît comme un espace pivot entre les pièces intérieures et la cour ouvrant sur l'extérieur. La porte de cette pièce distyle, où les deux reliefs sont gravés, était certainement le lieu de passage des offrandes, dont le vin destiné à la déesse Opet.

[23] KIU 4300 = Opet 35-36. Cf. Projet Karnak, *Scène sud* (en ligne), disponible sur : http://sith.huma-num.fr/karnak/4300 [dernière consultation le 28 décembre 2022].

[24] KIU 4286 = Opet 21. Cf. Projet Karnak, *Scène sud* (en ligne), disponible sur : http://sith.huma-num.fr/karnak/4286 [dernière consultation le 28 décembre 2022].

[25] Conservée au Brooklyn Museum (Mut Expedition, inv. 20ME.73), patère en stéatite grise (9,8 × 9 cm) – cf. Endreffy (2020), 245, pl. 12 (n°42).

[26] Conservée au British Museum (EA38517), patère en stéatite noire (2 × 13 × 12 × 11 cm) – cf. Endreffy (2020), 254, pl. 26 (n°93). Également, British Museum, *patera ; votive offering* (en ligne), disponible sur : https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA38517 [dernière consultation le 28 décembre 2022].

[27] Je souscris ici aux réflexions terminologiques et conceptuelles du projet toulousain MAP piloté par C. Bonnet – cf. Bonnet *et al.* (2018).

[28] Projet Karnak, *Temple d'Opet – Époque ptolémaïque – (KIU 1747)* (en ligne), disponible sur : http://sith.huma-num.fr/karnak/1747 [dernière consultation le 28 décembre 2022].

2.1.1. *Les puissances divines en image*



Fig. 1 : KIU 4300 © CNRS-CFEETK n°180301/J. Maucor.

Endommagé dans sa partie inférieure droite, le relief KIU 4300 montre Ptolémée VIII à gauche, élevant deux vases-*nw* traditionnellement attachés aux liquides et plus particulièrement au vin. Malheureusement, la légende de la scène n'est pas conservée. Le suit « son épouse, la souveraine maîtresse des Deux Terres » (*ḥmt=f ḥqꜣt nbt Tꜣwy*) Cléopâtre III présentant un bouquet formé de trois tiges de lotus dans chaque main. Derrière elle, Apis (*Ḥp*) puis Mnévis (*Mr-wr*) taurocéphales, sont montrés les mains baissées au-dessus d'un autel disposé devant chacun d'eux et garni d'offrandes. Ces quatre dédicants se trouvent face à une estrade[29] où trônent Osiris, suivi d'Isis, dont seules les têtes sont conservées, puis Nephthys dont la représentation est perdue. Le dieu porte la couronne-*ḥnw* disposée sur une perruque ceinte d'un bandeau avec *uraeus* ; sa conjointe est parée de la coiffe de vautour surmontée de la couronne hathorique avec l'emblème du siège.

Le relief KIU 4286 montre Ptolémée XII à droite, face au passage de la porte, qui lève un vase-*nw* dans chaque main face à Isis suivie de Nephtys, debout et d'aspect identique : vêtues d'une longue robe moulante laissant un sein nu, parées d'un pectoral, elles tiennent un sceptre-*wꜣḏ* papyriforme devant elles dans leur main gauche et un signe-*ʿnḫ* dans la droite derrière elles. Coiffées d'une perruque longue tripartite couverte de la coiffe de vautour, elles sont couronnées d'un mortier d'*uraei* portant la couronne hathorique avec *uraeus*. Seule Nephthys porte ici son emblème sur le disque solaire de la couronne, et seule sa légende mentionne Osiris qui n'est pas représenté.

En considérant les attributs iconographiques comme une transcription de motifs mythiques en image,[30] le couple Osiris-Isis est ainsi partiellement défini.

[29] Aujourd'hui disparue, mais la taille du roi est légèrement supérieure à celles d'Osiris et d'Isis, si bien qu'il apparaît plus plausible que les deux divinités aient été représentées trônant.

[30] Cf. Goebs, Baines (2018), §36-38.



Fig. 2 : KIU 4286 © CNRS-CFEETK n°156082/J. Maucor.

La couronne-*ḥnw* est portée à trois reprises par l'Osiris d'Edfou où il est décrit comme « celui aux deux hautes plumes et aux deux cornes acérées latérales ».[31] La puissance divine combine ici des aspects solaire (le disque diurne), cosmique (les deux hautes plumes) et chtonien à l'instar du dieu Ta-tenen. Quant à Isis à la couronne hathorique, elle tisse un lien particulier avec Hathor[32] dans ses aspects maternel (les cornes de la vache nourricière) et cosmique (le disque diurne protégé par la Vache du Ciel). L'association entre les deux puissances divines est d'autant plus forte quand le disque hathorique est surmonté du siège isiaque, et les fonctions maternelle et protectrice sont renforcées par la coiffe

[31] Cf. *Edfou* I, 148-149, 165-166, 316-317.
[32] *LÄ* II *s.v.* « Hathor », col. 1025-1026, 1028.

de vautour.[33] Cette forme Isis-Hathor est présente dès les *Textes des Pyramides* (PT303 §466)[34] et les mythèmes du Moyen Empire expliquent comment la décapitation d'Isis par Horus est guérie en remplaçant sa tête manquante par celle d'une vache.[35] Au Nouvel Empire et jusqu'à l'époque romaine, la puissance divine Isis-Hathor est particulièrement adaptée au statut de la reine, à la fois Hathor (épouse d'Horus, le roi) et Isis (mère de l'héritier, nouvel Horus). Ainsi, l'aspect hathorique d'Isis l'érige comme mère, fille et Œil de Râ, en lien avec la monarchie. Enfin, la déesse apparaît tenant le sceptre-*wꜣḏ* féminin qui exprime la capacité à canaliser leur puissance dans des fonctions de paix, de protection et d'ordonnancement du monde,[36] en lien avec les documents juridiques et administratifs organisant la société.[37]

Iconographiquement, dans le temple d'Opet, le couple divin Osiris-Isis est donc inscrit dans une dimension cosmique, soulignant le rôle d'Isis dans ses fonctions de mère protectrice et de déesse solaire faisant prospérer la création divine. Qu'en est-il dans les autres sanctuaires ?

Les reliefs permettent de préciser l'image d'Osiris qui apparaît majoritairement trônant, en costume des vivants (pagne court, torse nu ou plastron), tenant un sceptre-*wꜣs* et un signe-*ꜥnḫ*. Il s'agit là d'attributs traditionnels des divinités masculines détentrices de la puissance (*wꜣs*) pour dominer la création[38] et dépositaires des mécanismes de vivification (*ꜥnḫ*). Les deux signes sont liés dès les *Textes des Pyramides* (PT511 §1156) pour soulever le ciel au-dessus de la terre et permettre ainsi la vie.[39] De plus, hormis la couronne-*ḥnw*, le dieu est montré avec deux autres coiffes possibles. L'*atef* est une tiare végétale encadrée de deux plumes, déclinée par l'ajout de disques solaires et de cornes horizontales. Elle émane du dieu Râ[40] et entretient un lien avec le verbe *ḫꜥi* (« se lever, apparaître en gloire, monter sur le trône ») :[41] elle incarne donc la souveraineté sur la création, transmise du démiurge solaire jusqu'à Osiris, le *pschent* étant sa réplique pour ses successeurs dont le roi.[42] La seconde coiffe du dieu est la couronne blanche ornée de deux plumes latérales, en relation avec l'un de ses attributs onomastiques « jeune homme royal qui coiffe la couronne blanche ».[43] En lien avec sa naissance, elle

[33] *LÄ* II *s.v.* « Geierhaube », col. 515. Pour les deux hiéroglyphes du vautour, le signe G14 se lit *mwt* (« mère ») et *nr* (« terreur »), tandis que le signe G186 est lu *mk* (« protection »).

[34] Cf. Mathieu (2018), 382. Leur culte était également conjoint à Qusae dès la VI[e] dynastie – cf. *LÄ* III *s.v.* « Isis », col. 189.

[35] On en trouve également mention dans les *Textes des Sarcophages* (CT II 37b-c), le Papyrus Chester Beatty (I, 8, 9), le Papyrus Sallier IV (2, 6) et chez Plutarque (*De Iside et Osiride*, 20).

[36] Aufrère (2005), 83-85, 127-128.

[37] Aufrère (2001), 84-88.

[38] Aufrère (2001), 84.

[39] Cf. Mathieu (2018), 446-447.

[40] *Philae* I, 233-234.

[41] *Edfou* I, 407-408 ; *Décret pour l'Igéret*, col. 6.

[42] Benedite (1893), 9.

[43] *Dend.* II, 40-41 ; IX, 188-189.

porte la symbolique de la souveraineté sur la Haute-Égypte, de la grandeur et de la perfection,[44] dans une dimension cosmique triomphante, notamment dans le domaine funéraire.[45] Quant à Isis, sa représentation ne diffère pas des reliefs d'Opet et ne semble pas être en rapport avec celle d'Osiris dans le cadre de l'offrande du vin.

En somme, les reliefs ptolémaïques et romains montrent une diversité des images du couple divin : Osiris dans ses dimensions cosmique et souveraine, Isis dans ses aspects solaire et maternel, l'un comme l'autre participant à la gouvernance de la création du démiurge en tant que puissances divines. Leurs attributs onomastiques complètent-ils cette analyse ? Que dire de la présence de Nephthys à leurs côtés ?

2.1.2. *Les légendes des reliefs KIU 4300 et KIU 4286*

Elles accompagnent l'image des puissances divines dans deux objectifs : identifier les personnages par leurs attributs onomastiques[46] et constituer un discours autour de l'action rituelle.

a) Nommer les puissances divines



KIU 4300, col. 12-13 : *ḏd-mdw ỉn Wsỉr ḥry-ỉb W3st* […] *m pr Ỉ̀pt wrt* : « Paroles à dire par Osiris qui réside dans Thèbes […] dans le Domaine d'Opet la grande. »

Le nom d'Osiris s'écrit avec deux signes traditionnels, l'œil et le siège accompagnés du déterminatif R8 servant à montrer la divinité (*nṯr*). Ses attributs onomastiques le présentent comme puissance divine locale de Thèbes, en particulier du temple d'Opet, « Demeure de l'engendrement » (*Ḥwt-wtṯ*) mythique d'Osiris dont la chapelle se trouve sous le sanctuaire. Est ainsi expliquée la représentation d'un Osiris solaire dans le temple de sa (re)naissance : tel le soleil, le dieu est né de sa mère Nout, déesse céleste identifiée à Opet[47] dès le Moyen Empire. Hors de Thèbes, les attributs onomastiques osiriens conservent une dimension locale,[48]

[44] *LÄ* III *s.v.* « Kronen », col. 812.

[45] *LÄ* II *s.v.* « Federn und Federkrone », col. 142-144.

[46] Graphie et translittération sont disponibles en ligne sur le site du Projet Karnak (*Scène sud* (en ligne), disponible sur : http://sith.huma-num.fr/karnak/4300 ; *Scène sud* (en ligne), disponible sur : http://sith.huma-num.fr/karnak/4286 [dernière consultation le 28 décembre 2022]). Traduction personnelle.

[47] *LÄ* III *s.v.* « Ipet », col. 173-174.

[48] Maître de Biggeh et de Philae (*Philae* I, 181-182 ; II, 124-125 ; III, 174-176, 218-220, 250 ; Gauthier [1911], 71-72, 127-128) ; maître d'Edfou (*Edfou* I, 234-235 ; III, 298-299) ; qui réside à Dendara (*Dend*. II, 15-16, 40-41 ; IX, 188-189).

tout en inscrivant le dieu à l'échelle du royaume,[49] voire de la création comme héritier et roi des dieux.[50]



KIU 4300, col. 14 : *ḏd-mdw ỉn ȝst wrt mwt-nṯr* : « Paroles à dire par Isis la grande, mère du dieu. »



KIU 4286, col. 7-9 : *ḏd-mdw ỉn ȝst Wrt-ḥkȝw ḥnwt pr-nswt Wʿt m stp-sȝ nbt Tȝwy ỉr nswt m ḏdw=s ḥʿ nb ḫr st-rȝ=s* : « Paroles à dire par Isis, Grande de Magie, souveraine du domaine royal, l'Unique dans le palais, maîtresse des Deux Terres, selon les paroles de qui le roi agit et sous l'autorité de qui le maître apparaît (est couronné). »

Le nom d'Isis emploie la graphie originelle des *Textes des Pyramides* : le signe du siège en partage avec Osiris, et les déterminatifs féminins. Isis, « siège féminin », se présente à la fois comme une personnification du trône ou associée au siège d'allaitement d'Horus l'Enfant sous sa forme d'Isis *lactans*. Cet aspect maternel, déjà souligné par la coiffe de vautour ou les cornes hathoriques, est en relation avec l'attribut onomastique « mère du dieu » (*mwt-nṯr*) désignant Horus et le roi par extension. Quant à son lien avec le trône, les attributs du relief KIU 4286 sont explicites : sa puissance s'étend sur le royaume, les possessions de la Couronne, le palais et la personne du roi. Enfin, elle est « Grande de Magie » (*Wrt-ḥkȝw*), une appellation qui renvoie à l'Isis magicienne, notamment après qu'elle a appris le nom secret du dieu Râ.[51]

De plus, le relief de Ptolémée XII mentionne explicitement la paire formée par Isis avec Nephthys :



KIU 4286, col. 15 : *nswt bỉty snty ỉmȝty ỉb ṯḥnty ḥȝwty wrty mrwt špsty wrty ḫntyt pr Ỉpt wrt ʿšȝty rnw m-ḫnw ny Tȝ-mrỉ n spȝt šwt m rn=sn* : « Roi du Sud et du Nord, les deux sœurs au cœur aimable et au visage brillant, grandes d'amour, vénérables

[49] Statues et sanctuaires dans toute l'Égypte (*Edfou* I, 144-145 ; *Philae* III, 174-175) ; maîtrise du territoire (*Edfou* I, 234-235) ; nom de couronnement *Wn-nfr mȝʿ-ḫrw* dans un cartouche (*Philae* I, 181-182 ; III, 174-175 ; *Dend.* II, 15-16, 40-41 ; IX, 188-189 ; Gauthier [1911], 71-72, 127-128).

[50] *Philae* I, 181-182 ; III, 174-175, 218-220 ; Aly *et al.* (1979), n°D5 ; Gauthier (1911), 71-72, 127-128.

[51] P. Chester Beatty XI – cf. Nagel (2019), 775-779.

> et grandes, à la tête de la Demeure d'Opet la grande, dont les noms sont nombreux dans la Terre chérie (l'Égypte) sans qu'existe de nome vide de leurs noms. »

Les deux sœurs Isis et Nephthys sont ici qualifiées par les qualités féminines traditionnelles : amabilité, charme et amour qui, dans une certaine mesure, correspondent à Hathor et à l'apaisement procuré par le sceptre-*wꜣḏ*. Elles sont ici mentionnées à deux échelles géographiques : à la fois au niveau local[52] et à l'échelle du royaume où leur aspect myrionyme[53] s'est répandu sur l'ensemble du territoire. Cette dernière dynamique s'explique par l'osirianisation[54] progressive et continue tout au long du premier millénaire avant notre ère. Hors de Thèbes, Isis porte aussi des attributs onomastiques cosmiques marquant sa souveraineté sur les autres puissances divines.[55] À Dendara, elle apparaît spécifiquement comme « Œil de Râ » ou « maîtresse de l'ivresse qui fait la joie ».[56]

Deux des attributs onomastiques de Nephthys peuvent expliquer sa présence auprès du couple. Elle est la « sœur du dieu (Osiris) »,[57] conformément à son inscription dans l'adelphie héliopolitaine. Elle est aussi celle « qui n'est pas éloignée de sa sœur (Isis) pour faire le bien à son frère Osiris ».[58] Son rôle semble donc complémentaire à celui d'Isis, toutes deux agissant pour le bien d'Osiris, dont les célèbres péripéties du mythe expliquent aisément qu'il ait besoin de leur secours et de leurs soins. Toutefois, hors de Thèbes, aimer et protéger Osiris sont des rôles plutôt dévolus à Isis lors de l'offrande du vin.[59] *De facto*, l'attribut onomastique « qui n'est pas éloignée de sa sœur » complète l'image sur laquelle Nephthys suit Isis avec une allusion implicite aux mythèmes osiriens : il ne serait donc pas spécifiquement lié à l'offrande du vin. Ceci, ainsi que la restitution d'un lien familial, est bien compréhensible dans le temple qui célèbre la (re)naissance d'Osiris : Nephthys est auprès du couple car il s'agit avant tout de mettre en exergue l'ascendance osirienne, et donc la légitimité du couple à détenir le pouvoir souverain.

b) Don et contre-don dans le cadre rituel

Le rite égyptien s'organise de manière canonique comme un échange entre le roi, seul prêtre officiel, et les puissances divines. Il prend la forme du don royal

[52] En l'occurrence le temple d'Opet, à l'instar des autres sanctuaires où Isis est maîtresse d'Edfou et de son nome (*Edfou* I, 234-235), de Biggeh et de Philae (*Philae* I, 181-182 ; II, 124-125, 268-269 ; III, 127-128, 174-176, 218-220, 250 ; *Dend.* II, 15-16, 40-41 ; Aly *et al.* [1979], n°D5 ; Gauthier [1911], 71-72) et réside à Dendara (*Dend.* II, 15-16, 40-41).

[53] Isis est aussi souveraine du territoire égyptien (*Philae* II, 268-269 ; *Dend.* II, 15-16 ; IX, 188-189) avec son nom inscrit dans un cartouche (*Dend.* II, 15-16, 40-41).

[54] Pour la définition et les grandes lignes de ce processus, cf. Coulon (2010).

[55] *Philae* I, 181-182 ; *Dend.* II, 15-16, 40-41 ; IX, 188-189.

[56] *Dend.* IX, 188-189.

[57] *snt-nṯr* : KIU 4300, col. 16 ; KIU 4286, col. 11.

[58] *tmt ḥr r snt=s r ỉrt sp-nfr n sn=s Wsỉr* : KIU 4286, col. 12-13.

[59] Par exemple, sur les reliefs d'Edfou (*Edfou* I, 144-145, 234-235).

de l'offrande représentée et mentionnée dans le titre de la scène, contre lequel est attribué un contre-don divin dans le discours prononcé par les divinités. Sur les deux reliefs, l'offrande du vin donne lieu aux échanges suivants :

	KIU 4300 – Ptolémée VIII	**KIU 4286 – Ptolémée XII**
Don :		
Le roi	*ḥr ḥtpw ḏfȝw ḥr sḏfȝ ʾbȝ ny nswt nṯrw*: « portant les offrandes pour fournir la table d'offrandes du roi des dieux. »	*ỉy=ỉ ḫr=sn ʿwy=ỉ ḫr ỉrp ṯtf=ỉ n=ṯn ḥȝt=sn r nw=sn swr=ṯn ỉm ḥʿ ỉbw=ṯn* : « je viens auprès de vous, mes bras portant le vin. Je verse pour vous ce qu'il y a de meilleur en lui en son temps afin que vous puissiez en boire de sorte que vos cœurs se réjouissent. »
La reine	*rdw n smw pr m ȝḫt wbs* : « les plantes qui sortent de la terre cultivée et qui bourgeonnent […]. »	Absente
Contre-don :		
Osiris	Perdu	Absent
Isis	*pr n=k ḫnp-kȝ* : « que sorte pour toi l'Inondation. »	*Tȝwy ḫȝswt ḫr ỉrp=sn* : « les Deux Terres et les pays étrangers portant leur vin. »
Nephthys	*mw rnp* : « l'eau qui rajeunit »	*tḫt m ḫrt-hrw* : « l'ivresse comme nécessaire quotidien. »

Table 1 : Résumé des interactions rituelles de l'offrande du vin.

Concernant le rite du relief KIU 4300, la perte du titre de la scène et du discours d'Osiris ne permettent pas de cibler son rapport avec le vin. Toutefois, dons et contre-dons secondaires se répondent dans le domaine agraire. Le couple royal offre le produit des récoltes pour garnir les autels d'Osiris, qualifié de roi des dieux ; les textes sont complétés par les bouquets offerts par la reine et les tables d'offrandes garnies devant Apis et Mnévis. En retour, Isis et Nephthys accordent l'Inondation, la crue fertile du Nil et l'eau qui permet d'assurer la prochaine récolte. Même si la culture de la vigne ne s'inscrit pas dans la catégorie de la grande culture céréalière, mais dans la culture de jardin, elle fait partie des plantes issues du sol que le limon du fleuve permet de faire pousser.

Les textes du relief KIU 4286 sont mieux conservés. Le rite est explicité : le roi apporte le vin dans les vases-*nw* représentés et en déverse le contenu devant Isis et Nephthys pour provoquer leur joie. En échange, le contre-don remplit deux des fonctions associées au vin. D'abord l'appartenance à l'élite : pour le roi, il s'agit de la domination du royaume et des pays étrangers, laquelle lui permettrait la possession de vin pour marquer sa position supérieure et l'offrir aux divinités. La seconde est l'ivresse quotidienne *i.e.* la jubilation festive.

Dans les autres sanctuaires, les mêmes dimensions sont attestées :

– Le rite est parfois décrit en détail : le vin complète l'offrande,[60] est apporté par le roi dans une cruche, présenté puis offert dans les vases[61] ; il prend la forme d'une libation[62] sur le sol pour parfumer le sanctuaire[63] à distance de la déesse pour ne pas l'éclabousser.[64] Le roi porte aussi des titres adaptés tels « maître de la fête »[65] ou « échanson parfait d'Isis ».[66]
– Le don royal du vin est associé à la terre cultivée et aux autres offrandes issues de la terre grâce à l'Inondation[67] ; a pour objectif d'enivrer Isis[68] et lui prodiguer joie et plaisir[69] ; est le fruit du travail des prisonniers étrangers ou de la domination de territoires extérieurs.[70]
– Le contre-don d'Osiris est explicite car les reliefs sont mieux conservés : l'assurance d'une Inondation efficiente[71] garantissant les production agricoles,[72] la domination sur les peuples étrangers[73] ou l'oasis de Kharga,[74] la royauté héritée des dieux (le roi est Horus fils d'Isis et fils d'Osiris, héritier de Shou),[75] et la satisfaction des puissances divines.[76]
– Le contre-don d'Isis reprend les mêmes thématiques : soumission des Deux Terres[77] et des peuples étrangers,[78] fertilité des terres cultivées par rayonnement de la déesse.[79] S'y ajoute la protection particulière du roi par Isis,[80] ainsi que l'ivresse[81] et les louanges des dieux d'Edfou.[82]

[60] *Edfou* I, 234-235 : l'offrande est appelée « œil d'Horus » (*ỉrt-Ḥr*).
[61] *Dend.* IX, 188-189.
[62] *Philae* I, 181-182.
[63] *Dend.* II, 40-41.
[64] *Dend.* IX, 188-189.
[65] *Dend.* IX, 188-189.
[66] *Philae* II, 268-269.
[67] *Edfou* I, 144-145, 234-235 ; *Dend.* II, 15-16.
[68] *Philae* III-1, 218-220, n°104.
[69] *Dend.* II, 40-41 ; dont la satisfaction du *ka* (*Philae* II, 268-269).
[70] *Dend.* IX, 188-189.
[71] *Edfou* I, 144-145.
[72] *Philae* III-1, 174-176, n°74 ; *Dend.* II, 40-41.
[73] Bédouins du Sinaï (*Mntyw : Edfou* I, 234-235).
[74] *Philae* I, 181-182.
[75] *Philae* II, 124-125.
[76] Aly *et al.* (1979), n°D5.
[77] *Edfou* I, 144-145, 234-235 ; *Philae* I, 181-182. Sont comprises les oasis de Kharga et Bahariya (*Dend.* IX, 188-189) du désert occidental, pour lesquelles les Lagides ont manifesté un intérêt économique et politique particulier, reflété dans ces reliefs. À ce sujet, se reporter à Gill (2016).
[78] *Philae* II, 124-125 ; dont les Phéniciens (*Fnḫw : Edfou* I, 144-145) et les Asiatiques (*Ṯttyw* : *Edfou* I, 234-235).
[79] *Dend.* II, 15-16, 40-41.
[80] *Philae* II, 124-125.
[81] *Dend.* IX, 188-189.
[82] Aly *et al.* (1979), n°D5.

Ainsi, dans le cadre rituel de l'offrande du vin, dons royaux et contre-dons divins consistent en la déclinaison de trois thématiques : l'Inondation permettant les productions agricoles dont la vigne ; la royauté égyptienne et la maîtrise des peuples étrangers marquant les origines de l'approvisionnement en vin ; l'ivresse et la joie consécutives à sa consommation.

2.2. Offrir le vin à Isis-Sarapis grâce aux patères thébaines

2.2.1. *La patère du Brooklyn Museum (Mut Expedition, inv. 20ME.73)*



Fig. 3 : La patère du Brooklyn Museum (Mut Expedition, inv. 20ME.73), courtesy of the Brooklyn Museum Mut Expedition ; photographer M. McKercher.

La décoration extérieure présente une rosette encerclée par des ceps de vigne avec vrilles, feuilles et grappes de raisin. Le lien avec le vin est donc suggéré par la représentation de la plante à l'instar des dix autres patères étudiées. À l'intérieur, une couronne de lauriers entoure le décor central[83] : un lotus ouvert avec deux bourgeons est surmonté des bustes de Sarapis à gauche et d'Isis à droite. Le dieu avec barbe et chevelure bouclées et opulentes, est représenté de trois-quarts, vêtu d'un chiton et couronné d'un *kalathos*[84] orné d'un épi de blé. La déesse est figurée

[83] À l'instar des patères n°35, 40, 43, 47, 48, 54 ; deux sont sans décor central (n°52, 84) ; deux portent aussi un lotus ouvert (n°40, 96).

[84] Pour l'usage préférentiel du terme *kalathos* plutôt que *modius* ou *polos*, *cf.* MALAISE (2009), 173-174. Sarapis porte ce couvre-chef sur les dix autres patères, seules deux avec épi de blé (n°48, 84).

de trois-quarts, vêtue d'un chiton[85] avec himation,[86] coiffée de boucles libyques et couronnée du *basileion* à l'instar des dix autres patères, la gorge marquée par des plis de Vénus[87] signe d'abondance. Les deux membres du couple sont tournés vers le centre et se regardent.[88]

Le répertoire iconographique hellénistique est privilégié pour représenter le couple divin. Sarapis apparaît ainsi comme les grands dieux masculins et seule sa coiffe le distingue de Zeus, Hadès ou Poséidon. Conformément à ses représentations romaines en Égypte,[89] il est couronné du *kalathos* dont la symbolique agraire est montrée par l'épi de blé. Cette couronne, également portée par Déméter ou Isis, peut être interprétée comme une corbeille pour transporter les récoltes et, par extension, manifester la propriété et l'abondance de celles-ci. Toutefois, il faut abandonner l'interprétation du *kalathos* comme *modius*, *i.e.* unité de mesure impériale, puisqu'il ne remplace que tardivement l'*artaba* perse dans la province égyptienne.[90] *De facto*, l'image de Sarapis au *kalathos* indiquerait une spécialisation de la puissance divine dans la fertilité agraire et l'abondance des fruits du travail de la terre. Quant à Isis, la patère présente deux attributs iconographiques significatifs. Le premier est le *basileion* qui couronne la déesse et dont la dimension royale est indéniable.[91] Constitué d'une couronne hathorique aux cornes allongées et avec deux hautes plumes, il est déjà employé à l'époque pharaonique pour coiffer les reines depuis le Nouvel Empire et demeure leur attribut à l'époque ptolémaïque comme sur le relief KIU 4300. Il montre ainsi que l'épouse du roi incarne le rôle mythique d'Hathor en tant qu'épouse d'Horus. Dans cette perspective, le *basileion* porté par Isis renverrait à une identification entre la reine et la puissance divine, tandis que Sarapis représenterait alors le roi, à l'instar de l'iconographie déployée sur les crétules[92] et les bagues[93] ptolémaïques. À l'époque romaine, la reine ne résidant plus sur le territoire et étant rarement évoquée dans les grands ensembles cultuels, l'identification n'aurait plus lieu d'être. Ce changement pourrait alors expliquer que le *basileion* soit plus fréquemment employé pour

[85] Une seule patère (n°35) montre un exemple exceptionnel d'Isis en costume pharaonique (vêtement en résille, perruque tripartite) transféré dans le canon hellénistique.

[86] Ici sans nœud isiaque *a contrario* des patères n°47, 48, 52, 54. Cet attribut hellénistique est un signe distinctif d'Isis qui renvoie au nœud-*tît* égyptien dont la signification est développée au chapitre 156 du *Livre des Morts* : sang et pouvoirs magiques d'Isis permettent au défunt de triompher de la mort sous la protection d'Horus fils d'Isis. Le nœud isiaque soulève donc l'idée de la puissance magique de la déesse et de ses fonctions maternelles.

[87] Seulement présent sur les patères n°43, 47, 48.

[88] Comme sur les patères n°40, 43, 48, 84.

[89] Le port de la couronne-*atef* est majoritaire à l'époque ptolémaïque même si Sarapis est parfois figuré avec le *kalathos* qui s'impose ensuite dans l'iconographie – cf. Malaise (2009), 174-175, 179, 192-193.

[90] Mayerson (2006), 101.

[91] Sur cette couronne, son historique et sa symbolique, se reporter à Veymiers (2014).

[92] Cf. Veymiers (2009), 302, n°V.AAA19 ; 300, n°V.AAA2-3 ; 306, n°V.AAA49-50 ; (2014).

[93] Cf. Veymiers (2009), 303-304, n°V.AAA32 ; (2014).

Isis.[94] Outre sa dimension monarchique, cette couronne allie à la fois une dimension cosmique (les deux plumes et les cornes), une dimension solaire (le disque diurne) et une dimension maternelle (les cornes de vache allaitante) à l'instar de la couronne hathorique. Les boucles libyques sont le second attribut iconographique significatif, issu de la volonté de Ptolémée III marié à Bérénice II de Cyrène, pour créer une Isis commune à la Cyrénaïque et à l'Égypte.[95] Le choix de la boucle de cheveux est également lourd de sens, puisqu'elle symbolise l'amour conjugal et le dévouement de l'épouse à son mari, dans la continuité du mythe osirien.[96]

Ainsi, Isis et Sarapis apparaissent sur le décor intérieur de la patère comme un couple divin, respectivement en tant que déesse cosmique, solaire, maternelle et épouse dévouée à son conjoint en charge des processus de fertilité et d'abondance agraire. Ce lien entre les deux puissances divines est aussi marqué par leur attitude : tournées l'une vers l'autre, elles échangent un regard pour symboliser l'union maritale et le bonheur conjugal, gages de bénédiction du couple divin.[97] Il est disposé au-dessus d'un lotus ouvert à la symbolique solaire[98] : tel l'astre diurne, le couple divin se lève sur la terre, victorieux et omnipotent comme pourrait le suggérer la couronne de lauriers[99] autour de la scène.

La seconde patère étudiée complète-t-elle cette construction sémantique ?

2.2.2. *La patère du British Museum (EA 38157)*

La décoration extérieure est plus complexe : si la rosace entourée de ceps de vigne, avec vrilles, feuilles et grappes, est toujours présente, l'ensemble est complété par une fleur de lotus.[100] La même remarque s'applique au décor intérieur. La couronne de lauriers est associée à six grappes de raisin et encercle une rosace et un lotus ouvert, entre deux *erotes* dansant, au-dessus desquels Sarapis (*kalathos* avec épi de blé) au centre est encadré par Isis (*basileion*, boucles libyques sous voile) à droite et Onouris à gauche.

Si l'image de Sarapis ne présente pas de variation particulière par rapport à la patère précédente, l'ajout du voile comme attribut iconographique d'Isis est

[94] D'après le corpus de ma thèse, sur 141 documents iconographiques montrant Isis avec Sarapis, elle porte le *basileion* à 109 reprises (77,3%) dont 94 sources romaines (66,67%) sur lesquelles Sarapis porte le *kalathos*.

[95] Schwentzel (2000), 31 ; Ortiz García (2011), 62-63.

[96] D'après Plutarque (*De Iside et Osiride*, 14), Isis couperait une mèche de cheveux en signe de deuil à Coptos où elle est attestée à l'époque romaine comme « déesse très grande à la chevelure » (Bernand [1982], 104 ; Ortiz García [2011], 62-63). Pour le lien entre Isis et sa chevelure, cf. Cayzac (2008), 388. Bérénice II aurait également imité l'exemple mythique au moment du départ de Ptolémée III en Syrie – cf. Schwentzel (2000), 32.

[97] Tran tam Tinh (1970), 77, 80.

[98] Cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 11.

[99] Amigues (2001), 401.

[100] Comme sur la patère n°40. Une couronne de lauriers peut aussi être représentée ; voir Endreffy (2020), n°52.



Fig. 4 : La patère du British Museum © The Trustees of the British Museum.

à relever. Déjà mentionnée par Hérodote (II, 59), l'association avec Déméter semble ici suggérée[101] et cette image d'Isis voilée est loin d'être anecdotique dans le monde méditerranéen : elle apparaît au I^er^ siècle sur le territoire égyptien et se diffuse largement à partir du II^e^ siècle.[102] Le voile n'a pas pour objectif de cacher le visage de la déesse[103] car il est ramené dans le dos comme sur le vantail peint d'un autel domestique de Karanis.[104] *De facto*, cet attribut enrichit encore l'image d'Isis en renforçant ses fonctions agraire et maternelle.

De même, la présence d'Onouris complète la puissance divine en renforçant son caractère solaire. Originaire de Thinis dans le nome abydénien, son nom égyptien *Ỉny-Ḥrt* signifie « Celui qui a ramené la Lointaine ». Il est traditionnellement associé à des déesses léonines en tant que contrepartie féminine : Tefnout quand il est lié à Shou, Mehyt avec Onouris.[105] Sa présence conduit à évoquer deux des mythes pharaoniques fondamentaux, le *Mythe de l'Œil du Soleil* et le

[101] Déméter apparaît voilée et couronnée du *kalathos* avec le couple divin sur la patère n°96.

[102] Tran tam Tinh (1970), 33 ; (1990), 792 ; Eingartner (1991), 12, 56 ; Ortiz García (2011), 56-57.

[103] *A contrario* du voile d'Athéna-Neith qui dissimule le visage de la divinité (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 354C) : l'association à cette autre forme divine (Hérodote II, 59) est donc à exclure.

[104] Rondot (2013), 207.

[105] *LÄ* IV *s.v.* « Onuris », col. 573.

Livre de la Vache du Ciel. Le premier est connu par une copie démotique de l'an 100 :[106] Onouris-Shou et Thot sont envoyés par Râ pour ramener son Œil, la lionne Tefnout-Sekhmet, auprès de lui ; fables et discours permettent de convaincre la terrible déesse de quitter la Nubie et de rejoindre l'Égypte où, apaisée par l'ivresse, les chants, les danses, et une immersion dans le Nil, elle devient Hathor-Isis[107] et symbolise le retour de la crue bienfaisante.[108] Ces deux facettes d'une même puissance divine, dangereuse et apaisée, sont également présentes dans le *Livre de la Vache du Ciel* du Nouvel Empire. Sur le conseil des divinités, Râ envoie son Œil détruire l'humanité rebelle ; mais face à la menace d'un anéantissement, il dépêche Thot pour apaiser et ramener Tefnout-Sekhmet. Il y parvient en trompant la déesse, le sang dont elle s'abreuve est remplacé par de la bière colorée d'une plante rouge.[109] Ivre, la Lointaine est pacifiée et rejoint son père Râ qui décide alors de quitter la terre en montant sur le dos de la déesse devenu vache,[110] et confie la royauté au dieu Geb, puis à Osiris, et à Thot. Par ces deux mythes, on comprend mieux le caractère solaire attribué à Isis et son lien avec le rite en question : l'offrande du vin permet d'apaiser la terrible Sekhmet en une paisible et maternelle déesse telle Isis.

Quant aux *erotes* dansants, même si le motif est relativement répandu dans l'iconographie hellénistique et romaine, il est beaucoup plus rare dans le corpus des patères égyptiennes. Il n'existe qu'à une seule autre reprise,[111] en association avec Isis-Sothis, dont le lever héliaque marque le retour de la crue du Nil dans la culture pharaonique, à l'instar de la Lointaine apaisée de retour de Nubie. *De facto*, la dimension joyeuse des *erotes* serait donc à mettre en lien avec le renouveau de la fertilité agraire grâce à l'Inondation, dont profite également la culture de la vigne et la production de vin. En effet, une crue bienfaisante était gage d'une année heureuse par sa capacité à alimenter les puissances divines, les habitants de la vallée et les circuits économiques rattachés à la production agricole.

En conclusion, il existe deux types de représentation du couple divin : soit les bustes sont accolés, soit figurés de trois-quarts avec échange de regard symbolisant l'union divine. Le port du *kalathos*, parfois avec épi de blé, suggère la fertilité de la terre donnant une récolte abondante, rôle dévolu à Sarapis. Quant à Isis, elle apparaît comme épouse dévouée à son conjoint, déesse maternelle et solaire qu'il convient d'apaiser conformément aux mythes. En effet, la thématique des deux patères est

[106] Étude et traduction dans De Cenival (1988).

[107] Pour une synthèse du mythe, cf. Inconnu-Bocquillon (2001), 2-5. Pour son rapport avec le vin, cf. Poo (1995).

[108] Le retour de l'Inondation est célébré par le Festival de l'Ivresse d'Hathor à Edfou – cf. Poo (2010).

[109] Il s'agit certainement là de l'ancrage mythique de la création du vin. De même, le limon contenu dans les eaux de l'Inondation peut leur donner cette teinte – cf. Poo (2010).

[110] Pour une étude complète, cf. Butler (2009).

[111] Dans son catalogue de 142 patères égyptiennes, Endreffy (2020) ne relève qu'un autre objet (n°6, pl. 2).

proche et la découverte de la première dans le temple de Mout, où étaient érigées les statues de la terrifiante Sekhmet, confirme cette approche. Le couple lui-même est conçu comme un lever de soleil victorieux : il ne manque que la figure d'Horus l'Enfant[112] représentant les fruits de l'union de ses parents, la renaissance solaire (enfant coiffé du disque) et l'abondance des productions terrestres (*cornucopia*).

3. Osiris-Isis et Isis-Sarapis, comparaison et pluralisme divin

Les quatre sources thébaines étudiées émanent d'un contexte géographique et rituel précis dans lequel les deux couples divins sont configurés. Les concepteurs des images construisent ainsi ces puissances divines polysémiques en les associant ensemble et à d'autres, et en déclinant leurs attributs onomastiques et iconographiques. Toutefois, le pluralisme divin s'exprime ici en fonction des trois finalités à atteindre, déterminées par l'interaction rituelle de l'offrande du vin.

La première est le nécessaire retour de l'Inondation, gage du renouvellement de la vie dans sa dimension agraire. Les trois puissances divines sont diversement impliquées dans ce processus. Si Osiris et Isis apparaissent comme moteurs du phénomène fécondateur de la crue, Isis semble en charge du développement agricole dans les deux types de source. *A contrario* d'Osiris, Sarapis jouerait un rôle central dans la possession et l'abondance des productions agricoles, à l'instar d'Isis associée à Déméter. La configuration du couple aux côtés d'Onouris rapproche également Isis de la Lointaine dont le retour symbolise aussi celui de l'Inondation et des promesses qu'elle porte en elle.

La seconde est la domination du monde vers laquelle les deux couples divins convergent. En concevant Osiris-Isis comme un couple souverain des divinités et de la création, ils sont à même d'offrir au roi la maîtrise de l'Égypte et de ses marges. Les mythèmes expliquent qu'ils héritent la royauté du démiurge solaire, ce qui explique la mobilisation de la généalogie héliopolitaine et les péripéties de la transmission monarchique bien connues par le mythe osirien. Dès lors, le couple divin revêt des aspects solaires, *a fortiori* pour Osiris dans le temple de sa (re)naissance, et s'inscrit dans une adelphie qui convoque leur sœur Nephthys. De même, la parentalité du couple et les fonctions maternelles d'Isis sont soulignées dans ce contexte : la déesse joue un rôle charnière dans la transmission de la souveraineté à leur fils, le roi, qui passe aussi par la protection mythique de son frère. Cette dimension solaire et monarchique est aussi présente pour le couple Isis-Sarapis, notamment lorsqu'ils émergent triomphalement du lotus tel le soleil souverain. Cependant, ils ne sont montrés ni adelphes, ni parents : ce sont des époux dont l'union et le bonheur conjugal sont une promesse de fécondité pour tous et donc pour l'empire.

[112] Cf. Endreffy (2020), patère n°84.

La troisième finalité de l'interaction rituelle est l'apaisement du courroux destructeur de l'Œil du Soleil par l'ivresse festive. Dans cette perspective, Isis joue un rôle central par le port d'attributs iconographiques et onomastiques spécifiques : elle incarne la dangerosité destructrice du soleil qui, apaisée par l'offrande du vin, devient une force constructrice pour l'ordonnancement du monde et le renouvellement de la vie, comme de l'Inondation, aux côtés de son conjoint. Dans cette optique, le couple Isis-Sarapis intègre Onouris et les *erotes*, comme l'interaction rituelle avec Isis-Hathor intègre la nécessité de l'enivrement divin.

Ainsi, les deux couples sont configurés comme des agents permettant au dédicant d'obtenir la fertilité des terres et l'apaisement de l'Œil du Soleil par l'ivresse, deux conditions essentielles à la préservation et au renouvellement de la vie. Pour ce faire, les puissances divines sont pensées comme détentrices de la souveraineté solaire et universelle : il s'agit de couples divins dont la dimension monarchique est exprimée différemment. Les conjoints pharaoniques s'inscrivent dans une hérédité généalogique et mythique dont l'histoire est restituée par leurs attributs onomastiques et les puissances divines associées telle Nephthys. Les époux hellénistiques apparaissent seulement comme les dépositaires intemporels de cette souveraineté. De même, Osiris et Sarapis ont des fonctions différentes et complémentaires : le premier est moteur de l'Inondation en amont de l'abondance des récoltes assurée par le second en aval. Cette disparité révèle certainement ce qui est attendu des deux puissances divines par les dédicants : le renouvellement des fruits de la terre par Osiris, leur possession en abondance grâce à Sarapis. Quant à Isis, son transfert culturel dans un répertoire hellénistique montre que ses aspects solaire, monarchique, maternel et de fécondité sont toujours assurément présents, bien qu'exprimés différemment. *De facto*, la comparaison montre la fluidité par laquelle les dédicants transfèrent culturellement l'héritage millénaire du couple Osiris-Isis en Isis-Sarapis. Dans le contexte où ils rencontrent ces puissances divines polysémiques, elles sont pensées et configurées en fonction de leurs aspirations.

BIBLIOGRAPHIE

ALY, Mohammed, HAMID, Fouad-Abdel, LEBLANC, Christian, *Le temple de Dandour*, *tome II, Dessins*, Le Caire, 1979.

AMIGUES, Suzanne, « Les plantes associées aux dieux égyptiens dans la littérature gréco-latine », in *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* II, éd. S. H. Aufrère (Orientalia Monspeliensia XI), Montpellier : Université Paul Valéry, 2001, 401-435.

AUFRÈRE, Sydney H., « Le sceptre de papyrus et les déesses », in *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* II, éd. S. H. Aufrère (Orientalia Monspeliensia XI), Montpellier : Université Paul Valéry, 2001, 83-88.

—, « Mythe de l'œil du soleil 6,1-17 : la métaphore du feldspath vert et du papyrus », in *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* III, éd. S. H. Aufrère (Orientalia Monspeliensia XV), Montpellier : Université Paul Valéry, 2005, 125-134.

BENEDITE, Georges, *Le temple de Philae* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 13), Paris : Ernest Leroux, 1893.
BONNET, Corinne, « Le vin et les 'vrais rois'. Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir », *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 12 (2017), 73-91.
— *et al.*, « "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 Storie delle Religioni* 84/2 (2018), 567-591.
BORGEAUD, Philippe, *L'histoire des religions*. Paris : Infolio, 2013.
—, VOLOKHINE, Youri « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* 2/1 (2000), 37-76.
BORGHOUTS, Joris F., *Ancient Egyptian Magical Texts* (Nisaba 9), Leiden : Brill, 1978.
BUTLER, Edward P., « The Book of the Celestial Cow: A Theological Interpretation », *Eye of the Heart* 3 (2009), 73-99.
CAYZAC, Julie, « Franges textiles ou mèches capillaires ? : à propos d'un bas-relief d'Isis à Philae », *Revue d'Égyptologie* 59 (2008), 381-388.
COULON, Laurent, « Le culte osirien au I^er^ millénaire av. J.-C. Une mise en perspective », in *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, éd. L. Coulon (Bibliothèque d'Étude 153), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010, 1-19.
DE CENIVAL, Françoise, *Le mythe de l'Œil du soleil* (Demotische Studien 9), Sommerhausen : Gisela Zauzich Verlag, 1988.
CLARYSSE, Willy, VANDORPE, Katelijn, « The Ptolemaic Apomoira », in *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III^e^ siècle avant notre ère*, éd. H. Melaerts (Studia Hellenistica 34), Leuven : Peeters, 1998, 5-42.
DETIENNE, Marcel, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), 57-72.
—, « Entrer en religion et comparer », in *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, éd. Cl. Calame, B. Lincoln, Liège : Presses Universitaires de Liège, 2012, 53-65.
EINGARTNER, Johannes, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der Römischen Kaiserzeit*, Leiden : Brill, 1991.
ENDREFFY, Kata, « Stone Paterae with Decoration in Relief from Graeco-Roman Egypt: an Iconographical Approach », in *Bibliotheca Isiaca* IV, éd. L. Bricault, R. Veymiers, Bordeaux : Ausonius, 2020, 227-306.
ESPAGNE, Michel, « Transferts culturels, comparatisme et sciences de l'Antiquité », *Dialogues d'histoire ancienne* 40/1 (2014), 247-256.
FRANKFURTER, David, « Comparison and the Study of Religions of Late Antiquity », in *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, éd. Cl. Calame, B. Lincoln, Liège : Presses Universitaires de Liège, 2012, 83-98.
GAUTHIER, Henri, *Les Temples immergés de la Nubie. Le temple de Kalabchah, tome I* : *Texte*, Le Caire, 1911.
GILL, James, *Dakhleh Oasis and the Western Desert of Egypt under the Ptolemies* (Dakhleh Oasis Project Monographs 17), Barnsley : Oxbow Books, 2016.
GOEBS, Katja, BAINES, John, « Functions and Uses of Egyptian Myth », *Revue de l'histoire des religions* 235/4 (2018), 645-681.
INCONNU-BOCQUILLON, Danielle, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae* (Bibliothèque d'Étude 132), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001.
KOEMOTH, Pierre, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne* (Aegyptiaca Leodiensia 3), Liège : C.I.P.L., 1994.

LINCOLN, Bruce, « Theses on Comparison », in *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, éd. Cl. Calame, B. Lincoln, Liège : Presses Universitaires de Liège, 2012, 99-110.

MALAISE, Michel, « Le calathos de Sarapis », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 38 (2009), 173-193.

MATHIEU, Bernard, *Les textes de la pyramide de Pépy I^er^* (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 142), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 2018.

MAYERSON, Philip, « The Modius as a Grain Measure in Papyri from Egypt », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 43 (2006), 101-106.

NAGEL, Svenja, *Isis im Römischen Reich*, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2019.

ORTIZ GARCÍA, Jónatan, « La pervivencia de elementos de la indumentaria e identidad egypcias en la iconografía grecorromana: el caso de Isis », in *Mujer y vestimenta : aspectos de la identidad femenina en la antigüedad*, éd. C. Alfaro Giner *et al.* (Monografías del SEMA de Valencia 2), Valencia : Universidad de Valencia, 2011, 49-65.

POO, Mu-chou, *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt* (Studies in Egyptology), London : Kegan Paul International, 1995.

—, 2010, « Liquids in Temple Ritual », in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, éd. W. Wendrich, Los Angeles. http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025dxbr

RONDOT, Vincent, *Derniers visages des dieux d'Égypte : iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II^e^-III^e^ siècles de notre ère* (Passé-Présent), Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013.

SCHWENTZEL, Christian G., « Les boucles d'Isis », in *De Memphis à Rome*, éd. L. Bricault (RGRW 140), Leiden : Brill, 2000, 21-34.

SMITH, Jonathan Z., *Map is not territory. Studies in the History of Religions*, Chicago/Londres : University of Chicago Press, 1993.

TALLET, Pierre, « Une boisson destinée aux élites : le vin en Égypte ancienne », in *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18^e^ colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, éd. J. Leclant *et al.*, Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2008, 39-51.

TRAN TAM TINH, Vincent, « Isis et Sarapis se regardant », *Revue Archéologique* 1970/1, 55-80.

VEYMIERS, Richard, *Ἵλεως τῷ φοροῦντι : Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 2009.

—, « Le *basileion*, les reines et Actium », in *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011 (organised in cooperation with Jean-Louis Podvin)*, éd. L. Bricault, M. J. Versluys, Leiden : Brill, 2014, 195-236.

TRACES, FORMES ET APERÇUS DE LA TRIADE CAPITOLINE EN CONTEXTE COLONIAL (ITALIE)

Audrey BERTRAND

On the basis of an epigraphic and literary corpus, this paper examines the different ways in which the Capitoline triad appears in the documentation and questions the variety of designations used to refer to this specific divine configuration. The study focuses on a group of fourteen colonies founded in central Italy during the Republican period, for which an exhaustive survey has been carried out. While literary texts may mention Jupiter alone, epigraphic formulas can provide more detailed and precise divine names or not. Both types of evidence invite us to pay close attention to the contexts in order to understand possible habits or rules, and to have the opportunity to identify the presence of the Capitoline triad outside Rome.

INTRODUCTION

Parmi les agencements divins présents au sein de la religion romaine, la triade capitoline n'est certes pas le moins connu. Installée à Rome sur la colline du Capitole à la fin du VI^e^ s. av. n.è., elle succède à une triade archaïque composée de Jupiter, Mars et Quirinus.[1] Elle domine dès lors la vie publique romaine et contribue aussi à marquer, à partir du III^e^ s., la progression de la conquête des territoires de la péninsule. Si elle nous inspire une certaine familiarité, les historiens se sont pourtant heurtés à de nombreuses difficultés pour la comprendre. Comme l'a rappelé John Scheid, les tentatives se sont multipliées mais restèrent peu fructueuses pour tenter de l'expliquer.[2] En dégageant l'analyse de la recherche des origines et en la fondant en revanche sur l'une des caractéristiques fortes des théologies romaines – le fractionnement des divins – il a ainsi établi que l'association Jupiter-Junon-Minerve exprime la souveraineté complète et rationnelle et traduit en termes religieux que le régime républicain à Rome est celui d'une souveraineté fondée sur l'autorité et la raison. Devenu le dieu le plus important de la cité de Rome, Jupiter capitolin essaime hors de la Ville dès lors que s'installent sur les territoires

[1] DUMÉZIL (1941). Selon la tradition, Tarquin l'Ancien formule un vœu à Jupiter *Optimus Maximus* lors d'un affrontement contre les Sabins (Liv. 1.38.7) mais la construction est prise en charge par Tarquin le Superbe (Liv. 1.55 et 56.1). La dédicace du temple a lieu en 509 après le départ de Tarquin (Liv. 2.8.6-8).

[2] SCHEID (2015), § 28 et 29. Nous renvoyons à la bibliographie présente en note de bas de page de son article pour les références majeures sur l'historiographie de la question. Voir SCHEID (2019) pour une étude complète sur la triade capitoline.

conquis des colonies de citoyens romains, des communautés politiques et juridiques qui doivent avant tout être pensées comme des quartiers de l'*Vrbs*, néanmoins séparés d'elle.

Pour autant, s'il est acquis qu'une cité fonctionnant selon le droit romain ne peut faire l'économie de la présence de Jupiter capitolin au sein de son panthéon public, on constate que les colonies de citoyens romain déduites en Italie sont loin de fournir une documentation homogène sur ce point. À partir de plusieurs cas d'étude, l'enquête proposée ici souhaite interroger les différentes manières dont la triade capitoline apparaît dans les sources et la variété des modes de désignation qui la caractérisent.[3] Le corpus choisi pour cette étude se limite à celui des colonies fondées à l'époque républicaine en Italie centrale, même si des ouvertures seront nécessaires vers d'autres sites afin de prolonger les réflexions. Il englobe donc principalement quatorze colonies fondées à l'époque médio- ou tardo-républicaine, voire au début de l'époque augustéenne, pour lesquelles une étude exhaustive du matériel disponible a pu être menée.[4] Celle-ci fournit d'ores et déjà des résultats concrets qui tracent des lignes de réflexion pour une étude plus globale. C'est à travers la documentation épigraphique et littéraire que s'analysent les manières de nommer la triade capitoline et que peuvent être précisément examinées les façons de désigner cette configuration divine spécifique. L'enjeu réside dans la possibilité de dégager des récurrences, et donc des règles, qui expriment elles-mêmes un discours théologique. Se dégage de ce corpus restreint une grande conformité aux habitudes mises en lumière pour la cité de Rome.[5] Seront ainsi successivement envisagées diverses manières de déceler la triade. De la mention simple de Jupiter dans les sources littéraires aux formules épigraphiques religieuses complètes et détaillées, en passant par l'évocation du dieu souverain et les attestations de temples capitolins, il convient d'être attentif à la variété des contextes afin de comprendre comment les Anciens signifiaient la présence de Jupiter, Junon et Minerve.

[3] L'enquête se focalisant ici sur les manières de *nommer* la triade capitoline et de la voir apparaître dans les textes littéraires et à travers les formulaires épigraphiques, les sources archéologiques relatives à des capitoles ou des temples de Jupiter – si elles peuvent être ponctuellement convoquées – ne forment pas le socle de la réflexion.

[4] Il s'agit d'*Ariminum*, *Pisaurum*, *Fanum Fortunae*, *Sena Gallica*, *Ancona*, *Auximum*, *Potentia*, *Vrbs Saluia*, *Falerio Picenus*, *Firmum Picenum*, *Asculum Picenum*, *Castrum Nouum*, *Interamna Praetuttiorum*, *Hadria*. Notons qu'*Hadria*, *Ariminum* et *Firmum Picenum* sont déduites en tant que colonies latines mais deviennent colonies romaines à la suite d'une refondation à l'époque tardo-républicaine ou augustéenne. Je me permets de renvoyer pour les sources à Bertrand (2015), 192.

[5] Il ne fait aucun doute qu'une étude comprenant l'ensemble des colonies de droit romain présentes en Italie et dans les provinces de l'empire, et englobant la période républicaine et l'époque impériale, apporterait de riches informations. Des études régionales sont d'ores et déjà disponibles (par exemple Blanchard (2014) pour la Gaule romaine, Todd (1985) pour la province de Bretagne) mais la synthèse reste à faire. Morciano (2009) propose pour l'Italie un recensement des sources littéraires et épigraphiques pouvant désigner un temple capitolin et quelques remarques de synthèse. L'article conséquent de Crawley Quinn, Wilson (2013) recense les *capitolia* et non les autres attestations de la présence du culte de la triade capitoline (voir cependant les nombreuses références bibliographiques en notes de bas de page).

1. De Jupiter, Junon et Minerve à Jupiter

Un premier aperçu du corpus à disposition souligne d'emblée plusieurs éléments. Le premier concerne l'absence complète de toute mention littéraire ou épigraphique de la triade sous sa forme développée. Aucune inscription ou texte ne donne à voir les noms réunis des trois divinités Jupiter, Junon et Minerve. On repère néanmoins d'autres modalités de sa présence, bien que relativement discrètes. En effet, seules cinq colonies sur l'ensemble de corpus fournissent une attestation de cette configuration divine (*Pisaurum*, *Potentia*, *Fanum Fortunae*, *Asculum Picenum*, *Falerio Picenus*). Il faut certes avoir en tête que plusieurs sites coloniaux se caractérisent par la pauvreté de leur documentation épigraphique, religieuse ou autre. Pour trois colonies, la présence d'un lieu de culte attribué à la triade capitoline se déduit d'une mention littéraire (*Pisaurum*, *Potentia*, *Fanum Fortunae*). À cela s'ajoutent deux dédicaces à Jupiter *Optimus Maximus* (*Asculum Picenum* et *Pisaurum*) et une inscription signalant la présence d'un temple capitolin (*Falerio Picenus*). Cette brève synthèse des résultats compose un tableau qui dissimule en réalité un travail d'interprétation. Dès lors qu'aucune de ces attestations ne fait explicitement référence à Jupiter, Junon et Minerve, comment la triade capitoline se laisse-t-elle apercevoir – ou non – dans chacun de ces cas ?

Le premier terrain d'étude associe *Pisaurum* et *Potentia*, deux colonies fondées la même année sur le littoral du Picénum (184 av. n.è.). Au livre 39, Tite-Live mentionne leur déduction sous l'autorité d'une commission triumvirale formée de Q. Fabius Labeo, M. Fulvius Flaccus et Q. Fulvius Nobilior.[6] Il se contente alors de signaler que les colons, dont le nombre reste inconnu, reçurent chacun six jugères de terre. Une fois n'est pas coutume, les deux colonies réapparaissent dans le récit livien dix ans plus tard, à l'occasion d'une censure houleuse et controversée. En 174 en effet, Q. Fulvius Flaccus et A. Postumius Albinus, alors censeurs, procèdent à une série de constructions et de travaux dans plusieurs cités de la péninsule italienne : *Pisaurum* et *Potentia* sont concernées, ainsi que *Calatia*, *Auximum*, *Fundi* et *Sinuessa*. Le passage mentionnant ces interventions édilitaires est corrompu et d'interprétation difficile.[7] L'on s'interroge notamment sur les cités spécifiquement concernées par la construction d'une *aedes Iouis*. En plus de *Pisaurum* et *Fundi*, *Potentia* a-t-elle bénéficié d'une telle opération ? Sans qu'aucune preuve définitive ne puisse être apportée, la découverte de structures archéologiques relatives à un temple situé sur le forum de la colonie et datées du premier quart du II^e^ s. av.n.è. laisse raisonnablement supposer que *Potentia* bénéficia elle aussi de la générosité de l'intervention censoriale.[8]

[6] Liv. 39.44.10-11.

[7] Il ne saurait être question de traiter ici l'ensemble des questions posées par ce passage. Je me permets de renvoyer pour une étude plus complète à Delplace (1993), 14-24 et Bertrand (2015), 118-126, avec bibliographie antérieure.

[8] Principalement Percossi Serenelli (2001) et Vermeulen (2006). Sur la colonie, on pourra voir en dernier lieu Vermeulen *et al*. (2017).

Iidem Calatiae et Auximi muros faciendos locauerunt ; uenditisque ibi publicis locis pecuniam, quae redacta erat, tabernis utrique foro circumdandis consumpserunt. Et alter ex iis Fuluius Flaccus – nam Postumius nihil nisi senatus Romani populiue iussu se locaturum <edixit> – ipsorum pecunia Iouis aedem Pisauri et Fundis et Potentiae etiam aquam adducendam, et Pisauri uiam silice sternendam, et Sinuessae magalia addenda auiariae, in his et cloacas et murum circumducendum ... et forum [et] porticibus tabernisque claudendum et Ianos tris faciendos. Haec ab uno censore opera locata cum magna gratia colonorum.

Les mêmes censeurs adjugèrent la construction des remparts à Calatia et à Auximum ; et, après avoir fait vendre les domaines publics de l'endroit, ils consacrèrent l'argent à la construction de boutiques sur les forums des deux villes. L'un deux, Fulvius Flaccus – Postumius < fit proclamer en effet par édit > qu'il ne mettrait rien en adjudication sans l'ordre du Sénat et du peuple romain – fit construire avec leur propre argent un temple de Jupiter à Pisaurum et à Fundi et même un aqueduc à Potentia ; à Pisaurum, il fit paver une rue ; à Sinuessa, des habitations dans les faubourgs (?) ... ; ces villes furent dotées par lui d'égouts et d'un mur d'enceinte ... il fit fermer le forum avec des portiques et des boutiques et élever trois arcs. Tous ces travaux adjugés par un seul censeur lui valurent la grande reconnaissance des colons.[9]

Cette censure se démarque des précédentes par l'ampleur des réalisations entreprises hors de Rome, ou plus exactement sans lien direct avec la cité ou le bien-être de ses habitants. Fondées dix ans auparavant, *Pisaurum* et *Potentia* manquent sans doute encore de nombreux équipements urbains en 174, comme le montre la nature des opérations conduites : aqueducs, murs d'enceinte, pavage de rues. Les édifices cultuels dédiés à Jupiter s'ajoutent à cette liste en tant que supports d'une identité romaine, et en tant qu'éléments d'enrichissement de la parure urbaine. Cependant, que faut-il comprendre derrière la formule *aedes Iouis* ? Pourquoi faire l'hypothèse qu'il s'agit de temples abritant la triade capitoline et non Jupiter seul ?

Trois arguments interviennent pour la soutenir. Le premier renvoie à ce que nous connaissons du fonctionnement des colonies de droit romain à travers la *lex Vrsonensis*, unique charte de fondation coloniale parvenue jusqu'à nous.[10] Rédigée lors de la fondation d'*Vrso* en Bétique par Jules César en 45-44 av. n.è., elle contient peu de prescriptions en matière religieuse : la définition d'un calendrier religieux dans les dix jours suivant l'entrée en charge des duovirs, des règles de financement des rites publics et des jeux sacrés, ainsi que celles encadrant l'utilisation des offrandes monétaires, la création d'un collège des pontifes et d'un collège des augures, l'organisation enfin de jeux en l'honneur de la triade capitoline, de Vénus et d'autres dieux et déesses éventuels dont l'identité n'est pas spécifiée, ainsi que les modalités financières les concernant. L'obligation d'inscrire la triade capitoline au sein du panthéon public apparaît ici clairement et incite à

[9] Liv. 41.27.10-13 (trad. Paul Jal, CUF, 1971).

[10] Crawford (1995), I, 393-454, n° 25. Sur cette loi, une abondante bibliographie est disponible. Nous renvoyons à Scheid (1999) ; Frateantonio (2003), 97-104 ; Bertrand (2015), 84-94.

identifier l'*aedes Iouis* de *Pisaurum* et de *Potentia* à un lieu de culte destiné à accueillir Jupiter, Junon et Minerve.

La colonie syllanienne de Pompéi fournit un deuxième argument puisqu'on y voit un exemple d'application des dispositions contenues dans la loi de fondation d'*Vrso*. Cité alliée de Rome depuis la conquête de la Campanie par Rome, elle devient colonie sous Sylla qui y installe une partie de ses vétérans. Les études menées par P. Zanker et W. Van Andringa ont clairement montré les transformations religieuses qui accompagnèrent la promotion juridique de la cité au rang colonial.[11] Diverses opérations architecturales signaleraient l'installation de la triade capitoline au sein du temple de Jupiter situé sur le forum.[12] Celui-ci connaît en effet une deuxième phase, post-syllanienne, dont plusieurs éléments apparaissent significatifs : l'aménagement d'un nouveau podium plus haut et large que la base présente jusqu'à lors et sans doute destiné à accueillir les statues de la triade d'une part, et la construction d'autre part d'une plate-forme en avant du *pronaos* qui remplace l'escalier frontal. Il a été proposé qu'il se soit agi d'une tribune utilisée dans le cadre des opérations de vote.[13] Enfin, les traces de l'arasement d'un autel installé sur le pavement du II^e^ s. av. n.è. signaleraient la mise en place d'un nouvel autel lors de la consécration du temple au lendemain de la déduction coloniale.[14] Signalons également que les fouilles ont mis au jour une tête de Junon ainsi qu'un torse de Jupiter et que la *cella* du temple a livré une dédicace à Jupiter *Optimus Maximus* pour le salut de l'empereur Caligula, datée de 37 de n.è.[15]

Enfin, un retour sur le passage de Tite-Live relatif à la censure de 174 av. n.è. s'impose. La liste des cités concernées par l'installation d'une *aedes Iouis* sur décision du censeur inclut également un municipe, *Fundi*. Sa présence révèle un élément particulièrement significatif pour comprendre le sens de ces interventions édilitaires car la cité avait connu un changement juridique majeur quelques années auparavant. Au cours de l'année 188 av. n.è. en effet, les habitants de la cité avaient reçu la citoyenneté romaine complète (*ciuitas optimo iure*) alors qu'ils

[11] Nous renvoyons pour la bibliographie détaillée à Zanker (1993), 73-74 et Van Andringa (2009), 40-45, ainsi qu'à Crawley Quinn, Wilson (2013), 138-140.

[12] L'identification d'un capitole ne fait cependant pas complètement l'unanimité dans la communauté scientifique, même si un consensus assez large se dégage (parmi les références majeures, citons en complément de la note précédente, De Vos, De Vos [1982], 46, Barton [1982], 261 et Coarelli [2002], 69). Contre cette hypothèse, voir en dernier lieu Crawley Quinn, Wilson (2013), 138-140.

[13] Coarelli (2000), 96 et suiv.

[14] Le bas-relief du laraire de la maison de L. Caecilius Jucundus montrerait que le nouvel autel dédié à la triade capitoline aurait été installé sur la nouvelle tribune. Sur ce laraire, voir notamment Huet (2007), 142-144 avec photographie et bibliographie antérieure.

[15] *CIL* X, 796 (*AE* 2016, 0246 ; EDR149349) : *I(oui) [O(ptimo)] M(aximo) | pro salute [C(ai) Ca]esaris Augusti | Germáṇi[ci i]mp(eratoris), pontif(icis) max(imi), | tribunic(ia) p[ote]ṣtat(e), consulis, | [--- D]octus p(ecunia) s(ua)*. Crawley Quinn et Wilson ([2013], 140) relèvent que la dédicace fut inscrite au dos d'une pierre portant une dédicace en grec à Zeus Phrygios datée de 3 av. n.è. et estiment que cela fragilise la contribution de cette inscription à l'identification d'un temple de Jupiter *Optimus Maximus*.

ne bénéficiaient que d'une citoyenneté sans suffrage jusqu'à lors.[16] Dans cette perspective, l'érection d'un temple à Jupiter capitolin en 174 av. n.è. à *Pisaurum* et *Potentia* prend tout son sens : devenus des citoyens comparables à ceux de Rome, les habitants de ces deux colonies reçoivent un temple capitolin, à l'image de celui qui patronne la vie politique des citoyens résidant dans l'*Vrbs*.

La colonie de *Fanum Fortunae* présente un deuxième cas d'étude. Déduite lors des guerres civiles de la fin de la République, probablement par Octavien aux alentours de 30 av. n.è., elle jouit d'une renommée très particulière en raison du passage du *De Architectura* où Vitruve décrit longuement la basilique qu'il y fit construire, sans doute en lien avec la déduction de la colonie.[17] On y apprend que la basilique fut érigée sur le forum, qu'elle abritait une exèdre au sein de laquelle était aménagée une chapelle destinée au culte impérial et que celle-ci faisait face à l'entrée de la basilique, se trouvant donc en vis-à-vis de l'*aedes Iouis* située de l'autre côté de la place.[18]

> *Columnae sunt in latitudine testudini cum angularibus dextra ac sinistra quaternae, in longitudine quae est foro proxima cum isdem angularibus octo, ex altera parte cum angularibus VI, ideo quod mediae duae in ea parte non sunt positae ne inpediant aspectus pronai aedis Augusti, quae est in medio latere parietis basilicae conlocata spectans medium forum et aedem Iouis.*
>
> Les colonnes placées dans le sens de la largeur de la charpente sont, à droite et à gauche, au nombre de quatre, y compris celles des angles ; dans la longueur, sur le côté proche du forum, prennent place huit colonnes, y compris celles des angles : tandis que, du côté opposé, prennent place six colonnes, y compris celles des angles, parce que les deux colonnes du milieu n'ont pas été mises en place afin de ne pas empêcher la vue du pronaos du temple d'Auguste situé au centre de cette face dans l'axe du forum et du temple de Jupiter.

Ici encore, des arguments d'ordre juridique et topographique convergent pour identifier cette *aedes* avec un temple de la triade capitoline. Outre la charte de fondation de la colonie d'*Vrso*, déjà abordée, l'insertion urbanistique du lieu de culte appelle des parallèles avec des situations similaires. Ainsi, à *Brixia*,[19] la triade capitoline et la basilique se font face de part et d'autre du forum, tout comme à *Baelo Claudia* en Bétique.[20]

Ces trois premiers terrains d'étude se rejoignent. Pour *Pisaurum* et *Potentia* comme pour *Fanum Fortunae*, la présence possible de la triade capitoline repose sur une mention littéraire. En outre, dans les deux cas, les récits se concentrent

[16] Liv. 38.36.5-7. Voir Taylor (1960), 307.

[17] Nous nous permettons de renvoyer à Bertrand (2015), 193-194 pour la présentation des arguments en faveur d'une déduction à la fin de la décennie 30 av. n.è.

[18] Vitr. *DA*, 5.1.7 (trad. Catherine Saliou, CUF, 2009).

[19] Rossi (2014), part. ch. 5.

[20] Bonneville (2000), part. 74-79 et Sillières (2013).

sur le temple en tant qu'édifice, et non en tant que lieu de culte. Tite-Live évoque la construction de temples de Jupiter hors de Rome dans le cadre plus large d'une censure caractérisée par l'ampleur des constructions réalisées dans diverses cités de la péninsule. Vitruve propose une description architecturale et urbanistique de la basilique dont il fut le maître d'œuvre, au sein de laquelle l'*aedes Iouis* intéresse l'auteur en tant qu'elle fait face à la basilique et à l'*aedes Augusti* qui s'y trouve. Pour le dire autrement, ni Tite-Live ni Vitruve n'ont à cœur de donner des informations religieuses précises sur ces temples. C'est particulièrement remarquable dans le cas de Vitruve qui, en évoquant une *aedes Augusti* pour désigner une chapelle du culte impérial, utilise une formule qui n'a rien d'évident en termes religieux à cette date.[21] En revanche, toute la construction du passage de Vitruve relatif à la basilique concourt à mettre en scène un face-à-face sémantique, urbanistique et politique entre Auguste et Jupiter pour donner à lire et à voir un couple politique et religieux inédit : Auguste est désormais associé à Jupiter dont il est le second. Son gouvernement sur Terre prolonge celui du dieu au ciel.[22]

Les usages de la langue qui se dévoilent chez Tite-Live et Vitruve révèlent un procédé littéraire par lequel Jupiter désigne en réalité l'ensemble de la triade capitoline. Cela apparaît sans doute aucun lorsqu'une formule de ce type évoque en réalité le temple capitolin de Rome. Ainsi du récit livien des travaux menés par Tarquin l'Ancien sur le futur emplacement du temple de la triade :

> *et aream ad aedem in Capitolio Iouis quam uouerat bello Sabino, iam praesagiente animo futuram olim amplitudinem loci, occupat fundamentis*.[23]
>
> Enfin, pour le temple que, pendant la guerre sabine, il avait promis d'élever à Jupiter sur le Capitole, il établit de vastes fondations, pressentant déjà en son cœur la grandeur future de ces lieux.

De la même manière, l'une des plus grandes fêtes religieuses romaines à laquelle les trois divinités de la triade capitoline participent n'est jamais désignée autrement par les sources que sous la forme *epulum Iouis*.[24] Évoquer cette configuration divine triple grâce au seul nom de Jupiter revêt une triple signification. Tite-Live et Vitruve, comme l'ensemble des auteurs des textes littéraires, échappent en grande partie aux exigences d'exactitude religieuse qui sont ceux des formulaires épigraphiques. Leurs textes ne sont pas soumis à la précision nécessaire d'une formule rituelle, qu'il s'agisse d'un vœu ou d'une dédicace. Parallèlement, le procédé rappelle que Jupiter possède une position hiérarchique supérieure à Junon et Minerve. Enfin, comme l'a montré John Scheid, cette manière de nommer repose

[21] L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'était honoré le *genius* d'Auguste puisqu'en Italie l'empereur ne recevait aucun culte de son vivant. Voir notamment SCHEID (2006-2007), 667-671 et GRADEL (2002), 207.

[22] Ov. *Mét*., 15.868-851 ; Hor. *Odes*, 1.12.51-52.

[23] Liv. 1.38.7 (trad. Gaston Baillet, revue par Richard Adam, CUF, 1995).

[24] Sur cette fête, voir en dernier lieu ESTIENNE (2011).

sur une motivation théologique. Les deux déesses de la triade expriment en effet des « aspects de l'action » du dieu souverain et, en tant que telles, leur nom peut ne pas être expressément formulé.[25]

2. Jupiter souverain

D'autres études de cas révèlent parallèlement la volonté, ou l'exigence, de nommer de manière explicite les épiclèses du Jupiter de la triade capitoline, de rendre visible aux yeux du lecteur que la divinité invoquée est Jupiter *Optimus Maximus*, sans qu'apparaissent les deux autres théonymes, Junon et Minerve. Au sein du corpus réuni, deux inscriptions présentent une situation de ce type. Sur le territoire d'*Asculum Picenum*, colonie d'époque triumvirale, une pierre utilisée en remploi dans les murs de l'église paroissiale de la commune d'Acquasanta Terme, présente la dédicace fragmentaire suivante :[26]

[Ioui] Optimo
[M]aximo
[---Va]lerius
[---]

La gravure, peu soignée, la mise en page et les dimensions mêmes de la pierre (25 × 17 cm) évoquent plus raisonnablement une inscription privée qu'un document officiel. Peu de choses peuvent être dites de cette inscription dont les circonstances de découverte ne renseignent pas sur son contexte originel. Il convient alors de la comparer à un second texte provenant du territoire de la colonie de *Pisaurum*. Il s'agit d'un autel découvert en lien avec les vestiges d'une *uilla rustica* à Gabicce Mare (loc. Croce Vecchia), à une quinzaine de kilomètres au nord du chef-lieu de la colonie :[27]

Ioui
O(ptimo) M(aximo)
sacrum.
C(aius) Bellicius
Priscus.

L'hypothèse a été faite que cet autel (85 × 35cm) ait appartenu au laraire du propriétaire.[28] Si l'on accepte ce point de départ, il est possible d'établir un lien entre la destination agricole de la *uilla* et la présence de Jupiter. On sait en effet que la production viticole fait appel à trois patrons divins dans le monde romain. Jupiter,

[25] Scheid (1998), 91.

[26] *CIL* IX, 6414a (EDR135004). L'inscription est datée de l'époque impériale (I^er^-II^e^ s. de n.è.) (Conta Haller [1982], 141, fig. 39).

[27] *CIL* XI, 6311 (EDR015995). Cresci Marrone, Mennella (1984), 170-171. Les circonstances de la découverte de l'autel sont précisées dans Ravara Montebelli (2007), 91-92.

[28] Voir Ravara Montebelli (2007), 91-92 et Bertrand (2015), 114-115.

Vénus et *Liber Pater*. O. de Cazanove a montré de manière convaincante les spécificités de ces patronages. Alors que *Liber Pater* intervient dans le cadre des usages profanes du vin, Jupiter est convoqué pour les usages sacrés.[29] La célébration des *Vinalia* au sein de ce domaine agricole pourrait expliquer la présence d'un autel consacré à Jupiter *Optimus Maximus* : le mythe étiologique attaché à cette célébration rappelle qu'Énée a voué la vendange locale à Jupiter. Au cours de ce rite, le vin offert s'identifie à un « breuvage de souveraineté » qui, en tant que tel, ne peut revenir qu'au dieu de la souveraineté, Jupiter *Optimus Maximus*.[30] Il y a donc tout lieu de conclure que le Jupiter présent au sein de la chapelle domestique ne cache pas, malgré ses épiclèses, la triade capitoline. Rien n'indique que Junon et Minerve aient pu recevoir des offrandes durant les *Vinalia*. Le Jupiter *Optimus Maximus* auquel C. Bellicius Priscus a consacré un autel s'identifie donc avec le Jupiter souverain de Rome, comme l'affirment ses épiclèses. En revanche, rien ne permet d'affirmer que Junon et Minerve étaient présentes au sein du laraire.

3. Capitoles

À *Falerio Picenus*, un texte offre un complément d'analyse aux traces de la triade capitoline en Italie. Une inscription datée de l'année 119 de n.è. rappelle des travaux effectués sur fonds privés dans la cité.[31] Une nouvelle rue a été pavée grâce à la contribution financière de différents acteurs privés, et ceux-ci en fournissent une localisation précise : elle traverse le marché aux bestiaux et se termine au niveau du capitole de la cité.

> *Imp(eratore) Caesare | Traiano Hadriano | Aug(usto), III co(n)s(ule), | Via Noua strata lapide | per medium forum pecuar(ium) | a summo uico Longo ad | arcum iunctum Capitolio, | ex conlatione manipretii | possessorum circa forum et ne|gotiantum item collegia quae at|tingunt eidem foro. | IIuiratu [.] +TA++[---]. | [---].*
>
> Lors du troisième consulat de l'empereur César Trajan Hadrien Auguste, fut pavée la rue nouvelle qui traversait le marché aux bestiaux du sommet du *uicus Longus* jusqu'à l'arc qui flanque le Capitole, grâce à la contribution des ouvriers des propriétaires voisins du marché, des commerçants ainsi que des collèges qui jouxtent ladite place, au cours du duovirat de [---ta-].

Les indications topographiques ne laissent aucun doute sur ce que désigne le terme *capitolium*. En évoquant l'arc qui flanque le capitole, l'inscription signale que le *capitolium* s'identifie à un édifice et donc à un temple consacré à la triade capitoline. Le texte entend avant tout désigner un bâtiment, certes prestigieux, en

[29] Cazanove (1988).

[30] John Scheid rappelle également que « les humains ne pouvaient pas vendanger, dans le Latium, avant que le flamine de Jupiter n'ait cueilli la première grappe et ne l'ait offerte en sacrifice à Jupiter. De même, ils ne touchaient pas le vin nouveau avant d'avoir fait une libation à Jupiter, lors des *Vinalia* de printemps » (Scheid [2011], 108).

[31] *CIL* IX, 5438 ; *ILS* 5368 (EDR105073).

tant qu'élément de l'urbanisme de la cité, et non un lieu dont il serait utile de préciser la fonction ou la nature exacte. Dans cette perspective, on comprend assez bien l'intérêt d'utiliser une formule synthétique et ne comportant aucune ambiguïté.

Cette inscription offre-t-elle plus qu'un instantané chronologique et spatial ? Le manque d'un corpus nourri d'inscriptions permettant de s'engager dans une réflexion statistique limite la marge d'interprétation. Néanmoins, cette inscription datée du début du II^e^ s. de n.è., cinq siècles après les débuts de la conquête romaine, révèle que le terme *capitolium* s'emploie sans difficulté hors du contexte de l'*Vrbs* pour désigner un temple de la triade capitoline. Plusieurs siècles après les premières fondations coloniales, le terme s'était détaché de sa signification topographique et pouvait sans doute indiquer n'importe quel temple de Jupiter, Junon et Minerve hors de Rome. La documentation littéraire offre d'autres témoignages de cette évolution. Le cas de Capoue en donne un aperçu assez suggestif. La cité campanienne abrite un temple de Jupiter capitolin mentionné par deux auteurs, Tacite et Suétone. Le premier évoque le départ de Tibère de Rome et l'étape qu'il fit à Capoue pour procéder à la dédicace du *templum* de Jupiter.

> *Inter quae, diu meditato prolatoque saepius consilio, tandem Caesar in Campaniam, specie dedicandi templa apud Capuam Ioui, apud Nolam Augusto, sed certus procul Vrbe degere*.[32]
>
> Sur ces entrefaites, réalisant un projet longtemps médité et bien souvent différé, César part enfin pour la Campanie, sous prétexte de dédier deux temples, l'un à Capoue pour Jupiter, l'autre à Nola pour Auguste, mais en fait décidé à vivre loin de Rome.

Dans la *Vie de Tibère* puis dans la *Vie de Caligula*, le second évoque à deux reprises le même lieu de culte que celui mentionné par Tacite, pour rappeler d'abord que la dédicace du temple servit au successeur d'Auguste de prétexte pour quitter Rome et se rendre à Capri, et ensuite au sein de la liste des présages qui annoncèrent la mort de Caligula.

> *Peragrata Campania, cum Capuae Capitolium, Nolae templum Augusti, quam causam profectionis praetenderat, dedicasset, Capreas se contulit, praecipue delectatus insula, quod uno paruoque litore adiretur, saepta undique praeruptis immensae altitudinis rupibus et profundo mari[s]*.
>
> Ayant parcouru la Campanie et dédié le temple de Jupiter à Capoue, le temple d'Auguste à Nole, ce qui lui avait fourni le prétexte de son départ, il se rendit à Caprée, portant ses préférences sur cette île, parce qu'elle est abordable d'un seul côté et sur une faible étendue, car partout ailleurs elle est entourée par des rochers à pic d'une hauteur immense et par une mer profonde.[33]
>
> *Futurae caedis multa prodigia extiterunt. Olympiae simulacrum Iouis, quod dissolui transferrique Romam placuerat, tantum cachinnum repente edidit, ut machinis labefactis opifices diffugerint ; superuenitque ilico quidam Cassius nomine, iussum*

[32] Tac. *Ann*., 4.57, 1 (trad. Pierre Wuilleumier, revue par Henri Le Bonniec, CUF, 1990).
[33] *Tib*. 40.1 (trad. Henri Ailloud, CUF, 1931).

se somnio affirmans immolare taurum Ioui. Capitolium Capuae Id. Mart. de caelo tactum est, item Romae cella Palatini atriensis.[34]

Le meurtre fut annoncé par beaucoup de prodiges. À Olympie, la statue de Jupiter, qu'il avait donné l'ordre de desceller et de transporter à Rome, poussa tout à coup un si formidable éclat de rire, que les échafaudages s'écroulèrent, ce qui mit les ouvriers en fuite ; puis aussitôt survint un certain Cassius, qui prétendit avoir reçu en rêve l'ordre d'immoler un taureau à Jupiter. Le capitole de Capoue fut atteint par la foudre le jour des ides de mars, ainsi qu'à Rome le sanctuaire d'Apollon Palatin, gardien de l'atrium.

Ainsi, un même édifice cultuel se trouve désigné par deux expressions différentes : *templum Ioui* chez Tacite, *capitolium* chez Suétone. Ici aussi, on peut évoquer des motivations stylistiques dans le choix de Tacite puisque la formule choisie lui permet de créer un parallèle entre le temple de Jupiter et celui d'Auguste. Quoi qu'il en soit, le choix de *capitolium* par Suétone pour désigner le temple de Jupiter, Junon et Minerve à Capoue offre un écho littéraire à l'inscription de *Falerio Picenus* et souligne le caractère générique acquis par cette désignation.

Hors du corpus de départ de cette étude, trois attestations italiennes du terme *capitolium* méritent d'être mentionnées – sans prétention d'exhaustivité – afin de mieux envisager les usages épigraphiques. La plus ancienne se trouve à *Marruuium* :[35]

[-] Ọctavius Laenaṣ / [-] Ceruarius P(ubli) f(ilius) / IIIIuir(i) quinq(uennales) / uiam post Capitoliụm / [s]ilice sternend(am) ex d(ecurionum) ḍ(ecreto) / [l]oçarunt ídemq(ue) proba[r(unt)]

Datée entre la fin du I^er^ s. et le début du I^er^ s. de n.è.,[36] elle rappelle que les quattuorvirs quinquennaux de la cité ont pris en charge le pavement d'une rue située derrière le capitole. Ici encore, le contexte est celui d'une opération urbanistique qui justifie que le lieu de culte apparaisse avant tout dans sa fonction de repère topographique.

Provenant de *Formiae* et datée du I^er^ s. ou du II^e^ s. de n.è.,[37] une longue inscription érigée en l'honneur de C. Clodius Hilarus rappelle les bienfaits de cet évergète qui, outre un don de 25000 sesterces, offrit également de la nourriture *in Capitol(io)* sous forme de pain et de vin.

[34] *Calig*. 57.1-3 (trad. Henri Ailloud, CUF, 1931).

[35] *CIL* IX, 3688 (*ILS* 5364 ; EDR015995). L'*Epigraphic Database Roma* fournit une bibliographie complète sur cette inscription. En dernier lieu, on pourra voir Cébeillac (2004), 161 ; Segenni (2008), 224 et Grossi (2011), 690, n°1. La liste des capitoles attestés en Italie par des sources littéraires et épigraphiques retenue par Crawley Quinn, Wilson (2013) est la suivante : *Benuentum*, *Capua*, *Marruuium*, *Falerio Picenus*, *Histonium*, *Verona*, *Formiae* (Crawley Quinn [2013], 133-134).

[36] Letta, D'Amato (1975), 64, n. 49, pl. XVIII.

[37] *AE* 1927, 124 (*AE* 2005, 324 ; EDR073042). Pour l'analyse, la transcription et la traduction de l'inscription, voir Lacam (2016a) ; en dernier lieu Gregori, Incelli (2018), 41-42, n° 6.

C(aio) Clodio Hilaro | biselliario | cui ordo conscript(orum) | ornamenta decur(ionalia) dedit | quod is ob honor(em) biselli | HS X̄X̄V reip(ublicae) obtulerit ; ex quib(us) | familia glad(iatoria) ex postulatu | uniuersor(um) per ipsum edita est ; | ad cuius inpensas insuper | uniuersa plebs adampliand(a)m | muneris eius famam | optulit insuper HS X̄X̄V n(ummum), | ordo Augustal(ium) pec(unia) sua. | Ob cuius dedic(ationem) pauit in Capitol(io) | pane et uino promiscue posito, | et dedit sportulas | dec(urionibus) August(alibus) Regal(ibus) sing(ulis) denarios quinos. | L(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum).

À Gaius Clodius Hilarus, honoré du siège à deux places, à qui l'*ordo conscriptorum* offrit les insignes décurionaux parce que celui-ci, en retour de la distinction du siège à deux places, avait fait don à la cité de 25 000 sesterces ; avec ceux-ci fut produite par son entremise, à la demande générale, une équipe de gladiateurs. En plus de cette contribution, l'ensemble de la plèbe, pour accroître la renommée de sa charge, offrit encore la somme de 25 000 sesterces. L'*ordo* des *Augustales* [participa] à ses propres frais. En retour de cette dédicace, il offrit de la nourriture dans le capitole, mettant à la disposition de tous du pain et du vin et il offrit des sportules d'un montant de cinq deniers à chacun des décurions, des Augustales, des Regales. Espace concédé par décret des décurions.

La dimension topographique de l'information fournie par le texte de l'inscription apparaît centrale puisqu'aucun élément de nature religieuse n'enrichit le récit. On pourrait faire l'hypothèse que la distribution ait eut lieu à la suite d'un sacrifice offert par C. Clodius Hilarus dans le temple de Jupiter, Junon et Minerve ; la localisation de l'évergésie s'expliquerait alors ainsi. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas cet aspect que l'on a choisi de mettre en avant.

Enfin, Ostie fournit la mention épigraphique d'un *aedituus Capitoli*, présent dans une inscription religieuse rappelant le don d'une statuette de Mars à l'association des esclaves et affranchis publics de la colonie :[38]

<sur le couronnement> *Pro salute | Aug(usti) [[[---]]].* | <sur la base> *A(ulus) Ostiensis | Asclepiades, | aeditu(u)s Capitoli, | signum Martis | corpori familiae | public(a)e | libertorum | et seruorum | d(ono) d(edit).*

Pour le salut de l'empereur [nom martelé]. Aulus Ostiensis Asclepiades, gardien du capitole, a donné en don une statuette de Mars au corpus de la *familia* publique des affranchis et esclaves.

On constate sans difficulté que la mention du capitole ne revêt aucune dimension religieuse dans le texte. La présence du lieu de culte n'est que matérielle, en tant que bâtiment public dont le dédicant s'avère être le gardien.

Ces différents exemples soulignent la probable banalité et fréquence de l'utilisation de *capitolium* dans les inscriptions pour désigner le temple dédié à Jupiter, Junon et Minerve dans telle ou telle cité de la péninsule. Cela n'est certes guère surprenant puisqu'il s'agit sans doute de la manière la plus efficace et la plus

[38] *CIL* XIV, 32 ; *CIL* VI, 479 ; *ILS* 6152 (EDR143629 et 143630). L'inscription est datée du II^e^ s. ou de la première moitié du III^e^ s. Voir Van Haeperen (2019) pour la présentation, l'analyse de l'inscription et les références bibliographiques antérieures.

condensée de désigner un lieu de culte dont les dimensions architecturales et urbanistiques priment dans les discours rapportés. Dans l'Italie du Ier s. av. n.è. et après, le *capitolium* a acquis une dimension générique : détaché de son ancrage géographique originel, il forme l'un des éléments du paysage urbain de nombreuses villes de la péninsule.

Pratiques religieuses et triade capitoline

Bien qu'absentes du corpus de départ de cette étude, d'autres formes plus développées existent pour désigner la triade capitoline. Deux exemples fournissent quelques éléments de réflexion pour une enquête qui a vocation à être conduite à plus large échelle.

À *Histonium*, municipe de la IVe région augustéenne, une inscription lacunaire rappelle une dédicace faite au *Numen* de la *domus Augustae* et aux divinités de la triade capitoline, Jupiter *Optimus Maximus Capitolinus*, Junon Reine et Minerve.[39]

> *[Numini domus] Aug(ustae) | [Ioui Optimo Maximo C]apitolino, | [Iunoni Reginae, Mi]neruae [---]*

À *Faesulae*, en Étrurie, la restauration du temple capitolin donne l'occasion à l'*ordo Florentinorum* d'ériger une inscription commémorant un don non précisé aux divinités du lieu de culte concerné, respectivement désignées comme Jupiter *Optimus Maximus*, Junon Reine et Minerve.[40]

> *[I]oui O(ptimo) M(aximo) | Iunoni Reg(inae) | Mineruae | ob restitutionem Capitoli | Ordo spl(endidissimus) Flor(entinorum) | d(onum) d(edit).*

Dans les deux cas, il apparaît clairement que la triade capitoline est présente sous sa forme développée au sein d'un contexte religieux. Elle n'est pas mentionnée de manière accessoire mais bien la récipiendaire d'un acte rituel. Cela explique que les rédacteurs des textes s'attachent à reproduire sans doute assez fidèlement les paroles qui furent prononcées par les célébrants puisque l'efficacité du rite est en jeu. En ce sens, l'inscription de *Faesulae* offre un aperçu condensé de deux usages : le terme *capitolium* suffit en revanche à désigner l'édifice qui a été restauré sans qu'il soit nécessaire de préciser que Jupiter, Junon et Minerve furent en quelque sorte les bénéficiaires de cette restauration.

[39] *CIL* IX, 6897 ; *AE* 2004, 460 (EDR109673).

[40] *CIL* XI, 1545 ; *ILS* 3084 (EDR102708). Crawley Quinn, Wilson 2013, 135 soulignent qu'il s'agit là de la seule inscription hors de l'Afrique qui associe le terme « *capitolium* » à une dédicace à la triade capitoline. Le capitole mentionné ne serait pas nécessairement selon eux celui de *Faesulae*, mais pourrait être celui de Rome. Aucun argument positif n'est avancé en ce sens et on s'explique mal pourquoi la curie de *Florentia* aurait placé ce don (probablement une statuette, Lombardi [1941], 30) dans la cité de *Faesulae* si le capitole mentionné est celui de Rome. Sur cette inscription – et plus particulièrement sur les rapports entre *Florentia* et *Faesulae* – voir Gabrielli (2017), part. 125-126.

À ce titre, deux autres inscriptions méritent d'être mentionnées. Elles se rattachent au temple capitolin de *Formiae*, dont nous avons vu que l'existence est attestée par l'inscription honorifique de C. Clodius Hilarus rappelant une distribution organisée à ses frais dans le capitole.[41] Une autre base honorifique signale des évergésies assumées par le *magisterium* de *Iuppiter Optimus Maximus*, peut-être à l'occasion de la réfection du temple de la triade capitoline, sans que cela ne soit cependant indiqué.[42] On le voit ici, la volonté de préciser le nom de la divinité se comprend par la nécessité de nommer une fonction religieuse précise. Comme cela a été proposé, ce *magister* est sans doute le président d'un collège consacré au culte de la divinité, dont les épiclèses apparaissent explicitement.[43] Admettons cependant qu'il reste difficile de trancher sur la question de Junon et Minerve : la mention de Jupiter *Optimus Maximus* dans la titulature de l'individu suppose-t-elle que l'association cultuelle englobait aussi les cultes des deux parèdres ?

Enfin, une inscription signale que T. Acilius Florentinus avait laissé à sa mort une somme de cent mille sesterces qui fut employée pour construire les *tensae* de Minerve.[44] Bien qu'on ne puisse attester avec certitude qu'il s'agit bien de la Minerve du Capitole, l'hypothèse est plausible. On constate ainsi à nouveau que le caractère individuel du don offert à la divinité exigeait que celle-ci fut nommément et précisément désignée puisque chaque divinité utilisait son propre char lors des processions.[45] Le dossier du capitole de *Formiae* dessine ainsi lui aussi un panorama restreint mais suggestif d'habitudes épigraphiques manifestement souples et néanmoins significatives. Le contexte dans lequel la triade capitoline se manifeste autorise des formulations différentes, condensées ou développées, selon que s'avère nécessaire ou pas le rappel d'un acte religieux spécifique qui par nature ne peut s'adresser qu'à un ensemble bien défini de divinités.

Les cas d'étude ici rassemblés définissent un corpus qui ne prétend pas donner un panorama complet de la triade capitoline en Italie, lequel demanderait, outre la prise en compte de l'ensemble des cités de la péninsule, également le recensement des sources archéologiques. Tel n'était pas le propos. Les colonies soumises à l'examen constituent un premier échantillon de la variété des manières d'apercevoir la triade capitoline hors de Rome. Derrière Jupiter se cachent parfois Junon et Minerve, en raison de formulations condensées et non soumises à l'exactitude religieuse. Toutefois, les inscriptions rappelant l'accomplissement d'un acte religieux et d'un rite spécifique évoquent plus volontiers la triade capitoline dans sa forme développée. Un recueil exhaustif des différentes modalités selon lesquelles

[41] Cf. *supra*, 123-124.

[42] *CIL* X, 6073 ; *ILS* 6284 (EDR164785). Voir Lacam (2016b).

[43] Arnaldi (2007), 87.

[44] *CIL* X, 6102 ; *ILS* 6282 (EDR156254). Voir Lacam (2016a) et en dernier lieu Engfer (2017), n° 44.

[45] L'auteur précise en effet qu'une monnaie de la *gens Rubria* représente les trois chars de la triade capitoline (Babelon [1885-1886], 405 ; Grueber [1910], 311, pl. 38, 1-3, cité par Lacam [2016a]).

les trois divinités apparaissent, ensemble ou séparément, fournirait sans nul doute d'autres éléments de réflexion sur les rapports qui régissent cette configuration divine. On constate néanmoins que les usages repérés ici confirment la continuité des pratiques entre Rome et l'Italie. Une extension de la réflexion à l'ensemble des témoignages de la pratique privée, en Italie et dans l'empire, offrirait des prolongements pour mieux comprendre comment on s'adresse aux divinités de la triade, à l'une ou à plusieurs d'entre elles.

Bibliographie

Arnaldi, Adelina, « Sacerdozi municipali a Formiae», in *Formianum, Atti del Convegno di studi sull'antico territorio di Formia*, 7, Marina di Minturno, 2007, 81-93.

Babelon, Ernest, *Monnaies de la République romaine*, 2, Paris/Londres : Rollin et Feuardent, 1885-1886.

Barton, Ian M., « Capitoline temples in Italy and the provinces (especially Africa) », *ANRW*, II, 12.1 (1982), 259-342.

Bertrand, Audrey, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale (III^e s. av .n.è.-II^e s. de n.è.)*, Rome : École française de Rome, 2015.

Blanchard, Florian, « La triade capitoline: ses lieux de culte et ses divinités en Gaule romaine », in Confinia : *confins et périphéries dans l'Occident romain*, éd. R. Bedon, *Caesarodunum*, 45-46 (2011-12), 157-192.

Bonneville, Jean-Noël *et al*., *Belo VII, Le capitole*, Madrid : Casa de Velázquez, 2000.

Cazanove, Olivier de, « Jupiter, Liber et le vin latin », *Revue de l'histoire des religions* 205/3 (1988), 245-265.

Coarelli, Filippo, « Pompei, il foro, le elezioni, le circoscrizioni elettorali », *Annali di archeologia e storia antica* 7 (2000), 87-114.

—, *Pompei. La vita ritrovata*, Udine : Magnus, 2002.

Conta Haller, Gioia, Asculum *II. Il territorio di* Asculum *in età romana*, I, 1, Pise : Giardini Editori, 1982.

Crawford, Michael (éd.), *Roman Statutes*, 2 vol., Londres : Institute of Classical Studies, University of London, 1996.

Crawley Quinn, Josephine, Wilson, Andrew, « *Capitolia* », *The Journal of Roman Studies* 103 (2013), 117-173.

Cresci Marrone, Giovanella, Mennella, Giovanni, Pisaurum, *I. Le iscrizioni della colonia*, Pise : Giadini, 1984.

Delplace, Christiane, *La romanisation du Picénum. L'exemple d*'Vrbs Salvia, Rome : École française de Rome, 1993.

De Vos, Arnold, De Vos, Mariette, *Pompeii, Ercolano, Stabia*, Bari : Laterza, 1982.

Dumézil, Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus : essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris : Gallimard, 1941.

Engfer, Katrin, *Die private Munifizenz der römischen Oberschicht in Mittel- und Süditalien. Eine Untersuchung lateinischer Inschriften unter dem Aspekt der Fürsorge*, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2017.

Estienne, Sylvia, « Les dieux à table : lectisternes romains et représentation divine », in *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, éd. V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (*Kernos Suppl*. n° 26), Liège : Presses Universitaires de Liège, 2011, 43-58.

FRATEANTONIO, Christa, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium romanum. Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2003.

GABRIELLI, Chantal, « I rapporti fra Florentia e Faesulae in età imperiale », in *Epigrafia e società dell'Etruria romana*, éd. G. A. Cecconi, A. Raggi, E. Salomone Gaggero, Rome : Quasar, 2017, 117-133.

GRADEL, Ittai, *Emperor worship and Roman Religion*, Oxford : Clarendon Press, 2002.

GREGORI, Gianluca, INCELLI, Egidio, *Gli onorati con ornamenta municipali nelle città dell'Italia romana*, Rome : Quasar, 2018.

GROSSI, Giuseppe, IRTI, Umberto, *Carta Archeologica della Marsica (dalla Preistoria al Medioevo)* I, Avezzano : DVG Studio, 2011.

GRUEBER, Herbert Appold, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, Londres : Trustees of the British Museum, 1910.

HUET, Valérie, « Le laraire de L. Caecilius Iucundus : un relief hors norme ? », in *La norme à Pompéi (I^er^ siècle avant-I^er^ siècle après J.-C.). Contributi di Archeologia Vesuviana*, éd. M.-O. Charles-Laforge, III, Rome : L'Erma di Bretschneider, 2007, 142-150.

LACAM, Jean-Claude, « Formia. Piazze Mattej et Bonomo. *Capitolium* », in Fana, templa, delubra. *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) – 4 : Regio I: Fondi, Formia, Minturno, Ponza*, éd. J.-Cl. Lacam, C. Ferrante, D. Quadrino, Paris : Collège de France, 2016a, 57-60.

—, « Formia. Localisation inconnue (Formia). *Lucus*. Divinité inconnue », in Fana, templa, delubra. *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) – 4 : Regio I: Fondi, Formia, Minturno, Ponza*, éd. J.-Cl. Lacam, C. Ferrante, D. Quadrino, Paris : Collège de France, 2016b, 81.

LETTA, Cesare, D'AMATO, Silvia, *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano : Cisalpino Goliardica, 1975.

LOMBARDI, Maria, Faesulae *(Fiesole)*. Regio *VII – Etruria* (Italia Romana : municipi e colonie ser. I, IV), Rome : Istituto di studi romani, 1941.

MORCIANO, Maria Milvia, « L'identificazione del *Capitolium* attraverso l'analisi delle fonti letterarie ed epigrafiche », in Παλαία φιλία. *Studi di topografia antica in onore di Giovanni Uggeri*, éd. C. Marangio, G. Laudizi, Galatina : Mario Congedo editore, 2009.

PERCOSSI SERENELLI, Edvige (éd.), *Potentia. Quando poi scese il silenzio… Rito e società in una colonia romana del Piceno fra Repubblica e tardo Impero*, Milan : Federico Motta, 2001.

RAVARA MONTEBELLI, Cristina, *Montebelli, Crustumium. Archeologia adriatica fra Cattolica e San Giovanni in Marignano*, Rome : L'Erma di Bretschneider, 2007.

ROSSI, Filli (éd.), *Un luogo per gli dei. L'area del* Capitolium *a Brescia*, Borgo San Lorenzo : All'insegna del Giglio, 2014.

SCHEID, John, *La religion des Romains*, Paris : A. Colin, 1998.

—, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », in *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire*, éd. M. Dondin-Payre et M.-Th. Raepsaet-Charlier, Paris : Presses Universitaires de la Sorbonne, 1999, 381-423.

—, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », in *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation*, éd. X. Lafon, G. Sauron, Aix-en-Provence : Presses de l'AMU, 2005, 93-100.

—, « Religion, institutions et société de la Rome antique », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux* 2006-2007, 663-681.

—, « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », in *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, éd. V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (*Kernos*, Suppl. 26), Liège : Presses universitaires de Liège, 2011, 105-115.

—, « Cours : Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines. Religion, institutions et société de la Rome antique », *L'annuaire du Collège de France* [En ligne], 114 (2015).

—, « Rome et ses dieux : comment comprendre la triade capitoline ? », in *Hommage à Jean-Louis Ferrary*, philorhômaios kai philhellèn, éd. A. Heller, Chr. Müller, A. Suspène, Genève : Droz, 2019, 9-26.

Segenni, Simonetta, « Aspetti e problemi della prasi amministrativa nella regio IV », in *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, éd. Cl. Berrendonner, M. Cébeillac-Gervasoni, L. Lamoine, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2015, 219-232.

Sillières, Pierre (dir.), *Belo IX, La basilique*, Madrid : Casa de Velázquez, 2013.

Taylor, Lily Ross, *The Voting Districts of the Roman Republic*, Rome : The American Academy in Rome, 1960.

Todd, Malcolm, « Forum and Capitolium in the early Empire », in *Roman Topography in Britain and the western Empire*, éd., F. Grew, B. Hobley, Londres : Council for British Archaeology, 1985, 56-66.

Van Andringa, William, *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome : École française de Rome, 2009.

Van Haeperen, Françoise, « Ostia. Lieu de culte (?) du collège des esclaves et affranchis publics (localisation incertaine) », in F. Van Haeperen, Fana, templa, delubra. *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) - 6 : Regio I: Ostie, Porto* [en ligne], Paris : Collège de France, 2019 <http://books.openedition.org/cdf/6474>.

Vermeulen, Frank, « Nuova luce sulle città romane nella valle del Potenza », in *I siti archeologici della Vallata del Potenza*, éd. E. Percossi, G. Pignocchi, F. Vermeulen, Ancône : Il Lavoro editoriale, 2006, 91-96.

— *et al* (éd.), *Un paesaggio di età romana rivelato* / *Revealing a Roman Landscape. Potentia e la valle del Potenza fra l'Appennino e il mare Adriatico* / *Potentia and the Potenza valley between the Apennines and the Adriatic Sea*, Bologne : Ante Quem, 2017.

Zanker, Paul, *Pompei. Società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Turin : Einaudi, 1993 (trad. A. Zambrini).

—, *Pompeii. Public and Private Life*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1998.

II – COLLECTIVITÉS DIVINES

ANUNNA(KI) ET IGIGI PAR RAPPORT À GRANDS DIEUX, DIEUX DU PAYS ET JUGES : UNE RÉFLEXION SUR LA VARIABILITÉ DE CERTAINES COLLECTIVITÉS DIVINES MÉSOPOTAMIENNES[1]

Marinella CERAVOLO

Due to the impact of historical and geopolitical shifts, the divine scenario in Mesopotamia changed continuously between the third and first millennia BC. In this multifaceted Götterwelt*, is particularly challenging to characterise the emergence and development of certain divine groups. Among these are the well-known Anunna(ki) and Igigi, whose composition, function and iconography remain difficult to decipher to this day. Because of this, the following paper shall focus on analysing the correlation of Anunna(ki) and Igigi in particular with three other groups of gods: the Great Gods, the Gods of the Land and the Judges. More generally, the study is proposed as a preliminary reflection on the typical and intended 'variability' of Mesopotamian divine groups.*

INTRODUCTION

Le paysage divin de l'ancienne Mésopotamie, le soi-disant « panthéon » ou *Götterwelt*, est incroyablement vaste, comptant des centaines d'entités divines, attestées sur plus de trois millénaires d'histoire.[2] Cependant, malgré les changements constants dus aux vicissitudes historiques et géopolitiques qui ont traversé le Proche Orient ancien, on peut néanmoins affirmer que : « die Götterwelt bildet so neben der Keilschrift die zweite große kulturelle Konstante des Alten Orients ».[3] Au cours des siècles, le multiple scénario divin mésopotamien, tout en conservant sa mobilité, acquiert une plus grande stabilité, se constituant en figures clairement délimitées, chacune ayant un nom, des attributs, des lieux de culte et des fonctions précises. Les listes divines écrites depuis la période paléo-babylonienne (*ca* 2000-1600 av. n.è.) témoignent clairement de ce processus d'ordonnancement.[4] En leur

[1] Pour la rédaction de cet article, on a suivi les normes de transcription assyriologiques : les termes sumériens sont laissés en caractère normal ; les termes en langue akkadienne sont transcrits en *italique* ; les logogrammes sont marqués en PETITES CAPITALES.

[2] Pour des études générales sur le « panthéon » mésopotamien, voir SALLABERGER (2003-2005) ; LAMBERT (1975) ; KREBERNIK (2002) ; KREBERNIK (2012), 43-78.

[3] SALLABERGER (2003-2005), 295.

[4] Les « listes divines » sont des énumérations de théonymes et d'attributs onomastiques, attestées dans tout le Proche-Orient ancien du III^e^ au I^er^ millénaire av. n.è. Les listes les plus anciennes, comme celles de Fāra et d'Abū Ṣalābīh, ne suivent pas de modèles d'exposition précis. En revanche, à partir de la période paléo-babylonienne, les listes commencent à énumérer les noms divins dans un ordre hiérarchique et familial précis, qui deviendra canonique dans les textes plus tardifs. Pour des réflexions sur la transformation des listes divines au fil du temps, voir CERAVOLO, VERDERAME

sein les divinités s'y voient attribuer une place et un rôle spécifiques, étant énumérées selon des principes hiérarchiques et généalogiques désormais conventionnels. Parallèlement, tout comme le nom et les attributs onomastiques deviennent le noyau identitaire d'un dieu, véhiculant ses prérogatives et ses pouvoirs, sur le plan visuel l'identification du divin est confiée à des représentations iconographiques spécifiques.[5] Au fil des siècles, sur les sceaux, les stèles, les bas-reliefs, chaque dieu est facilement reconnaissable par ses attributs et ses gestes ou, dans le cas de représentations non anthropomorphes, par les symboles qui lui sont attribués.[6]

Il n'est pas rare, dans la systématisation d'un panthéon, que deux ou plusieurs figures divines se rapprochent au point de constituer une unité, un groupe. En ce qui concerne le contexte mésopotamien, ce mécanisme s'exprime principalement par la formation de couples (spécialement basés sur l'opposition d'un principe masculin et d'un principe féminin) et de triades divines (telles que les triades créatrice et astrale).[7] Parmi ces compositions divines, les plus célèbres sont les groupes des Anunna(ki) et des Igigi. Malgré leur présence dans une grande variété de sources, il s'agit de deux collectivités divines qui échappent à l'ordre définitionnel décrit ci-dessus, ne disposant ni d'un lieu de culte, ni d'une représentation iconographique précise. Il n'est donc pas surprenant que, dans leur tentative de définition, les chercheurs ont souvent associé les Anunna(ki) et les Igigi à d'autres groupes divins tout aussi difficiles à circonscrire. Notamment, pour Adam Falkenstein les Anunna(ki) sont comparables surtout aux Grands Dieux :

> « Die sumerische Überlieferung kennt ebenso wie die akkadische eine Anzahl von Benennungen für verschiedene Göttergruppen. Zu ihnen gehören dingir-an-na, "die Götter des Himmels,"dingir-ki-a, "die Götter der Erde," dingir-an-ki-a, "die Götter von Himmel (und) Erde," dingir-kur-kur-ra, "die Götter der (Fremd)länder," dingir-ḫur-sag-gá, "die Götter des Gebirges," dingir-šár-šár-ra, "die unzähligen Götter," dingir-ki-lagaš^{ki}-a, "die Götter des Gebietes von Lagaš". Die häufigsten Benennungen sind dingir-gal-gal, "die Grossen Götter," und ^{d}a-nun-na ».[8]

En revanche, selon Burkhart Kienast, des groupements tels que les Grands Dieux, les Dieux du Pays et les Juges sont à distinguer totalement des Anunna(ki) et des Igigi :

(2023) ; Lambert (1957-1971). Sur les listes divines de périodes spécifiques, voir Mander (1986) ; Krebernik (1986) ; Nicolet (2022) ; Feliu (2022) ; Lambert, Winters (2023).

[5] En Mésopotamie, la multiplicité et la malléabilité du divin sont bien incarnées par le grand nombre de théonymes que l'on peut attribuer à un dieu. Les divinités sont ainsi présentées comme une constellation d'attributs et de pouvoirs, qui peuvent être perdus ou acquis dans la durée. Cette dynamique de perte/acquisition de noms est bien illustrée dans l'*Enūma eliš*, lorsque l'élévation du dieu Marduk au sommet des dieux est dictée par l'acquisition de 50 noms (et pouvoirs) appartenant auparavant à d'autres dieux. Sur les noms comme expression de la multiplicité du divin en Mésopotamie, voir Ceravolo (2021).

[6] Van Dijk (1957-1971), 538 ; Krecher (1957-1971) ; Seidl (1957-1971).

[7] Sur les couples et triades divins, voir Glassner (1999) ; Ceravolo (2021), 166-169 ; Ceravolo, Verderame (2023).

[8] Falkenstein (1965), 127.

> « Die akkadische Überlieferung kennt eine Reihe zusammenfassender Begriffe für einzelne Göttergruppen wie etwa *ilū rabûtum*, "Die grossen Götter," *ilū mātim*, "die Götter des Landes," *ilū Sippar-Amnānim*, "die Götter von Sippar-Amnānum," oder ^{d}Dajjānū, "die Richtergötter." Es handelt sich dabei entweder um Komposita mit *ilum*, "Gott," oder um deifizierte Berufsbezeichnungen. Im Gegensatz zu diesen Ausdrücken stehen zwei Termini, die wir vom Akkadischen her als "Namen" von Göttergruppen erklären dürfen: Die *Igigū* und die *Anunnakkū* mit ihren sumerischen Äquivalenten ^{d}nun-gal-e-ne und ^{d}a-nun-na ».[9]

Ainsi, pour Kienast la distinction repose sur le nom : les Anunna(ki) et les Igigi ont un nom propre, tous les autres sont de simples « termes collectifs » qui n'indiquent pas des divinités spécifiques. Une distinction curieuse, si l'on pense que sous l'entrée « Gott » dans le *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, les Anunna(ki) sont désignés par Van Dijk comme des « divinités anonymes » (*anonymen Götter*).[10] Une question se pose alors : pourquoi les Anunna(ki) et les Igigi sont-ils juxtaposés aux Grands Dieux, aux Dieux du Pays et aux Juges ? Dans quelle mesure leur statut de collectivité divine est-il différent ou similaire à celui de ces « termes collectifs » ?

À ce jour, aucune étude approfondie et systématique n'a été menée sur les collectivités divines mésopotamiennes. Dans l'intention d'accroître cette recherche à l'avenir, le présent article propose une réflexion préliminaire sur les éléments qui unissent ou différencient les Grands Dieux, les Dieux du Pays et les Juges avec les Anunna(ki) et les Igigi.

1. Grands Dieux, Dieux du Pays et Juges

Bien qu'ils soient attestés tout au long de l'histoire mésopotamienne et dans des sources de nature multiple (textes mythiques et rituels, ainsi que textes royaux et administratifs), les Grands Dieux, les Dieux du Pays et les Juges restent des figures floues. Le nombre et l'identité de leurs membres ne sont pas fixés, de même que leur rôle et leur position dans le scénario religieux ne sont jamais clairement définis.

En ce qui concerne les Grands Dieux, on notera que l'adjectif singulier « grand », en sumérien gal et en akkadien *rabû*, constitue l'un des attributs onomastiques les plus récurrents des divinités mésopotamiennes.[11] Sa pertinence est déjà perceptible dans les hymnes za_3-mi_2 et dans les listes divines de Fāra et Abū Ṣalābīh du III^{e} Protodynastique (v. 2500-2400 av. n.è.), qui contiennent de nombreux théonymes formés avec l'adjectif gal.[12] Il s'agit aussi des « noms parlants » de

[9] Kienast (1965), 141.

[10] « Schwer faßbar ist der Charakter der „anonymen" Götter, der Anunna und der Igigi », van Dijk (1957-1971), 536.

[11] Tallqvist (1938), 169-172.

[12] Mander (1986) ; Krebernik (1986) ; Krebernik, Lisman (2020).

certaines des divinités les plus connues du *Götterwelt* mésopotamien, notamment Ningal, « La grande dame », or Damgalnunna, « L'épouse du grand prince ». En revanche, la déclinaison plurielle « grands dieux », diĝir-gal-gal(-e-ne) / *ilū rabûtu* ne semble pas renvoyer à un groupe fixe de divinités et est surtout utilisée pour désigner l'ensemble des entités divines qui jouent un rôle décisionnel au sein de l'assemblée des dieux (ukkin / *puḫur ilāni*).[13] On y compte les principales divinités mésopotamiennes, mais leur exacte composition reste inconnue.[14] D'autre part, comme l'a souligné Elena Cassin, l'expression *puḫur ilāni* prend elle-même une signification tout à fait générale, car : « elle en vient à désigner les dieux dans leur ensemble, la totalité des dieux »[15]. Une configuration tout aussi générale est donnée aux Grands Dieux dans l'*Enūma eliš*, où *ilū rabûtu* désigne entièrement la génération de dieux postérieure à celle des entités primordiales.[16] Dans le poème, il est dit qu'Apsû, le compagnon de Tiamat, est « l'ancêtre des Grands Dieux » (*zārî ilāni rabûti*), de même qu'Anšar, fils d'Apsû et géniteur d'Anu, est appelé « le père des Grands Dieux » (*abi ilāni rabûti*).[17] En conséquence, dans ce cas « grands dieux » ne désignerait pas une partie des divinités, mais au contraire regrouperait en son sein une totalité : tous les dieux, c'est-à-dire tous les descendants d'Anu. Cette interprétation semble confirmée par un texte plus tardif, la liste néo-assyrienne *Anšar = Anum* (v. 911-612 av. n.è.), dans laquelle les Grands Dieux sont regroupés avec les diĝir $šar_2$-$šar_2$-ra, « Les dieux de la totalité » ou « Les dieux nombreux ».[18] En conclusion, on peut dire que « grands dieux » ne désigne pas un groupe défini, c'est-à-dire un ensemble fermé et circonscrit d'entités divines. Au contraire, il s'agirait d'une construction « ouverte » qui, selon la période historique et le contexte géographique, peut accueillir différentes divinités, prenant souvent la valeur générique de « tous les dieux ».

[13] Van Dijk (1957-1971), 539. En général, sur l'assemblée divine, voir Cassin (1975) ; Alomía (1987), 29-43 et *RlA* 3, *s.v. Götterversammlug*, 498-499, avec bibliographie. Pour des références spécifiques à l'assemblée des Grands Dieux (*puḫur ilāni rabûti*), voir Parpola (1995), 381 n. 12 et Parpola (1997), XXI et LXXXII n. 27. Pour une réflexion sur les Grands Dieux pendant la période néo-assyrienne et leur possible correspondance avec le concile du roi, cf. Parpola (2000), 173-188 ; Parpola (1995), 380-383, à rapprocher des réflexions sur le rôle des Grands Dieux dans CT 24 50 élaborées par Beaulieu (2020), 120-122.

[14] Tallqvist (1938), 11, 14-15.

[15] Cassin (1975), 112.

[16] Les sources les plus anciennes de l'*Enūma eliš* remontent toutes au premier millénaire. Cependant, bien qu'il soit difficile de dater exactement le poème, la plupart des spécialistes s'accordent à dire qu'il s'agit d'un produit vraisemblablement écrit sous le règne de Nabuchodonosor I^{er} (*ca* 1125-1104 av. n.è.).

[17] *Enūma eliš,* I : 29 ; II : 125, in Talon (2005), 34 et 79, 44 et 86.

[18] Diĝir $šar_2$-$šar_2$-ra = diĝir.meš [gal.meš] ; diĝir gal-gal-e-ne = min (= *ilū rabûtu*), in *Anšar = Anum,* Assyrian recension, M. 3-4 (Lambert, Winters [2023], 318). La correspondance entre le sumérien $šar_2$ et l'akkadien *rabû*, apparaît également dans CT XI, 30, I, 71. Voir aussi l'interprétation de Carlos A. Benito (Benito [1969], 47 n. 9) selon laquelle, dans le mythe *Enki et Ninmah*, les diĝir $šar_2$-$šar_2$-ra sont les Grands Dieux.

Dans la théonomastique mésopotamienne, l'utilisation du terme « pays », en sumérien kalam et en akkadien *mātu*, remonte à l'époque protodynastique, lorsque la Mésopotamie était encore parsemée de cités-états, chacune ayant son propre dieu – ou déesse – polyade. Puisque la notion de pays « renvoie à une communauté politique, économique, militaire et religieuse distincte »,[19] la divinité de la cité était reconnue comme le seigneur ou la maîtresse d'une portion de territoire spécifique, à savoir d'un kalam / *mātu* précis.[20] Par conséquent, le dieu/éesse du pays était celui ou celle « qui exerce son autorité sur une population et sur le territoire qu'elle occupe ».[21] Une conception qui est ensuite remodelée lors de la formation des grands empires des II^e^ et I^er^ millénaires, lorsque Marduk ou Aššur ont été conçus comme des dieux en chef de tous les territoires/pays conquis, mais aussi comme des entités avant tout liées aux terres spécifiques des pays de la Babylonie ou de l'Assyrie. Par ailleurs, il faut remarquer qu'à partir du règne de Narām-Sîn (2254-2218 av. n.è.) jusqu'à la période paléo-babylonienne, cette vision territoriale du divin pouvait également se refléter au niveau politique, lorsque le souverain se déifiait de son vivant, acquérant le titre de diĝir kalam-ma / *ilu māti*, « dieu du pays » ou diĝir kur-kur-ra / *ilu mātāti*, « dieu de tous les pays ».[22] En ce qui concerne les noms divins, tout comme l'adjectif gal / *rabû*, le mot kalam / *mātu* est utilisé du III^e^ au I^er^ millénaire pour composer des théonymes ou des attributs onomastiques. À l'époque protodynastique, le dieu ^{d}Lugal-kalam, « Seigneur du Pays » est attesté dans une liste divine d'Abū Ṣalābīh.[23] L'équivalent sémitique, *bēl māti*, est témoigné dans la Syrie pré-sargonique pour désigner le dieu Dagan et,[24] également à la même époque, apparaît dans les sources d'Ebla (orthographié ^{d}BAD kalam^{tim}).[25] Divers attributs onomastiques récurrents au composé « du pays » sont par ailleurs attestés jusqu'aux sources les plus tardives du II^e^ et I^er^ millénaire. Par exemple, dans l'*An = Anum*, la liste divine la plus importante de la tradition akkadienne, dont les sources sont attestées du XVIII^e^ siècle jusqu'à la période babylonienne tardive, on trouve :[26] ^{d}dimgul-kalama, « Piquet du pays », en référence au dieu Ninurta (*An = Anum*, I : 199) ; ^{d}sa$_2$-kalam-ma, « Conseil du pays » pour le dieu Enki (*An = Anum*, II : 159) ; ^{d}tibira-kalam-ma, « Sculpteur du pays », pour indiquer les déesses-mères (*An = Anum*, II : 26 et 107) ; ^{d}nin-e$_2$-šuba$_2$-kalam-ma,

[19] Jacquet (2009), 166.

[20] Sur la valeur non seulement politique mais aussi conceptuelle du « pays » en Mésopotamie, voir Durand (2001), 705-707 ; Limet (1978) ; Horowitz (1998), 296-297.

[21] Jacquet (2009), 166.

[22] Seux (1967), 108 n. 12 point 2, 109, 389-390 ; Seux (1980-1983), 170-171 ; Hallo (1957), 59-65. Sur la déification des rois en général, voir Cooper (2008).

[23] OIP 99, 84, v. iii, 5 (voir Mander [1986], 16).

[24] Lecompte (2015); Jacquet (2009), 163-166; Mander (2005), 51-52.

[25] Archi (2015), 627-631; Pomponio, Xella (1997), 98-99.

[26] Pour cet article, on a adopté la dernière édition de la liste *An = Anum* (Lambert, Winters [2023]), qui présente plusieurs différences avec l'édition antérieure par Litke (1998). Pour la correspondance du nombre de lignes entre les deux éditions, voir Lambert, Winters (2023), 597-611.

« Dame de l'Ešuba du pays », et ^{d}nin-ḫur-saĝ-kalam-ma, « Dame de la montagne du pays » en référence à la déesse Inanna (*An =Anum*, IV : 25 et 30). En outre, kalam peut faire partie de noms propres « parlants », notamment de divinités mineures, comme juges et assistants divins. En restant dans le cadre de la liste *An = Anum*, on peut mentionner : les juges ^{d}kalam-ša$_3$-kuš$_2$-u$_3$ et ^{d}ša$_3$-kuš$_2$-u$_3$-kalam-ma, « Conseiller du pays » (*An = Anum*, III : 145 et 146) ; le juge ^{d}si-sa$_2$-kalam-ma, « Le juste du pays » (*An = Anum*, III : 162) ; le conseiller ^{d}kiri$_3$-zal-kalam-ma, « Joie du pays » (*An = Anum*, III : 240) ; la divinité AN-gub-ba de l'Eninnu, ^{d}Ušumgal-kalam-ma, « Dragon du pays » (*An = Anum*, V : 89). Compte tenu de ce scénario varié, lorsque les sources font référence aux Dieux du Pays, il est difficile de discerner exactement à quelles divinités et combien elles se réfèrent, car cette construction plurielle peut faire allusion non seulement à l'ensemble des divinités d'une zone géographique étroite (une cité-état, comme on l'a vu), mais aussi à la totalité des divinités résidant dans l'ensemble du « pays » mésopotamien. Ce dernier est, par exemple, l'espace des Dieux du Pays cités dans le mythe sumérien *Lugal-e*, qui voit le dieu Ninurta affronter le démon Asakku.[27] À la fin du récit, après avoir remporté l'affrontement, Ninurta exempte les Dieux du Pays des durs travaux des champs (une tâche plus généralement attribuée aux Anunna(ki) et aux Igigi, *infra*).[28] Ni le nombre ni l'identité des divinités qui composent cette collectivité ne sont précisés et, par conséquent, dans le mythe la dénomination « dieux du pays » semble faire référence à une totalité indistincte de divinités résidant dans le pays de Sumer.[29] On peut donc en conclure que la dénomination « dieux du pays », tout comme celle de « grands dieux », pouvait également revêtir une valeur collective générique. Dans ces cas, elle n'indiquait pas un groupe spécifique et circonscrit de dieux locaux, mais une collectivité « ouverte », dans lequel s'inscrivaient tous les dieux.

La figure du juge connaît elle aussi diverses déclinaisons. Le titre di-ku$_5$ / *dajjānu* (« juge ») est notamment utilisé comme attribut onomastique de diverses divinités liées à la justice, en premier lieu Utu / Šamaš et Iškur / Adad.[30] Par ailleurs, lorsqu'il est précédé du déterminatif divin, le sumérien ^{d}di-ku$_5$ peut désigner une divinité spécifique du cercle d'Utu / Šamaš ou être utilisé comme sumérogramme pour indiquer les divinités Ištaran ou Madanu.[31] Dans sa déclinaison au pluriel,

[27] Bien que les sources les plus anciennes de *Lugal-e* soient paléo-babyloniennes, certains motifs du texte suggèrent que le mythe a été écrit à l'origine sous le règne de Gudea de Lagaš (XXII^{e} siècle av. n.è.), VAN DIJK (1983), vol. 1, 1-9. Le texte a une très longue tradition et on a trouvé des sources bilingues (en sumérien et en akkadien) datant du Moyen Assyrien et du Néo-Babylonien, voir VAN DIJK (1983), vol. 2, 1-23, SEMINARA (2001).

[28] *Lugal-e* : 334-336, in VAN DIJK (1983), vol. 1, 93.

[29] « Les dieux du pays, c'est-à-dir les cités de Sumer », VAN DIJK (1983), vol. 1, 34.

[30] TALLQVIST (1938), 79-82.

[31] *An = Anum*, II : 243-244, v. LAMBERT, WINTERS (2023), 132 n. 243 ; *An = Anum*, III : 159, cf. LITKE (1998), 135 n. 174 ; *An = Anum*, V : 262. Pour plus de détails, voir KREBERNIK (2006-2008), 355-357.

« Juges » (^{d}di-ku$_5$-meš / ^{d}*dajjānū*) peut alors indiquer plusieurs collèges divins.[32] Ceux-ci se composent d'un nombre variable de divinités aux « noms parlants », pour la plupart subordonnées à Utu / Šamaš.[33]

En résumé, les Grands Dieux, les Dieux du Pays et les Juges possèdent une indétermination commune qui leur permet de se comporter au singulier comme des éléments de théonymes ou d'attributs onomastiques et au pluriel comme des collectifs non circonscrits et très variables. Cette variabilité les rend très adaptables aux changements du scénario divin : en tant qu'attributs, ils ne sont jamais fixes et exclusifs à une seule divinité et, en tant que collectivités divines, ils sont toujours capables d'englober de nouvelles divinités. À cet égard, on peut penser au dieu Marduk qui, en gagnant le sommet de la hiérarchie divine au I^{er} millénaire, rejoint Šamaš et Adad dans le groupe des « grands Juges »[34] et est aussi appelé « illustre parmi les Grands Dieux ».[35]

Une caractéristique commune de ces collectivités « variables » et « ouverte » est qu'elles peuvent être apparemment « fermée » par un nombre, bien souvent le 7, qui est associé au concept de totalité.[36] Le sommet même de l'ancien *Götterwelt* sumérien est enfermé dans un groupe de sept Grands Dieux, qui généralement réunit la triade créatrice, la triade astrale et une autre entité divine qui peut être une déesse mère ou une divinité du monde souterrain. Cette heptade dans la liste *An = Anum* est appelée « les sept dieux de Sumer » (7 ^{d}imin-bi kur ki-en-gi-na-ke$_4$) et est suivie de trois autres heptades similaires, « les sept dieux du pays d'Agadé » (7 ^{d}imin-bi kur-uri^{ki}-ke$_4$), « les sept dieux du pays de Gutium » (7 ^{d}imin-bi kur-gu-ti^{ki}-ke$_4$) et « les sept dieux du pays d'Élam » (7 ^{d}imin-bi kur-elam-ma^{ki}-ke$_4$).[37] La liste montre ainsi comment les groupes de sept dieux étaient considérés le pinacle de la hiérarchie divine de chaque territoire, donnant naissance à ces groupes circonscrits dans lesquels convergent les caractéristiques des Grands Dieux et des Dieux du Pays. Quant à la collectivité des Juges, très bien attestée à partir de la période paléo-assyrienne est l'heptade qui présidaient aux

[32] Krebernik (2006-2008).

[33] Dans l'*An = Anum* apparaissent plusieurs groupes liés à la justice et au dieu Šamaš (*An = Anum,* III : 141-R146 ; 159-R164), tous composés de divinités aux « noms parlants », dont certains sont également composés du mot juge (^{d}Di-ku$_5$-an-ki, « Juge du ciel et de la terre » ; ^{d}Di-ku$_5$-si-sa$_2$, « Juge juste »), cf. Krebernik (1957-1971), 358. On remarque que la liste dans *An = Anum*, III : 159-R164 est également fermée par une délimitation numérique et que le groupe divin est appelé « Les six juges d'Utu » (6 di-ku$_5$ ^{d}Utu-ke$_4$). Pour les parallèles dans d'autres textes, voir Krebernik (2007), 354-355.

[34] *Esarhaddon* 104 : iii, 9-10, *Esarhaddon* 105 : iii, 40-41, *Esarhaddon* 114 : iii, 16-18, in Leichty (2011), 197, 205, 237.

[35] P. ex. *Enūma eliš*, IV : 3 et 5, in Talon (2005), 51 et 91.

[36] Dans les textes bilingues et les listes lexicales, le sumérien imin, « sept », peut en fait être traduit par l'akkadien *kiššatu* « totalité », voir *s.v.* « kiššatu », in CAD K, 457. Pour d'autres significations symboliques du chiffre 7, voir Avishur (1973), Burney (1910), Hehn (1907). Pour le lien entre le sept, la lune et les activités de purification, voir Cunningham (1997), 25-26. Il convient également de noter que « les Sept » peuvent faire référence à diverses autres entités, divines ou démoniaques, v. Wiggermann (2010).

[37] *An = Anum*, VI : R150-156, R157-163, R164-170, R171-177, in Lambert, Winters (2023), 218-220. Sur les heptades de la liste *An = Anum*, voir Ceravolo, Verderame (2023), 66.

actes juridiques en Assyrie.[38] Le groupe était appelé les « Sept juges de la Porte-*mušlālum* », en référence à l'une des portes du temple d'Aššur où se déroulaient les serments et les procès, qui était également connue sous le nom de « Porte des Juges » (*bāb dajjānē*).[39] Par ailleurs, bien que dépourvue d'un lieu de culte propre, une chapelle au sein du temple d'Aššur, appelée « La maison des Juges » (*bēt dajjānē*), était réservée à cette heptade.[40] Leurs noms reviennent également dans les sources rituelles du *tākultu* et apparaissent dans une inscription du roi Erišum I (1973-1934 av. n.è.), qui souligne leur rôle juridique et les invoque dans la malédiction contre ceux qui portent de faux témoignages :[41]

> 19-22) Si le temple se délabre et qu'un roi de mon rang souhaite le reconstruire, il ne doit pas déloger le cône d'argile que j'ai enfoncé (dans le mur), (mais) il le remettra à sa place.
> 23-25) Celui qui voudrait brasser de la bière dans la maison du jumeau que Aššur, Adad et Bel, mon dieu, détruisent sa semence.
> 26-30) Mēšarum (« Justice »), Išme-karāb (« Il a entendu la prière »), Ṣê-raggu (« Sors, criminel ! »), Ulli-mēšaram (« Il a exalté la justice »), Ašur-ḫablam (« Veille sur les opprimés ! »), Pûšu- kēn (« Sa parole est droite ») et Išmēlum (« Le dieu a entendu ») – soit un total de sept juges de la Porte-*mušlālum*.
> [...]
> 47-51) Celui qui se lève pour donner un faux témoignage, que les [sept] juges du verdict à [la Porte-*mušlālum*] rendent une mauvaise décision [contre lui] ; [que Aššur], Adad et Bel, [mon dieu, arrachent sa semence].
>
> (*Erišum* I, A.0.33.1: 19-51)[42]

Les exemples cités révèlent que la restriction numérique n'a pas pour but de circonscrire et de « fermer » ces collectivités. Premièrement, la définition par un nombre ne limite pas la variabilité de la composition des groupes, dont la composition n'est jamais totalement normalisée. Deuxièmement, le nombre est choisi sur une base symbolique et sa fonction ne semble pas être de délimiter les divinités composant le groupe, mais d'accroître leur autorité et leur pouvoir. De fait, à côté du nombre 7, des collectivités de 50, 300 ou 600 divinités sont souvent mentionnées. Dans ce cas les centaines de divinités qui composent le groupe ne sont pas nommées une à une et le choix numérique est essentiellement guidé par le désir de faire référence à la totalité et à la complétude.[43]

[38] Radner (2005), 60-61 ; Pongratz-Leisten (2015), 114-116 ; May (2014), 97-98 ; Krebernik (2006-2008), 358-359.

[39] Veenhof (2014-2015), 112-113. Sur la valeur symbolique de la porte en Mésopotamie, voir Verderame (2017) et May (2014).

[40] La restauration de la chapelle est mentionnée dans *Shalmaneser* I : A.0.77.5: 16-17, in Grayson (1987), 194. Pour les hypothèses sur sa création originale, voir Van driel (1969), 44-45.

[41] Pour les Juges dans les textes *takūltu*, v. SAA 20 : 38, r. iv, 43-48 (= Parpola [2017], 109) ; SAA 20 : 40, v, 1-8 (= Parpola [2017], 114). Dans le *Götteradressbuch* trois dieux supplémentaires sont nommés, ce qui fait un total de 10 juges divins, v. SAA 20 : 49, 34-42 (= Parpola [2017], 133). Voir aussi Pongratz-Leisten (2015), 115 ; Krebernik (2006-2008), 358-359.

[42] Grayson (1987), 20-21.

[43] Pour le symbolisme des nombres liés aux divinités, voir Rölling (1957-1971) et Parpola (2000), 182-184.

Aucune des trois collectivités observées jusqu'à présent ne présente de caractéristiques de stabilité. Quant aux membres des Grands Dieux et des Dieux de Pays, lorsqu'ils sont nommés, il s'agit de divinités qui – dans les sources tant mythiques que liturgiques et rituelles – sont connues pour être des entités indépendantes (par exemple, les sept grands dieux sumériens : An, Enlil, Enki, Nanna, Utu, Iškur, Ninurta).[44] Par conséquent, ce ne sont pas de groupes cohésifs dont les membres agissent toujours à l'unisson, partageant des caractéristiques et des objectifs communs. Au contraire, ces collectivités sont fondées sur un assemblage des puissances divines, ce qui n'aboutit pas à la création d'une unité, mais à la seule juxtaposition de divinités qui conservent chacune leur indépendance par rapport au reste du groupe. De l'autre côté, les collèges de Juges – qu'ils soient soumis à Utu / Šamaš ou à Aššur – sont toujours composés de divinités aux noms parlants, qui sont absentes des sources mythiques et sont attestées principalement dans des listes divines, des sources juridiques ou des malédictions. Il s'agit davantage de *Sondergötter* incarnant des fonctions spécifiques que de véritables « divinités personnelles ». En conclusion, on peut affirmer qu'aucun de ces ensembles divins ne constitue un groupe bien structuré et canonisé. Au contraire, leur survie dans le temps semble être due à leur formidable malléabilité.

2. Anunna(ki) et Igigi

Les Anunna(ki) et les Igigi sont certainement les collectivités divines les plus connues du Proche-Orient ancien.[45] Leur notoriété est principalement due au fait que, à différence des autres « noms collectifs », Anunna(ki) et Igigi sont représentés comme une unité sensible et consciente, d'ailleurs ils sont des personnages récurrents de la littérature. Dans la mythologie, ils sont particulièrement liés à l'époque primordiale, incarnant le « peuple divin », composé de tous les descendants de An(u), vivant avant la fondation des temples et des villes. Habituellement, dans cet *illud tempus*, on leur confie la tâche de travailler les champs et les canaux avant que les humains ne les remplacent.[46] Il s'agit d'un motif mythique très répandu en Mésopotamie, le même qu'on a vu dans le mythe de *Lugal-e*, où les Dieux du Pays – entendus comme tous les dieux de tout le pays de Sumer – sont ceux qui travaillent. La distinction entre Anunna(ki) et les divinités ouvrières, revient également dans l'œuvre en langue akkadienne *Atra-ḫasīs*, dont les sources les plus anciennes remontent à la période paléo-babylonienne. Dans ce poème, les Igigi sont le groupe divin contraint de travailler pour nourrir le reste de la communauté divine, tandis que les Anunnaki se voient accorder une position de

[44] *An = Anum*, VI : 149-156.

[45] Pour les études purement axées sur les Anunna et les Igigi : Edzard (1976-1980) ; Kienast (1965) ; Kienast (1976-1980) ; Alomía (1987), 62-75 ; Falkenstein (1965) ; Von Soden (1964) ; Von Soden (1966).

[46] Lisman (2013), 53-55, 67-69.

supériorité, puisque ce sont eux qui forcent les Igigi à travailler.[47] En littérature, en tant que population réunie sous un seul nom, tant les Anunna(ki) que les Igigi agissent tous ensemble comme un seul corps. Ainsi, lorsqu'ils parlent, ils le font de manière chorale, exprimant généralement des sentiments de peur ou de protestation envers les dieux à la tête de la hiérarchie divine.[48]

En ce qui concerne leur apparition dans les sources cunéiformes, les Anunna sont attestés dès le III^e^ millénaire av. n.é. avec le sumérien ^{d}a-nun-na(-k), rendu plus tard en akkadien par ^{d}*anunnakū*. La traduction de leur nom, écrit avec les signes A-NUN, est encore douteuse. L'hypothèse la plus largement acceptée, avancée par Adam Falkenstein, est que le sens est « semence du prince », soutenue par le fait que le nom est une construction au génitif (qui se reflète aussi dans la restitution akkadienne, Anunnaki).[49] Puisque « prince » (nun) est l'un des attributs onomastiques du dieu Enki, on ne peut exclure que le nom initialement faisait allusion à une descendance du dieu d'Eridu (ville dont le nom s'écrit aussi avec les signes NUN^{ki}).[50] Cependant, bien que leur généalogie connaisse différentes traditions, ils sont habituellement reconnus comme fils de An / Anu, le dieu du ciel et père de tous les dieux.[51] Les Igigi, en revanche, sont une collectivité d'origine sémitique, attestée seulement à partir de la période paléo-babylonienne, qui possède des prérogatives largement similaires à celles des Anunna(ki).[52] Pour cette raison, la même restitution sumérienne de leur nom, c'est-à-dire ^{d}nun-gal-e-ne / ^{d}nun-gal-meš (« grands princes »), selon Diez O. Edzard était à l'origine un attribut onomastique des Anunna.[53] Bien qu'à partir de l'époque kassite les Anunna(ki) sont plus régulièrement identifiés comme des divinités des Enfers, par opposition aux Igigi qui sont reconnus comme des divinités célestes, la différenciation entre les deux groupes reste floue et ne sera jamais totalement canonisée.[54] En fait, surtout dans les attestations les plus anciennes, la distinction entre les Anunna(ki), les Igigi et les autres « collectivités variables » est presque inexistante. L'interchangeabilité de ces groupes est par exemple claire dans un passage de l'hymne sumérien *Inanna C*, attribué à la prêtresse-*enum* Enḫeduanna (XXIII^e^ siècle. av. n.è.) :[55]

[47] *Atra-ḫasīs*, I : 5-6, in LAMBERT, MILLARD (1969), 42-43.

[48] KIENAST (1976-1980), 41.

[49] FALKENSTEIN (1965), 128-129 ; EDZARD (1976-1980), 38, §2.

[50] FALKENSTEIN (1965), 129 ; EDZARD (1976-1980), 38, §2 ; voir aussi LISMAN (2013), 170 n. 776.

[51] FALKENSTEIN (1965), 129-130 ; KIENAST (1965), 143.

[52] L'étymologie du nom est incertaine et il a été suggéré qu'il est d'origine : amorite, VON SODEN (1966), 144 ; paléo-akkadienne, KIENAST (1965), 157 ; KIENAST (1976-1980), 40 ; arabe, VON SODEN (1989), 340. Pour les différentes formes de transcription du nom Igigi, voir KIENAST (1965), 142.

[53] EDZARD (1976-1980), 39.

[54] HOROWITZ (1998), 5 n. 3 ; 143-144.

[55] La datation d'*Inanna C* à la période paléo-akkadienne n'est pas partagée par tous. Certains chercheurs, bien que minoritaires, soutiennent que l'œuvre devrait être datée de l'époque de Larsa (XX^e^-XIX^e^ av. n.è.) ou de la période paléo-babylonienne. Pour plus de détails, voir VERDERAME (2022), 21-23.

La maîtresse au cœur immense, la dame impétueuse, fière parmi les Anunna,
Prééminente dans tous les pays, la grande fille de Sîn, exaltée parmi les Igigi / grands princes,
La reine (qui accomplit) de grandes actions, qui rassemble les *me* du ciel et de la terre, elle rivalise avec le grand An,
Elle est la plus puissante parmi le chef auguste parmi les Grands Dieux, elle rend leurs verdicts définitifs,
Les dieux Anunna rampent devant sa majestueuse parole,
[…]
Les Dieux du Pays sont pris de panique par ses grands cris,
A son rugissement, les dieux Anunna tremblent comme un roseau solitaire.
(*Inanna C*, 1-5 ; 11-12)[56]

L'hymne s'ouvre sur le désir d'exalter Inanna au-dessus de tous les autres dieux et, pour définir la totalité de l'hôte divin, les noms Anunna, Igigi, Dieux du Pays et Grands Dieux sont utilisés de manière indifférenciée. Il s'agit également de l'une des premières attestations dans lesquelles il est fait référence à la fois aux Anunna et aux Igigi. Cependant, selon certains chercheurs, dans ce contexte, les Igigi ne sont pas mentionnés comme un groupe à part entière, mais comme une épithète des Anunna. Pour cette raison, la deuxième ligne devrait être traduite non pas par « exaltée parmi les Igigi », mais par « exaltée parmi les grands princes », traduisant littéralement le sumérien nun-gal-e-ne.[57] De cette façon, tant les Igigi que les Grands Dieux et les Dieux du Pays seraient tous des attributs onomastiques qualifiant les Anunna, confirmant un chevauchement entre ces figures qui, comme on le verra, est bien attesté dans d'autres sources.

Tout d'abord, dans les textes littéraires ainsi que dans les prières et les malédictions, l'attribut onomastique « grands dieux » est principalement associé aux Anunna(ki). Puisqu'ils sont attestés davantage comme épithète que comme sujet à part entière, on a supposé que les Grands Dieux soient toujours à identifier aux Anunna(ki), même lorsque cela n'est pas spécifié.[58] Les deux collectivités sont en effet identiques, car les Anunna président également l'assemblée divine et comptent parmi leurs membres les divinités les plus importantes et les plus connues, telles que Nanna, Inanna, Nergal, Ninurta, Nusku, etc.[59] Enfin, tout comme les Grands Dieux, les Anunna restent une « collectivité ouverte », prête à accueillir parmi ses membres les divinités qui acquièrent un plus grand prestige au fil du temps.

Dans les sources du III^e^ millénaire, les Anunna ont aussi un fort caractère territorial, étant présentés comme des divinités d'un pays ou d'une ville spécifique. C'est le cas sur des cylindres du souverain Gudea de Lagaš (v. 2140-2120 av. n.è.),

[56] SJÖBERG (1975), 178-179.

[57] Dans la version bilingue de l'hymne, nun-gal-e-ne est ensuite traduit par *i-gi-gi*, mais cela n'invalide pas la possibilité que dans le texte original sumérien « grands princes » n'était qu'un des noms des Anunna, voir KIENAST (1976-1980), 39, §7 ; SJÖBERG (1975), 178-179.

[58] FALKENSTEIN (1965), 139 et n. 193 ; EDZARD (1976-1980), 38, §3. Voir également les remarques de Lisman concernant le conte cosmogonique moyen-assyrien KAR 4, LISMAN (2013), 340 et notes.

[59] FALKENSTEIN (1965), 136-138 ; KIENAST (1965), 149-154.

où ils sont appelés « les Anunna de la terre de Lagaš » (^{d}a-nun-na-ki-lagaš^{ki}) et « les divinités protectrices de tous les pays » (^{d}lama-kur-kur-ra) :

> Afin de construire la maison de Ninĝirsu, les dieux Anunna de la terre de Lagaš se sont tenus aux côtés de Gudea dans la prière et la supplication.
>
> (*Gudea, Cylindre A* : xiv, 1-3)[60]

> Il s'est avancé devant les dieux Anunna et les a priés : « Ô vous tous, dieux Anunna (^{d}a-nun-na-^{d}a-nun-na), admirés par la terre de Lagaš, protecteurs de tous les pays, dont l'ordre, (comme) une brèche puissante dans un barrage, emporte celui qui tente de l'arrêter. Le digne jeune homme sur lequel vous vous êtes penchés jouira d'une longue vie. Moi, le berger, j'ai construit la maison (le temple), et maintenant je vais laisser mon maître entrer dans sa maison. Ô dieux Anunna, puissiez-vous dire une prière pour moi ! ».
>
> (*Gudea, Cylindre B* : i, 20 - ii, 6)[61]

Pour la construction du temple de Ninĝirsu, Gudea compte donc sur l'aide des Anunna de sa ville, faisant appel à leur bienveillance. Dans le texte, le groupe n'est pas circonscrit par un nombre et le roi s'adresse à la vaste et indéfinie « totalité des Anunna », un concept rendu en sumérien par la redondance de leur nom (^{d}a-nun-na-^{d}a-nun-na). En même temps, dans d'autres sources du III^{e} millénaire, le caractère territorial des Anunna est confirmé par la présence des « Anunna de Nippur » et du groupe circonscrit des « 50 Anunna d'Eridu ».[62] De toute évidence, ces manifestations locales des Anunna doivent être comprises comme des ensembles de divinités différentes et non interchangeables, car elles font allusion à des entités divines exclusivement liées à une portion de territoire.[63]

Tout comme pour les autres collectivités les Anunna et les Igigi peuvent également se voir attribuer une valeur numérique, dont la fonction est plus symbolique que définitionnel. Comme on l'a vu dans les cas précédents, l'association avec le chiffre sept est bien attestée. Parmi les exemples les plus connus figurent les « Sept grand Anunnaki » qui dans l'*Atra-ḫasīs* obligent les Igigi à travailler la terre, et les sept Anunna qui condamnent à mort la déesse Inanna dans *La descente d'Inanna aux Enfers*.[64] En outre, selon Jan Lisman, la correspondance avec le chiffre sept a des origines proto-dynastiques et les Anunna correspondraient aux « sept » (imin) ou à la « semence pour des septuplés » (a-maš-imin), qui dans les textes cosmogoniques sont générés par Enki et Ninki, Enlil et Ninlil ou An et Ninḫursaĝa.[65] En revanche, à partir des IX^{e} et VIII^{e} siècles, les cryptographies

[60] Edzard (1997), 77 ; cf. *Cylindre B* : v, 22, in Edzard (1997), 91.

[61] Edzard (1997), 89.

[62] Falkenstein (1965), 129. Sur les 50 Anunna d'Eridu, voir Cunningham (1997), 90 n. 63 ; pour le parallèle avec les « 50 Laḫama d'Engur » et les « 50 géants d'Eridu », voir Espak (2010), 103 n. 203.

[63] Edzard (1976-1980), 38-39, §4.

[64] *Atra-ḫasīs*, I : 5-6, in Lambert, Millard (1969), 42-43 ; *La descente d'Inanna dans le monde infernal* : 167, in Attinger (2021), 33 et 82.

[65] Lisman (2013), 166-170.

^{d}ĝeš$_2$-u (= 60 × 10 = 600) pour les Anunna et ^{d}ia$_2$-min (= 5 × 60 × 2 = 600) pour les Igigi se répandent.[66] De même que sept est un nombre qui indique la complétude, comme mentionné ci-dessus, le nombre 600 est ce qui indique l'immensité absolue. En conséquence, le choix de cette valeur numérique n'a probablement pour but que de mettre en évidence l'infinité potentielle de ces deux collectivités divines. Ceci est particulièrement évident dans l'Enūma eliš, où les Anunnaki, comprenant tous les (grands) dieux nés d'Anu, sont énumérés en utilisant des multiples et sous-multiples de 600 :

> Marduk, le Roi, divisa les dieux,
> Tous les Anunnaki, en haut et en bas :
> Il assigna à Anu de garder ses instructions,
> Et organisa une garde de 300 dans le ciel.
> De la même manière, il conçut les règles de la terre
> Et en installa 600 dans le ciel et sur la terre.
> […]
> Lorsqu'ils eurent accompli le travail de l'Esagil,
> Tous les Anunnaki se construisirent des sanctuaires pour eux-mêmes
> – 300 Igigi des cieux et 600 de l'Apsû étaient tous rassemblés –.
>
> (*Enūma eliš* : VI, 39-44 ; 67-69)[67]

Les Anunna reçoivent également le titre de « juges » et se voient accorder le pouvoir de présider l'assemblée divine et de décréter les jugements de vie et de mort, comme en témoignent tant les sources sumériennes qu'akkadiennes.[68] Dans certaines cas, la prérogative des juges peut aussi acquérir une particularité infernale et les Anunna sont alors reconnus comme magistrats des Enfers.[69] Cela est clairement démontré dans la version sumérienne de la descente aux enfers d'Inanna (première moitié du II^{e} millénaire), où les Anunna, en tant que sept magistrats infernaux, décrètent la mort de la déesse lorsqu'elle arrive dans le royaume d'Ereškigal :

> Les Anunna, les sept juges, ont rendu leur décision contre elle.
> Ils l'ont regardée, c'était un regard de mort.
>
> (*La descente d'Inanna dans le monde infernal* : 167-168)[70]

[66] Kienast (1965), 142-143 ; Kienast (1976-1980), 40, §1.

[67] Traduction par Talon (2005), 63-65 et 100. Sur le comptage et la division des Igigi et des Anunna dans l'*Enūma eliš*, voir Horowitz (1998), 122-124 et, avec un aperçu plus large, Lambert (2013), 193-196.

[68] Sur les Anunna en tant qu'entités du monde souterrain, voir Katz (2003), 402-404 ; Horowitz (1998), 18-19, 348, 350.

[69] Il est à noter que Utu / Šamaš, en tant que juge suprême, est également lié au jugement dans le monde souterrain et ses attributs onomastiques incluent « juge des Igigi et Anunnaki » (*dajjān ^{d}igigi u ^{d}anunnaki*), voir Tallqvist (1938), 79-80 ; Horowitz (1998), 352-353 et note 46 ; voir aussi Tsukimoto (1985), 199.

[70] Attinger (2021), 33 et 82-83. Notez qu'à partir de la ligne 168, le sujet pourrait être Ereškigal et non les Anunna. Quoi qu'il en soit, cela n'invalide pas le rôle des Anunna dans la sentence d'Inanna, cf. Attinger (2021), 82 n. 345. Un parallèle, qui confirme les chevauchements entre les collectivités divines vues jusqu'ici, se retrouve dans le mythe *Enlil et Ninlil*, où le dieu Enlil est banni aux Enfers

Même les rangs des juges des Enfers conservent une certaine malléabilité, acceptant de nouveaux membres. Ceci est confirmé dans *La Mort de Gilgameš*, le texte sumérien probablement formulé sous la III^e^ dynastie d'Ur (XXII^e^-XXI^e^ siècle av. n.è.), dans lequel Gilgameš est autorisé à devenir un magistrat du monde souterrain, rejoignant la collectivité des Anunna après sa mort :[71]

> Ne te meurtris pas le sein ! Ne te frappe pas le cœur !
> Maintenant il (Gilgameš) sera compté au nombre des Anunna,
> Il ne le cédera qu'aux dieux,
> Il sera gouverneur des Enfers,
> Il rendra la justice, il prononcera les verdicts.
> (*La mort de Gilgameš*, version de Meturan : 120-124)[72]

La fonction de juge des Anunna est aussi reconnue dans l'édition standard de l'*Épopée de Gilgameš* (XIII^e^-XII^e^ siècle av. n.è.),[73] où sont eux qui, après s'être réunis en assemblée, décident de donner la vie éternelle à Ūta-napišti, le survivant du déluge.[74] Enfin, c'est en raison de leur lien avec la justice et le monde souterrain que les Anunna(ki) acquièrent un important rôle cultuel. En tant que divinités qui décrètent les destins, on fait appel à la faveur des Anunna(ki) dans les incantations contre les entités malignes et en même temps on leur fait des offrandes à l'occasion des rites funéraires.[75]

Représentant le « peuple divin », les Anunnaki et les Igigi, tout comme les Grand Dieux et les Dieux du Pays, peuvent incarner la totalité des dieux. La possibilité de se référer par un seul nom à l'immensité de la population des dieux est alors particulièrement utilisée dans les rituels, notamment dans les incantations, les serments et les malédictions, qui demandent à l'être humain de faire appel à autant de puissances divines que possible. Dans ces contextes, après une longue liste de divinités, les Anunna(ki) sont généralement appelés à clore la chaîne des théonymes, en résumant les noms qui ont déjà été donnés et, en même temps, en y incluant les divinités qui n'ont pas été nommées. Voir, par exemple, comme

par « les 50 grands dieux » (diĝir-gal-gal ninnu-ne-ne) et « les 7 juges qui fixent les destinées » (diĝir-nam-tar-ra imin-na-ne-ne), voir *Enlil et Ninlil* : 56-57, in Attinger (2019), 10-11 et 28.

[71] Notez que la liste *An = Anum* mentionne les Anunna et les Igigi peu après le nom de Gilgameš, à la suite de la section sur les divinités infernales et les heptades divines, *An =Anum*, VI : 283 et 309-310.

[72] Édition et traduction par Cavigneaux, Al-Rawi (2000), 29-30, 58.

[73] Les aventures de Gilgamesh sont déjà connues par des textes sumériens et ont ensuite été transmises en akkadien par des sources paléo-babyloniennes. Le poème, dans sa version « standard », en langue akkadien, est traditionnellement attribué au scribe Sîn-lēqui-unninni, qui aurait vécu entre le XIII^e^ et le XI^e^ siècle. Cette datation est cependant douteuse, car l'existence même du scribe n'est pas certaine et les sources les plus anciennes de l'épopée standard ne remontent qu'au VII^e^ siècle av. n.è. Pour plus de détails, voir George (2003), vol. 1, 28-33.

[74] *Épopée de Gilgameš*, X : 319-322, in George (2003), vol. 1, 696-699.

[75] Tsukimoto (1985), 184-200. Pour l'offrande adressée aux Anunna lors du rite funéraire du roi neoassyrien in K 6323 : ii′, 21′-24′, voir Mc Ginnis (1987) et Kwasman (2021) avec bibliographie. Pour la liste des divinités du monde souterrain dans *La mort de Gilgameš* (N_3 : 10-22), parmi lesquelles les Anunna sont mentionnés, voir Cavigneaux, Al-Rawi (2000), 22-23, 59-60 et Katz (2003), 402.

cette incantation dans la série exorcistique *Utukkū Lemnūtu*, visant à chasser un groupe de démons, se termine par la mention des « grands dieux Anunna » :

> Puissiez-vous être chassés par la vie du ciel et de la terre,
> Puissiez-vous être chassés par la vie d'Enlil, seigneur de tous les pays,
> Puissiez-vous être chassés par la vie de Ninlil, maîtresse de tous les pays,
> Puissiez-vous être chassés par la vie de Ninurta, le puissant héros d'Enlil.
> Puissiez-vous être chassés par la vie de Nusku, le grand vizir d'Enlil,
> Puissiez-vous être chassés par la vie de Sîn, premier fils d'Enlil,
> Puissiez-vous être chassés par la vie d'Ištar, maîtresse des troupes,
> Puissiez-vous être chassés par la vie d'Adad, seigneur dont le cri est doux,
> Puissiez-vous être chassés par la vie de Šamas, seigneur du jugement,
> Puissiez-vous être chassés par la vie des grands dieux Anunnaki.
>
> (*Utukkū Lemnūtu* V, 113-122)[76]

Sur le plan juridique, on retrouve le même principe dans le *Code d'Hammurabi* (XVIII[e] siècle av. n.è.). Dans le prologue, le roi de Babylone fait appel à « Anu, roi des Anunnaki » et Marduk « exalté parmi les Igigi », tandis que dans la malédiction finale, il s'adresse dans l'ordre aux dieux Anu, Enlil, Ninlil, Ea, Šamaš, Sîn, Adad, Zababa, Ištar, Nergal, Nintu, Ninkarrak et, enfin, aux « Grands Dieux du ciel et de la terre, l'ensemble des Anunnaki » (*ilū rabūtum ša šamê u erṣetim Anunnakū ina napḫarišunu*).[77] Ainsi, appelé en dernière position, le nom des « grands dieux Anunna(ki) » résume toutes les divinités spécifiques évoquées et, en même temps, tous les théonymes et pouvoirs divins « restants » qui n'ont pas été mentionnés. De cette façon, l'invocation aux divinités acquiert une plus grande efficacité, en rappelant les entités divines jugées les plus appropriées, sans pour autant exclure le soutien de l'hôte divin restant.

Les Anunna(ki) et, par extension, également les Igigi n'ont pas de lieu de culte propre ou de représentation iconographique spécifique, mais en vertu de leur capacité à incarner la population divine, chaque temple et chaque image divine peuvent potentiellement leur être rattachés.[78] Par conséquent, la définition des « dieux anonymes » est en partie correcte, car bien qu'ils soient un groupe avec un nom propre, les Anunna(ki) et les Igigi restent une collectivité « ouverte », dont

[76] Geller (2007), 123 et 211-212.

[77] *Code d'Hammurabi* : i 1-26 ; xlix 45 - li 83, in Roth (1997), 76, 136-140. Le code se termine par l'appel à Enlil, mais il doit être considéré comme une section conclusive, distincte de la liste précédente, dans laquelle Enlil avait déjà été nommé.

[78] Dans le passage de l'*Enūma eliš* (VI, 68-69) cité ci-dessus, par exemple, les Anunnaki sont crédités de la construction à la fois du temple de Marduk et de leurs propres lieux de culte sur la terre, ce qui suggère qu'ils sont tous des temples de la génération divine qui a survécu à l'affrontement contre les divinités primordiales Tiamat et Apsû. Pour les Anunna associés à la fondation des temples dans les hymnes za_3-mi_2 d'Abū Ṣalābīḫ, voir. Krebernik, Lisman (2020) 82-86. Il faut également noter que les Anunna(ki) étaient censés venir de la « colline pure » (du_6-kug), où les destins étaient décrétés. Les noms des temples et des sanctuaires sont souvent inspirés de ce lieu mythique, notamment le e_2-du_6-kug d'Enki / Ea à Eridu et le du_6-kug de l'Ekur d'Enlil à Nippur : George (1993), 77 ; Lisman (2013), 42-43. Un autre lieu généralement associé aux Anunna(ki) est l'Andurunna « Où réside An », voir Horowitz (1998), 225. Dans un texte funéraire provenant d'Élam, il est fait allusion à un temple des Anunnaki dans le monde souterrain, cf. Horowitz (1998), 350.

les membres ne peuvent pas tous être comptés. Dans le contexte grec, Gabriella Pironti a identifié cette même malléabilité dans le groupe des Douze Dieux, les qualifiant de collectivités « synthétiques ». Exactement comme les Douze Dieux, pour les Anunna(ki) ou per les Igigi on pourrait alors dire que : « il s'agit de toute évidence d'une figure synthétique d'un monde divin au pluriel : il n'est pas pertinent de s'interroger pour savoir qui ils sont exactement » car « ils fonctionnent comme un ensemble ».[79] En bref, leur « anonymat » ne doit pas être considéré comme un élément problématique, mais au contraire comme une caractéristique délibérément recherchée et construite : Anunna(ki) et Igigi restent deux collectivités sans frontière ni délimitation et c'est précisément leur prérogative d'être toutes les divinités sans en singulariser aucune qui fait d'eux des puissances divines si stratégiquement efficaces, tant dans la littérature que dans la pratique rituelle.

3. Conclusion

D'après l'analyse menée ici, il ne semble pas y avoir de différences substantielles entre les Anunna(ki) et les Igigi et ce que l'on a appelé les « noms collectifs ». Chacun d'entre eux est présenté comme la pluralisation d'attributs et de qualités généralement reconnus à des divinités individuelles, à savoir « grand », « du pays », « juge » et « prince ». Sous leur aspect de collectivités divines, ils présentent alors tous une égale variabilité, qui n'est pas limitée même en présence de définitions numériques. Au contraire, les nombres sont eux-mêmes utilisés pour renforcer le sens de la pluralité, indiquant un état de complétude et totalité. On peut donc supposer que c'est précisément en vertu de leur valeur « synthétique » que ces collectivités peuvent souvent s'entrecroiser, permettant ainsi aux figures des Grands Dieux, des Dieux du Pays et des Juges de converger toutes dans les Anunna(ki) et, dans une large mesure, aussi dans les Igigi. En ce qui concerne ces deux derniers groupes, on a souvent supposé que le fait qu'ils soient des personnages récurrents dans la littérature mythique les différenciait totalement des autres « noms collectifs ». Néanmoins, si les Anunna et les Igigi apparaissent dans de multiples récits, cela ne change en rien la nature de leur collectivité, qui reste toujours : « ouverte », « variable » et délibérément indéfinie.

Bibliographie

CAD : *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, éd. Ignace J. Gelb *et al*., Chicago, IL : The Oriental Institute, 1956-2010.

RlA : *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, éd. Erich Ebeling, B. Meissner *et al*., Berlin/Leipzig/New York : Walter de Gruyter, 1928-2016.

[79] Pironti (2017), 101.

ALOMÍA, K. Merling, *Lesser Gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament*, PhD thesis, Ann Arbor, MI : UMI, 1987.

ARCHI, Alfonso, « The God Dagan in the Early and Middle Bronze Periods », in *Ebla and Its Archives. Texts, History, and Society*, éd. A. Archi (Studies in Ancient Near Eastern Records 7), Berlin/Boston : Walter de Gruyter, 2015, 625-631.

ATTINGER, Pascal, *Enlil et Ninlil* (1.2.1), 2019, ressource en ligne: <https://zenodo.org/record/2667749#.Y_zD1C9aZQI> (02/23).

—, *La descente d'Innana dans le monde infernal* (1.4.1), 2021, ressource en ligne: <https://zenodo.org/record/4603728#.Y_pHnezMK3I> (02/23).

AVISHUR, Yschak, « The Forms of Repetition of Numbers Indicating Wholeness (3, 7, 10) – In the Bible and in Ancient Semitic Literature », *Beer-Sheva* 1 (1973), 1-55.

BEAULIEU, Paul A., « The God List CT 24 50 as Theological Postscript to Enūma Eliš », in *Des polythéismes aux monothéismes. Mélanges d'assyriologie offerts à Marcel Sigrist*, éd. U. Gabbay, J.-J. Pérennès (Études Bibliques 82), Leuven : Peeters, 2020, 109-128.

BENITO, Carlos A., *"Enki and Ninmah" and "Enki and the World Order"*, PhD thesis, University of Pennsylvania, 1969.

BURNEY, Charles F., « Four and Seven as Divine Titles », *The Journal of Theological Studies* 12/45 (1910), 118-120.

CAVIGNEAUX, Antoine, AL-RAWI, Farouk N.H., *Gilgameš et la mort. Textes de Tell Haddad VI avec un appendice sur les textes funéraires sumériens* (Cuneiform Monographs 19), Groningen : Styx, 2000.

CASSIN, Elena, « Note sur le 'puḫru(m)' des dieux », in *La voix de l'opposition en Mésopotamie. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique 19 et 20 mars 1973*, éd. A. Finet, Bruxelles : Institut des Hautes Études de Belgique, 1975, 111-118.

CERAVOLO, Marinella, « Ceci n'est pas un nom : la polyvalence des noms divins en Mésopotamie », in *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, éd. C. Bonnet, Toulouse : Anacharsis, 2021, 153-175.

—, VERDERAME, Lorenzo, « Les listes des dieux dans le Proche-Orient ancien. Les noms divins entre hiérarchie et puissance », in *Dieux en séries ? Approche comparée des listes divines dans les religions antiques*, éd. G. Pironti, C. Bonnet, R. Loriol = *Archiv für Religionsgeschichte* 24/1 (2023), 35-76.

COOPER, Jerrold S., « Divine Kingship in Mesopotamia, a Fleeting Phenomenon », in *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, éd. N. Brisch (Oriental Institute Seminars 4), Chicago, IL : The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, 261-275.

CUNNINGHAM, Graham, *"Deliver Me from Evil". Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC* (Studia Pohl, Series Maior 17), Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997.

DURAND, Jean-Marie, « Assyriologie », *Cours et travaux du Collège de France. Annuaire 100^e^ année. Résumés 1999-2000*, Paris : Collège de France, 2001, 699-720.

EDZARD, Dietz Otto, « [Igigū], Anunna und. A. Nach sumerischen Quellen », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 5, éd. D. O. Edzard, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1976-1980, 37-40.

—, *Gudea and His Dynasty* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods 3/1), Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press, 1997.

ESPAK, Peeter, *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology* (Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis 19), Tartu : Tartu University Press, 2010.

FALKENSTEIN, Adam, « Die Anunna in der sumerischen Überlieferung », in *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, éd. H. Güterbock, T. Jacobsen (Assyriological Studies 16), Chicago : The University of Chicago Press, 1965, 127-140.

FELIU, Lluís, « La serie *An = Anum*: una introduzione », *Oriens antiquus. Series nova* 4 (2022), 35-49.
GELLER, Markham J., *Evil Demons. Canonical* Utukkū Lemnūtu *Incantations* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5), Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2007.
GEORGE, Andrew R., *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia* (Mesopotamian Civilizations 5), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1993.
—, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 vol., Oxford/New York : Oxford University Press, 2003.
GLASSNER, Jan-Jacques, « Triades archaïques dans les panthéons sumériens », in *Munuscola Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, éd. B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum, T. Richter (Alter Orient und Altes Testament 267), Münster : Ugarit-Verlag, 1999, 161-167.
GRAYSON, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods 1), Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press, 1987.
HALLO, William W., *Early Mesopotamian Royal Titles. A Philologic and Historical Analysis* (American Oriental Series 43), New Haven, CT : American Oriental Society, 1957.
HEHN, Johannes, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* (Leipziger semitische Studien 21/5), Leipzig : J. C. Hinrichs, 1907.
HOROWITZ, Wayne, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1998.
JACQUET, Antoine, « Chroniques bibliographiques. 14. Dagan le Seigneur du Pays : quelques remarques sur Dagan dans la Syrie de l'Âge du Bronze », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 103 (2009), 159-188.
KATZ, Dina, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, MD : CDL Press, 2003.
KIENAST, Burkhart, « Igigū und Anunnakkū nach den akkadischen Quellen », in *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, éd. H. Güterbock, T. Jacobsen (Assyriological Studies 16), Chicago : The University of Chicago Press, 1965, 141-158.
—, « Igigū, Anunnakkū und. B. Nach akk. Quellen », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 5, éd. D. O. Edzard, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1976-1980, 40-44.
KREBERNIK, Manfred, « Die Götterlisten aus Fāra », *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 76 (1986), 161-204.
—, « Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon », in *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, éd. M. Krebernik, J. van Oorschot (Alter Orient und Altes Testament 298), Münster : Ugarit-Verlag, 2002, 33-51.
—, « Richtergott(heiten) », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 11, éd. M. P. Streck, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2006-2008, 354-361.
—, *Götter und Mythen des Alten Orients*, München : C. H. Beck, 2012.
—, LISMAN, Jan J. W., *The Sumerian* Zame Hymns *from Tell Abū Ṣalābīḫ* (Dubsar 12), Münster : Zaphon, 2020.
KRECHER, Joachim, « Göttersymbole und attribute B. Nach sumerischen und akkadischen Texten », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, éd. E. Weidner, W. von Soden, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1957-1971, 495-498.

KWASMAN, Theodore, « A Neo-Assyrian Royal Funerary Text », *Studia Orientalia Electronica* 106 (2021), 111-126.

LAMBERT, Wilfred G., « Götterlisten », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, éd. E. Weidner, W. von Soden, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1957-1971, 473-479.

—, « The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism », in *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, éd. H. Goedicke, J. J. M. Roberts, Baltimore/London : The Johns Hopkins University Press, 1975, 191-199.

—, *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2013.

—, MILLARD, Alan R., *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford : Clarendon Press, 1969.

—, WINTERS, Ryan D., *An = Anum and Related Lists. God Lists of Ancient Mesopotamia, Volume I* (Orientalische Religionen in der Antike 54), Tübingen : Mohr Siebeck, 2023.

LECOMPTE, Camille, « Le sanctuaire du "Seigneur du pays", les temples et le palais à Mari au III^e^ millénaire : apport des inscriptions lapidaires », *Cahier des thèmes transversaux ArScAn* 12 (2015), 131-137.

LEICHTY, Erle, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria* (680-669 BC) (The Royal Inscriptions of Neo-Assyrian Period 4), Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2011.

LIMET, Henri, « Étude sémantique de ma.da, kur, kalam », *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 72 (1978), 1-12.

LISMAN, Jan J. W., *Cosmogony, Theogony and Anthropogeny in Sumerian Texts* (Alter Orient und Altes Testament 409), Münster : Ugariti-Verlag, 2013.

LITKE, Richard L., *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN: ^d^A-nu-um and AN: Anu šá amēli* (Texts from the Babylonian Collection 3), New Haven : Yale Babylonian Collection, 1998.

MANDER, Pietro, *Il pantheon di Abu-Ṣālabīkh. Contributo allo studio del pantheon sumerico arcaico*, Naples: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, 1986.

—, *Le religioni del Vicino Oriente Antico (I): La religione di Ebla (XXV/XXIV sec. a.C.)* (Quaderni Napoletani di Assiriologia 5), Rome : Aracne, 2005.

MAY, Natalie N., « Gates and Their Functions in Mesopotamia and Ancient Istrael », in *The Fabric of Cities. Aspects of Urbanism, Urban Topography and Society in Mesopotamia, Greece and Rome*, éd. N. N. May, U. Steinert (Culture and History of the Ancient Near East 68), Leiden/Boston : Brill, 2014, 77-121.

MC GINNIS, John, « A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral », *State Archives of Assyria Bulletin* 1/1 (1987), 1-13.

NICOLET, Grégoire, « Old Babylonian God-lists in Retrospect: A New Edition of TH 80.112 », *Syria* 99 (2022), 9-78.

PARPOLA, Simo, « The Assyrian Cabinet », in *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, éd. M. Dietrich, O. Loretz (Alter Orient und Altes Testament 240), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1995, 379-401.

—, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9), Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki University Press, 1997.

—, « Monotheism in Ancient Assyria », in *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, éd. B. N. Porter (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1), Chebeague, ME : Casco Bay Assyriological Institute, 2000, 165-209.

—, *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts* (State Archives of Assyria 20), Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2017.

Pironti, Gabriella, « *Schêmat' Olympou ?* De la société des dieux aux configurations de puissances divines », in *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, éd. C. Bonnet *et al.* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 175), Turnhout : Brepols, 2017, 89-105.

Pomponio, Francesco, Xella, Paolo, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du III^e^ millénaire* (Alter Orient und Altes Testament 245), Münster : Ugarit-Verlag, 1997.

Pongratz-Leisten, Beate, *Religion and Ideology in Assyria* (Studies in Ancient Near Eastern Records 6), Berlin/Boston : Walter de Gruyter, 2015.

Radner, Karen, « The Reciprocal Relationship Between Judge and Society in the Neo-assyrian Period », *MAARAV* 12/1-2 (2005), 41-68.

Rölling, Wolfgang, « Götterzahlen », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, éd. E. Weidner, W. von Soden, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1957-1971, 499-500.

Roth, Martha T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Writings from the Ancient World Society of Biblical Literature 6), Atlanta, GA : Scholars Press, 1997.

Sallaberger, Walther, « Pantheon. A. I. In Mesopotamien », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 10, éd. D. O. Edzard, M. P. Streck, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2003-2005, 294-308.

Seidl, Ursula, « Göttersymbole und attribute A. Archäologisch – I. Mesopotamien », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, éd. E. Weidner, W. von Soden, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1957-1971, 483-490.

Seminara, S., *La versione accadica del Lugal-e. La tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue regole* (Materiali per il vocabolario sumerico 8), Roma : Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Dipartimento di Studi Orientali, 2001.

Seux, Marie-Joseph, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris : Letouzey et Ané, 1967.

—, « Königtum. B. II. und I. Jahrtausend », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 6, éd. D. O. Edzard, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1980-1983, 140-173.

Sjöberg, Åke W., « in-nin šà-gur4-ra. A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enḫeduanna », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 65 (1975), 161-253.

Tallqvist, Knut, *Akkadische Götterepitheta: mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der Sumerischen Götternamen* (Studia Orientalia 7), Helsinki : Societas orientalis fennica, 1938.

Talon, Philippe, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš* (State Archives of Assyria Cuneiforms Texts 4), Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005.

Tsukimoto, Akio, *Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament 216), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1985.

Van Dijk, Jan, « Gott. A. Nach sumerischen Texten », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, éd. E. Weidner, W. von Soden, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1957-1971, 532-543.

—, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, 2 vol., Leiden : Brill, 1983.

Van driel, Govert, *The Cult of Aššur* (Studia Semitica Neerlandica 13), Assen : Van Gorcum, 1969.

VEENHOF, Klaas R., « A Verdict of the City Assembly of Assur (KT 92/K 491) », *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"* 45 (2014-2015), 109-125.

VERDERAME, Lorenzo, « Le symbolisme de la porte dans les rituels assyro-babyloniens », in *Rites aux portes*, éd. P. M. Michel (EGeA 5), Berne : Peter Lang, 2017, 83-92.

—, « Autrici e autori nella letteratura sumerica. Fonti e studi », *Seminari romani di cultura greca* 11 (2022), 1-53.

VON SODEN, Wolfram, « Babylonische Göttergruppen: Igigu und Anunnaku. Zum Bedeutungswandel theologischer Begriffe », in *Compte Rendu de la XI^e^ Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 23 au 29 juin 1962 par le Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten*, Leiden : Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1964, 102-111.

—, « Die Igigu-götter in altbabylonischer Zeit », *Iraq* 28/2 (1966), 140-145.

—, « Die Igigu-Götter in altbabylonischer Zeit und Edimmu im Atramhasīs-Mythos », in *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze*, éd. L. Cagni, H.-P. Müller (Dipartmento di Studi Asiatici. Series Maior 32), Naples : Istituto Universitario Orientale, 1989, 339-349.

WIGGERMANN, Frans A. M., « Siebengötter (Sebettu, Sebittu, Sibittu). A. Mesopotamien », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 12, éd. M. P. Streck, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 2010, 459-466.

LES AUDITEURS OU « LES JUGES QUI TRANCHENT ENTRE LES PLAIDOIRIES ». ENQUÊTE SUR UN COLLÈGE DIVIN DE MAGISTRATS DE L'ÉGYPTE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

Lorenzo MEDINI

During the Hellenistic and Roman periods, inscriptions from several temples in Upper Egypt (Edfu, Dendara, Philae) attest to the existence of a divine group of judges, the Hearers. This group has a strong solar character, due to the presence of the god Ra, leader of this group, and other divinities defined as the organs and senses of the sun god. A close reading of the sources also reveals the underlying links between the Hearers and the site of Hermopolis in Middle Egypt. Indeed, Thoth, the tutelary god of this city, occupies an important place among the Hearers. This article will elucidate the main characteristics of these judges and the reasons of their relationship with Hermopolis. Finally, by studying the architectural context in which the inscriptions mentioning these gods are found, it will be possible to highlight the singular character of this divine group. The Hearers are not mere magistrates listening to pleadings, but dangerous entities, emissaries of diseases and true executioners of justice.

INTRODUCTION

Le verbe égyptien *sḏm* signifie « écouter, entendre, comprendre », et, par extension, « juger ». La forme participiale de *sḏm* devient ainsi l'une des façons de désigner le juge, ou « celui qui écoute », en référence aux plaidoyers qu'il entend avant de prononcer sa sentence.[1] Parmi les différents collèges divins de magistrats connus dans les textes religieux égyptiens, le plus célèbre est certainement celui des quarante-deux juges de l'au-delà qui président le tribunal où est examiné le défunt.[2]

Sous la dynastie lagide, une autre collectivité de dieux fait son apparition sur le décor de certains temples de la Haute Égypte : il s'agit d'un groupe de magistrats nommés « les Auditeurs », en égyptien  *Sḏm.w*.[3] Les scènes d'offrandes dans lesquelles ces juges sont attestés se caractérisent par une certaine cohérence. L'identité et l'iconographie de chaque membre du collège divin sont en effet assez constantes d'un temple à l'autre, et le rite dont ces divinités sont les récipiendaires est invariablement le même : l'offrande de Maât. Les parallélismes textuels et iconographiques entre ces différentes scènes suggèrent donc l'existence d'une tradition commune, qui aurait été adaptée à chaque sanctuaire, conformément aux exigences théologiques locales.

[1] https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/lemma/150680, dans le *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (consulté le 16 janvier 2023).

[2] ASSMANN (2001), 106-116.

[3] LEITZ (2002b), 739b et en dernier lieu MEDINI (2022), 390-394.

Ce portrait en apparence homogène des Auditeurs présente néanmoins des particularités. En effet, plusieurs indices épars au sein de la documentation issue du milieu des temples mettent en avant des aspects des Auditeurs qui ne semblent que peu ou pas du tout s'accorder avec les renseignements apportés par les scènes d'offrande de Maât, notamment l'appartenance de cette collectivité divine de juges aux cohortes de génies émissaires au service des déesses dangereuses. Ces entités sont responsables de toutes sortes de calamités, mais elles sont totalement étrangères à la sphère judiciaire qui caractérise les Auditeurs.

Pour rendre compte de la double nature paradoxale de ces juges, nous allons examiner la documentation concernant les Auditeurs en étudiant les scènes d'offrande où ils apparaissent, et en replaçant ces scènes dans le cadre plus vaste du programme décoratif des temples.

1. Un collège solaire de magistrats

1.1. Les membres du collège des Auditeurs

En tant que collectivité divine, les Auditeurs sont attestés à partir du règne de Ptolémée IV Philopator, dans le décor du temple d'Horus à Edfou. Les deux exemples les plus anciens où apparaissent ces juges sont deux scènes d'offrande de Maât. Elle se situent sur le linteau de la porte qui donne accès à la chambre de l'escalier ouest, et au deuxième registre de la paroi sud de cette même chambre (doc. 1 et 2). Les membres du collège des Auditeurs sont, dans l'ordre, le dieu Rê, la déesse Maât, les dieux Thot, Isden, Ir et Sedjem, et les déesses Séchat la grande et Séchat la petite. Dans la scène à l'intérieur de la chambre de l'escalier ouest, Horus Behedety, le dieu principal du temple, accompagne ces juges (fig. 1).

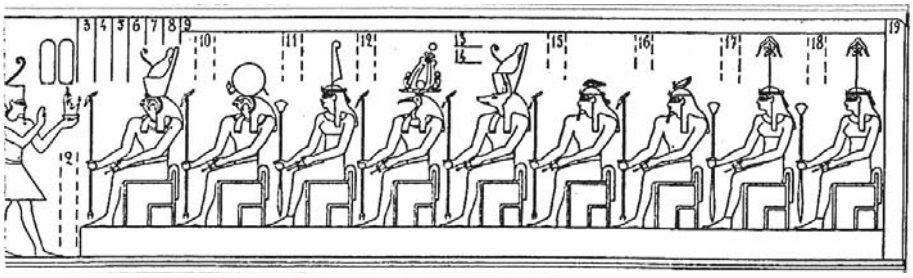


Fig. 1 : Les Auditeurs sur le deuxième registre de la paroi sud de la chambre de l'escalier ouest à Edfou (Chassinat [1929], pl. 36a).

Le même rite – une offrande de Maât – destiné aux mêmes récipiendaires – les Auditeurs – est attesté à cinq autres reprises dans le temple d'Edfou ; cette scène se retrouve également dans deux autres temples du sud de l'Égypte, Dendara et Philae, à la fin de la dynastie lagide.

Doc.	Temple	Édition	Règne du souverain
1[4]	*Edfou*	Rochemonteix / Chassinat (1987), 521, 4-522, 4	Ptolémée IV Philopator
2[5]	*Edfou*	Rochemonteix / Chassinat (1987), 507, 12-508, 8	Ptolémée IV Philopator
3[6]	*Edfou*	Chassinat (1928), 291, 6-13	Ptolémée VIII Évergète II
4[7]	*Edfou*	Chassinat (1931), 310, 8-311, 15	Ptolémée IX Philométor II
5[8]	*Edfou Mammisi*	Chassinat (1939), 42, 13-20	Ptolémée IX Philométor II
6[9]	*Edfou*	Chassinat (1933), 122, 7-124, 2	Ptolémée XII Néos Dionysos
7[10]	*Philae*	Kockelmann / Winter (2016), nº 49	Ptolémée XII Néos Dionysos
8[11]	*Dendara*	Chassinat / Daumas (1972), 105, 12-106, 6	Cléopâtre VII (?)[12]

Tableau 1 : Liste des scènes où les Auditeurs sont attestés.

La composition des membres du collège des juges auditeurs reste assez constante comme le montre le tableau suivant.

Doc.1	Dieu solaire	Maât	Thot	Isden	Ir	Sedjem	Grande Séchat	Petite Séchat
Doc.2								
Doc.5								
Doc.8								
Doc.7	Osiris							
Doc.4								
Doc.6				Hou	Sia			
Doc.3		Thot le grand[13]		Hou	Sia			

Tableau 2 : Composition du collège des juges auditeurs.

[4] Medini (2022), doc. B161.
[5] Medini (2022), doc. B162.
[6] Medini (2022), doc. B163.
[7] Medini (2022), doc. B164.
[8] Medini (2022), doc. B166.
[9] Medini (2022), doc. B165.
[10] Medini (2022), doc. B168.
[11] Medini (2022), doc. B167.
[12] Pour cette datation, cf. Eldamaty (2007).
[13] Il s'agit d'un dédoublement de Thot et non d'une divinité différente de celle-ci ; cf. Stadler (2009), 172-183.

L'ordre le plus fréquent est le suivant : Rê (ou un autre dieu à caractère solaire comme Horus-Behedety, Rê-Horakhty ou Rê-Behedety), Maât, Thot, Isden (ou Isdès),[14] Ir, Sedjem, et les deux Séchat. La divinité solaire à la tête de ce collège de juges, Ir, Sedjem et Maât sont les seuls membres attestés dans toutes les scènes. Les deux Séchat apparaissent à sept reprises, comme le dieu Thot ; Isden est présent sur six des huit scènes d'offrandes et, lorsqu'il est absent, il est remplacé par le couple des dieux Hou et Sia. La mention d'Osiris à la tête des Auditeurs dans la scène du temple de Philae (doc. 7) n'a pas de parallèles dans le corpus de textes étudiés ; cela s'explique sans doute par l'importance de la théologie osirienne sur l'île de Philae, notamment due à la présence du tombeau mythique d'Osiris sur l'île voisine de Bigeh.[15]

Toutes ces scènes présentent une composition similaire : les dieux sont figurés assis, et reçoivent l'offrande de Maât de la part du roi. Ils sont représentés selon leur iconographie traditionnelle, et sont facilement identifiables par les couronnes qu'ils portent (fig. 1 et 2).[16]

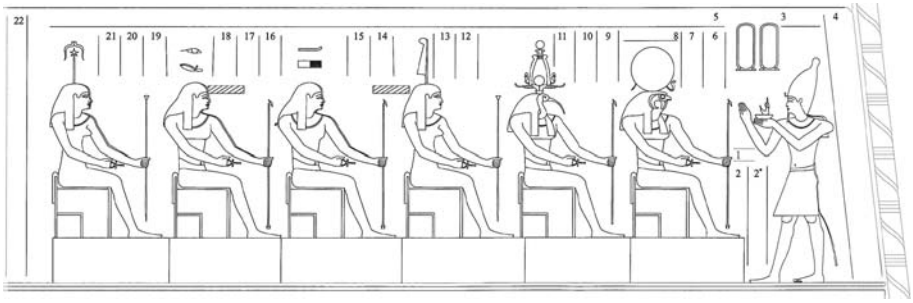


Fig. 2 : Les Auditeurs sur le troisième registre du môle est du pylône d'Edfou (Bartels [2009], pl. 22).

1.2. La divinité solaire et ses subordonnés

Une première subdivision qui apparaît au sein de cette collectivité consiste en la répartition des Auditeurs en couples ; cela se justifie par les liens qui unissent ces divinités et qui dépassent leur simple appartenance à ce collège de magistrats. Rê est en compagnie de sa fille Maât, appelée aussi Meret.[17] Thot et Isden revêtent des fonctions juridiques bien attestées : Thot est le « magistrat vénérable », « celui

[14] Isden est une réinterprétation tardive du dieu Isdès, avec lequel il finit par se confondre ; pour cette question se référer à Stadler (2009), 278-281.

[15] De Maré (2021). À propos d'Osiris en tant que juge, un rôle qu'il joue notamment au premier millénaire avant notre ère, cf. Yoyotte (1961), 48-49 et Leitz (2003), 182.

[16] Pour une analyse détaillée de ces couronnes, cf. Medini (2022), 390-392.

[17] Pour l'assimilation de Meret à Maât, cf. Guglielmi (1991), 109, 141.

qui a départagé les deux opposants (Horus et Seth) »[18] ; Isden est le « supérieur du Tribunal des trente ».[19] Les deux Séchat constituent deux formes distinctes d'une même déesse, divinité tutélaire de l'écriture.[20] Ir et Sedjem sont les personnifications de deux sens, la vue et l'ouïe[21] ; Sia et Hou incarnent deux facultés cognitives, la réflexion et sa concrétisation en énoncé.[22]

Les épithètes qui caractérisent ces magistrats permettent de préciser ultérieurement leur rôle au sein de cette collectivité. Rê est présenté comme celui qui préside au collège des Auditeurs, et les textes le définissent en effet comme « l'ancien, celui à la tête de ses enfants ».[23] Les autres divinités ne sont déterminées qu'en fonction de la relation qu'elles entretiennent avec Rê. La déesse Maât, sa fille, est aussi liée à sa gorge : c'est elle qui permet à son père de respirer et d'assimiler la nourriture.[24] Thot incarne le cœur de Rê et représente donc, conformément à la pensée égyptienne, l'organe où se situent la volonté et l'esprit de la divinité solaire.[25] Bien qu'Isden ne porte aucune épithète l'identifiant avec cet organe, en raison des nombreux points communs qu'il partage avec Thot – auquel il est parfois identifié –,[26] il peut aussi être considéré comme une incarnation du cœur de Rê. Ir et Sedjem sont respectivement la vue et l'ouïe de Rê, Hou représente sa faculté de parler, alors que Sia est son entendement ; ces deux couples constituent donc les hypostases des organes sensoriels de Rê. Le rôle de ces six divinités – Maât, Thot, Ir, Sedjem, Hou et Sia – en tant qu'auxiliaires du démiurge est connu[27] ; l'originalité qui caractérise les Auditeurs réside dans la transposition du contexte cosmogonique en un contexte judiciaire. La volonté, la connaissance et la parole du créateur, qui suscitaient l'avènement de toute chose, se changent en facultés nécessaires au magistrat pour accomplir sa tâche. En cela, il est aidé par sa vue et son ouïe, grâce auxquelles il prend connaissance des pétitions qui lui sont adressées[28] ; son

[18] Chassinat (1933), 123, 3 (doc. 6).

[19] Rochemonteix, Chassinat (1987), 508, 2 (doc. 2) et 521, 16 (doc. 1) ; Chassinat (1931), 311, 11 (doc. 4) ; Kockelmann, Winter (2016), nº 49, 10 (doc. 7) ; Chassinat, Daumas (1972), 106, 1 (doc. 8). Il s'agit du tribunal par excellence, l'institution judiciaire suprême de l'Égypte, qui se compose de dieux dont la compétence s'étend sur toutes sortes d'affaires juridiques, y compris le jugement d'autres dieux ou, dans un contexte funéraire, des défunts. Pour une bibliographie sur le sujet, cf. Vernus (1981), 99 (aj) et Wilson (1997), 414-415 ; au sujet de la valeur cosmique du chiffre trente, qui indique ici le nombre de juges qui composent ce tribunal, cf. Konrad (2003), 84.

[20] À propos de cette déesse, se référer à Budde (2000).

[21] Brunner-Traut (1977).

[22] Assem (2012), 21-22.

[23] Rochemonteix, Chassinat (1987), 507, 15-508, 1 (doc. 2) et 521, 9-10 (doc. 1) ; Chassinat (1939), 42, 15-16 (doc. 5), Chassinat, Daumas (1972), 105, 18 (doc. 8).

[24] Medini (2022), 396-397.

[25] Rochemonteix, Chassinat (1987), 508, 1 (doc. 2) et 521, 10 (doc. 1) ; Chassinat (1931), 311, 8 (doc. 4) ; Chassinat (1933), 122, 16 (doc. 6) ; Chassinat, Daumas (1972), 105, 18 (doc. 8).

[26] Chassinat, Daumas (1972), 106, 1 (doc. 8). Dans la scène du temple de Philae (doc. 7), Thot est absent du collège des Auditeurs et c'est Isden qui prend ses fonctions.

[27] Mendel (2003), 110-116.

[28] Chassinat (1933), 123, 11 (doc. 6).

entendement fait en sorte qu'il puisse juger en dernière instance,[29] et sa faculté de parler lui permet de prononcer les sentences.[30]

La grande et la petite Séchat ne présentent pas, au premier abord, un lien direct avec Rê ; la première est définie comme « la maîtresse de l'écriture »,[31] et la seconde comme « la souveraine des bibliothèques ».[32] Dans ce contexte, en tant que responsables de toutes les pratiques qui touchent à l'écrit, elles font office de greffiers et assistent les Auditeurs dans l'exercice de leurs fonctions.

2. Les maîtres de Maât

Les huit scènes dans lesquelles sont attestés les Auditeurs présentent toutes le même rite : l'offrande de Maât. Le concept de Maât est l'un des fondements de la civilisation égyptienne et désigne l'ordre qui régit le cosmos et l'équilibre présent dans la création, qui doit être maintenu sans cesse ; cette idée sert également à traduire les notions de bien, de vérité, de justice et de rectitude morale.[33] En ce sens, on comprend donc la raison pour laquelle Maât est offerte à un collège de juges, dont le but est précisément celui de faire régner Maât sur terre.

2.1. Les Auditeurs récipiendaires de l'offrande de Maât

Le rite prononcé par le roi commence invariablement par la même formule, « offrir Maât » ; vient ensuite, selon les scènes, une description plus ou moins détaillée de la nature de l'offrande. Les deux exemples les plus riches en détails proviennent du temple d'Edfou :

> Offrir Maât. Paroles à dire : « Recevez Maât que j'offre à vos *ka*. "Maîtres de Maât" est votre nom. La "cavité qui conduit les provisions" qui est sur mes mains : c'est auprès de vous que je l'apporte. Ce prestige qui apaise tous les dieux ; il fait advenir votre prestige. C'est la semence du taureau(de Thot), dont se réjouissent les déesses de la Haute et de la Basse Égypte, celle qui préserve le monde, la fille de Rê. C'est de sa vue que vous vivez, alors qu'elle ne s'éloigne jamais de vous. C'est d'elle que vous vous délectez, c'est d'elle que vous vous rassasiez, c'est de la percevoir que vos *ka* sont heureux. C'est de ma main que vous la recevez, ô tribunal des Trente qui préside à Mesen(lieu de culte de l'Horus d'Edfou), comme Rê reçoit […] ».[34]

[29] Chassinat (1933), 123, 8 (doc. 6).
[30] Chassinat (1933), 123, 7 (doc. 6).
[31] Rochemonteix, Chassinat (1987), 508, 2 (doc. 2) et 521, 11 (doc. 1) ; Chassinat / Daumas (1972), 106, 1-2 (doc. 8).
[32] Rochemonteix, Chassinat (1987), 508, 2-3 (doc. 2) et 521, 11-12 (doc. 1) ; Chassinat, Daumas (1972), 106, 2 (doc. 8).
[33] Assmann (1989).
[34] Chassinat (1931), 310, 8-16 (doc. 4).

> Offrir Maât. Paroles à dire : « Recevez Maât, ô maîtres de Maât. L'abomination de vos *ka* est une langue mensongère, c'est votre nourriture que de vous satisfaire en la regardant tous les jours. Recevez-la de ma main (et portez-la) à votre nez : parez-vous de l'ornement de la poitrine ».[35]

Les textes identifient quatre aspects différents de Maât : elle est définie comme la nourriture des Auditeurs, leur gorge, leur parure et leur prestige. Les deux premiers sont liés, car Maât constitue à la fois l'alimentation de ces juges et le moyen par lequel ils peuvent l'assimiler, « la cavité qui conduit les provisions ». Maât en tant que gorge n'incarne pas seulement la voie par laquelle ces juges reçoivent les aliments, mais elle constitue aussi le chemin qui permet à l'air de transiter. Le rôle de Maât en tant que souffle de vie est bien attesté,[36] et c'est pour cette raison que le roi invite les Auditeurs à la porter à leur nez. Les textes insistent aussi sur les effets vivifiants que la vue de Maât a sur ces juges. Ce collège divin assimile donc Maât à travers tous les sens : il la respire, il s'en nourrit et il la contemple.

Les deux autres aspects mis en avant dans ce rite d'offrande font référence à Maât en tant que collier porté par Thot dans son rôle de grand magistrat, le parangon du juge par excellence. Cette parure orne sa poitrine et représente le signe distinctif de sa fonction, qui lui confère ainsi son prestige (*šfy.t*).[37] Ce terme revêt deux sens en égyptien : il correspond aussi bien à la partie du corps placée à l'avant de la gorge – qui est donc ornée par Maât en tant que parure – qu'aux sentiments de crainte, d'admiration et de respect qu'inspire un dieu.[38]

Ces textes introduisent donc une distinction entre une dimension active et passive de Maât : dans le premier cas elle est envisagée comme un élément nécessaire à la survie des Auditeurs et qui doit être assimilé, alors que, dans le second, elle devient un instrument de pouvoir qui suscite leur prestige.[39]

2.2. Les Auditeurs qui tranchent entre les plaidoiries

Tous les textes qui accompagnent les Auditeurs les décrivent comme ceux « qui tranchent entre les plaidoiries », étant « assis sur leur natte ».[40] La natte (*tm3*) désigne un tapis – ou un élément similaire – sur lequel le roi, les dieux ou les juges s'asseyaient ; c'est sur ce support que ces personnages écoutaient les pétitions, établissaient les jugements et prenaient des décisions. La natte est étroitement associée au juge, de sorte que « celui qui est sur sa natte » fini par devenir une périphrase pour désigner ce magistrat.[41]

[35] Chassinat (1933), 122, 7-10 (doc. 6).
[36] Bickel (1994), 49-50.
[37] Medini (2022), 394-396.
[38] Wilson (1997), 1004.
[39] Derchain (2010), 11.
[40] Cette épithète est présente dans toutes les scènes à l'exception de celle gravée sur l'architrave du pronaos du temple d'Edfou (doc. 3).
[41] Wilson (1997), 1144.

Les scènes d'offrandes mettent en valeur le caractère impartial de ces juges, car « ils ne font pas de distinction entre les personnes importantes et celles qui appartiennent au peuple ».[42] Ils sont incorruptibles, parce qu'ils « n'acceptent aucun présent de la part des infortunés »[43] ; et leur but est de discerner le vrai du faux, car « leur abomination est le mensonge et la justice est leur subsistance ».[44] D'une façon générale ils sont les juges de l'Égypte, « qui protègent les villes et les provinces ».[45]

Pour cette raison, en échange de l'offrande qu'ils ont reçue de Pharaon, les Auditeurs font en sorte que le roi puisse gouverner le pays conformément aux principes de la Maât :

> « Nous recevons Maât de ta main ; nous en sommes satisfaits, ô maître des lois, dont l'abomination est le mensonge. Nous t'accordons que ton cœur soit exact, que ta langue juge (selon la justice), que tes lèvres disent pour toi la Maât, que tes lois soient efficaces comme les lois de celui qui préside à Heseret(le dieu Thot) et que tu puisses apaiser les dieux avec ce qu'ils aiment ».[46]

3. Les Auditeurs : des juges *sui generis*

Bien que les scènes d'offrande de Maât soient notre principale source de renseignement sur les Auditeurs, elles ne rendent pas compte de tous les aspects de la personnalité de cette collectivité. Un papyrus du IIe siècle après notre ère, provenant de la bibliothèque du temple de Tebtynis dans le Fayoum, apporte un élément supplémentaire qui semble étranger à la nature de ces juges, du moins telle qu'elle apparaît dans les inscriptions des temples de la Haute Égypte. Le document fayoumique est un manuel de science sacerdotale qui concerne les *res sacrae* de toute l'Égypte.[47] Le fragment principal (fragment C) comporte plusieurs listes de divinités et de collectivités divines ; chaque groupe est qualifié par une petite note explicative qui rend compte de sa nature ou de sa fonction. Les juges auditeurs sont au début d'une section dédiée à des esprits du monde souterrain et sont définis en ces termes :

> Quant aux Auditeurs : (ils sont) des émissaires des maladies (*ḫ3ty.w*). Variante : des esprits des morts.

Ce papyrus ne présente pas de développement ultérieur pour expliciter une telle désignation et suscite ainsi plusieurs interrogations : quel est le rapport entre les

[42] Chassinat (1931), 311, 8 (doc. 4).
[43] Chassinat (1931), 311, 7 (doc. 4).
[44] Rochemonteix, Chassinat (1987), 508, 3 (doc. 2) et 521, 12 (doc. 1) ; Chassinat (1933), 122, 8 (doc. 6).
[45] Chassinat (1931), 311, 3 (doc. 4).
[46] Rochemonteix, Chassinat (1987), 508, 7-8 (doc. 2).
[47] P. Berlin 7809 et 7810 + P. Louvre AF11112 (Fragment C II, 16) ; Osing (1998), 285-286.

deux aspects différents qui caractérisent cette collectivité divine ? Comment ces deux natures peuvent-elle coexister et que nous apprennent-elles sur les qualités, les fonctions des Auditeurs ou la façon dont ces dieux interagissent avec d'autres groupes de dieux ?

3.1. Des émissaires des maladies

Depuis la fin de la Deuxième Période intermédiaire, les textes de magie médicale égyptienne comportent des formules pour conjurer des groupes de démons et de génies émissaires au service de la déesse lionne Sekhmet ou d'autres divinités considérées comme dangereuses, qui sont désignés comme responsables de la « morbidité annuelle » (*i3d.t rnp.t*). Ce terme ne semble pas désigner une véritable maladie, mais plutôt une force maléfique personnifiée qui serait à l'origine de plusieurs événements funestes, parmi lesquels les épidémies sont les plus cités.[48] Les forces démoniaques qui provoquent cette calamité constituent en quelque sorte son expression dynamique.

Cette morbidité a été rapprochée de plusieurs pathologies dues à l'état malsain de l'environnement nilotique dans les deux premiers mois où les eaux du fleuve se retirent après la fin de la crue[49] : les miasmes exhalés par les carcasses des animaux en putréfaction et portés par les vents contribueraient à la diffusion de cette morbidité. En raison de son caractère propagateur, le vent est donc considéré comme une force démoniaque, représentant l'action de ces génies émissaires.

Le *Calendrier des jours fastes et néfastes*, un document faisant état des jours favorables ou défavorables aux hommes au cours de l'année, présente un descriptif qui illustre l'action du vent en tant que vecteur de diffusion de cette morbidité :

> Dix-neuvième jour du quatrième mois de l'année. Le vent dans le ciel en ce jour est mélangé à la morbidité annuelle ; beaucoup d'esprits des morts y sont cachés. S'il(le vent) passe près de quelqu'un, ce dernier ne se remettra pas de la maladie qui est en lui.[50]

L'une des formules du papyrus médical Edwin Smith explicite davantage le rapport entre les vents et les génies émissaires de Sekhmet :

> Formule pour repousser un des vents appartenant aux souffles morbides des émissaires des maladies (*ḫ3ty.w*) et des incendiaires (*nḏsty.w*), (ces) envoyés de Sekhmet : « Arrière émissaires des maladies (*ḫ3ty.w*) ! Aucun souffle ne m'atteindra ».[51]

Les esprits des morts et les émissaires des maladies envoyés par Sekhmet sont donc responsables de la diffusion de la morbidité annuelle et d'autres maladies transmissibles par l'air. L'une des désignations de Sekhmet dans ce contexte est

[48] Megahed (2020), 128.
[49] Leitz (1994), 204-208.
[50] Leitz (1994), 212-213.
[51] P. Edwin Smith 18, 11-13 ; Bardinet (1995), 518.

« la Flamme », sans doute en référence à l'inflammation brûlante causée par les maladies dont elle est responsable.[52] Des formules de protection attestées dans plusieurs textes la supplient de ne pas lancer des flèches contre les hommes ; il a été suggéré que cette image soit une référence à la peste bubonique, qui laisserait sur la peau des traces comparables à celles de blessures de flèche.[53] Cette métaphore est aussi attestée à propos des émissaires des maladies (*ḫ3ty.w*), qui sont présentés comme ceux qui lancent des flèches depuis leur bouche.[54]

Le manuel des *res sacrae* de Tebtynis assimile donc les Auditeurs à l'une des collectivités de démons aux ordres de Sekhmet et responsables de la transmission de plusieurs maladies.[55] Les textes distinguent différentes sortes d'envoyés, et il n'est pas toujours aisé de définir les rôles accordés aux différents groupes. Les émissaires des maladies (*ḫ3ty.w*) sont souvent accompagnés des « messagers » (*wpwty.w*) et des « errants » (*šm3y.w*). Ces derniers symbolisent l'ubiquité du fléau envoyé par Sekhmet et l'universalité géographique de cette menace ; les messagers sont chargés d'annoncer la volonté de la déesse et l'arrivée des calamités, tandis que les émissaires des maladies sont les exécuteurs matériels des ordres de Sekhmet.[56] Cette tâche explique pourquoi les émissaires des maladies (*ḫ3ty.w*) sont représentés armés de couteaux, raison pour laquelle on traduit également le terme égyptien *ḫ3ty.w* par « massacreurs ». Cette distinction dans le rôle des différents groupes des démons disparaît à l'époque ptolémaïque : ces envoyés finissent par tous représenter la manifestation de la volonté néfaste de Sekhmet et sont représentés comme des génies couteliers.

3.2. De juges à justiciers

Si l'analyse textuelle et iconographique des scènes d'offrande de Maât aux Auditeurs ne semble pas expliquer la raison pour laquelle cette collectivité est intégrée aux envoyés de Sekhmet dans le papyrus de Tebtynis, des indices provenant de la position de ces scènes dans les sanctuaires apportent un nouvel éclairage sur cette question. En effet, la disposition du décor sur les parois d'un temple est un acte réfléchi, et l'emplacement d'une scène participe pleinement à l'élaboration du sens qu'elle véhicule. Une même scène peut donc assumer une signification différente en fonction de l'endroit où elle a été gravée. Par exemple, la scène des Auditeurs à Philae (doc. 7) se trouve sur le linteau de la salle de justice du temple (fig. 3) ;[57] en raison des fonctions judiciaires attribuées à cet espace, le choix de représenter le collège des Auditeurs sur la porte d'entrée de cette salle se comprend parfaitement.

[52] Megahed (2020), 131.
[53] Leitz (1994), 207-208.
[54] P. Leiden I 346, I, 3-6 ; Borghouts (1978), 12-14.
[55] Pour une bibliographie sur ces émissaires (*ḫ3ty.w*), cf. Von Bomhard (2020), 84 n. 117.
[56] Germond (1979), 27-29.
[57] Kockelmann, Winter (2016), 125, n. 1.

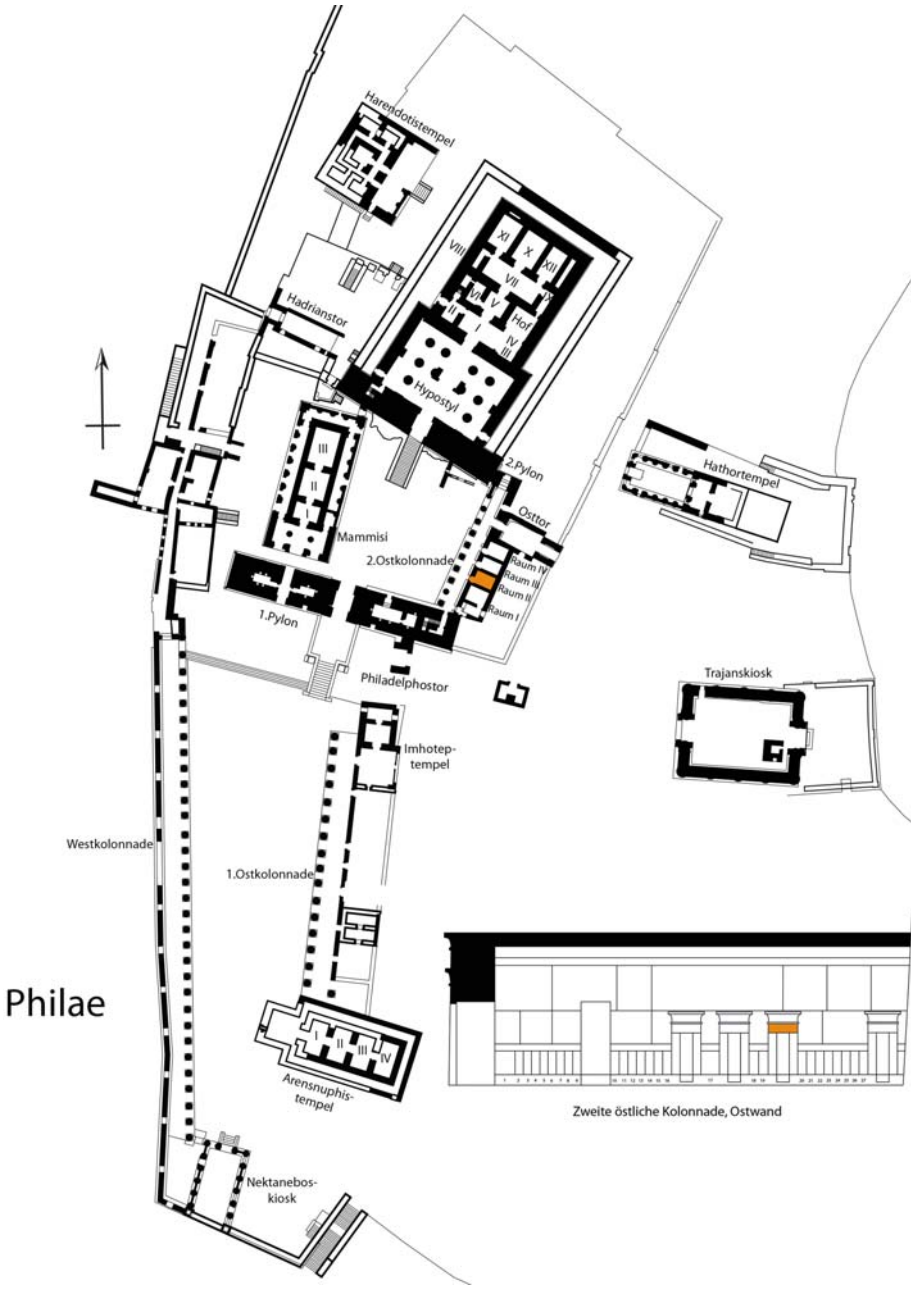


Fig. 3 : Les Auditeurs sur le linteau de la salle de justice au temple d'Isis à Philae (Base de données *Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens*).

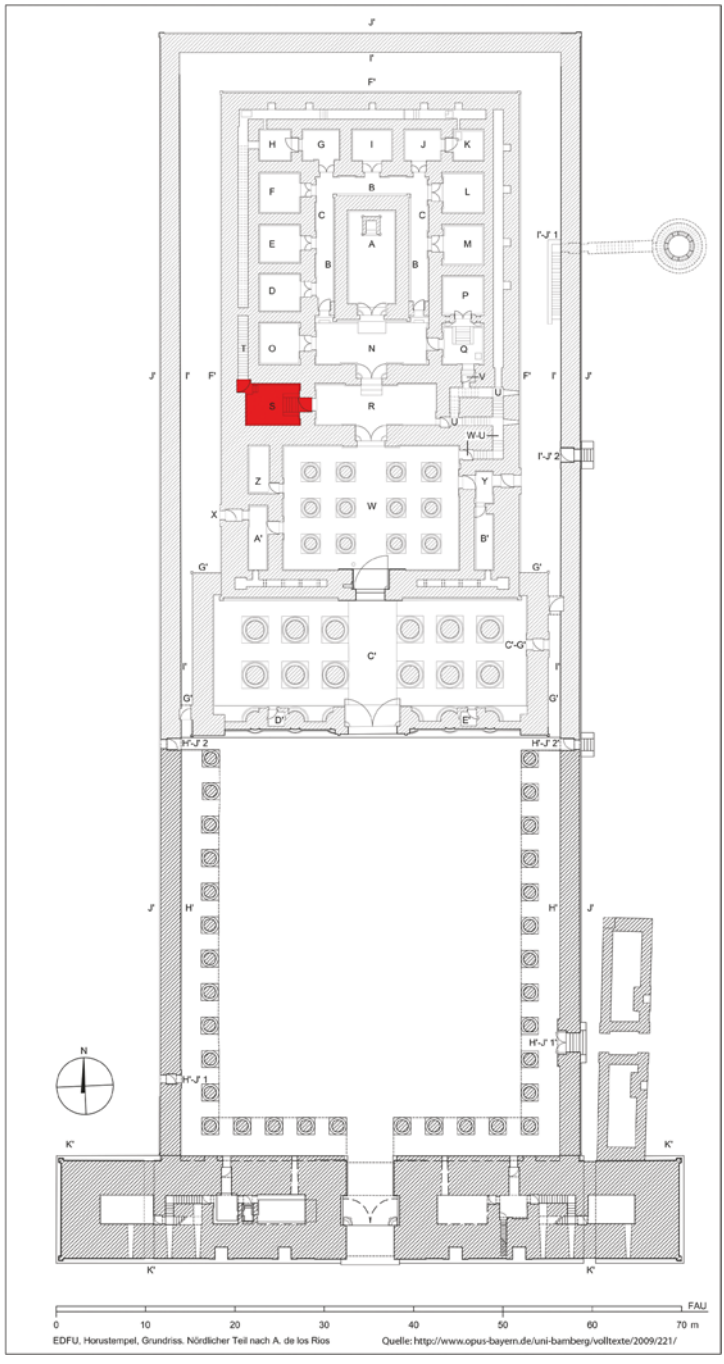


Fig. 4 : La chambre de l'escalier ouest dans le temple d'Horus à Edfou (Base de données *Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens*).

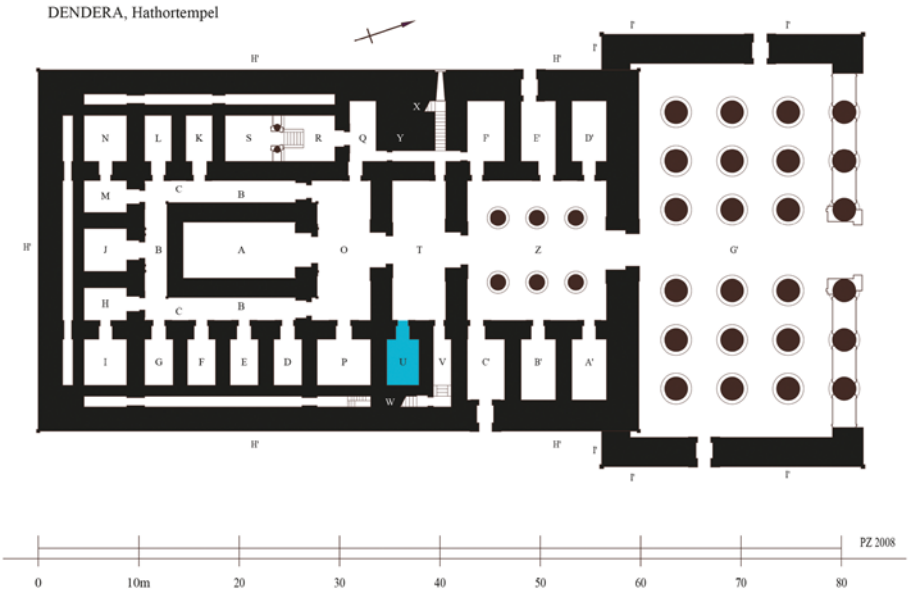


Fig. 5 : La chambre U dans le temple d'Hathor à Dendara
(Base de données *Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens*).

Depuis les travaux pionniers de Philippe Derchain, on utilise le terme « grammaire du temple » pour exprimer la relation étroite existant entre textes, reliefs et architecture.[58] Cette démarche se justifie en raison de la cohérence du décor, qui peut se mesurer à l'échelle d'une paroi, d'une salle ou du temple dans son intégralité. Dans l'analyse de ces rapports spatiaux, la symétrie ou la proximité sont des facteurs à prendre en considération. En effet, les scènes peuvent se répondre d'un côté et de l'autre de l'axe du temple, et des corrélations peuvent aussi se créer horizontalement et verticalement sur une même paroi. La grammaire du temple offre une grille d'analyse qui s'avère très utile à notre étude.

Deux scènes d'offrande de Maât aux Auditeurs situées dans deux temples différents – l'une à Edfou (doc. 2) et l'autre à Dendara (doc. 8) – sont gravées à des endroits analogues dans ces monuments : ces scènes occupent le linteau de la porte d'une chambre qui s'ouvre sur la salle d'offrandes, et le décor de ces deux portes est similaire (fig. 4 et 5). Il se caractérise par un ensemble de textes apotropaïques destinés à protéger cette partie du temple, qui était un lieu de passage et un carrefour permettant d'avoir accès aux escaliers empruntés par les processions, notamment au moment de la fête du Nouvel An.[59]

[58] Sur cette question, cf. en dernier lieu Kockelmann (2011), 16-45.
[59] Cauville (1987), 94-96.

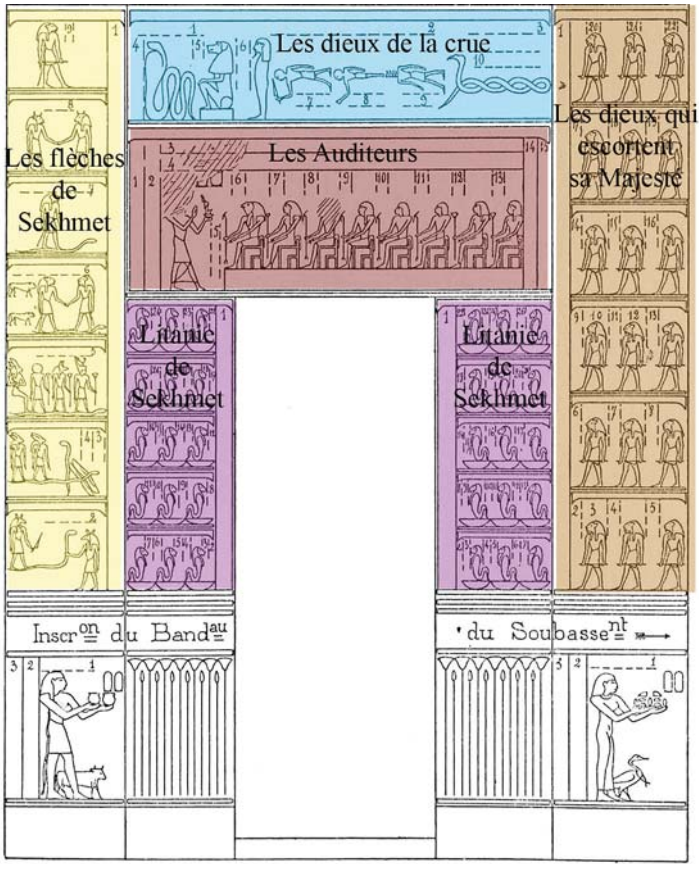


Fig. 6 : Collèges divins sur la porte de la chambre de l'escalier ouest à Edfou (CHASSINAT [1929], pl. 35b).

Les deux montants de chaque porte sont gravés de litanies s'adressant aux différentes formes de Sekhmet, représentées comme trente uraeus à tête de lion, affectées à la protection de chaque jour du mois.[60] Dans le temple d'Edfou, au-dessus de la scène des Auditeurs, sept divinités représentent les dieux responsables de la crue du Nil (fig. 6) ;[61] bien qu'il ne s'agisse pas de divinités protectrices à proprement parler, ils constituent tout de même un collège de juges (*ḏ3ḏ3.t*), au même titre que les Auditeurs.[62] À Dendara, les divinités qui règlent l'inondation sont remplacées par les sept uraeus du soleil, qui anéantissent les ennemis du soleil

[60] GERMOND (1981), 13-16 et 20-81.

[61] À propos de ces divinités, se référer à CAUVILLE (1987), 107 n. 1.

[62] Les dieux de la crue du Nil sont « le collège qui est dans le Noun », cf. WILSON (1997), 122. Pour le terme *ḏ3ḏ3.t* employé pour qualifier les Auditeurs, cf. CHASSINAT (1933), 122, 12 (doc. 6).

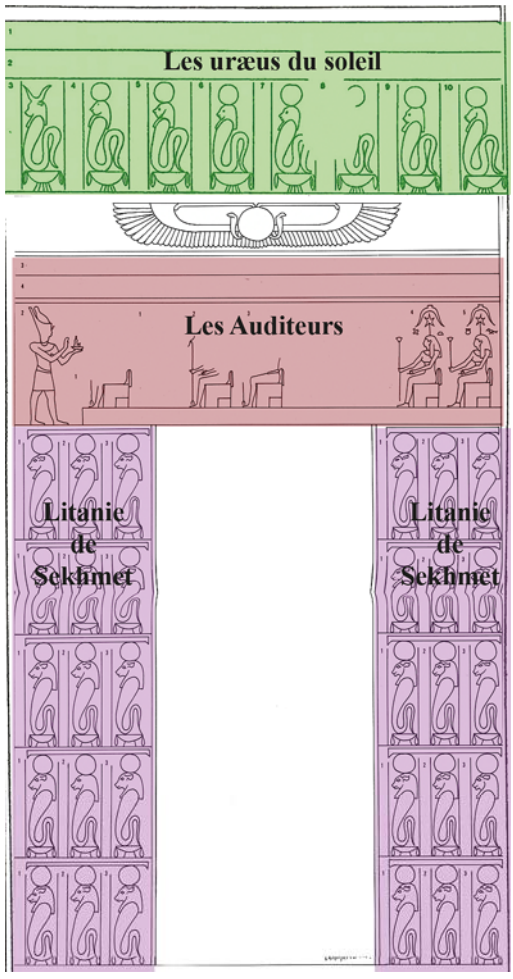
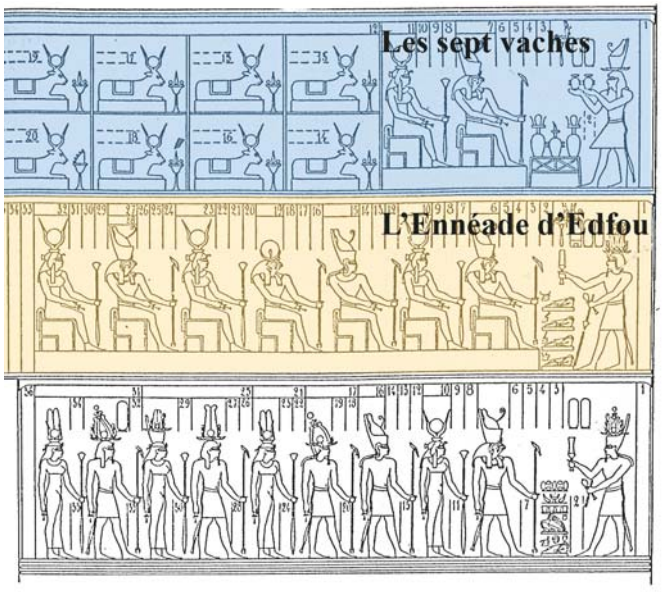


Fig. 7 : Collèges divins sur la porte de la chambre U à Dendara (Chassinat, Daumas [1972], pl. 637).

(fig. 7).[63] La porte de la chambre de l'escalier ouest à Edfou offre un élément supplémentaire dans la composition du décor. À côté du montant gauche sont représentés les démons qui personnifient les sept flèches de Sekhmet,[64] et à côté du montant droit se trouvent les dix-huit génies couteliers léontocéphales nommés « dieux qui escortent sa Majesté »[65] ; ces deux groupes font partie des collectivités aux ordres de Sekhmet, et sont connus pour leur caractère redoutable.

[63] Leitz (2002), 146a.
[64] Rondot (2017).
[65] Leitz (2009).



PAROI NORD

PAROI SUD

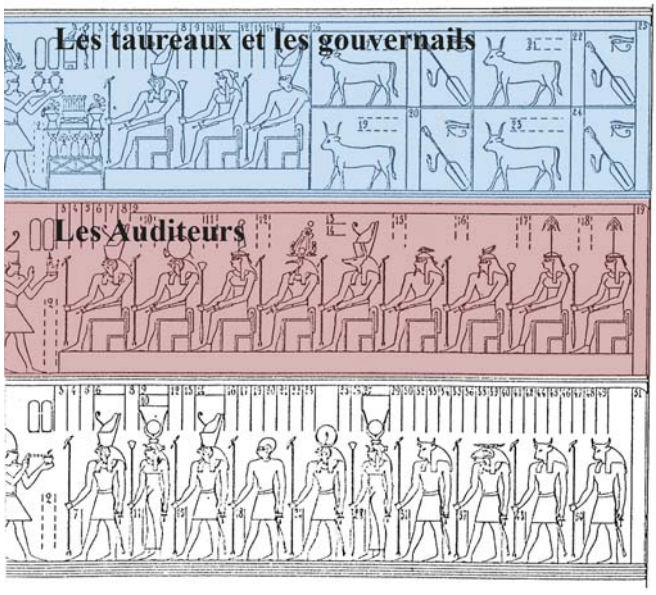


Fig. 8 : Parois nord et sud de la chambre de l'escalier ouest à Edfou (CHASSINAT [1929], pl. 36a).

À Edfou, cette thématique apotropaïque se poursuit dans le décor de l'intérieur de la chambre de l'escalier ouest (fig. 8). Sur la paroi nord sont représentées les sept vaches célestes, auxquelles répondent les quatre taureaux accompagnés des quatre gouvernails, sur la paroi sud. Le rôle bénéfique et protecteur de ces collectivités a déjà été étudié et est bien connu.[66] L'élément important à relever est la présence des Auditeurs (doc. 1) sur le mur sud de cette salle, qui font écho à l'Ennéade d'Edfou sur le mur nord.[67] Ces deux collectivités sont représentées en tant que divinités protectrices et complètent ainsi la défense de cette partie du temple.

Si l'analyse du contenu des scènes d'offrandes de Maât aux Auditeurs offre uniquement des indices à propos de leur rôle de juges, l'étude de l'emplacement de ces scènes permet de confirmer la glose du papyrus de Tebtynis, qui inclut cette collectivité des juges parmi les différents émissaires de Sekhmet. Les Auditeurs sont mis sur le même plan que d'autres collectivités divines connues pour leur caractère apotropaïque.

Un dernier élément provenant du temple de Dendara permet de corroborer cette hypothèse. Une scène du mur d'entrecolonnement du kiosque solaire sur le toit du temple représente le roi en train de faire une offrande carnée à cinq divinités à tête de lion, que les textes identifient comme les émissaires *ḫ3ty.w* (fig. 9 et 10).[68] Ces entités divines, avec celles représentées sur la paroi extérieure des autres murs du kiosque, font à leur tour partie du collège des « dieux qui escortent sa Majesté », que nous avons déjà mentionné pour le décor de la porte de la chambre de l'escalier ouest à Edfou.[69] L'offrande de viande que ces émissaires reçoivent symbolise la défaite des ennemis, et son caractère apotropaïque s'adapte parfaitement à l'aspect violent des récipiendaires du rite. Les inscriptions qui accompagnent cette scène identifient les *ḫ3ty.w* aux Auditeurs ; ces derniers protègent la place où se trouve l'image d'Hathor et accompagnent la déesse en tout lieu inaccessible.[70] Cette scène confirme ainsi le lien existant entre les juges auditeurs et les émissaires de Sekhmet, et montre que les uns pouvaient être assimilés aux autres. Une preuve supplémentaire de cette identification réside dans la graphie du nom des Auditeurs, qui est ici déterminé par un personnage à tête de lion tenant un couteau dans chaque main, , conformément à l'iconographie traditionnelle connue pour *ḫ3ty.w*.

Probablement en raison de la crainte qu'inspire son rôle de magistrat, le collège des Auditeurs a ainsi été intégré aux différentes collectivités qui gravitent autour de la déesse Sekhmet. Les inscriptions des temples n'explicitent pas cette affiliation, qui est cependant confirmée par la position que ces génies occupent

[66] El Sayed (1980).

[67] Rochemonteix, Chassinat (1987), 529, 1-530, 5.

[68] Chassinat, Daumas (1978), 33, 11-34, 16 ; ce texte a été traduit et commenté par Rickert (2019), 209-211.

[69] Cf. *supra* n. 65.

[70] Chassinat, Daumas (1978), 34, 15-16.



Fig. 9 : Position de la scène des émissaires (*ḫ3ty.w*) sur le kiosque hathorique du toit à Dendara (Base de données *Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens*).

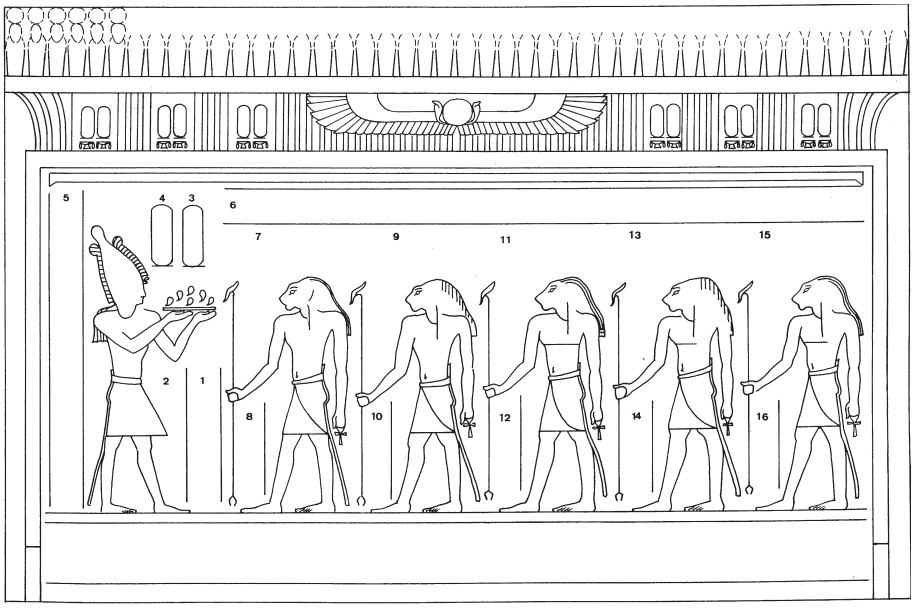


Fig. 10 : Les émissaires (*ḫ3ty.w*) sur le kiosque hathorique du toit à Dendara (Chassinat, Daumas [1978], pl. 718).

dans le décor des temples ptolémaïques. Les Auditeurs ne sont donc pas uniquement des juges, mais ils exercent également le rôle de justiciers.[71] À la lumière de ce constat, il est possible de se demander si certaines épithètes portées par les Auditeurs dans certaines scènes d'offrande de Maât ne font pas aussi référence à ce caractère violent propre aux émissaires de Sekhmet. Dans le temple de Philae par exemple, Sedjem est défini comme « celui dont la rage est grande dans la chambre des Auditeurs », alors que Ir est celui « dont la crainte qu'il inspire est grande dans la cour de justice ».[72]

Un dernier point à propos du rôle protecteur de ces juges concerne le rapport qu'ils entretiennent avec les divinités gardiennes des jours de l'année.[73] Dans les temples d'époque hellénistique et romaine, chaque jour a en effet été mis sous la protection d'une ou plusieurs divinités, appelées chronocrates ; ces entités sont représentées sur les architraves ou les parties supérieures des parois des édifices.[74] Les scènes dans lesquelles apparaissent les Auditeurs – notamment dans les salles d'offrandes d'Edfou et Dendara – se trouvent dans la même portion de paroi que celles dans lesquelles sont représentées les chronocrates du deuxième mois de la saison de l'inondation (fig. 11 et 12).[75] Selon les principes qui régissent le décor des temples, l'offrande de Maât aux Auditeurs est donc associée à une période déterminée de l'année, sans qu'il nous soit permis pour l'instant d'en donner la raison précise.

Ces deux rôles différents attribués à ces juges semblent coexister sur les parois des temples gréco-romains, et il est impossible d'établir si l'un est antérieur à l'autre. En effet, si les critères paléographiques datent le papyrus de Tebtynis de l'époque romaine, son contenu remonterait sans doute à une tradition antérieure à la période lagide.[76] Par conséquent, on ne sait pas si la glose de ce papyrus au sujet des Auditeurs est une conséquence de leur rôle dans le cadre du décor des temples d'Edfou et de Dendara, ou si elle fait référence à un fonds mythologique plus ancien, repris ensuite dans les temples hellénistiques de la Haute Égypte.

[71] Une situation similaire est déjà attestée pour le dieu Thot qui est juge et bourreau à la fois, cf. Medini (2022), 414-417.

[72] Kockelmann, Winter (2016), nº 49, 11-12 (doc. 7).

[73] À propos de cette question, se référer à Yoyotte (1980).

[74] Leitz (2021), 7-72.

[75] Cela est valable aussi pour la scène sur l'architrave du pronaos d'Edfou, Chassinat (1928), 291, 6-13 (doc. 3) ; Leitz (2021), 43-44.

[76] Osing (1998), 37-39.



Fig. 11 : Porte de la paroi nord de la salle des offrandes du Mammisi d'Edfou (CHASSINAT [1939], pl. 18, 2).

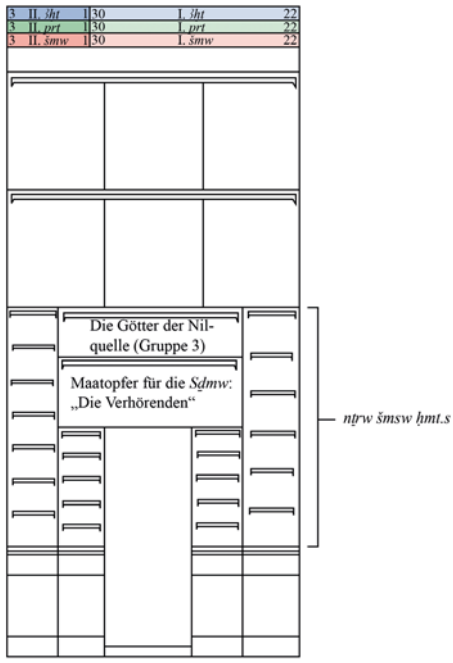


Fig. 12 : Position des Auditeurs par rapport aux Chronocrates sur la paroi ouest de la salle des offrandes à Edfou (LEITZ [2021], pl. 21).

4. UN COLLÈGE DE JUGES HERMOPOLITAINS

Si trois des huit scènes d'offrande de Maât aux Auditeurs permettent d'évoquer les liens existant entre ces juges et les émissaires de Sekhmet, deux autres mettent en relation ce groupe de magistrats avec un autre collège divin, l'Ogdoade d'Hermopolis.[77]

Le premier registre de la paroi nord de la salle des offrandes du mammisi d'Edfou, au-dessus de la porte, est occupé par les juges auditeurs (doc. 5 et fig. 13). L'emplacement de ces dieux dans la salle des offrandes fait songer aux scènes vues précédemment, dans lesquelles les Auditeurs étaient accompagnés de plusieurs groupes de divinités apotropaïques. La décoration de la porte de la paroi nord du mammisi présente cependant un schéma différent. Le linteau de cette porte est occupé par une scène représentant la naissance de l'enfant solaire d'un lotus, entouré de part et d'autre de quatre babouins qui lèvent les bras en signe

[77] ZIVIE-COCHE, MEDINI (2021), 185 n. 1.

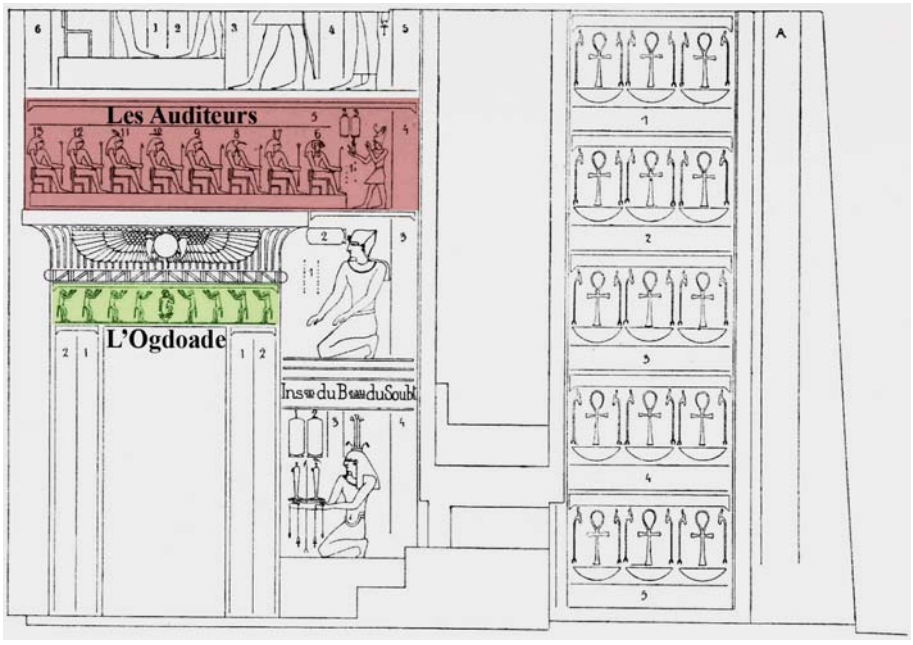


Fig. 13 : Position des Auditeurs par rapport aux Chronocrates sur la paroi est de la chambre des offrandes à Dendara (LEITZ [2021], pl. 9).

de vénération.[78] Selon la tradition, l'apparition du soleil sous la forme d'un enfant a eu lieu à Hermopolis, et les membres de l'Ogdoade étaient présents sous la forme d'une troupe de singes pour adorer l'astre solaire au moment de sa naissance.[79] Dans le mammisi d'Edfou, les huit Auditeurs sont donc figurés au-dessus des huit membres de l'Ogdoade (fig. 13).

Dans le pronaos du temple d'Edfou, les Auditeurs et l'Ogdoade sont encore associés, mais cette fois par un jeu de symétrie. La face occidentale de la première architrave ouest montre le roi en train de faire une offrande aux juges auditeurs (doc. 3). Le même rite est présent sur la face orientale de la première architrave : une offrande de Maât, que le roi accomplit cette fois en faveur des membres de l'Ogdoade, figurés sous leur forme humaine.[80] Le point commun entre ces deux collèges divins ne réside pas uniquement dans le nombre de personnages qui les composent, mais aussi dans les liens que ces deux collectivités entretiennent avec la mythologie hermopolitaine.

[78] CHASSINAT (1939), pl. 18, 2.
[79] ZIVIE-COCHE (2009), 173, 204.
[80] CHASSINAT (1928), 291, 6-13.

Thot d'Hermopolis est un membre des Auditeurs et il apparaît dans toutes les scènes où ces juges sont représentés, à l'exception d'une.[81] Le rite qui est constamment accompli devant les Auditeurs, l'offrande de Maât, est le même rite que celui qui est traditionnellement associé à Hermopolis et à sa province.[82] Les Auditeurs, par leur assimilation aux émissaires de Sekhmet, sont responsables de la diffusion de la morbidité annuelle. Or ce fléau est également attesté dans la mythologie hermopolitaine, bien que les sources à notre disposition ne permettent pas d'éclaircir précisément le contexte dans lequel il intervient. Il est possible que la déesse Ounout, assimilée à la déesse Sekhmet dans la mythologie locale, soit la divinité à l'origine de cette morbidité dans un cadre hermopolitain.[83]

Un autre document d'époque ptolémaïque met en évidence les liens entre les Auditeurs et l'Ogdoade. Il s'agit d'un texte gravé sur la porte d'entrée de la chapelle de la barque du petit temple de Médinet Habou dans la région thébaine, qui date du règne de Ptolémée VIII Évergète II.[84] Dans ce texte, l'Ogdoade est présentée comme « le collège (*ḏ3ḏ3.t*) des juges auditeurs de Thèbes victorieuse », une caractérisation qui paraît unique dans la documentation. Ce rôle de juges de l'Ogdoade a été rapproché de certains textes provenant de monuments de la région thébaine, qui évoquent une époque où le désordre n'existait pas et où Maât régnait sur terre. Dans cet « âge d'or », l'Ogdoade avait créé « toute chose utile » ainsi que l'ordre.[85] Le rôle des Auditeurs en tant que garants de la Maât sur terre s'apparente à celui que revêt l'Ogdoade pendant cet âge d'or, et pourrait donc expliquer la raison pour laquelle ces derniers sont qualifiés de juges auditeurs, renforçant ainsi les liens existant entre ces deux collectivités divines.

5. Les juges qui font triompher Horus

Une des scènes du temple d'Edfou (doc. 6) apporte des précisions quant au rôle des Auditeurs en tant que juges :

> « Leurs *ba*(une des manifestations des divinités) viennent s'installer à la porte (du temple) pour juger en dernière instance en faveur du fils d'Osiris. Ils offrent en récompense à Horus la force et la puissance en tant que souverain de Haute et de Basse Égypte, après qu'il se sera emparé du document héréditaire, selon l'ordre de Geb, qui couronne sa tête de la double couronne, et après qu'il aura saisi sa fonction comme maître de

[81] Kockelmann, Winter (2016), nº 49 (doc. 7).
[82] Medini (2022), 382-390.
[83] Medini (2022), 375-376.
[84] Zivie-Coche (2013), 250-262.
[85] Zivie-Coche (2013), 255-256.

> Djerou(dénomination de l'Égypte). Le collège de juges entièrement réuni, qui fait s'asseoir Horus sur son trône au Trône de Rê(appellation du temple d'Edfou) depuis (le temps des) Primordiaux ».[86]

Les Auditeurs constituent donc le collège divin de juges qui a confirmé la succession d'Horus en tant qu'héritier de son père Osiris, en lui accordant ainsi la priorité sur son oncle Seth, qui revendiquait également le droit à la couronne. Le texte évoque la présence des Auditeurs à la porte du temple, qui est un lieu où des juges sont attendus, car la justice en Égypte est précisément administrée à la porte des temples.[87] Or, cette scène est gravée au troisième registre du môle oriental du pylône du temple, la porte monumentale du sanctuaire (fig. 14). Les scènes des deux autres registres inférieurs présentent des rites qui s'apparentent à cette même thématique. Au deuxième registre, Pharaon remet à Osiris la couronne de justification, qui symbolise son triomphe sur ses ennemis.[88] L'anéantissement des forces du désordre est aussi le sujet de la scène du premier registre, qui montre le roi en train de massacrer les ennemis prisonniers avec sa massue.[89] Ces trois scènes superposées présentent donc une unité thématique autour de la légitimation du pouvoir royal et du triomphe du souverain sur ses adversaires. Les Auditeurs, en tant que juges, confirment la passation du pouvoir entre Osiris et Horus et attestent la défaite de leurs ennemis, qui sont également ceux du roi.

Le même agencement de thèmes s'observe sur le décor de la face interne du mur péribole est du temple d'Edfou (fig. 15). Au troisième registre, les Auditeurs reçoivent une offrande de Maât (doc. 4), au deuxième, Pharaon présente la couronne de justification à Osiris,[90] et au premier registre se déroule le rite de la chasse au filet pour capturer les oiseaux.[91] Ces proies sont explicitement identifiées par les textes aux ennemis du roi, ainsi qu'à Seth et à ses confédérés ; par conséquent, la symbolique de ce rite équivaut au roi en train de massacrer ses adversaires sur le môle du pylône.[92]

Remettre la souveraineté de l'Égypte entre les mains de son souverain légitime, après que celui-ci a pu triompher de ses ennemis, revient à protéger l'équilibre du monde et donc à faire respecter la Maât, conformément au rôle du collège des Auditeurs.

[86] Chassinat (1933), 122, 17-19.
[87] Derchain (1995).
[88] Chassinat (1933), 119, 7-120, 13.
[89] Chassinat (1933), 117, 11-119, 4.
[90] Chassinat (1931), 275, 9-276, 18.
[91] Chassinat (1931), 235, 4-238, 6.
[92] Pour l'interprétation de ce rite, se référer à Meeks (2006), 233-235.

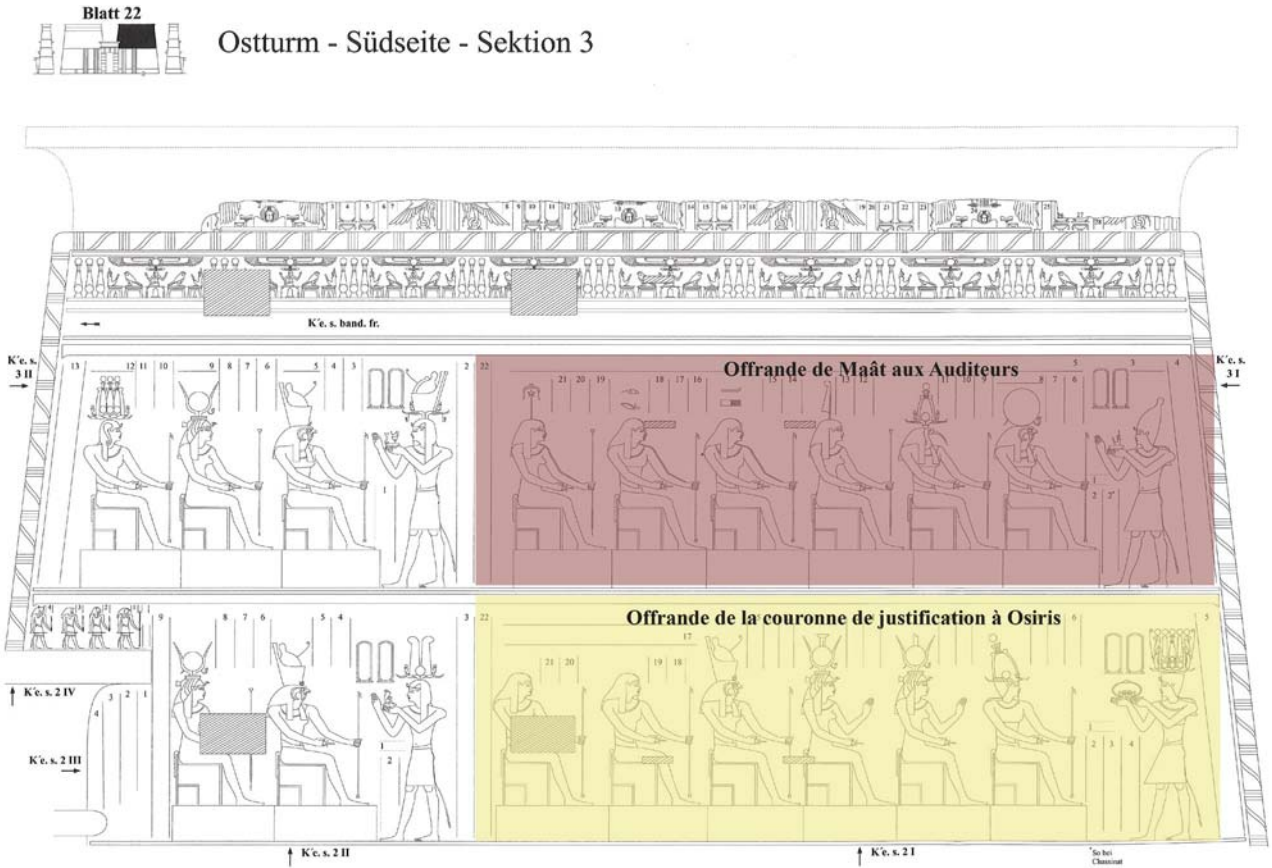


Fig. 14 : Deuxième et troisième registre du môle est du pylône d'Edfou (BARTELS [2009], pl. 22).

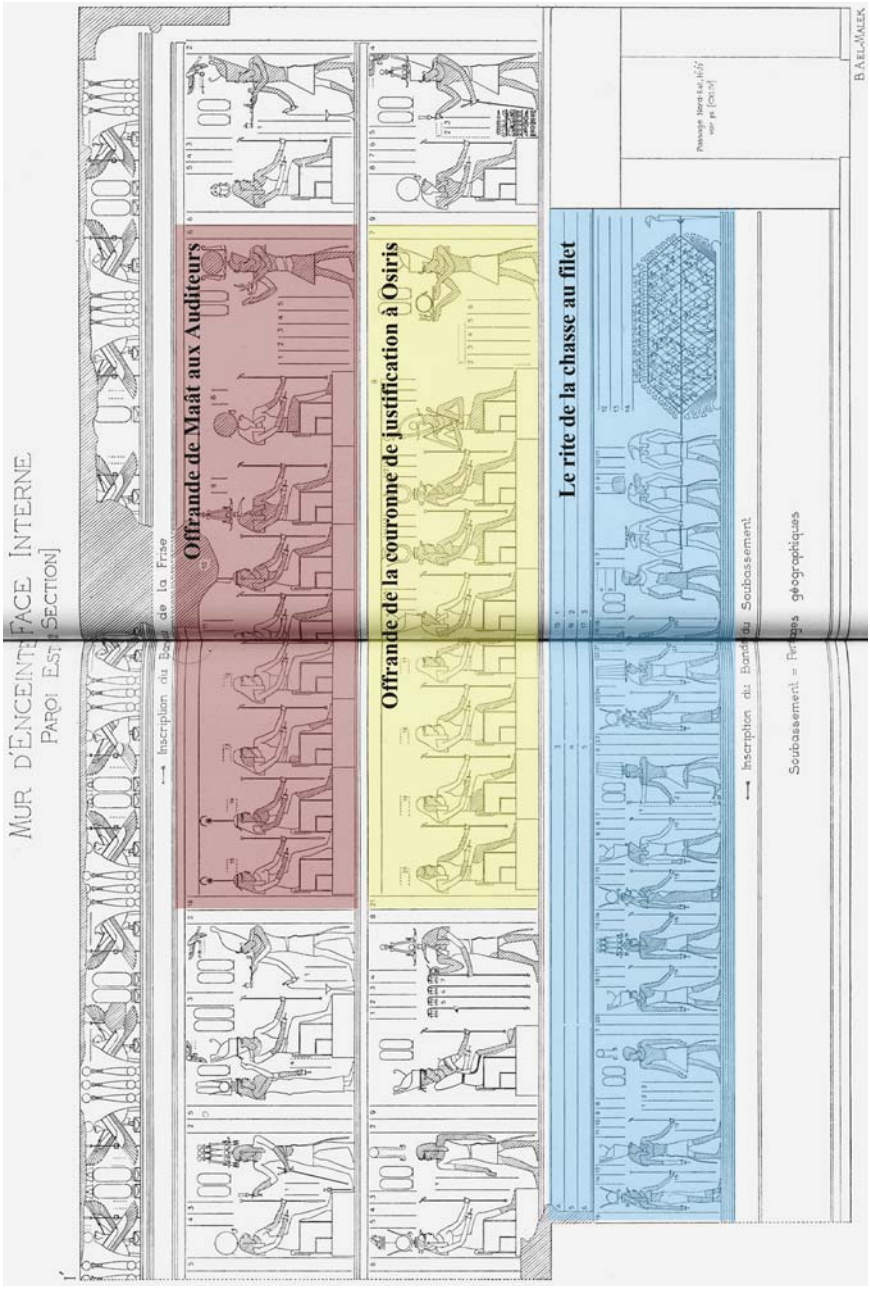


Fig. 15 : Parois est de la face interne du mur d'enceinte à Edfou (CHASSINAT [1960], pl. 150).

6. Conclusion

Parmi les collectivités divines de juges, les Auditeurs occupent une place particulière dans le panthéon égyptien. La composition de ce collège met en valeur le caractère solaire de ces magistrats, qui incarnent les organes sensoriels et les facultés cognitives du dieu Rê, divinité à la tête de ce groupe. En tant que juges, la raison d'être des Auditeurs est de faire respecter Maât, et de maintenir ainsi l'équilibre du monde. Les sources les présentent comme les maîtres de Maât, ceux qui vivent et qui se nourrissent d'elle, au sens propre et figuré.

L'étude de l'emplacement des scènes dans lesquelles sont représentés les Auditeurs a permis de mettre en valeur d'autres caractéristiques, qui n'apparaissaient pas lors de la première analyse des inscriptions. Dans les temples gréco-romains, les Auditeurs ont été intégrés aux nombreuses cohortes d'émissaires aux ordres de Sekhmet, responsables d'apporter le châtiment de la déesse sous la forme de fléaux et de calamités. Par ce caractère violent, les Auditeurs passent de simples juges à justiciers.

Plusieurs indices suggèrent que l'histoire de ces divinités est liée à la mythologie d'Hermopolis : Thot la divinité principale de cette ville est un membre de ce collège de magistrats, parfois assimilé à une autre collectivité divine de cette ville, l'Ogdoade.

Certaines sources du temple d'Edfou apportent enfin un dernier élément à la théologie de ce collège de juges : ils sont responsables de la sentence qui confirme Horus en tant qu'héritier légitime d'Osiris au détriment de Seth. Garantir le bon déroulement de la succession au trône est l'une des multiples façons de faire respecter la Maât, dont les Auditeurs – indépendamment de leur rôle – restent les maîtres par excellence.

Bibliographie

Assem, Rehab, « The God Ḥw. A Brief Study », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 41 (2012), 21-31.

Assmann, Jan, *Maât : l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (Conférences, essais et leçons du Collège de France), Paris : Juillard, 1989.

Assmann, Jan, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, Munich : C. H. Beck, 2001.

Bardinet, Thierry, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique : traduction intégrale et commentaire* (Penser la médecine), Paris : Fayard, 1995.

Bartels, Uwe, *Edfu: die Darstellungen auf den Außenseiten der Umfassungsmauer und auf dem Pylonen. Strichzeichnungen und Photographien* (Die Inschriften des Tempels von Edfu: Abteilung II Dokumentationen 1), Wiesbaden : Harrassowitz, 2009.

Budde, Dagmar, *Die Göttin Seschat* (Kanobos, Forschungen zum griechisch-römischen Ägypten 2), Leipzig : Wodtke und Stegbauer, 2000.

Bickel, Susanne, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (OBO 134), Fribourg : Universitätsverlag / Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Borghouts, Joris F., *Ancient Egyptian Magical Texts: Translated* (Nisaba 9), Leiden : E. J. Brill, 1978.

BRUNNER-TRAUT, Emma, « Der Sehgott und der Horgott in Literatur und Theologie », in *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, éd. J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer, Wiesbaden : Dr Ludwig Reichert, 1977, 125-145.

CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou III* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 20), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1928.

—, *Le temple d'Edfou IX* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 26), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1929.

—, *Le temple d'Edfou VI* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 23), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1931.

—, *Le temple d'Edfou VIII* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 25), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1933.

—, *Le mammisi d'Edfou* (Mémoires publiés par les membres de l'institut français d'archéologie orientale 16), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

—, *Le temple d'Edfou X* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 27/2), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1960.

—, DAUMAS, François, *Le temple de Dendara VII*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1972.

—, —, *Le temple de Dendara VIII*, Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1978.

CAUVILLE, Sylvie, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou* (Bibliothèque d'étude 102), Le Caire : Institut français d'Archéologie orientale, 1987.

DE MARÉ, Charly, « The "Abaton Decree": Philological Study of Religious Texts from Philae », *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 14 (2021), 21-54.

DERCHAIN, Philippe, « La justice à la porte d'Évergète », in *3. Ägyptologische Tempeltagung, Hamburg, 1.-5. Juni 1994: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, éd. D. Kurth (Ägypten und Altes Testament 33/1), Wiesbaden : Harrassowitz, 1995, 1-12.

—, « Jeu de langue : l'œsophage, métaphore de Maât », *Chronique d'Égypte* 85 (2010), 9-13.

EL SAYED, Ramadan, « Les sept vaches célestes, leur taureau et les quatre gouvernails », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 36 (1980), 357-390.

ELDAMATY, Mamdouh, « Die leeren Kartuschen aus der Regierungszeit von Kleopatra VII. im Tempel von Dendera », in *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists: Grenoble, 6-12 septembre 2004*, éd. J.-C. Goyon, C. Cardin (Orientalia Lovaniensia Analecta 150), Leuven : Peeters, 2007, 501-534.

GERMOND, Philippe, « En marge des litanies de Sekhmet à Edfou : flèches et messagers », *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 2 (1979), 23-29.

—, *Sekhmet et la protection du monde* (Aegyptiaca Helvetica 9), Genève : Éditions de Belles-Lettres, 1981.

GUGLIELMI, Waltraud, *Die Göttin Mr.t: Entstehung und Verehrung einer Personifikation* (Probleme der Ägyptologie 7), Leiden : E. J. Brill, 1991.

KOCKELMANN, Holger, « Die "Grammatik des Tempels": wie Religion und Kult Architektur und Dekoration bestimmen », in *KultOrte: Mythen, Wissenschaft und Alltag in den Tempeln Ägyptens*, éd. D. von Recklinghausen, M. A. Stadler, Berlin : Manetho, 2011, 16-45.

—, WINTER, Eric, *Philae III: Die zweite Ostkolonnade des Tempels der Isis in Philae (CO II und CO II K)* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 78), Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016.

KONRAD, Kirsten, « Zur kosmischen Konnotation des Zahlenwertes Dreißig », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130 (2003), 81-87.
LEITZ, Christian, *Tagewählerei: das Buch ḫ3t nḥḥ pḥ.wy ḏ.t und verwandte Texte* (Ägyptologische Abhandlungen 55), Wiesbaden : Harrassowitz, 1994.
— (éd.). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen I* (Orientalia Lovaniensia Analecta 110), Leuven : Peeters, 2002a.
— (éd.). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen VI* (Orientalia Lovaniensia Analecta 115), Leuven : Peeters, 2002b.
— (éd.). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen VII* (Orientalia Lovaniensia Analecta 129), Leuven : Peeters, 2003.
—, « Die Götter, die ihre Majestät begleiten », in *Texte – Theben – Tonfragmente: Festschrift für Günter Burkard*, éd. D. Kessler *et al*., Wiesbaden : Harrassowitz, 2009, 289-311.
—, *Chronokraten und Ritualszenen: Untersuchungen zu Wechselbeziehungen zwischen Kalenderdaten, Anbringungsorten und Opfergaben* (Studien zur spätägyptischen Religion 32), Wiesbaden : Harrassowitz, 2021.
MEDINI, Lorenzo, *La mythologie de la XV^e province de Haute Égypte aux époques hellénistique et romaine* (Tuna el-Gebel 13), Vaterstetten : Patrick Brose, 2022.
MEEKS, Dimitri, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale 125), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006.
MEGAHED, El Zahraa, « The impact of the manifestation of demoniacal winds on terrestrial life: the role of demon gangs in dispersing the *Ỉ3dt-rnpt* », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 25 (2020), 128-137.
MENDEL, Daniela, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak* (Monographies Reine Élisabeth 9), Turnhout : Brepols, 2003.
OSING, Jürgen, *The Carlsberg Papyri 2: Hieratische Papyri aus Tebtunis I* (CNI Publications 17), Copenhague : Carsten Niebuhr Institute of Ancient Eastern Studies, 1998.
RICKERT, Alexa, *Das Horn des Steinbocks: die Treppen und der Dachkiosk in Dendara als Quellen zum Neujahrsfest* (Studien zur spätägyptischen Religion 23), Wiesbaden : Harrassowitz, 2019.
ROCHEMONTEIX, Marquis de, CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou I, 4. Deuxième édition revue et corrigée* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 10/I, 4), Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1987.
RONDOT, Vincent, « Très-Puissant-Première-Flèche-de-Mout : le relief de culte à *Âapehety*, Cheikh Labib 88CL681+94CL331 », *Cahiers de Karnak* 16 (2017), 343-350.
STADLER, Martin A., *Weiser und Wesir: Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch* (Orientalische Religionen in der Antike 1), Tübingen : Mohr Siebeck, 2009.
VERNUS, Pascal, « Omina calendériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la XVIII^e dynastie », *Revue d'égyptologie* 33 (1981), 89-124.
VON BOMHARD, Anne-Sophie, *Décans égyptiens* (Les Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » 23), Montpellier : Université Paul Valéry, 2020.
WILSON, Penelope, *A Ptolemaic Lexikon: a Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (Orientalia Lovaniensia Analecta 78), Leuven : Peeters, 1997.
YOYOTTE, Jean, « Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne », in *Le jugement des morts. Égypte ancienne, Assour, Babylone, Israël, Iran, Islam, Inde, Chine, Japon* (Sources Orientales 4), éd. J. Yoyotte, Paris : Éditions du Seuil, 1961, 15-80.
—, « Une monumentale litanie de granit : les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la déesse dangereuse », *Bulletin français de la société d'égyptologie* 87-88 (1980), 46-75.

ZIVIE-COCHE, Christiane, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », in *Documents de théologies thébaines tardives 1 (D3T1)*, éd. C. Thiers, Montpellier : Université Paul Valéry, 2009, 167-225.

—, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque II : Le périptère du petit temple de Médinet Habou », in *Documents de théologies thébaines tardives 2 (D3T2)*, éd. C. Thiers, Montpellier : Université Paul Valéry, 2013, 227-284.

—, MEDINI, Lorenzo, « L'Ogdoade hors de Thèbes : à Edfou et Dendara. », in *Documents de théologies thébaines tardives 4 (D3T4)*, éd. C. Thiers, Montpellier : Université Paul Valéry, 2021, 185-267.

THEOI MEGALOI, *MEGALAI THEAI* DANS LE MONDE GREC*

Alaya PALAMIDIS

*Who are the gods called "Great Gods" (*Theoi Megaloi*) without a theonym in ancient inscriptions? How can we explain the choice of a name that does not allow to identify precisely the deities named? This contribution will focus in particular on the Great Gods of Samothrace, Lemnos and Imbros, on Isis and Sarapis, on the Great Gods and Great Goddesses of Andania and Megalopolis, but also on Great Gods in Asia Minor and in other places. It will show that in some cases, "Great Gods" is the only name of these deities, while in others, it is rather a way to praise a group of gods who are usually known by a different name. The name also refers to different kinds of divine collectivities. Some "Great Gods" are always honored together, as a group; however, in others cases, the collectivity comprises gods who are mainly worshipped individually but may also receive a common cult.*

INTRODUCTION

Stella Georgoudi a récemment consacré un article à l'élément onomastique divin *Megas*/*Megalê* (« Grand/Grande »), en montrant sa complexité malgré l'apparente transparence de sa signification.[1] Dans les inscriptions, comme dans la poésie, il n'exprime pas nécessairement une hiérarchie,[2] mais on le trouve notamment employé dans des acclamations qui louent la grandeur de la divinité. Ce type d'acclamations est particulièrement répandu à l'époque impériale, dans un contexte de compétition intense – un phénomène qu'Angelos Chaniotis a proposé de qualifier de « mégathéisme ».[3] Stella Georgoudi montre que contrairement à une idée reçue, la Mère, quels que soient les attributs onomastiques par lesquels elle est désignée (Mère des Dieux, Mère *Dindymênê*, etc.), est très rarement qualifiée de « Grande » dans les inscriptions.[4] Dans de tels cas, il pourrait également s'agir d'acclamations ou d'épithètes laudatives, et les exemples de cultes où l'adjectif « Grande » fait partie du nom « officiel » de la Mère sont exceptionnels. De façon générale, « en tant

* La recherche qui a abouti à cette contribution a été menée dans le cadre du projet MAP (*Mapping Ancient Polytheisms*) financé par l'European Research Council (ERC) dans le cadre de l'*European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no 741182)*. Je remercie l'équipe MAP et tous les participants à la journée d'étude de Toulouse pour les discussions enrichissantes.

[1] GEORGOUDI (2021).

[2] Voir également BONNET, PALAMIDIS (2024), 311.

[3] CHANIOTIS (2010).

[4] Cf. BELAYCHE (2016).

qu'épithètes cultuelles, les épiclèses *megas*, *megalos*, *megalê*, *megistos*, *megistê*, sont relativement rares et on les rencontre surtout à partir de l'époque hellénistique ».[5]

Ce constat peut maintenant être confirmé par une recherche dans la base de données MAP, qui n'est pas encore complète mais qui compte déjà plus de 15000 attestations grecques. Si l'on exclut les inscriptions métriques, l'élément onomastique *Megas*/*Megalê* n'apparaît de façon certaine ou probable que dans 24 attestations antérieures à 200 av. n.è.[6] ; elles proviennent en majorité de régions où les Grecs cohabitent ou sont en contact avec des populations étrangères : l'Égypte (8 attestations) ; Samothrace, Lemnos et Imbros (6 attestations) ou encore Chypre (1 attestation) et Persépolis (1 attestation). Par ailleurs, cinq attestations concernent la Grande Mère, à Érythrées, à Délos et trois fois en Béotie.[7] On pourrait y voir la trace de pratiques rituelles acclamatoires propres à l'Asie mineure d'où provient le culte,[8] avec, dans certains cas comme à Érythrées, l'adoption de l'adjectif « Grande » en tant que véritable épithète cultuelle. De même, une norme rituelle de Cos du milieu du IVe siècle nomme une Hécate *Megala* (Ἑκάτας Μεγάλ[ας])[9] ; l'importance d'Hécate dans le Dodécannèse et son épithète à Cos ont été expliquées par une influence carienne.[10] Par contraste, l'élément onomastique *Megas*/*Megalê* est étonnamment absent des inscriptions concernant des cultes qui ne semblent pas avoir subi d'influence étrangère.

Je propose ici de prolonger les réflexions de Stella Georgoudi en m'intéressant au cas particulier des collectivités divines simplement connues sous le nom de « Grands Dieux » (*Theoi Megaloi*/*Megaloi Theoi*) ou, exceptionnellement, « Grandes Déesses » (*Megalai Theai*), au pluriel, sans « théonyme », et en excluant les formes au superlatif.[11] Ces *Theoi Megaloi*, souvent identifiés aux Grands Dieux de Samothrace ou aux Cabires dans la recherche, sont parfois considérés comme des dieux sans nom.[12] Or Pausanias écrit qu'« à Képhalè, les dieux qui sont le plus honorés sont les Dioscures ; en effet, les habitants les nomment (ὀνομάζουσιν) "Grands Dieux" » :[13] le Périégète considère ainsi « *Theoi Megaloi* » comme le nom, ou du moins un nom, de ces divinités.[14] Au-delà de la question de l'identification de

[5] Georgoudi (2021), 20.

[6] Voir annexe 1 : https://doi.org/10.34847/nkl.84469btq (recherche effectuée le 24/02/2024).

[7] *I.Erythrai Klazomenai* 201, A l. 50 = *DB MAP* A#463 ; *IG* XI 4, 1234 = *RICIS* 202/0173 = *DB MAP* S#8378 (Délos, dédicace faite sur ordre d'Osiris) ; *I.Thespies* 286 = *DB MAP* S#17011 ; Jannoray (1940-1941), nos 7 et 10 = *DB MAP* S#16248 et #16249 (Lébadée).

[8] Pratiques rituelles dont témoignent peut-être, à l'époque impériale, les inscriptions acclamatoires de Lydie qui qualifient les dieux de « Grands » (cf. *infra*). Sur la diffusion du culte de la Mère, voir récemment Vikela (2020) avec la bibliographie antérieure.

[9] *IG* XII.4 332 = *CGRN* 85, A, l. 12-13 = *DB MAP* A#19988.

[10] Carboni, Cruccas (2023), 235-239, en particulier 238.

[11] Pour les sources, voir l'annexe 2 : https://doi.org/10.34847/nkl.177f6137.

[12] Voir notamment Cruccas (2014) ; Bowden (2015).

[13] Paus. I, 31, 1 : Κεφαλῆσι δὲ οἱ Διόσκουροι νομίζονται μάλιστα, Μεγάλους γὰρ σφᾶς οἱ ταύτῃ θεοὺς ὀνομάζουσιν.

[14] Les noms divins ne prennent pas tous la forme de « théonymes » tel que « Zeus », « Athéna », « les Muses », etc., comme l'ont bien souligné Bonnet *et al*. (2018).

divinités simplement nommées « *Theoi Megaloi* » dans nos sources, il s'agira donc de réfléchir au choix d'une appellation qui semble à première vue ambiguë et à la typologie des noms des différents groupes de dieux simplement appelés « Grands Dieux ». On le verra, cette typologie est étroitement liée à la question du type de collectivité divine désignée par le nom de « *Theoi Megaloi* ».

1. Grands dieux de Samothrace, Lemnos et Imbros

1.1. Identification des Grands Dieux

Au V^e^ siècle, les auteurs Hérodote et Stésimbrote de Thasos mentionnent les rituels et les mystères en l'honneur des Cabires de Samothrace.[15] Pourtant, le nom des Cabires n'apparaît pas dans les inscriptions locales, dans lesquelles ces divinités sont toujours appelées « Grands Dieux ».[16] Démétrios de Skepsis rejette quant à lui leur identification aux Cabires puisqu'aucun « discours secret » (μυστικοῦ λόγου) sur les Cabires n'était prononcé à Samothrace.[17] En fait, les Grands Dieux de Samothrace sont selon toute vraisemblance des divinités d'origine thrace. Leur sanctuaire, qui semble antérieur à la colonisation grecque de l'île, a livré environ 75 graffitis du VI^e^ siècle et du début du V^e^ siècle ainsi qu'une inscription sur pierre écrits dans une langue qui est probablement du thrace.[18] Quant aux Cabires, les attestations les plus anciennes et les plus nombreuses de ces divinités proviennent de leur sanctuaire situé entre Thèbes et Thespies.[19] De même, plus des deux tiers des attestations d'anthroponymes théophores formés sur le nom des Cabires se trouvent dans diverses cités de Béotie.[20] Cela suggère qu'il s'agit de divinités béotiennes, même si la plupart des chercheurs leur attribuent une origine non-grecque, en général anatolienne.[21]

Dans nos sources, les dieux de Samothrace ne sont pas toujours identifiés aux Cabires.[22] Puisqu'il s'agit de protecteurs de la navigation,[23] on les trouve fréquemment assimilés aux Dioscures[24] ; certains auteurs semblent les confondre avec les

[15] Hdt. II, 51 ; Stésimbrote, *BNJ* 107 F 20 *apud* Strab. X, 3, 20 (C472). Cette partie sur les Grands Dieux de Samothrace, Lemnos et Imbros sera développée dans un livre actuellement en préparation, auquel je renvoie pour une argumentation plus détaillée.

[16] On compte 18 attestations plus ou moins certaines de « Grands Dieux » à Samothrace (voir annexe 2).

[17] *Apud* Strab. X, 3, 20 (C 472). Sur le terme μυστικός chez Strabon, voir Lozat (2018), 257-260.

[18] Lehmann (1955) ; Graham (2002), 250-254 ; Brixhe (2006).

[19] On compte plus de 300 attestations, dont les plus anciennes seraient datées de la première moitié du VI^e^ siècle voire de la fin du VII^e^ siècle : Roesch (1985).

[20] Comme l'indique une recherche dans le *LGPN*.

[21] Voir notamment Beekes (2004).

[22] Voir la liste de noms établie par Hemberg (1950), 303-305.

[23] Sur les Grands Dieux de Samothrace, voir notamment Cole (1984).

[24] Voir entre autres Aristophane, *Paix* 277-285 ; Diod. IV, 43, 1-2. Les Dioscures sont déjà présentés comme des protecteurs des marins chez Alcée (fr. 109 Page, v. 3-10) et dans l'*Hymne homérique aux Dioscures* (33).

Corybantes.[25] L'identification des Grands Dieux à plusieurs collectivités divines différentes trouve des parallèles dans le cas d'autres divinités étrangères.[26] Par exemple, la déesse étrusque de Pyrgi est appelée Leukothéa par le Pseudo-Aristote, Polyen et Élien mais Ilithyie par Strabon.[27] Hérodote, dans son œuvre, donne fréquemment aux dieux étrangers des noms de divinités grecques.[28] De même, les Grands Dieux de Samothrace sont probablement des dieux étrangers identifiés aux Cabires par certaines de nos sources grecques.[29]

Dans les inscriptions, c'est uniquement en contexte athénien que les dieux de Samothrace sont appelés « Cabires », dans un nombre très limité de sources. À Délos, les deux collectivités sont associées pour la première fois quelques années après le passage de l'île sous domination athénienne en 167 ou 166 avant n.è. En 159/158, un Athénien du dème de Sounion est prêtre « des Grands Dieux et des Dioscures et des Cabires » (Θεῶν Μεγάλων καὶ Διοσκόρων | καί Καβείρων).[30] Dans les inscriptions postérieures, la conjonction de coordination καί disparaît et les dieux sont nommés « Grands Dieux Dioscures Cabires » ou « Grands Dieux de Samothrace Dioscures Cabires ».[31] Cela suggère que les Athéniens ne se contentent pas d'associer ces trois collectivités divines et de les honorer ensemble, mais identifient les Grands Dieux à la fois aux Dioscures et aux Cabires. Au II^e^ ou I^er^ siècle avant n.è., l'épitaphe métrique d'un Athénien conservée au musée de Kavala et d'origine inconnue fait allusion aux mystères des Cabires de Samothrace.[32] Elle a été invoquée pour démontrer que les dieux de Samothrace sont bien les Cabires, mais dans ce cas également, il s'agit d'un point de vue extérieur sur le culte.

Le rôle des Athéniens dans l'identification des Grands Dieux aux Cabires est encore plus nettement perceptible dans l'île voisine de Lemnos. D'après les auteurs antiques, l'île était à l'origine peuplée par des Tyrrhéniens,[33] du nom donné par les Grecs aux Étrusques. Cela est confirmé par les inscriptions les plus anciennes – dont des graffitis du sanctuaire des Grands Dieux à Chloè –, qui sont écrites dans une langue apparentée à l'étrusque.[34] Mais dès le V^e^ siècle, Lemnos passe sous la domination d'Athènes.[35] Dans la cité d'Héphaïstia, le sanctuaire

[25] Par exemple Philon de Byblos, *BNJ* 190 F2 (14), et probablement Phérécyde, *BNJ* 3 F 48 *apud* Strab. X, 3, 21 (C472) et Diod. III, 55, 9.

[26] Sur cette pratique que les chercheurs modernes notamment « *interpretatio* », voir notamment la synthèse de Parker (2017), chap. 2 et Bettini (2016).

[27] Ps.-Aristote, *Économiques* II, 1349b ; Polyen V, 2, 21; Élien, *Histoire variée* I, 20; Strab. V, 2, 8 (C 226).

[28] En particulier dans le livre II.

[29] Comme le proposait déjà Hemberg (1950), en particulier 73-81. Cf. Cole (1984), 1-2.

[30] *I.Délos* 1898 = *DB MAP* A#11705.

[31] Par exemple *I.Délos* 2605, l. 18 ; *I.Délos* 1899 ; 1562 ; 1581 = *DB MAP* A#15241 ; #11706 ; #11805 ; #11834.

[32] Karadima-Matsa, Dimitrova (2003) = *SEG* 55, 723 = Dimitrova (2008), n° 29 = *DB MAP* S#14869.

[33] Par exemple Thuc. IV, 109, 4 ; Philochore d'Athènes, *BNJ* 328 F 100.

[34] Voir entre autres Agostiniani (2012).

[35] Sur le statut de Lemnos, voir Culasso Gastaldi (2011) ; sur l'histoire de Lemnos, cf. la synthèse de Ficuciello (2013).

extra-urbain situé à Chloè a livré des dédicaces aux Grands Dieux,[36] mais, dans les sources épigraphiques, les divinités y sont plus fréquemment désignées sous le nom de « Cabires »[37] et le sanctuaire porte officiellement le nom de Kabeirion.[38] Lorsque les inscriptions nous permettent d'identifier qui nomme les dieux, nous remarquons que l'appellation de « Cabires » apparaît dans des sources athéniennes.[39]

Il s'agit donc probablement, dans ce cas également, d'un nom donné par les Athéniens à des divinités étrangères. Les fragments d'Eschyle qui concernent les Cabires de Lemnos suggèrent une forte association entre les dieux lemniens et le vin.[40] Les fouilles ont effectivement mis au jour de la céramique suggérant la consommation de grandes quantités de vin dans le sanctuaire.[41] Le Kabirion béotien a quant à lui livré un nombre important de vases de banquet d'époque classique (le « Kabirion-ware »). Certains de ces vases représentent des scènes de banquet et Kabiros, le plus âgé des Cabires, y prend parfois les traits de Dionysos.[42] Dans les deux cas, les banquets et le vin occupent donc une place importante dans le culte, ce qui peut expliquer que les Athéniens aient identifié les dieux étrangers de Lemnos aux Cabires honorés par leurs voisins les Béotiens.

Contrairement au cas de Samothrace où l'identification des Grands Dieux aux Cabires n'est pas acceptée de façon unanime dans l'Antiquité, l'identification des Grands Dieux de Lemnos aux Cabires ne semble pas avoir posé question. Ainsi, même si ces dieux ne sont à l'origine pas des Cabires, ils le deviennent à partir du moment où les Athéniens de Lemnos les honorent comme tels. À Imbros, île qui connaît une histoire similaire à Lemnos,[43] les inscriptions nomment uniquement des « Grands Dieux »,[44] mais je laisse ici de côté ce cas complexe à traiter en raison du faible nombre de sources.

1.2. Le nom des Grands Dieux

Même si, à Samothrace et à Lemnos, le nom des Grands Dieux n'est attesté qu'en grec, il est vraisemblable qu'il s'agisse de la traduction d'un nom indigène. En effet, on l'a vu, l'élément onomastique *Megas*/*Megalê* n'est pas utilisé comme épithète « officielle » des dieux par la plupart des Grecs au IV^e^ siècle et au début du III^e^ siècle, époque à laquelle il apparaît pour la première fois dans les inscriptions des deux îles. On pourrait supposer que le nom de « *Theoi Megaloi* » provient du

[36] Accame (1941-1943) [1948], n° 11 = Culasso Gastaldi (2019), n° 3 = *DB MAP* S#15342 ; Accame (1941-1943) [1948], n° 17 = *DB MAP* S#15344.

[37] Notamment dans des graffitis : voir Beschi (1996-1997), 101-122.

[38] Accame (1941-1943) [1948], n° 6 = Culasso Gastaldi (2019), n° 4, l. 4 ; cf. Accame (1941-1943) [1948], n° 5, l. 7.

[39] Accame (1941-1943) [1948], n° 3 = Culasso Gastaldi (2019), n° 2, l. 5 ; Accame (1941-1943) [1948], n° 6 = Culasso Gastaldi (2019), n° 4, l. 4.

[40] Fr. 96-97 Radt ; Eschyle *apud* Athen. X, 428f ; cf. Tsantsanoglou (2022), 122-134.

[41] Beschi (2003), 974-980.

[42] Sur les vases cabiriques, voir notamment Schlott [2010] (2021).

[43] Ruhl (2018).

[44] *IG* XII 8, 51, 71, 72, 73 et 74 = *DB MAP* S#14241, #5284, #14244, #14246 et #14252.

monde thrace, puisque plusieurs divinités sont appelées « Grand Dieu » ou « Grande Déesse » dans les cités grecques de la région thrace et des environs.[45] Pourtant, ce n'est qu'à partir de l'époque hellénistique que cette pratique apparaît dans nos sources. Au contraire, un fragment d'Aristophane pourrait suggérer que l'élément onomastique *Megas*/*Megalê* était employé dès la fin du V^e^ siècle à Lemnos pour désigner une divinité féminine appelée « Grande Déesse ».[46] Il est donc possible que le nom des *Theoi Megaloi* ait une origine « tyrrhénienne » et que Lemnos ait ensuite influencé les pratiques onomastiques à Samothrace. Dans les deux îles, il n'est pas exclu que les dieux aient également été désignés par d'autres noms en « tyrrhénien » et en thrace. Mais c'est le nom de « Grands Dieux » que les Grecs ont retenu et traduit.

À Lemnos et à Samothrace, des collectivités divines portaient donc le même nom de *Theoi Megaloi* ; elles présentaient également d'autres points communs, comme leur association à une divinité ithyphallique identifiée à Hermès.[47] Dès lors, les Athéniens de Lemnos pourraient avoir considéré que les mêmes divinités étaient honorées sur les deux îles, ce qui expliquerait que l'identification des Grands Dieux de Samothrace aux Cabires se retrouve principalement dans les sources athéniennes. Pourtant, les différences entre les deux collectivités divines étaient probablement plus importantes que leurs ressemblances, et cette identification n'a pas été acceptée par la plupart des Grecs. C'est probablement en raison de l'incertitude concernant leur identité que le nom de « *Theoi Megaloi* » est resté la seule appellation employée en contexte cultuel à Samothrace. Aucun autre nom n'était nécessaire : le nom de « *Theoi Megaloi* » désignait les divinités locales, et c'est presque uniquement en dehors de leur sanctuaire que ces dieux sont appelés « Grands Dieux de Samothrace » pour éviter toute ambiguïté.[48]

Notons enfin que le choix du nom de « Grands Dieux » ne peut être expliqué par la volonté de garder secret le « vrai nom » de ces divinités « mystériques ».[49] D'une part, cette idée est contredite par l'exemple de Lemnos : des mystères y sont attestés à l'époque hellénistique[50] et le nom de « Cabires » est bien employé dans des inscriptions officielles, sans pour autant faire disparaître l'appellation de « Grands Dieux ».[51] D'autre part, dans les trois îles, le nom, s'il est bien d'origine indigène, est peut-être antérieur à l'introduction de mystères.[52] En effet, les mystères

[45] Voir récemment Ustinova (2021), 173-175.

[46] Aristophane, fr. 384 K.-A., *apud* Photios, *Lexikon* s.v. Μεγάλην θεόν (M 162) ; cf. Steph. Byz. s.v. Λῆμνος.

[47] « Hermès » à Samothrace : Hdt. II, 51. Kadmilos à Lemnos : Akousilaos, *BNJ* 2 F 20 = fr. 20 Andolfi et Phérécyde, *BNJ* 3 F 48 *apud* Strabon, *Géographie* X, 3, 21 (C472) ; Callimaque, fr. 723 Pfeiffer et *Diégèse* au fr. 199 ; *BNJ* 68 F 1.

[48] Par exemple dans une inscription de Coptos en Égypte (*I.Portes du désert* 48 = *DB MAP* S#1037).

[49] *Contra* par exemple Scarpi (2005), 217.

[50] Accame (1941-1943) [1948], n° 2, l. 3-4 et 10 ; 3, l. 15 ; 4, l. 4 ; 7, l. 1 ; 11, l. 7.

[51] Le nom de *Theoi Megaloi* apparaît encore au I^er^ siècle av. n.è. dans l'inscription Accame (1941-1943) (1948) n° 17 = *DB MAP* S#15344.

[52] Les mystères de Samothrace sont attestés notamment par Hdt. II 51 et les inscriptions réunies par Dimitrova (2008), partie II. Sur les mystères d'Imbros, *IG* XII 8, 70 et 87-89.

de type éleusinien, célébrés dans un sanctuaire civique, qui comprennent des rituels secrets et une initiation des participants, ne sont pas attestés à l'époque classique dans d'autres cultures et semblent être un phénomène propre au monde grec.[53] Même si l'existence de rituels secrets antérieurs n'est pas exclue, il est donc probable que les mystères de type éleusinien aient été introduits par les Grecs.[54] Les mystères ne peuvent donc expliquer le nom des divinités. Inversement, on peut toutefois se demander si ce n'est pas le caractère énigmatique du nom des *Theoi Megaloi*, ainsi que la difficulté à identifier précisément les divinités honorées à Samothrace, qui auraient fait émerger l'idée d'un savoir caché qui pouvait être révélé lors de mystères.

1.3. Les Grands Dieux, des collectivités divines

Les scholies aux *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes transmettent les noms individuels des Cabires, que l'on interprète généralement comme les Grands Dieux de Samothrace. Le texte précise qu'« Axieros est Déméter, Axiokersa Perséphone et Axiokersos Hadès ; le quatrième, qui est ajouté, est Kasmilos ».[55] Cette identification implique qu'il s'agit d'un groupe de deux déesses et un dieu, tandis que l'identification aux Dioscures suggérerait plutôt une triade composée de deux dieux et une déesse ; des chercheurs rejettent donc l'identification des divinités à Déméter, Perséphone et Hadès et y voient une influence éleusinienne.[56]

En fait, il n'est pas certain que ce passage se réfère aux dieux de Samothrace. Il suit certes un fragment de Mnaséas qui concerne les Cabires de cette île, mais rien n'indique qu'il fasse partie de ce fragment.[57] Akousilaos fait de Kasmilos le père des trois Cabires et le fils d'Héphaïstos[58] ; la mention de ce dernier, étroitement lié à Lemnos, suggère qu'il est question des Cabires lemniens. Le nombre de trois Cabires et leur association à Kasmilos dans les scholies aux *Argonautiques* suggèrent ainsi qu'Axieros, Axiokersa et Axiokersos sont les Grands Dieux de Lemnos. Ces derniers ne sont jamais identifiés aux Dioscures, mais le problème reste le même : d'une part, les trois frères lemniens ont été identifiés aux Cabires béotiens, qui étaient au nombre de deux, probablement père et fils : Kabiros et Pais (« l'Enfant » ou « le Fils »). D'autre part, ils sont probablement identifiés à Déméter,

[53] Voir entre autres Sfameni Gasparro (2006). Sur les « mystères » égyptiens, voir récemment Pañeda Murcia (2021a). Dans d'autres cultures, auxquelles se sont intéressées différentes études réunies dans Philonenko *et al*. (2017), le terme de « mystères » ne revêt pas la même signification.

[54] Pour une comparaison des mystères de Samothrace et d'Éleusis, voir Clinton (2021).

[55] *Schol*. A.R. I, 917 (scholies L, d'après l'édition de Wendel) : Ἄξίερος μὲν οὖν ἐστιν ἡ Δημήτηρ, Ἀξιόκερσα δὲ ἡ Περσεφόνη, Ἀξιόκερσος δὲ ὁ Ἅιδης· ὁ δὲ προστιθέμενος τέταρτος Κάσμιλος ὁ Ἑρμῆς ἐστιν.

[56] Cole (1984), 2-3 ; Bremmer (2014), 36.

[57] Comme le note Cappelletto (2003), 191-192.

[58] Akousilaos, *BNJ* 2 F 20 = fr. 20 Andolfi ; cf. Phérécyde, *BNJ* 3 F 48 *apud* Strabon, *Géographie* X, 3, 21 (C472). Ces deux fragments concernent les trois Cabires et leurs sœurs, les trois nymphes Cabirides, ce qui suggère que les trois Cabires sont tous masculins.

Korè et Hadès, c'est-à-dire un groupe composé d'une mère, sa fille et l'époux de cette dernière. Comment comprendre ces contradictions ?

Même si des sources littéraires nous renseignent sur le nombre et le nom des Cabires de Lemnos, nous ne possédons aucun témoignage d'honneurs reçus individuellement par les *Theoi Megaloi* de Samothrace et de Lemnos. À Imbros, une inscription dont la partie supérieure est manquante mentionne certes « la déesse » (τῆς θεοῦ),[59] mais rien n'indique que cette dernière fait partie des Grands Dieux ; elle pourrait simplement recevoir un culte dans le même sanctuaire, ou être plus étroitement associée à ces divinités, comme l'est Kasmilos qui est « ajouté » aux Cabires à Lemnos. En dehors de ce cas incertain, c'est toujours en tant que collectivité que les Grands Dieux des trois îles apparaissent dans nos sources.

Cela ne s'explique pas nécessairement par le secret qui entoure leur identité. Leur cas est peut-être comparable à celui des Muses ou des Charites, dont le nombre et les noms individuels varient de cité en cité.[60] À Orchomène, d'après Pausanias, les Béotiens ne se souviennent même pas des noms individuels des Charites.[61] Ces divinités ne recevaient apparemment pas d'honneurs individuels mais faisaient uniquement l'objet d'un culte en tant que collectivités. Notons que, comme les Muses dans la plupart de leurs sanctuaires,[62] les Grands Dieux ne semblent pas avoir possédé de temple à Samothrace et à Lemnos[63] : ils ne possédaient donc probablement pas de statues et d'iconographie fixe. Une faible individualisation des Grands Dieux aurait rendu possible leur identification tantôt aux deux Cabires, tantôt à Déméter, Perséphone et Hadès à Lemnos, et tantôt aux Cabires, tantôt aux Dioscures à Samothrace.

2. Des dieux de Samothrace hors de Samothrace ?

2.1. Dioscures et Grands Dieux de Samothrace

À partir notamment de l'époque hellénistique, le sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace attire de nombreux visiteurs de différentes régions du monde grec, et des sanctuaires dédiés à ces divinités sont attestés dans plusieurs cités.[64] C'est ce qui explique probablement que les Dioscures, identifiés aux dieux de Samothrace, soient nommés « Grands Dieux » à partir du IIe siècle av. n.è.[65] Faut-il

[59] *IG* XII.8, 51, col. II, l. 17-18, selon la nouvelle lecture de Clinton, Dimitrova (2009).
[60] Cf. Palamidis (2024), 599.
[61] Paus. IX, 35, 1.
[62] Un seul temple des Muses est connu, à Thespies : voir Caruso (2016), 17-18.
[63] Pour des synthèses sur les deux sanctuaires, voir Lehmann [1955] (1998) sur Samothrace et Leone (2010) sur Lemnos.
[64] Voir notamment Dimitrova (2008) ; Cole (1984), Appendix I.
[65] Les sources explicites sont très rares : il s'agit des inscriptions de Délos qui mentionnent les Grands Dieux Dioscures Cabires (voir *supra*) ; de deux dédicaces aux « Dieux Sauveurs Grands

par conséquent identifier les *Theoi Megaloi* mentionnés dans des inscriptions de tout le monde grec aux Grands Dieux de Samothrace ou aux Dioscures ?

Trois décrets athéniens datés entre 122 et 116 av. n.è. honorent des éphèbes qui ont participé à des activités variées, dont des concours navals lors de fêtes en l'honneur des *Megaloi Theoi* et d'autres divinités.[66] Ces dernières semblent toutes associées à la bataille de Salamine et les Grands Dieux étaient probablement eux aussi censés avoir assisté les Grecs lors de cette bataille navale contre les Perses. Il s'agit donc certainement des mêmes divinités qu'à Samothrace.[67] Cependant, comme l'a suggéré Noel Robertson, ces *Megaloi Theoi* doivent également être identifiés aux Anakes attestés dès l'époque classique à Athènes et en Attique.[68] En effet, ces dieux – qui sont très certainement les Dioscures ou du moins qui sont identifiés comme tels dès le V^e^ siècle[69] – interviennent eux aussi dans des contextes navals et militaires.[70]

La décision de les nommer « *Megaloi Theoi* » plutôt qu'« Anakes » dans les inscriptions éphébiques s'explique parfaitement : c'est précisément à l'époque de ces décrets que l'éphébie s'ouvre aux étrangers et notamment aux Romains.[71] Or le sanctuaire des Grands Dieux à Samothrace connaît un rayonnement important dans une grande partie du monde grec mais aussi à Rome. Les Romains, en effet, identifient les Pénates apportés de Troie par Énée aux Grands Dieux de Samothrace.[72] En choisissant le nom de « *Megaloi Theoi* », les Athéniens s'approprient le prestige du sanctuaire insulaire. De plus, tandis que dans de nombreuses cités où leur culte est attesté, les divinités sont généralement appelées « Grands Dieux de Samothrace »,[73] ils sont simplement nommés « Grands Dieux » à Athènes : pour les Athéniens, il ne s'agit pas de divinités originaires de Samothrace, mais de dieux honorés traditionnellement dans leur cité, qui se trouvent également posséder un sanctuaire à Samothrace.

Dioscures » provenant du Fayoum et d'époque impériale (*I.Fayoum* 143 et 144 = *DB MAP* S#1835 et #1838) et de deux passages de Pausanias (I, 31, 1 ; VII, 21, 4) qui indiquent que les Dioscures sont nommés « Grands Dieux » à Céphalè et à Kleitor. Dans trois autres cas, c'est l'iconographie qui suggère que les Grands Dieux attestés par des inscriptions sont les Dioscures : *IG* IX.2 581 = *DB MAP* S#14861 (Larissa) ; *MAMA* IV 228, l. 3-4 (Tymandos) ; *SEG* 66, 2246 = *DB MAP* S#1890 (Magdola) ; cf. *infra*.

[66] *IG* II^2 1006 + 1031 + 2485, l. 29 = *DB MAP* A#4203 ; *IG* II^2 1008 + 932, l. 18 = *DB MAP* A#4406 ; cf. *IG* II^2 1009 + 2456 + 2457, l. 21 = *DB MAP* A#4408. Sur ces inscriptions, voir Deshours (2011), 155-177 et Henderson (2020), en particulier 245-251, avec la bibliographie antérieure.

[67] Comme le suggère par exemple Deshours (2011), 172.

[68] Robertson (1999).

[69] Comme l'indiquent les œuvres du V^e^ siècle représentant les Dioscures dans l'Anakeion (Paus. I, 18, 1-2), mais également l'usage du duel dans la plupart des inscriptions (voir entre autres *IG* I^3 383, A, col. II, l. 165 et D, l. 346 = *DB MAP* A#2724 et A#2751 ; *IG* I^3 133 = *DB MAP* S#1791).

[70] *IG* I^3 133 = *DB MAP* S#1791. Andocide, *Sur les mystères* 45 ; Thuc. VIII, 93 ; cf. Polyen I, 21, 2.

[71] Henderson (2020), 267-272.

[72] Voir notamment Wescoat (2013) ; Cruccas (2019).

[73] Voir les sources rassemblées par Cole (1984), Appendix I.

À Tymandos, à la frontière entre la Piside et la Phrygie, une dédicace du IIIe siècle de n.è. aux *Theoi Megaloi* est accompagnée d'un relief représentant un cavalier qui transperce de sa lance un sanglier, aux côtés d'une deuxième figure masculine debout.[74] Il s'agit certainement d'une représentation de dieux locaux identifiés aux Dioscures,[75] comme le suggère par exemple un relief rupestre de Beyşehir près de Fassilar, à la frontière est de la Pisidie. Le relief représente deux hommes debout, armés d'une lance et tenant leur cheval par la bride ; la légende les désigne comme les « Dioscures des Samothraciens, dieux manifestes » (Διόσκοροι Σαμοθρᾴκων ἐπιφανεῖς θεοί).[76] À Apamée, à l'ouest de Tymandos, un homme a fait une dédicace aux « Grands Dieux de Samothrace » (Θεοῖς [M]ε[γ]άλοις Σα[μ]όθρ[ᾳ]ξιν) après avoir été sauvé en mer.[77] Même si aucun théore ou initié n'est attesté dans cette région éloignée de la côte,[78] les divinités de Samothrace y étaient connues et ont peut-être laissé leur marque sur les pratiques onomastiques locales. C'est ce qui explique que les Dioscures de Tymandos soient nommés « Grands Dieux ».

À Larissa, en Thessalie, vers le IIe siècle av. n.è., une femme a dédié aux *Theoi Megaloi* un relief représentant notamment deux cavaliers (fig. 1).[79] S'agit-il des Grands Dieux de Samothrace représentés sous les traits des Dioscures,[80] ou bien des Dioscures qui auraient subi l'influence onomastique des dieux de Samothrace ? Pour la dédicante, cette question aurait probablement eu peu de sens. Mais il serait intéressant de savoir si la stèle a été dédiée dans un ancien sanctuaire des Dioscures ou dans un Samothrakeion hypothétique. Les deux possibilités sont envisageables : les Dioscures sont attestés à Larissa par une dédicace de la fin du IIIe siècle av. n.è.,[81] tandis que cette cité envoie des théores au sanctuaire de Samothrace au IIIe-IIe siècle.[82]

La même question se pose à Paros, où deux dédicaces aux *Theoi Megaloi* ont été trouvées dans la ville. Dans l'une d'entre elles, datée du Ier siècle av. ou ap. n.è., ces dieux sont associés à Hermès *Euangelos* (« Porteur de bonnes nouvelles »),[83] ce qui rappelle la même association entre Grands Dieux et Hermès à Samothrace. Vers le IIe siècle av. J.-C., les Pariens envoient une théorie à Samothrace.[84] Cependant, aucun Samothrakeion n'est attesté sur l'île et les dédicaces pourraient

[74] *MAMA* IV 228.

[75] Voir récemment Parker (2023), 189-190 sur l'interprétation des nombreux reliefs de Dioscures accompagnés d'une déesse retrouvés notamment en Pisidie.

[76] *Denkmäler Lycaonien* 16 ; le texte de la fin de l'inscription est incertain.

[77] Ramsay, *Phrygia*, p. 458 nº 289.

[78] Voir Dimitrova (2008).

[79] *IG* IX 2, 581 = *DB MAP* S#14861 (Louvre MA 746). Source de l'illustration : https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010279043, © 2006 Musée du Louvre / Daniel Lebée / Carine Deambrosis.

[80] Sur l'iconographie des Dioscures, voir *LIMC* II s.v. Dioskouroi.

[81] *SEG* 35, 605 = *SEG* 44, 451.

[82] Dimitrova (2008), nº 26 et peut-être nº 1.

[83] *IG* XII 5, 235 = *DB MAP* S#17535 (avec Hermès) ; *IG* XII 5, 236 = *DB MAP* S#17538 (sans Hermès).

[84] Dimitrova (2008), nº 27 ; nº 28 = *DB MAP* S#14857.



Fig. 1: Stèle de Larissa portant une dédicace aux *Theoi Megaloi* (II^e s. av. n.è.).

provenir du sanctuaire des Dioscures, connu par d'autres sources au moins depuis le II^e siècle.[85] Toutefois, il n'est pas exclu qu'il s'agisse de divinités complètement différentes.

2.2. Autres collectivités divines

Dans certains cas en effet, les *Theoi Megaloi* attestés par l'épigraphie n'ont aucun rapport avec les Grands Dieux de Samothrace. Une inscription de Gortys

[85] *IG* XII 5, 129, l. 49 et 56-57 ; *IG* XII 5, 230 et 231.

d'Arcadie du II^e siècle av. n.è. mentionne ainsi les « Bons Dieux, Grands Dieux, Bienfaisants et Sauveurs »[86] (Ἀγαθῶν θεῶν, μεγάλων θεῶν, πραξαγάθ‹ω›ν καὶ σωτήρων). Elle a été trouvée dans l'édifice thermal de l'Asklépieion « du bas ». Les dieux qui sont qualifiés de « grands » sont donc probablement Asklépios et Hygie, qui sont les destinataires de deux dédicaces conjointes dans le sanctuaire.[87]

Il est possible que d'autres divinités y soient également associées. En effet, dans le monde grec, Asklépios est souvent accompagné de sa famille. Ainsi, les Péans d'Érythrées et de Makédonikos l'associent notamment à ses fils Machaon et Podalire, qui sont comme lui médecins, ses filles Iasô, Akesô et Panakeia, dont les noms sont formés sur les termes ἰάομαι (« guérir ») et ἄκος (« remède »), et sa femme Êpionê, dont le nom vient de l'adjectif ἤπιος, « apaisant ».[88] Ces différentes divinités qui accompagnent Asklépios et qui sont parfois destinataires de dédicaces précisent ainsi les différentes composantes de la guérison.[89] Même si le dieu apparaît souvent seul dans les inscriptions et qu'il est le seul à être qualifié de « Grand »,[90] son action est souvent conçue comme collective. Cette idée est également exprimée par l'emploi du nom du dieu au pluriel dans une inscription de Théra d'époque impériale qui mentionne « les Grands Dieux qui-écoutent Asklêpioi d'Hypata » (Θεῶν μεγάλων | ἐπηκό|ων Ἀσκλη|πιῶν Ὑπαταί|ων).[91] C'est pour cette raison qu'Asklépios et sa famille sont appelés collectivement « Bons Dieux, Grands Dieux » à Gortys – quelle que soit l'identité exacte des divinités qui se cachent derrière ce nom.

En Asie Mineure, le nom de « Grands Dieux » semble désigner différents types de collectivités divines. À Kéramos, en Carie, des inscriptions d'époque impériale mentionnent ainsi des « Grands Dieux de Kéramos » (θεοῖς μεγάλοις Κεραμιήταις).[92] Puisque la cité envoie une théorie à Samothrace, probablement au I^er siècle av. n.è.,[93] on pourrait supposer une appropriation locale des Grands Dieux de l'île.[94] Pourtant, une ou deux dédicaces s'adressent simplement aux « Dieux de Kéramos »,[95] ce qui

[86] *SEG* 15, 234.

[87] *SEG* 35, 348 ; Malouchou, Matthaiou (2018) = *SEG* 68, 158.

[88] *I.Erythrai Klazomenai* 205 B, l. 62-65 = *DB MAP* A#22873 ; *IG* II^3 4, 852, l. 8-12 = *DB MAP* A#2028 ; *I.Égypte métriques* 176, l. 7-10 = *DB MAP* A#4392 ; Oikonomos (1915), 8-12, n° 4, l. 6-9 = *DB MAP* A#20272 (péan d'Érythrées) ; *IG* II^3 4, 777, l. 14-17 = *DB MAP* A#1728 (péan de Makédonikos). Cf. Piguet (2012), 62-65.

[89] Cf. Piguet (2012), 62-65.

[90] Par exemple *IG* IV^2 1, 228, l. 3 = *DB MAP* A#13335 et le Péan d'Isyllos *IG* IV^2 1, 128, l. 78 = *DB MAP* A#13770 (Épidaure, époque hellénistique) ; *I.Pergamon Asklepieion* 113b et 114 = *DB MAP* S#21315 et #21318 (époque impériale) ; *IGUR* I, 105, l. 1-3 = *DB MAP* A#17633 (Rome, époque impériale). Aucune autre divinité de sa famille n'est qualifiée de « grande » dans la BDD MAP (au 13/12/23), à l'exception d'Hygie dans une unique inscription provenant du sanctuaire d'Amenhotep et Imhotep en Égypte (*I.Deir el-Bahari* 208, l. 4-5 = *DB MAP* A#3167).

[91] *IG* XII 3, 1330 = *DB MAP* S#4438.

[92] *I.Keramos* 17, 21 = 22, 23, 28 = *DB MAP* S#21771, #21773, #21774 et #21775.

[93] Dimitrova (2008), n° 13, l. 17.

[94] Cf. Veligianni (2001), 17.

[95] *I.Keramos* 18 = *DB MAP* S#21772, l. 1 (époque de Trajan) : θεοῖς Κερα[μιήταις μεγάλοις] ; la restitution de μεγάλοις est à exclure : voir Crampa (1988), 607. Elle est également incertaine dans l'inscription *SEG* 53, 1207 = *DB MAP* S#21777, l. 4 : Θ̣εοῖς Κ̣ε̣ρ̣αμιήτ[αις μεγάλοις] (époque hellénistique).

semble exclure tout lien avec Samothrace. S'agit-il de l'ensemble des divinités de Kéramos, ou uniquement des divinités les plus importantes ?[96] L'exemple de la cité voisine de Stratonicée inviterait à privilégier la seconde hypothèse. En effet, à deux exceptions près,[97] seuls Zeus Panamaros et Hécate sont qualifiés de « Grands » dans les inscriptions de Stratonicée et, en tant que sauveurs de la cité, ils sont parfois honorés ensemble à l'époque impériale.[98] Toutefois, les noms de « Dieux de Kéramos » et « Grands Dieux de Kéramos » semblent utilisés de façon interchangeable même dans des inscriptions contemporaines. Il est donc possible qu'il s'agisse d'une dédicace à l'ensemble des dieux de Kéramos, et non seulement aux plus grands d'entre eux. Comme dans le cas d'Asklépios, des dieux qui ne sont pas qualifiés de « Grands » individuellement pourraient ainsi l'être collectivement.

Dans la Lydie voisine, ce sont les dieux qui « détiennent » des villages qui sont parfois qualifiés de « Grands » à l'époque impériale. C'est le cas par exemple de (Mêter/Artémis) Anaeitis et Mên Tiamou qui possèdent un sanctuaire commun dans le village d'Azita. Une « stèle de confession » porte l'acclamation « Grande (est) la Mère Anaeitis qui détient Azita et (grand est) Men Tiamou » (l. 1-2 : Μεγάλη Μήτηρ Ἀναεῖτις Ἄζι|τα κατέχουσα καὶ Μεὶς Τιαμου).[99] Sur une autre « stèle de confession » qui nomme les mêmes divinités (l. 2-3 : Μεγάλη Ἄρτεμις Ἀναεῖ|τις καὶ Μὶς Τιαμου : « Grande [est] Artémis Anaeitis et [Grand est] Mên Tiamou »), il est évident que l'acclamation « Grands (sont) les dieux qui sont à Azitta » (l. 23-24 : Μεγάλοι […] οἱ θε|οὶ οἱ ἐν Ἀζίττοις), dans la même inscription, se rapporte également à Artémis Anaeitis et Mên Tiamou.[100] De même, dans un village voisin, les dieux qui sont nommés « Dieux de Néa Kômê » (θεοῖς Νεακωμήταις)[101] sont également connus par une autre « stèle de confession » d'époque impériale qui porte l'acclamation « Grands (sont) les dieux qui détiennent Néa Kômê » (Μεγάλοι θεοὶ Νέαν Κώμην κατέχοντες).[102]

À Philadelphie de Lydie, une inscription hellénistique concerne un culte établi dans un *oikos* par un certain Dionysios à la suite d'un rêve. Des autels pour Zeus *Eumenês*, Hestia et une dizaine d'autres divinités ont été installés (l. 6-11 : ἱδ[ρυμένοι βωμοί]).[103] C'est très certainement de ces divinités qu'il est question lorsque l'inscription indique que « de grands dieux sont installés dans [l'*oikos*] » (l. 33 : θεοὶ γ[ὰ]ρ ἐν αὐτῶι ἵδρυνται μέγαλοι). À Kibyra, entre la Lycie et la Pisidie, une dédicace d'époque impériale est adressée aux « Grands Dieux

[96] Peut-être un Zeus et un dieu indigène identifié à Apollon, d'après l'iconographie des monnaies de Kéramos : cf. Spanu (1997), 25-31.

[97] Zeus *Chrysaoreios* (*I.Stratonikeia* 663 = *DB MAP* S#7039, l. 12-13) ; les Très Grandes Déesses Némésis (*I.Stratonikeia* 175, l. 1-2 = *DB MAP* A#8305).

[98] Voir notamment *I.Stratonikeia* 1101 = *DB MAP* S#7200 ; cf. *I.Stratonikeia* 1106 = *DB MAP* S#7355. À ce sujet, voir Belayche (2024).

[99] *TAM* V 317 = *DB MAP* S#8094.

[100] *TAM* V 318 = *DB MAP* S#8115.

[101] Malay (2018), nº 1 = *SEG* 68, 1020 = *DB MAP* S#18298.

[102] Petzl, *Beichtinschriften* 47, l. 1 = *DB MAP* A#11135.

[103] *TAM* V 1539 = *CGRN* 191 = *DB MAP* S#12512.

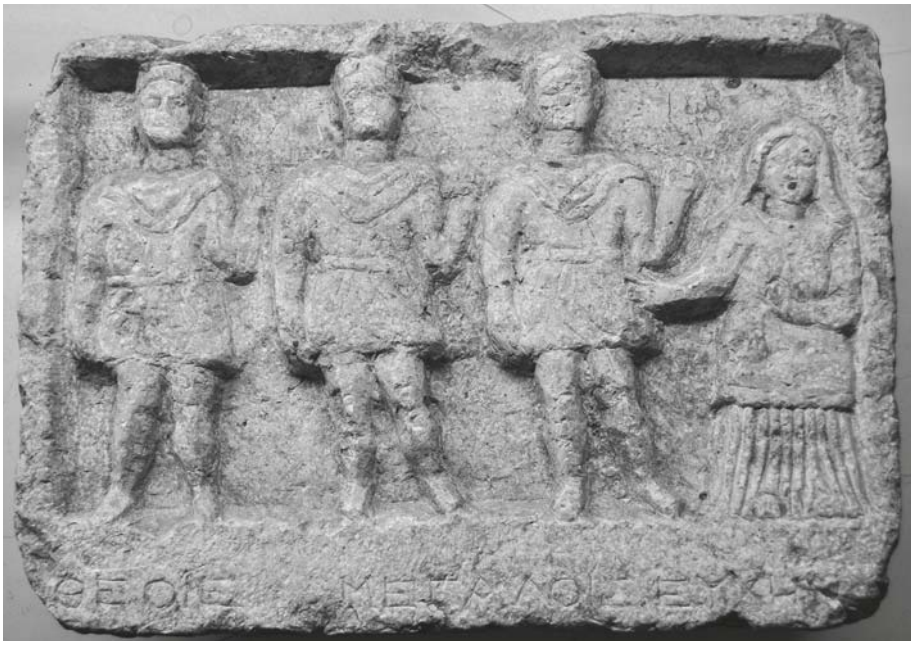


Fig. 2: Relief du musée d'Antalya portant une dédicace aux *Theoi Megaloi* (époque impériale).

qui-partagent-le-temple » (Θεοῖς Μεγάλοις συννάοις)[104] : comme à Philadelphie, ce sont des divinités distinctes mais honorées dans un même lieu de culte qui sont regroupées sous le nom de *Theoi Megaloi*. Dans le sud-ouest de l'Asie mineure, les divinités principales d'une cité, d'un village ou même d'un lieu de culte sont ainsi susceptibles d'être appelées simplement « Grands Dieux », avec éventuellement une précision géographique.

Une inscription d'époque impériale du musée d'Antalya, récemment publiée et de provenance inconnue, constitue probablement un cas différent. Il s'agit d'une dédicace aux Grands Dieux à la suite d'un vœu (Θεοῖς Μεγάλοις εὐχήν).[105] Un relief (fig. 2) représente une figure féminine, peut-être la dédicante, qui tend la main vers trois figures masculines de plus grande taille et identiques, probablement les divinités. Ces dernières, en tunique courte, ont l'avant-bras gauche levé. Plusieurs reliefs représentant des triades similaires ont été trouvées à l'ouest d'Antalya, principalement en Kabalide, mais également à Termessos.[106] Près de Kibyra, un relief porte également une représentation d'une femme et de trois plus grandes figures masculines en tunique courte, l'avant-bras gauche levé et un objet dans la main, peut-être

[104] *I.Kibyra* I, 94.

[105] Gökalp Özdil (2016), nº 8 = *SEG* 66, 2358 = *DB MAP* S#22056. Je remercie l'autrice qui m'a permis de publier une photographie du relief.

[106] Voir notamment Fleischer (2008) ; cf. Smith (1997), 3-5, 10-11, 24-26 et fig. 2a.

une double hache ; le relief est accompagné d'une dédicace aux Dieux Justes (Θεοῖς Δικαί[οις]).[107] Trois autres mentions des Dieux Justes, à Termessos et dans un lieu inconnu, sont associées à des reliefs similaires, où les figures masculines sont accompagnées de chiens et/ou de serpents.[108] À Güğü, dans le territoire d'Oinoanda, les trois figures masculines en tunique courte qui portent une double hache sur l'épaule et sont associées à des serpents sont nommées « Dieux Ruraux » ou « Dieux Sauvages » (Θεοῖς Ἀγρί[οις]).[109] Différentes triades locales étaient donc honorées dans la région, parmi lesquelles une triade de « Grands Dieux », à moins qu'il ne s'agisse d'une même triade connue sous différents noms.

3. Les divinités égyptiennes

Dans d'autres cas, l'expression de « *Theoi Megaloi* » semble désigner Isis et son cercle. À Thessalonique, une dédicace adressée aux Grands Dieux (Θεοῖς Μεγά|λοις) par un Italien[110] au I^er^ siècle av. ou ap. n.è. provient ainsi du sanctuaire des divinités égyptiennes (le « Sarapieion »).[111] Ces *Theoi Megaloi* pourraient être Isis et Sarapis, destinataires de dédicaces communes dans ce lieu de culte.[112] Mais il pourrait également s'agir d' « Isis, Sarapis, Anubis et [d]es dieux *sunnaoi* ("Qui-partagent-le-temple") » (Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι καὶ θεοῖς συννάοις), selon une formule que l'on retrouve dans plusieurs dédicaces du sanctuaire dès l'époque hellénistique.[113] Parmi ces autres dieux qui partagent le temple se trouvent notamment Osiris, Harpocrate ou encore Horus.[114] Or ce sont surtout Sarapis et Isis qui sont qualifiés de « Grands » dans les inscriptions grecques, en Égypte comme dans le reste du monde méditerranéen.[115] C'est donc en tant que collectivité que les divinités égyptiennes sont toutes ensemble qualifiées de « Grandes », même si elles ne le sont pas individuellement.

L'association de différentes divinités à des dieux *sunnaoi* trouve son origine en Égypte, où les dieux ne sont jamais seuls dans leurs temples mais font partie

[107] *I.Kibyra* I, 96.

[108] İplikçioğlu (2006), n° 1-2 = *SEG* 54, 1380-1381 ; 56, 1705-1706 ; cf. Fleischer (2008), n^os^ 5-11 (Termessos) ; Gökalp Özdil (2016), n° 10 = *SEG* 66, 2357 = *DB MAP* S#22055 (provenance inconnue).

[109] Bean (1971), n° 47.

[110] Cf. Martzavou (2010), 184-185.

[111] *IG* X 2, 1, 51 = *RICIS* 113/0528 = *DB MAP* S#15829.

[112] *IG* X 2, 1, 75, 82, 89, 92, 93 et probablement 76 et 90 = *RICIS* 113/0501, 0513, 0555, 0570, 0571, 0504 et 0565. Cf. *I.Side* II 74, l. 1 et peut-être 81, l. 7-8 et 90, l. 4 pour une prêtrise des Grands Dieux Isis et Sarapis à Sidè.

[113] *IG* X 2, 1, 77, 78, 80 et 88 = *RICIS* 113/0508, 0509, 0511 et 0534 = *DB MAP* S#15838, 15839, 15840 et 15845. De même, ce sont Isis, Sarapis et, selon la restitution, Anubis qui sont qualifiés de *Theoi Megaloi* dans une inscription d'Argos (*RICIS* 102/0803 = *SEG* 41, 287 = *DB MAP* S#11078, l. 1-3 : Σαράπιδι, Ἴσιδι, | [Ἀνούβιδ]ι, Θεοῖς Μεγάλοις).

[114] *IG* X 2, 1, 107-111 = *RICIS* 113/0505, 0506, 0520, 0553 et 0554 (Osiris) ; *IG* X 2, 1, 81, 85 et 87 = *RICIS* 113/0512, 0525 et 0533 (Harpocrate) ; *IG* X 2, 1, 85 = *RICIS* 113/0525 (Horus).

[115] Sarapis : 43 résultats dans la BDD MAP (au 13/12/23) et 50 résultats pour Zeus Hélios Megas Sarapis. Isis : 81 résultats ; Harpocrate 5, Osiris 3, Anubis 3, Horus 0.

du vaste réseau divin.[116] De même, c'est probablement d'Égypte que provient la pratique de qualifier ces dieux de « Grands » : la séquence onomastique égyptienne *nṯr ʿ3* (« le Grand Dieu ») est très fréquemment employée dès une époque ancienne[117] et, dans les inscriptions grecques, l'élément onomastique *Megas*/*Megalê* est beaucoup plus souvent attesté en Égypte que dans le reste du monde grec.[118] Ce constat invite à réexaminer trois inscriptions qui mentionnent des *Theoi Megaloi* et qui concernent les Ptolémées.

Le premier document est le testament de Ptolémée VIII, daté de 155 av. n.è. et connu par une inscription de Cyrène.[119] Le texte stipule que si Ptolémée meurt sans descendance, les Romains hériteront de la Cyrénaïque. Le roi prend quatre divinités à témoin de ses volontés : Zeus *Kapêtolios*, les Grands Dieux, Hélios et Apollon *Archêgetês* (l. 24-26 : Δία τε τὸν | Καπετώλιον καὶ τοὺς Μεγάλους θεοὺς | καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Ἀρχηγέτην Ἀπόλλωνα). Hélios, le Soleil, est le dieu qui voit tout depuis sa position dans le ciel[120] : il est donc un témoin privilégié, notamment dans les serments.[121] Zeus *Kapêtolios* – ou plutôt Jupiter *Capitolinus* – est le garant des relations internationales des Romains : c'est lui qui est pris à témoin lorsque sont conclus des traités et des alliances et c'est dans son sanctuaire que ces documents sont exposés.[122] Quant à Apollon *Archêgetês*, c'est lui qui avait ordonné la fondation de Cyrène.[123] Il n'est donc pas étonnant que ce soit également lui qui veille au devenir de la cité en tant que témoin du testament et que la stèle soit dédiée dans son sanctuaire (l. 27). Deux des trois parties concernées sont donc représentées par leurs divinités ; dans ce contexte, les *Megaloi Theoi* sont de toute évidence les dieux de la dernière partie, Ptolémée, c'est-à-dire les dieux égyptiens. Plus précisément, il pourrait s'agir d'Isis et Sarapis, étroitement liés au pouvoir royal[124] et qui, à partir de l'époque de Ptolémée III,

[116] Voir Pañeda Murcia dans ce volume.

[117] À ce jour (13/12/23), la base de données du projet SITH compte ainsi 398 attestations à Karnak dès la XII[e] dynastie : SITH s.v. *nṯr ʿ3* : http://sith.huma-num.fr/nuance/13.

[118] Dans la BDD MAP, au 13/12/23, il apparaît dans 420 des 1344 attestations grecques d'Égypte et Nubie (soit dans 31,25% des attestations), contre 498 attestations grecques sur 14442, soit seulement 3,45%, dans le reste du monde grec. Près de la moitié des attestations de l'élément onomastique proviennent ainsi d'Égypte et Nubie, alors que cette région ne représente que 8,51% des attestations grecques de la BDD. En Égypte et Nubie, l'élément est employé au superlatif dans près de ⅔ des cas.

[119] *IG Cyrenaica* 011200 = *DB MAP* S#2443. Criscuolo (2011) a suggéré qu'il s'agissait d'un faux testament créé par les Romains, mais cela n'a pas d'incidence sur l'interprétation proposée ici.

[120] Homère, *Iliade* III, 277.

[121] Brulé (2007), 340.

[122] Masri (2016).

[123] *IG Cyrenaica* 011000, l. 10-11 = *DB MAP* A#3243 ; cf. Pindare, *Pyth.* 5, 60. Cependant, dans la cité, le dieu est plus fréquemment appelé *Ktistês* (« Fondateur » : 19 attestations dans la BDD MAP au 14/12/23).

[124] Legras (2014) ; Fassa (2015).

sont les dieux les plus fréquemment pris à témoin aux côtés des Ptolémées dans les serments royaux.[125]

Les deux autres inscriptions sont plus problématiques. La première est une dédicace aux *Theoi Megaloi* (l. 6 : Θεοῖς Μεγάλοις) par la cité crétoise de Phalasarna pour (*huper*) le roi Ptolémée III et la reine Bérénice III.[126] La seconde inscription provient de Méthana, en Argolide. Il s'agit également d'une dédicace aux *Theoi Megaloi* (l. 3-4 : Θεοῖς το[ῖς] | Μεγάλοις), pour (*huper*) Ptolémée VI et son épouse Cléopâtre II ; les dédicants sont un Ami (*philos*) du roi et des membres de la garde royale en provenance d'Alexandrie (l. 5-6 : παρεφεδ̣ρεῦ̣σαι ἐξ Ἀλε̣|[ξ]ανδρείας).[127]

Les 80 dédicaces environ faites pour (*huper*) les Ptolémées s'adressent à une grande variété de divinités, mais Isis et Sarapis sont celles que l'on retrouve le plus souvent.[128] En dehors des inscriptions de Méthana et Phalasarna, sept de ces dédicaces ont été trouvées hors d'Égypte. Quatre d'entre elles s'adressent à Sarapis et Isis, seuls ou associés à d'autres divinités.[129] Cela nous inciterait à conclure sans hésitation que les *Theoi Megaloi* étudiés sont aussi les divinités égyptiennes, si une dédicace faite en Troade par une Pergaménienne pour Ptolémée IV et Arsinoé III n'était pas adressée « aux Dieux qui sont à Samothrace » (Θεοῖς τοῖς ἐν Σαμοθράικηι).[130]

Les *Theoi Megaloi* de l'inscription de Phalasarna sont généralement interprétés comme les Grands Dieux de Samothrace.[131] Pourtant, aucun lien n'est attesté entre la Crète et le sanctuaire de Samothrace : aucune cité n'y envoie de théorie, aucun initié crétois n'est connu par nos sources[132] et aucune inscription crétoise ne mentionne ces divinités. Les chercheurs qui ont voulu reconnaître les divinités de Samothrace ont supposé que la cité de Phalasarna avait choisi d'adresser l'offrande à des divinités particulièrement chères aux Ptolémées, voire dont le culte avait été introduit en Crète par ces derniers. Des liens entre les Lagides et le sanctuaire de Samothrace sont en effet documentés. La grande rotonde est une offrande d'Arsinoé II[133] ; nous ignorons cependant si elle date de son mariage

[125] Helmis (1991), 140.

[126] *I.Cret II* XIX 2 = *DB MAP* S#12544.

[127] *IG* IV 854 = *RICIS* 102/0501 = Renberg (2014), 206-212 = *SEG* 65, 221 = *DB MAP* S#10100.

[128] 23 et 14 fois respectivement : Iossif (2005), 244 et tableau 1. Sur les dédicaces avec *huper*, cf. Fassa (2015).

[129] *RICIS* 305/1702 = Caneva, Bricault (2019), nº 1 (Halicarnasse, avec Arsinoé II) ; *IG* XII 3, 1389 = *RICIS* 202/1205 (Théra, avec Anubis ; fortement restitué) ; *RICIS* 402/0601 = *DB MAP* S#3780 (Libo, Syrie) ; *RICIS* 401/0401 = *DB MAP* S#193 (Amathonte, avec Aphrodite et peut-être les *sunnaoi theoi*). Dédicaces à d'autres divinités : *SEG* 31, 1321 = *DB MAP* S#20855 (Gülnar, Cilicie : Hermès et Héraklès) ; *TAM* II, 263 (Xanthos, Artémis) ; et note suivante.

[130] *I.Ilion* 44 = *DB MAP* S#13756.

[131] Mirizio (2017), 143 et Vagionakis (2021) avec la bibliographie antérieure.

[132] Dimitrova (2008).

[133] *I.Samothrace* 10 = *IG* XII 8, 227 = *DB MAP* S#14269.

avec Lysimaque ou avec Ptolémée II.[134] Ce dernier a quant à lui dédié les propylées du sanctuaire.[135]

Pourtant, les couples qui leur ont succédé n'ont pas fait preuve d'un intérêt particulier pour le lieu de culte.[136] La seule autre inscription qui pourrait suggérer un lien est un décret de la cité de Samothrace concernant Hippomédon, désigné stratège de l'Hellespont et de Thrace par Ptolémée III.[137] Hippomédon est honoré d'une part pour sa piété envers les dieux et son initiation aux mystères, d'autre part pour son action en tant que stratège. Contrairement à ce qui avait initialement été suggéré, cette inscription n'indique pas que Samothrace était sous domination ptolémaïque à cette époque.[138] De plus, c'est à titre privé qu'Hippomédon pourrait avoir participé au culte des Grands Dieux.[139]

Sur la face B de la stèle, la cité demande également la coopération du stratège pour distribuer des lots de terre à cultiver dans la pérée afin que « des prémices soient consacrées aux dieux pour le roi et la reine » (B, l. 21-23 : ἀπαρχα[ὶ] | [ἀνα]τιθῶνται τοῖς θεοῖς ὑπὲρ τοῦ βασιλέως καὶ τῆς βασι[λίσ|σης]). Or la stèle n'a pas été placée dans le sanctuaire des Grands Dieux mais dans celui d'Athéna (A, l. 21). Rien n'indique donc que les dieux auxquels devront être consacrées les prémices soient les Grands Dieux, plutôt que l'ensemble des dieux de la cité, et en particulier les divinités qui auront favorisé les bonnes récoltes.[140] Aucun lien n'est donc attesté entre les Grands Dieux et Ptolémée III. Il n'est évidemment pas exclu que ce dernier, en route vers l'Hellespont et la Thrace, se soit arrêté à Samothrace et ait été initié aux mystères. Mais en l'absence d'offrandes monumentales qui témoigneraient d'un attachement particulier du roi au sanctuaire, une dédicace aux Grands Dieux de Samothrace en sa faveur par la cité de Phalasarna semble difficile à expliquer. Il semble ainsi plus probable que la dédicace soit adressée aux dieux égyptiens.

Certes, c'est principalement grâce à son port que Phalasarna, située à un emplacement stratégique sur la route maritime reliant le Péloponnèse à la Cyrénaïque, s'est développée.[141] Quant à Méthana, d'où provient la seconde inscription, il s'agit d'un lieu de stationnement de la flotte ptolémaïque.[142] Dans ce contexte, une dédicace aux Grands Dieux de Samothrace, protecteurs de la navigation, paraît justifiée. Il n'est pas exclu que les membres de la garde alexandrine mentionnés par l'inscription de Méthana aient été initiés collectivement aux mystères de

[134] Pour deux points de vue opposés, voir par exemple Müller (2009), 58-67 et Caneva (2020), 143-144.
[135] *I.Samothrace* 11 = *IG* XII 8, 228 = *DB MAP* S#14271.
[136] Voir le résumé de Cole (1984), 22-25.
[137] *IG* XII 8, 156 = Dimitrova (2008), n° 170.
[138] Comme l'a bien montré Gauthier (1979).
[139] Cf. Cole (1984), 22-25.
[140] Sur les prémices agricoles, cf. Jim (2014), chap. 3.
[141] Stefanakis (2006).
[142] Gill (2007).

Samothrace.[143] Il ne faut toutefois pas oublier qu'Isis et, dans une moindre mesure Sarapis, étaient également des divinités protectrices de la navigation.[144] Dans le cas de l'inscription de Méthana, l'origine égyptienne à la fois des bénéficiaires de la dédicace – les Ptolémées – et des dédicants invite à chercher l'origine des *Theoi Megaloi* en Égypte.

Dans l'Antiquité,[145] l'identité de ces divinités était peut-être rendue explicite par le lieu de dédicace de l'offrande[146] et/ou par l'objet dédié, dont nous ignorons tout.[147] Néanmoins, la ressemblance à la fois onomastique et fonctionnelle entre les divinités égyptiennes et les dieux de Samothrace interroge et il n'est pas exclu que l'ambiguïté soit volontaire.[148] Même si des dieux sont qualifiées collectivement de « Grands Dieux » dans les sources grecques d'Égypte,[149] il s'agit d'une désignation qui s'ajoute, mais qui ne se substitue pas à leurs théonymes.[150] Le choix du nom de « *Theoi Megaloi* » ne peut donc probablement pas être considéré comme un simple reflet des pratiques égyptiennes[151] et on peut se demander s'il n'est pas possible d'y voir la marque de Samothrace.

Bien que le manque de sources rende une telle hypothèse invérifiable, on peut en effet supposer un rapprochement onomastique entre les Grands Dieux de Samothrace et Isis à travers la figure d'Arsinoé II, épouse de Ptolémée II. Dans son sanctuaire du cap Zéphyrion, cette dernière est associée ou assimilée à Aphrodite en tant que protectrice de la navigation.[152] Callimaque, dans son poème sur l'apothéose de la reine, indique qu'Arsinoé, à sa mort, a été enlevée par les Dioscures et trans-

[143] Plusieurs inscriptions de Samothrace mentionnent des équipages de navires initiés collectivement, Dimitrova (2018), n^os^ 47 B, 57 B ii, 61; et 127.

[144] Bricault [2006] (2020).

[145] Comme le suggère Renberg (2014), 211.

[146] L'inscription de Méthana n'a pas été trouvée dans le port fortifié, au sud-est de la presqu'île, mais près de la ville, à l'ouest (Gill [2007], 99), où se trouvait un temple d'Isis à l'époque impériale (Paus. II, 34, 1 ; cf. *IG* IV 855, peut-être datée du III^e^ s. av. n.è. : Renberg [2014], 211 n. 63).

[147] Les inscriptions de Phalasarna et de Méthana sont des bases qui portaient peut-être des statues.

[148] Cf. Gill (2007), 99.

[149] Par exemple *I.Memnonion* 181 = *DB MAP* S#7881 (Isis et Sarapis, époque hellénistique) ; *I.Thèbes Syène* 303, l. 7-11 = *DB MAP* A#350 (Chnoubis, Satis, Anoukis etc., 143/142 av. n.è.) ; *P.Tebt.* II 2, 99 = *Trismegistos* 13459, l. 11-12 (Isis et Sarapis, époque impériale) ; *I.Alexandrie imp.* 67 = *DB MAP* S#1682 (Boubastis et Harmaïs, époque impériale) ; cf. les attestations de « dieux très grands » (*megistoi*), par exemple *I.Oasis* p. 53, 3 = *DB MAP* S#10471 (Isis et Sarapis, époque impériale) ; *SB* 11087 = *DB MAP* S#9795 (Bès et Apollon, époque impériale) ; *I.Deir el-Bahari* 293 = *DB MAP* S#2409 (Asklépios et Amenothès, époque impériale).

[150] Une recherche dans la BDD MAP et dans papyri.info ne donne aucun résultat pour la séquence onomastique « *Theoi Megaloi* » ou « *Megaloi Theoi* » seule sans précision sur l'identité des divinités, même si l'on trouve une attestation de « *Theoi Megistoi* » au superlatif (*I.Portes du désert* 112 = *DB MAP* S#1154). Par comparaison, nous possédons une cinquantaine d'attestations de « Grands Dieux » ou « Très Grands Dieux » où l'identité des divinités est indiquée soit par leur théonyme, soit par un autre élément d'identification : dans une vingtaine de cas, il s'agit de dieux *sunnaoi* (par exemple *I.Akôris* 8 = *DB MAP* S#5184 : τοῖς συννάοις θε|οῖς μεγίστοις).

[151] Au point que pour L. Bricault, l'identification des *Theoi Megaloi* de Méthana aux divinités égyptiennes paraît peu vraisemblable (*RICIS* 102/0501).

[152] Voir entre autres Barbantani (2005) ; Bricault [2006] (2020), 29-33 ; Caneva (2015), 106-109.

formée en constellation.[153] Le poète la compare ainsi à Hélène,[154] qui avait séjourné en Égypte selon certaines traditions,[155] et qui, comme ses frères les Dioscures, est parfois considérée comme une protectrice de la navigation.[156] L'association entre Arsinoé et les Dioscures est notamment confirmée par des doubles octodrachmes en or à son effigie[157] qui, au revers, représentent une double corne d'abondance, symbole d'Arsinoé,[158] flanquée de deux casques surmontés d'une étoile, symboles des Dioscures.[159]

Or, à Samothrace, les offrandes de Ptolémée II et, peut-être, d'Arsinoé II – si la dédicace de la rotonde est postérieure à son mariage avec Ptolémée – placent également le royaume lagide sous la protection des Grands Dieux. On peut ainsi supposer une appropriation égyptienne de ces divinités, identifiées aux Dioscures, par l'intermédiaire d'Arsinoé.[160] En plus d'être assimilée à Aphrodite et Hélène, la reine est également identifiée à Isis, et c'est cette association qui expliquerait que cette déesse ait elle-même été considérée comme une protectrice de la navigation à partir de l'époque de Ptolémée II.[161] Ainsi, le nom de « *Theoi Megaloi* » utilisé par la flotte ptolémaïque pour se référer aux Dioscures associés à Arsinoé en serait venu à désigner Isis et son cercle. Un tel glissement onomastique aurait été permis par le caractère imprécis du nom et l'emploi fréquent du terme *Megas*/*Megalê* en Égypte.

4. Grands Dieux et Grandes Déesses en Messénie et en Arcadie

Dans les inscriptions, les collectivités de Grands Dieux sans théonyme apparaissent toujours au masculin.[162] Le dernier cas d'étude présenté ici fait au contraire

[153] Callimaque, fr. 228a Pfeiffer.

[154] À ce sujet, voir entre autres Basta Donzelli (1984) ; Kidder (2019), *passim* ; Acosta-Hughes (2021), en particulier 24-27.

[155] Voir notamment Hdt. II, 112-120 ; cf. Acosta-Hughes (2021), 19-24.

[156] Euripide, *Oreste* 1636-1637 ; 1688-1690. Qu'il s'agisse ou non d'une innovation d'Euripide (cf. Seaford [2009], 224), Hélène a pu assumer ce rôle après le v^e^ siècle, comme le suggère une dédicace d'un équipage rhodien aux Dioscures et à Hélène (*IG* XII suppl. 317, Ténos, II^e^-I^er^ s. av. n.è.).

[157] Hazzard (1995), 422, 424 et pl. 2 n^o^ 10. Des monnaies similaires (*BMC Ptol.* 59-60, n^os^ 3-8) seront plus tard frappées à l'effigie de Bérénice II, épouse de Ptolémée III elle aussi associée à la mer et la navigation (Clayman [2014], en particulier 135-137).

[158] Sur l'iconographie des monnaies d'Arsinoé, voir Müller (2009), 365-380.

[159] Cf. par exemple l'iconographie de la dédicace contemporaine aux Dioscures par Artémidore de Pergè à Théra : *IG* XII, 3, 422 (= 1333) = *DB MAP* S#14971.

[160] C'est peut-être cette double protection des Grands Dieux de Samothrace/Dioscures et d'Isis qu'exprime la représentation iconographique d'un navire à Nymphaion, sur le Bosphore Cimmérien. Le navire, qui appartiendrait à Ptolémée II, porte le nom d'Isis, mais un Dioscure est représenté à la proue : voir Bricault [2006] (2020), 23-27 et 39-40 avec la bibliographie antérieure. Sur les Dioscures dans l'Égypte ptolémaïque, cf. Acosta-Hughes (2012).

[161] Bricault [2006] (2020), 27-42.

[162] Dans certains cas, lorsque le génitif pluriel est employé, il n'est pas possible de déterminer s'il s'agit de dieux ou de déesses. Mais de façon générale, les seules Grandes Déesses connues par

intervenir des *Megalai Theai*.[163] Pausanias, au IIe siècle de n.è., est notre unique source sur les Grandes Déesses du Karneiasion d'Andania, dans la *chôra* de Messène ; l'auteur identifie ces divinités à Déméter et Korè.[164] Pourtant, une inscription provenant d'Andania (le « *diagramma* »), probablement datée de 91/90 av. n.è., mentionne des Grands Dieux au masculin.[165] Le changement de genre de cette collectivité divine a fait couler beaucoup d'encre et l'identité des *Megaloi Theoi* de l'inscription est débattue.

4.1. Les Grands Dieux d'Andania, une collectivité divine

D'après une des hypothèses privilégiées par la recherche, les Grands Dieux d'Andania sont les Dioscures, qui sont parfois nommés « *Theoi Megaloi* » dans le monde grec.[166] Pourtant, c'est principalement parce qu'ils sont identifiés aux Grands Dieux de Samothrace que les Dioscures sont désignés par ce nom.[167] De plus, comme l'a bien montré Jan-Mathieu Carbon, le *diagramma* prescrit le sacrifice de deux animaux différents, une génisse et un porc (l. 34 : δάμαλιν, σῦν ; cf. l. 69), aux Grands Dieux ; sachant que dans les normes rituelles préservées, seules les déesses reçoivent des génisses en offrande, les *Megaloi Theoi* sont très probablement un groupe comprenant au moins une déesse.[168] Or, à ma connaissance, les divinités qui ne sont honorées que sous forme de collectivité et qui partagent un nom commun, telles que les Muses, les Charites, les Moires, les Dioscures, les Cabires ou les Corybantes, ne font jamais partie de groupes mixtes.[169] De plus, contrairement à des collectivités divines comme les Grands Dieux de Samothrace et de Lemnos ou encore les Muses,[170] pour lesquels l'identité individuelle des divinités importe peu, les Grands Dieux possédaient un temple, et donc peut-être des statues à Andania, comme l'atteste le *diagramma*.[171]

C'est donc probablement un type de collectivité divine différent que l'on trouve dans le Karneiasion. Un autel, mis au jour à Messène dans un monument funéraire

des inscriptions sont les Nymphes à Amasie (*Studia Pontica* III, 96A = *DB MAP* S#18770) et les Grandes Déesses Némésis à Smyrne (*I.Smyrna* 641 et 650 = *DB MAP* A#7571 et #7579 ; sur les Némésis au pluriel, cf. Bonanno dans ce volume). Cf. une attestation incertaine de Grandes Déesses Despoinai à Gytheion (*IG* V,1 1151 = *DB MAP* S#19590).

[163] Cette partie sur la Messénie et l'Arcadie sera développée dans un article actuellement en préparation.

[164] Paus. IV, 33, 4-5 et *passim* ; cf. VIII, 31, 1.

[165] *IG* V 1, 1390 = *CGRN* 222 = *DB MAP* S#21502, l. 34, 68-69 et 91. Sur la datation de l'inscription, voir notamment Deshours (2012) et Makri (2017).

[166] Voir par exemple Deshours (2006), 207-210 ; Gawlinski (2012), 21.

[167] Voir *supra*.

[168] Carbon (2012), 325-326 ; cf. Carbon *et al*. (2017), commentaire aux l. 68-73 ; Pitz (2023), 58 et n. 58.

[169] Je ne tiens pas compte des « Cabires » Axieros, Axiokersa, Axiokersos, identifiés à Déméter, Korè et Hadès, puisque les sources les plus anciennes suggèrent plutôt qu'il s'agit de trois frères : voir *supra*.

[170] Voir *supra*.

[171] *CGRN* 222 = *DB MAP* S#21502, l. 91.

près de la porte d'Arcadie, c'est-à-dire le long de la route qui mène vers Andania, pourrait confirmer cette hypothèse. Il appartient à des dieux qualifiés de « Grands » – probablement les Grands Dieux d'Andania – et à Auguste[172] :

[Θεῶ]ν Μεγάλων
[· · ? · ·]ειων ἐπιφανῶν
συνβώμων Πατρῴων
καὶ Σεβαστοῦ Καίσαρος

Des [Dieux] Grands
[...] Manifestes
Qui-partagent-l'autel Paternels
et d'Auguste César

Les Grands Dieux sont dit *sumbômoi* (« Qui-partagent-l'autel ») : il s'agit donc de divinités qui sont normalement honorées individuellement mais qui peuvent également recevoir un culte commun autour d'un même autel.[173] Le parallèle le plus proche est sans doute le cas des Douze Dieux, à propos desquels je cite les conclusions de Stella Georgoudi : « Ce que les Grecs appellent *hoi dôdeka (theoi)* semble être un ensemble assez flexible, souple, constitué sans doute des principales divinités d'une cité ou d'un lieu […] Mais quand bien même ces Douze Dieux porteraient des noms, ils ne seraient pas pour autant conçus comme douze personnages divins séparés, comme une simple addition de douze individualités franchement distinctes. Soudés dans ce groupe, les Douze Dieux auraient agi […] comme une sorte de totalité […] ».[174]

4.2. Messène et Mégalopolis en parallèle

Pourquoi de tels Grands Dieux messéniens auraient-ils été honorés dans le Karneiasion plutôt qu'à Messène même ? Jusqu'à présent, les différentes études sur les Grands Dieux et les Grandes Déesses d'Andania ne se sont intéressées au sanctuaire que dans son contexte messénien. On trouve pourtant une situation comparable dans la cité voisine de Mégalopolis, en Arcadie.[175] Pausanias mentionne en effet des cultes des Grandes Déesses sur l'agora de Mégalopolis et dans le sanctuaire extra-urbain de Bathos,[176] mais une inscription mégalopolitaine qui ne serait pas antérieure au Ier siècle av. n.è. – et qui est probablement plus ancienne que le texte de Pausanias –, porte une dédicace aux *Megaloi Theoi* au masculin (Θεοῖς Μεγάλοις).[177]

[172] *DB MAP* S#21549. Différentes lectures et restitutions ont été proposées pour le premier mot de la deuxième ligne : *SEG* 43, 163 ; 44, 376 ; 49, 431 ; 54, 467. La restitution d'une épithète « *Karneios* », qui désignerait « les dieux du Karneiasion » me paraît peu vraisemblable car morphologiquement, elle ne peut dériver du nom du sanctuaire.

[173] Voir Pañeda Murcia (2021b), 177-190, en particulier 186-187.

[174] Georgoudi (1996), 76-77 ; sur les Douze Dieux, voir également Georgoudi (1998).

[175] Comme le notait déjà Stiglitz (1967), 146.

[176] Paus. VIII, 31, 1-8 (Mégalopolis) ; VIII, 29, 1 (Bathos).

[177] *IG* V 2, 466.

Outre ce changement de genre, les deux sanctuaires ont en commun l'introduction de mystères à une date postérieure à la fondation du culte. Un oracle d'Apollon à Argos, préservé par une inscription,[178] est certainement contemporain du « *diagramma* » d'Andania ; il indique que les Messéniens doivent continuer à offrir des sacrifices aux Grands Dieux conformément à la tradition et semble prescrire l'ajout de mystères.[179] À Mégalopolis, Pausanias décrit une grande enceinte consacrée aux Grandes Déesses sur l'agora, qui comprend les statues de nombreuses divinités, trois temples et au moins deux autres constructions.[180] La taille de l'enceinte et sa localisation sur l'agora suggèrent que l'emplacement du sanctuaire a été réservé dès la fondation de la ville peu après 370 av. n.è., mais les mystères sont probablement plus récents. Je ne connais en effet aucun autre exemple de mystères célébrés dans un sanctuaire situé sur l'agora d'une cité ; la présence de mystères à cet endroit s'explique plus aisément si l'on considère qu'il s'agit d'un ajout postérieur.[181]

Ainsi, à Andania comme à Mégalopolis, les Grandes Déesses semblent succéder aux Grands Dieux et les mystères ont probablement été introduits dans un second temps. Une explication commune doit donc être recherchée pour le nom des divinités et le changement de genre dans les deux cités. Dans les années 1960, Roman Stiglitz a proposé de mettre en lien le nom des Grandes Déesses de Mégalopolis avec le nom de la cité, fondée vers 370.[182] Cette hypothèse est d'autant plus séduisante que l'élément onomastique *Megas*/*Megalê* n'est normalement pas employé comme épithète cultuelle à l'époque classique[183] : ce n'est donc probablement pas une coïncidence s'il apparaît précisément dans une cité qui porte le nom de *Megalè Polis*, « Grande Cité ».

Mégalopolis est une cité fondée par synécisme, c'est-à-dire en réunissant différentes communautés auparavant autonomes. Dans l'enceinte des Grandes Déesses, Pausanias voit des temples dédiés à Zeus *Philios* et à Aphrodite *Machanitis*,[184] qui peuvent être interprétés comme des divinités garantes du succès du synécisme,[185] au IV^e^ siècle ou deux siècles plus tard, quand l'appartenance de certaines communautés à Mégalopolis a été remise en question.[186] Dans l'enceinte des Grandes Déesses, Pausanias voit par ailleurs des statues d'Héra, d'Apollon et des Muses qui auraient été apportées de Trapézonte.[187] D'après Pausanias, les habitants de cette cité

[178] *Syll.*[3] 735 = *CGRN* 232 = *DB MAP* S#10028.

[179] Piolot (1999), 213-219 ; Pirenne-Delforge (2010), en particulier 228-231.

[180] Paus. VIII, 31, 1-8.

[181] Tsiolis (2018), 177-181, propose de les dater du II^e^ siècle av. J.-C. mais cette datation est incertaine.

[182] Stiglitz (1967), 24 ; sur cette hypothèse, voir la discussion dans Jost (1985), 343-344.

[183] Voir *supra*.

[184] Paus. VIII, 31, 4-6.

[185] Voir Jost (1985), 274-275 et Jost (1994), 123 (Zeus) ; Jost (1985), 510-511 et Pirenne-Delforge (1994), 264-265 (Aphrodite).

[186] Tite-Live XXVIII, 8, 6 ; XXXII, 5, 4-5 ; Plutarque, *Philopoimen* 13, 5. Sur le synécisme de Mégalopolis, voir notamment Nielsen (2002), 414-442.

[187] Paus. VIII, 31, 5.

avaient été massacrés car ils avaient refusé de participer au synécisme de Mégalopolis.[188] L'enceinte de l'agora comprend donc des divinités qui sont en lien avec ce synécisme. Pausanias mentionne également un temple de Korè, que les Arcadiens nomment « *Sôteira* » (« la Salvatrice »),[189] ce qui suggère qu'il s'agit d'une divinité protectrice de la cité.[190] On voit mal pourquoi de telles divinités seraient regroupées dans un sanctuaire dédié à des Grandes Déesses identifiables à Déméter et Korè. En revanche, on peut supposer que le lieu de culte était à l'origine dédié à un ensemble de dieux qui y recevaient un culte individuel et qui étaient également honorés ensemble sous le nom de « Grands Dieux » : les *Megaloi Theoi* sont probablement les dieux de la *Megalè Polis*.

Or nous savons que la région d'Andania a été revendiquée par Mégalopolis peu après 182 av. n.è.[191] Le décret messénien qui nous renseigne sur ces événements ne précise pas l'issue de l'arbitrage organisé entre Messène et Mégalopolis,[192] mais Démétrios de Skepsis, dans la première moitié du II^e^ siècle av. n.è., considère Andania comme un site arcadien.[193] Pour affirmer sa mainmise sur la région, Mégalopolis pourrait avoir introduit le culte des *Megaloi Theoi* dans un sanctuaire qui devait à l'origine être dédié à Apollon *Karneios* – comme l'indique son nom de Karneiasion.[194]

Une telle hypothèse pourrait également être étayée par l'ordre des mots de la formule onomastique : alors que dans les sources épigraphiques d'autres régions, les Grands Dieux sont généralement appelés *Theoi Megaloi*, dans la plupart des inscriptions concernant les divinités de Mégalopolis et d'Andania, il est question de *Megaloi Theoi* (et *Megalai Theai* ?).[195] En grec ancien, l'adjectif est normalement placé après le substantif qu'il qualifie, sauf lorsqu'il constitue l'élément le plus saillant du groupe nominal.[196] Par rapport au nom de *Theoi Megaloi*, le nom de *Megaloi Theoi* est donc marqué et ce n'est probablement pas un hasard si cet ordre reflète celui du nom de la *Megalè Polis*.

[188] Paus. VIII, 27, 5-6.

[189] Paus. VIII, 31, 1 et 8.

[190] Comme l'était Korè *Sôteira* à Cyzique : voir Jim (2022), 76-77.

[191] Themelis (2008) = *SEG* 58, 370 et 62, 226.

[192] Ce qui pourrait suggérer que Messène a perdu ce territoire au profit de Mégalopolis : voir entre autres Thür (2012), 303 et 309 ; Zingg (2016), 212-213 ; *contra* Luraghi, Magnetto (2012), 529-530.

[193] *Apud* Strab. VIII, 3, 6 (C339).

[194] Sur Apollon *Karneios* dans le sanctuaire, voir *CGRN* 222 = *DB MAP* S#21502, l. 7, 34, 69, 97 ; Paus. IV, 33, 4. Sur le nom du sanctuaire, voir *CGRN* 222 = *DB MAP* S#21502, l. 54-55, 56, 60, 63 ; cf. Paus. IV, 33, 4.

[195] Dans les cités de Mégalopolis et de Messène, l'adjectif précède le substantif dans 8 des 9 attestations épigraphiques dont la lecture est certaine ou probable. Hors de ces deux cités, c'est le cas dans 17 attestations sur 75 seulement. En particulier, à Samothrace, Lemnos et Imbros, c'est le substantif qui précède l'adjectif dans les 21 cas (voir annexe 2). Je remercie Nicole Belayche qui m'a suggéré de m'intéresser à l'ordre des mots.

[196] Comme le montrent notamment Dik (2007), chap. 4 (en particulier p. 92-96 sur l'adjectif *megas*) et Bakker (2009), partie I, qui étudient respectivement les dialogues tragiques et le texte d'Hérodote.

4.3. L'appropriation messénienne des Grands Dieux

L'hypothèse d'une origine mégalopolitaine des divinités d'Andania permet de réexaminer le contexte dans lequel les mystères ont été introduits au début du I^er^ siècle av. n.è. Le *diagramma* constitue un *terminus ante quem* pour la restitution d'Andania et du Karneiasion à Messène, mais la date la plus probable pour cette restitution est 146 av. n.è.[197] Il n'est pas possible de mettre en lien l'introduction des mystères avec un événement historique particulier ; il s'agit probablement d'une initiative privée, approuvée par la cité avant d'être soumise à l'oracle d'Apollon à Argos.[198] Consulté « au sujet du sacrifice et des mystères », l'Apollon d'Argos confirme qu'il faut continuer à sacrifier aux Grands Dieux.[199] Mnasistratos, le consultant, a donc probablement demandé s'il fallait bien honorer ces divinités : cela s'explique aisément s'il s'agit de dieux introduits par Mégalopolis.

Ainsi, malgré la distance chronologique probable entre le moment de la récupération d'Andania par Messène et la réforme de 91/90, l'initiative de Mnasistratos aurait bien eu comme objectif d'oblitérer l'origine étrangère des Grands Dieux. L'introduction de mystères aurait permis aux Messéniens de s'approprier ces divinités. À cette époque, les Grecs associent principalement le nom des *Theoi Megaloi* aux Grands Dieux de Samothrace, dont les mystères sont particulièrement attractifs. C'est donc peut-être la connotation mystérique du nom qui aurait incité Mnasistratos à introduire des mystères à Andania.

L'appropriation messénienne des Grands Dieux passe peut-être également par un changement de l'identité de ces divinités. Si, à Mégalopolis, les Grands Dieux étaient un ensemble de divinités honorées à la fois individuellement et collectivement, alors la composition de cette collectivité était susceptible de changer au cours du temps, avec notamment l'ajout de nouveaux dieux. Dans ce cas, les Messéniens pourraient eux aussi y avoir ajouté certaines divinités, tout en en retirant d'autres qui pouvaient être perçues comme trop mégalopolitaines.

Si les Grands Dieux n'étaient plus considérés comme les dieux de Mégalopolis mais comme les dieux des mystères, alors la déesse locale Hagna – que Pausanias identifie à Korè[200] – et Déméter auraient tout naturellement pu être intégrées à cette collectivité divine, acquérant ainsi progressivement le titre de « Grandes Déesses » aux côtés d'autres « Grands Dieux » masculins. À l'époque impériale, sous influence éleusinienne, l'accent est désormais mis sur ces Grandes Déesses,[201] regroupées au sein d'un couple mère-fille alors qu'aucun élément ne suggérait un lien entre les deux divinités dans le *diagramma*.[202] Nous pouvons supposer un processus analogue à

[197] Comme le note entre autres LURAGHI (2008), 264 et 299 n. 25.
[198] Cf. PIRENNE-DELFORGE (2010), en particulier 228-233.
[199] *Syll.*[3] 735 = *CGRN* 232 = *DB MAP* S#10028, l. 24-26.
[200] Paus. IV, 33, 4.
[201] Sur cette « éleusinisation » ou « athénisation » des mystères, voir DESHOURS (2006), 213-222 ; ZINGG (2016), 215-219.
[202] Comme le notent PIRENNE-DELFORGE (2008), 310 et GAWLINSKI (2012), 20.

Mégalopolis, en réaction à l'introduction de mystères à Andania. Cependant, le texte de Pausanias constituant notre unique source, il est difficile d'émettre des hypothèses plus précises à ce sujet.[203]

Conclusion

Selon Denys d'Halicarnasse, Dardanos, l'ancêtre d'Énée, avait fui sa région natale, l'Arcadie, en raison du déluge, en emportant les objets sacrés (τὰ ἱερὰ) des Grands Dieux ; c'est lui qui, à Samothrace, aurait fondé le sanctuaire dédié à ces mêmes divinités, dont les statues auraient plus tard été emportées à Rome.[204] Même si l'auteur attribue une origine arcadienne fictive à plusieurs cultes romains dans le but de démontrer que les Arcadiens étaient les ancêtres des Romains,[205] ce passage suggère que le nom de « Grands Dieux » était perçu comme suffisamment caractéristique de Samothrace et de l'Arcadie pour qu'un lien puisse être établi entre les deux régions. En dehors de l'Arcadie et de la Messénie, où le nom des *Megaloi Theoi* peut être mis en lien avec le nom de la *Megalè Polis*, c'est à l'origine dans des régions de contact avec des populations non-grecques que l'on trouve des divinités qualifiées de « Grandes », et c'est dans les îles thrace et « tyrrhéniennes » de Samothrace, Lemnos et Imbros que l'on rencontre pour la première fois des collectivités divines de « Grands Dieux ».

Ce nom peut renvoyer à des types de collectivités différents : dans les îles du Nord-Est de la mer Égée ou dans le cas du relief du musée d'Antalya, il s'agit de divinités uniquement honorées en tant que groupe et dont les noms individuels ne semblent pas employés dans le cadre du culte. Au contraire, à Mégalopolis, dans le cas des divinités égyptiennes ou encore en Asie mineure, il peut s'agir des principales divinités d'une cité ou d'un sanctuaire, qui font l'objet d'un culte individuel mais qui peuvent également être honorées collectivement.

Par conséquent, le nom de « Grands Dieux » a différentes fonctions selon les contextes. Il peut s'agir d'un nom collectif qui s'ajoute aux désignations individuelles, sans les remplacer, comme c'est probablement le cas à Mégalopolis ou en Asie mineure. À Lemnos, à partir du moment où les *Theoi Megaloi* sont identifiés aux Cabires et que le sanctuaire est officiellement appelé « Kabeirion », le nom de « Grands Dieux » peut encore être utilisé afin de louer les divinités, mais il s'ajoute au nom de « Cabires » plus fréquemment employé. Par contraste, à Samothrace, « *Theoi Megaloi* » est l'unique nom des divinités. Dans ce cas, l'absence de tout autre nom dans le cadre du culte peut s'expliquer par l'impossibilité d'identifier avec certitude ces divinités d'origine thrace à une collectivité divine grecque.

[203] Sur les Grandes Déesses de Mégalopolis, voir notamment Jost (1994).
[204] Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* I, 68, 2-69, 3.
[205] Cf. Jost (2012).

Le nom ne peut probablement pas être mis en lien avec l'existence de mystères, qui pourraient lui être postérieurs : il n'a donc pas été choisi pour éviter de révéler un « vrai » nom qui devait rester secret, même s'il s'est révélé tout à fait approprié et que son caractère énigmatique a pu accroître l'intérêt des Grecs pour ces divinités.

Le culte de Samothrace a en effet connu un grand rayonnement dans le monde grec, au point d'influencer les pratiques onomastiques locales. C'est ainsi par exemple que les Dioscures ont pu être qualifiés de « Grands Dieux » à Athènes : il s'agit dans ce cas de s'approprier la gloire des divinités de Samothrace. Inversement, le culte de Samothrace a pu influencer le culte de divinités appelées « Grands Dieux » mais qui n'avaient en commun avec les dieux de Samothrace que le nom : c'est peut-être ce qui explique l'introduction de mystères à Andania.

Par ailleurs, même si les populations locales de Mégalopolis et de Messène n'associaient pas leurs divinités aux dieux de Samothrace, une telle identification pouvait être proposée par des visiteurs étrangers, ou encore des historiens comme Denys d'Halicarnasse. Même s'il n'est pas possible de reconnaître derrière tous les « Grands Dieux » mentionnés dans les inscriptions les divinités de Samothrace, ce sont ces derniers qui venaient certainement à l'esprit de la plupart des Grecs lorsqu'ils entendaient parler de *Theoi Megaloi*.

Bibliographie

Accame, Silvio, « Iscrizioni del Cabirio di Lemno », *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 19-21/3-5 (1941-1943) [1948], 75-105.

Acosta-Hughes, Benjamin, « Les Dioscures dans la poésie alexandrine : caractère et symbolique », in *Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique*, éd. Chr. Cusset *et al*., Leuven : Peeters, 2012, 155-169.

—, « The Cult of Arsinoe-Aphrodite in Image and Text », in *Women and Power in Hellenistic Poetry*, éd. M.A. Harder *et al*., Leuven : Peeters, 2021, 13-33.

Agostiniani, Luciano, « Sulla grafia e la lingua delle iscrizioni anelleniche di Lemnos », in *Le origini degli Etruschi: Storia, archeologia, antropologia*, éd. V. Bellelli, Rome : L'Erma di Bretschneider, 2022, 169-194.

Bakker, Stéphanie J., *The Noun Phrase in Ancient Greek: A Functional Analysis of the Order and Articulation of NP Constituents in Herodotus*, Leiden : Brill, 2009.

Barbantani, Silvia, « Goddess of Love and Mistress of the Sea: Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P. Lit. Goodsp*. 2, I-IV) », *Ancient Society* 35 (2005), 135-165.

Basta Donzelli, Giuseppina, « Arsinoe simile ad Elena (Theocritus Id. 15,110) », *Hermes* 112/3 (1984), 306-316.

Bean, George Ewart, *Journeys in Northern Lycia 1965-1967*, Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1971.

Beekes, R.S.P.. « The Origin of the Kabeiroi », *Mnemosyne* 57/4 (2004), 465-477.

Belayche, Nicole, « La *Mater Magna*, *Megalè Mètèr* ? », in *Dieux des Grecs – Dieux de Romains : Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, éd. C. Bonnet *et al*., Bruxelles : Institut historique belge de Rome, 2016, 45-59.

—, « The Carian Stratonicea's Exception: Two Equal *Megistoi Theoi* as Divine Patrons in the Roman Period », in *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, éd. A. Palamidis, C. Bonnet, Berlin : De Gruyter, 2024, 435-461.

Beschi, Luigi, « Cabirio di Lemno: testimonianze letterarie ed epigrafiche », *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 74-75 (1996-1997), 7-145.

—, « Il primitivo Telesterio del Cabirio di Lemno (campagne di scavo 1990-1991) », *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 81 (2003), 963-1022.

Bettini, Maurizio, « Interpretatio Romana: Category or Conjecture? », in *Dieux des Grecs – Dieux des Romains : Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, éd. C. Bonnet *et al*., Bruxelles : Institut historique belge de Rome, 2016, 17-35.

Bonnet, Corinne, Bianco, Maria, Galoppin, Thomas, Guillon, Élodie, Laurent, Antoine, Lebreton, Sylvain, Porzia, Fabio, « 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), 567-591.

Bonnet, Corinne, Palamidis, Alaya, « Les dieux des petits riens. Réflexions comparatives sur les hiérarchies divines dans les mondes grecs et sémitiques », in *Petits dieux des Romains et leurs voisins : Enquête comparatiste sur les hiérarchies divines dans les cultures romaines, italiques et grecques*, éd. F. Prescendi, F. Van Haeperen, Turnhout : Brepols, 2024, 309-330.

Bowden, Hugh, « Nameless Gods », *Kodai* 16 (2015), 31-42.

Bremmer, Jan N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin : De Gruyter, 2014.

Bricault, Laurent, *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, Leiden, Brill, [2006] 2020.

Brixhe, Claude, « Zônè et Samothrace : lueurs sur la langue thrace et nouveau chapitre de la grammaire comparée ? », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 150/1 (2006), 121-146.

Brulé, Pierre, « Le polythéisme en transformation : les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e^-II^e^ siècles) », in *La Grèce d'à côté : Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, éd. *id*., Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007, 143-173.

Caneva, Stefano, « Costruire una dea: Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine », *Athenaeum* 103/1 (2015), 95-122.

—, « Ptolemy II, Son of Ptolemy Soter, and the Ideology of Salvation: From Civic Acclamation to Dynastic Title », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 214 (2020), 133-150.

—, Bricault, Laurent, « Sarapis, Isis et la continuité dynastique lagide : À propos de deux dédicaces ptolémaïques d'Halicarnasse et de Kaunos », *Chiron* 49 (2019), 1-22.

Cappelletto, Pietro, *I frammenti di Mnasea: Introduzione, testo e commento*, Milan : Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2003.

Carbon, Jan-Mathieu, « Monographing "Sacred Laws" », *Kernos* 25 (2012), 318-327.

—, Peels, Saskia, Pirenne-Delforge, Vinciane, « CGRN 222: Dossier of regulations concerning the mysteries at Andania », in *Collection of Greek Ritual Norms* (*CGRN*), 2017-, consulté le 14 janvier 2024. URL: http://cgrn.ulg.ac.be/file/222/ ; DOI: https://doi.org/10.54510/CGRN222.

Carboni, Romina, Cruccas, Emiliano, « Forms of Private and Public Devotion in the Dodecanese in the Hellenistic Age: The Cases of the Great Gods and Hecate », in *Religion and Cult in the Dodecanese during the First Millennium BC*, éd. M. I. Stefanakis *et al*., Oxford : Archaeopress, 2023, 232-242.

CARUSO, Ada, *Mouseia: Tipologie, contesti, significati culturali di un'istituzione sacra (VII-I sec. a.C.)*, Rome : L'Erma di Bretschneider, 2016.

CHANIOTIS, Angelos, « Megatheism: the Search for the Almighty God and the Competition of Cults », in *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, éd. S. Mitchell, P. Van Nuffelen, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, 112-140.

CLAYMAN, Dee L., *Berenice II and the Golden Age of Ptolemaic Egypt*, Oxford : Oxford University Press, 2014.

CLINTON, Kevin, « Athens, Samothrace, and the Mysteria of the Samothracian Great Gods », in *Sidelights on Greek Antiquity: Archaeological and Epigraphical Essays in Honour of Vasileios Petrakos*, éd. K. Kalogeropoulos *et al.*, Berlin : De Gruyter, 2021, 17-44.

—, DIMITROVA, Nora, « A New Edition of *IG* XII 8, 51 », in *Αττικά επιγραφικά. Μελέτες προς τιμήν του Christian Habicht*, éd. A. A. Themos, N. Papazarkadas, Athènes : Ελληνική Επιγραφική Εταιρεία, 2009, 201-207.

COLE, Susan Guettel, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden : Brill, 1984.

CRAMPA, Jonas, Compte rendu de *I.Keramos*, *Gnomon* 60/7 (1988), 603-609.

CRISCUOLO, Lucia, « I due testamenti di Tolomeo VIII Evergete II », in *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck*, éd. A. Jördens, J. F. Quack, Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2011, 132-150.

CRUCCAS, Emiliano, *Gli dei senza nome: Sincretismi, ritualità e iconografia dei Cabiri e dei Grandi Dei tra Grecia e Asia minore*, Rahden/Westf. : Marie Leidorf, 2014.

—, *NVMINA MAGNA: Roma e il culto dei Grandi Dei di Samotracia*, Oxford : Archaeopress, 2019.

CULASSO GASTALDI, Enrica, « Cleruchie? Non cleruchie? Alcune riflessioni sugli insediamenti extraterritoriali di Atene », in *In ricordo di Dino Ambaglio*, éd. R. Scuderi, C. Zizza, Pavie : Pavia University Press, 2011, 115-146.

—, « Kabirion di Lemnos: Le iscrizioni rinvenute nell'esedra e nel quartiere tardo-romano », *Annuario della Scuola archeologica di Atene* 97 (2019), 410-427.

DESHOURS, Nadine, *Les mystères d'Andania : Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux : Ausonius, 2006.

—, *L'été indien de la religion civique*, Bordeaux : Ausonius, 2011.

—, « La date du Règlement des Mystères d'Andania », in *L'hellénisme, d'une rive à l'autre de la Méditerranée : Mélanges offerts à André Laronde*, éd. J.-Chr. Couvenhes, Paris : De Boccard, 2012, 431-440.

DIK, Helma, *Word Order in Greek Tragic Dialogue*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

DIMITROVA, Nora M., *Theoroi and Initiates in Samothrace: The Epigraphical Evidence*, Princeton, NJ : The Americal School of Classical Studies at Athens, 2008.

FASSA, Eleni, « Sarapis, Isis, and the Ptolemies in Private Dedications: The *Hyper*-Style and the Double Dedications », *Kernos* 28 (2015), 133-153.

FICUCIELLO, Laura, *Lemnos: Cultura, storia, archeologia, topografia di un'isola del Nord-Egeo*, Athènes : Scuola archaeologica italiana di Atene, 2013.

FLEISCHER, Robert, « Unbekannte Felsheiligtümer in Termessos », *Istanbuler Mitteilungen* 58 (2008), 197-242.

GAUTHIER, Philippe, « Ἐξαγωγὴ σίτου : Samothrace, Hippomédon et les Lagides », *Historia* 28/1 (1979), 76-89.

GAWLINSKI, Laura, *The Sacred Law of Andania: A New Text with Commentary*, Berlin : De Gruyter, 2012.

GEORGOUDI, Stella, « Les Douze Dieux des Grecs : variations sur un thème », in *Mythes grecs au figuré, de l'antiquité au baroque*, éd. S. Georgoudi, J.-P. Vernant, Paris : Gallimard, 1996, 43-80.

—, « Les Douze dieux et les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos* 11 (1998), 73-83.
—, « Qu'est-ce qu'une "grande" (*megalê*) divinité en Grèce ancienne ? », *Archimède* 8 (2021), 17-31.
Gill, D., « Arsinoe in the Peloponnese: the Ptolemaic Base on the Methana Peninsula », in *Egyptian Stories: A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of his Retirement*, éd. T. Schneider, K. Szpakowska, Münster : Ugarit Verlag, 2007, 87-110.
Gökalp Özdil, Nuray, « Antalya Müzesi'nden Yeni Adak Yazıtları », *Phaselis* 2 (2016), 245-258.
Graham, A. J., « The Colonization of Samothrace », *Hesperia* 71 (2002), 231-260.
Hazzard, R. A., « Theos Epiphanes: Crisis and Response », *The Harvard Theological Review* 88/4 (1995), 415-436.
Helmis, Andréas, « Serment et pouvoir dans l'Égypte ptolémaïque », in *Le serment* I : *Signes et fonctions*, éd. R. Verdier, Paris : Éditions du CNRS, 1991, 137-153.
Hemberg, Bengt, *Die Kabiren*, Uppsala : Almqvist & Wiksell, 1950.
Henderson, Thomas R., *The Springtime of the People: The Athenian Ephebeia and Citizen Training from Lykourgos to Augustus*, Leiden : Brill, 2020.
Iossif, Panayotis, « La dimension publique des dédicaces "privées" du culte royal ptolémaïque », in *Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ : Les cadres "privés" et "publics" de la religion grecque antique*, éd. V. Dasen, M. Piérart, Liège : CIERGA, 2005, 235-257.
İplikçioğlu, Bülent, « Die „Gerechten Götter" in zwei neuen Inschriften aus Termessos », *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse* 141 (2006), 5-16.
Jannoray, Jean, « Nouvelles inscriptions de Lébadée », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 64-65 (1940-1941), 36-59.
Jim, Theodora Suk Fong, *Sharing with the Gods: Aparchai and Dekatai in Ancient Greece*, Oxford : Oxford University Press, 2014.
—, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford : Oxford University Press, 2022.
Jost, Madeleine, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris : Vrin, 1985.
—, « Nouveau regard sur les Grandes Déesses de Mégalopolis : Influences, emprunts, syncrétismes religieux », *Kernos* 7 (1994), 119-129.
—, « De Pallantion d'Arcadie à Pallantium du Latium », *Kernos* 25 (2012), 103-123.
Karadima-Matsa, Chryssa, Dimitrova, Nora, « Epitaph for an Initiate at Samothrace and Eleusis », *Chiron* 33 (2003), 335-345.
Kidder, Kathleen, « From "Bane Helen" to Queen Helen: Helen as Saviour and Analogue for Ptolemaic Queens in *Theriaca* 309–19 », *TAPA* 149 (2019), 287-316.
Legras, Bernard, « Sarapis, Isis et le pouvoir lagide », in *Power, Politics and the Cults of Isis*, éd. L. Bricault, M.J. Versluys, Leiden : Brill, 2014, 95-115.
Lehmann, Karl, « Documents of the Samothracian Language », *Hesperia* 24/2 (1955), 93-100.
Lehmann, Karl, *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*, Thessaloniki [1955] 1998[6].
Leone, Rosina, « Tra Lemno e Samotracia: il santuario degli Cabiri di Chloi », *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 88 (2010), 271-280.
Lozat, Mélanie, *Une lecture de Strabon dans la perspective de l'histoire des religions*, thèse de doctorat, Genève : Université de Genève, 2018.
Luraghi, Nino, *The Ancient Messenians: Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
—, Magnetto, Anna, « The Controversy between Megalopolis and Messene in a New Inscription from Messene », *Chiron* 42 (2012), 509-550.
Malouchou, Georgia E., Matthaiou, Angelos P., « Ἐπιγραφὴ ἐκ τοῦ Ἀσκληπιείου τῆς Γόρτυνος Ἀρκαδίας », *ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΟΝ* 7 (2018), 33-34.

MAKRI, Androniki, « Παρατηρήσεις περί της Αχαϊκής και της Ακτιακής χρονολόγησης στην αρχαία Μεσσήνη », in *Ιερά και λατρείες της Μεσσήνης. Από τα αρχαία στα βυζαντινά χρόνια*, éd. P. Themelis *et al*., Athènes : Εταιρεία Μεσσηνιακών Αρχαιολογικών Σπουδών, 2017, 217-233.

MALAY, Hasan, « A Provisional Publication: Some Copies of Inscriptions from P. Herrmann's Papers », *Epigraphica Anatolica* 51 (2018), 98-104.

MARTZAVOU, Paraskevi, « Les cultes isiaques et les Italiens entre Délos, Thessalonique et l'Eubée », *Pallas* 84 (2010), 181-205.

MASRI, Larisa, « Rome, Diplomacy, and the Rituals of Empire: Foreign Sacrifice to Jupiter Capitolinus », *Historia* 65/3 (2016), 325-347.

MIRIZIO, Giuditta, « Dedica onoraria per Tolemeo III e Berenice », *Axon* 1/2 (2017), 141-146.

MÜLLER, Sabine, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation: Ptolemaios II. und Arsinoe II*., Berlin : De Gruyter, 2009.

NIELSEN, Thomas Heine, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

OIKONOMOS, G. P., *Επιγραφαί της Μακεδονίας*, Athènes, 1915.

PALAMIDIS, Alaya, « The Names of Greek Gods: Divine Signs or Human Creations? », in *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, éd. A. Palamidis, C. Bonnet, Berlin : De Gruyter, 2024, 591-619.

PAÑEDA MURCIA, Beatriz, « Les cultes isiaques au II^{e} siècle de notre ère : entre "égyptianisation" et "mystérisation" », in *Les mystères au II^{e} siècle de notre ère : un tournant*, éd. N. Belayche *et al*., Turnhout : Brepols, 2021a, 127-180.

—, *Divine Cohabitations in Sanctuaries of the Graeco-Roman World*, thèse de doctorat, Madrid : Universidad Carlos III et Paris : École Pratique des Hautes Études – PSL, 2021b.

PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland : University of California Press, 2017.

—, *Religion in Roman Phrygia: From Polytheism to Christianity*, Oakland : University of California Press, 2023.

PHILONENKO, Marc, LEHMANN, Yves, PERNOT, Laurent (éd.), *Les mystères : Nouvelles perspectives*, Turnhout : Brepols, 2017.

PIGUET, Émilie, « Les Péans à Asclépios : Innovations et continuités », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 38/1 (2012), 53-86.

PIOLOT, Laurent, « Pausanias et les Mystères d'Andanie : Histoire d'une aporie », in *Le Péloponnèse : Archéologie et histoire*, éd. J. Renard, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1999, 195-228.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, *L'Aphrodite grecque : Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes et Liège : C.I.E.R.G.A., 1994.

—, *Retour à la source : Pausanias et la religion grecque*, Liège : C.I.E.R.G.A., 2008.

—, « Mnasistratos, the "Hierophant" at Andania (*IG* 5.1.1390 and *Syll.*^{3} 735) », in *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, éd. J. Dijkstra *et al*., Leiden : Brill, 2010, 219-235.

PITZ, Zoé, « Designating Sacrificial Animals in Greek Ritual Norms », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 225 (2023), 51-68.

RENBERG, Gil H., « The Greek and Demotic Sources for the Career of Eirenaios, Son of Nikias (*Pros.Ptol*. VI 14912/15262) (with a New Edition of *IG* IV 854 from Methana) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 188 (2014), 199-214.

ROBERTSON, Noel, « Ἥρως Ἐπιτέγιος », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127 (1999), 179-181.

ROESCH, Paul, « Les taureaux de bronze du Kabirion de Thèbes et l'écriture archaïque béotienne », in *Actes du troisième congrès international sur la Béotie antique*, éd. J. M. Fossey, H. Giroux, Amsterdam : J. C. Gieben, 1985, 135-151.

RUHL, Bärbel, *Imbros: Archäologie einer nordostägäischen Insel*, Marbourg : Archäologisches Seminar der Philipps-Universität Marburg, 2018.

SCARPI, Paolo, « Des Grands Dieux aux Dieux sans nom : autour de l'altérité des dieux de Samothrace », in *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, éd. N. Belayche *et al*., Turnhout : Brepols, 2005, 213-218.

SCHLOTT, Karin, *Komik im Kult: Eine kontextuelle Untersuchung der böotischen Kabirenbecher*, thèse de doctorat, Heidelberg : Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, [2010] 2021. DOI : https://doi.org/10.11588/heidok.00029771.

SEAFORD, Richard, « Aitiologies of Cult in Euripides: A Response to Scott Scullion », in *The Play of Texts and Fragments: Essays in Honour of Martin Cropp*, éd. J. C. R. Cousland, J. Hume, Leiden : Brill, 2009, 219-234.

SFAMENI GASPARRO, Giulia, « Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso », in *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, éd. C. Bonnet *et al*., Stuttgart : Franz Steiner, 2006, 181-210.

SMITH, Tyler Jo, « Votive Reliefs from Balboura and its Environs », *Anatolian Studies* 47 (1997), 3-49.

SPANU, Marcello, *Keramos di Caria: Storia e monumenti*, Rome : L'Erma di Bretschneider, 1997.

STEFANAKIS, Manolis I., « Phalasarna : un port antique, un espace d'échanges en Méditerranée », in *Espaces d'échanges en Méditerranée : Antiquité et Moyen-Âge*, éd. F. Clément *et al*., Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2006, 41-75.

STIGLITZ, Roman, *Die grossen Göttinnen Arkadiens: Der Kultname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen*, Wien : Österreichisches Archäologisches Institut, 1967.

THEMELIS, Petros, « Κρίμα περὶ χώρας Μεσσηνίων καὶ Μεγαλοπολιτῶν », in *Ιστορίες για την αρχαία Αρκαδία: ΠΡΑΚΤΙΚΑ/Proceedings of the International Symposium in Honour of James Roy*, éd. G. A. Pikoulas, Stemnitsa : Δήμος Τρικολώνων et Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, 2008, 211-222.

THÜR, Gerhard, « Dispute over Ownership in Greek Law: Preliminary Thoughts about a New Inscription from Messene », in *Symposion 2011 : Études d'histoire du droit grec et hellénistique*, éd. B. Legras, G. Thür, Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012, 293-316.

TSANTSANOGLOU, Kyriakos, *Tragic Papyri: Aeschylus'* Theoroi, Hypsipyle, Laïos, Prometheus Pyrkaeus *and Sophocles'* Inachos, Berlin : De Gruyter, 2022.

TSIOLIS, Vassilis, « Arkadian Religious Matters: Further Considerations on the Τελετή of the Great Goddesses at Megalopolis and on the Κορειτῆαι at Despoina's Sanctuary at Lykosura. With an Appendix on the So Called Sanctuary of Zeus *Homarios* and Hestia at Megalopolis », in *Arkadien im Altertum: Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft*, éd. K. Tausend, Graz : Unipress Verlag, 2018, 175-195.

USTINOVA, Yulia, « "The Story of a New Name": Cultic Innovation in Greek Cities of the Black Sea and the Northern Aegean Area », *Kernos* 34 (2021), 159-186.

VAGIONAKIS, Irene, « Dedica di Phalasarna ai *Theoi Megaloi* per Tolomeo III e Berenice II » in *id*., *Cretan Institutional Inscriptions*, 2021. URL: https://ilc4clarin.ilc.cnr.it/cretaninscriptions/en/inscriptions/ic2_19_2.html (consulté le 17/12/23).

VELIGIANNI, Ch., « Θεοῖς Μεγάλοις: Νέα αναθηματική επιγραφή », *Τεκμήρια* 6 (2001), 14-21.

VIKELA, Evgenia, « Die Ausbreitung des Kults der phrygischen Göttin im archaischen und klassischen Griechenland », in *Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und in der Ägäis*, éd. M. Kerschner, Wien : Österreichisches Archäologisches Institut, 2020, 149-173.

WESCOAT, Bonna D., « Insula Sacra: Samothrace between Troy and Rome », in *Roman Power and Greek Sanctuaries: Forms of Interaction and Communication*, éd. M. Gallo, Athènes : Scuola Archaeologica Italiana di Atene, 2013, 45-81.

ZINGG, Emanuel, *Die Schöpfung der pseudohistorischen westpeloponnesischen Frühgeschichte: Ein Rekonstruktionsversuch*, Munich : C. H. Beck, 2016.

DÉFINIR LES LIMITES : COLLECTIVITÉS DIVINES AU SERVICE DE LA JUSTICE DANS LE MONDE GREC[1]

Daniela BONANNO

This paper examines three cases study of divine collectivities, which fall within the sphere of the order and the administration of justice. These are the Themides, the Nemeseis and the Praxidikai, all normative powers, which set limits to the actions of mortals. They represent a kind of justice aimed at ensuring the proper functioning of relationships between mortals and immortals and at maintaining the balance and the social cohesion among the human beings. These theonyms occur in the Greek religion both in singular and in plural. As observed by N. Loraux, like many other divine collectivities which are transposition of abstract notions, they are represented and named in a feminine form. The sources related to these three groups concern as many regional micro-contexts (Argolis, Smyrnai and Boeotia), whose exploration, following the paths of Pausanias, may offer some clues to understand the different strategies connected to such a "pluralization" of the divine, and to reassess the gender issue in the perception of these specific categories of divine powers.

INTRODUCTION

« Chaque dieu est d'abord *au pluriel* » : c'est en ces termes que Marcel Detienne, dans un article qui a fait date, intitulé « Expérimenter dans le champ des polythéismes » et paru en 1997, invitait à concentrer l'attention sur tout ce qui n'est pas « dit en clair des dieux et de leurs pouvoirs »[2] et à considérer le niveau profond des connexions entre les différentes puissances divines, c'est-à-dire les micro-réseaux à l'intérieur desquels elles apparaissent en relation les unes avec les autres. S'il s'agit là d'une leçon qui, au cours des dernières décennies, a conduit les lecteurs de M. Detienne – ou ceux qu'il appelait très joliment « les analystes des ensembles polythéistes »[3] – à atteindre une compréhension toujours plus fine des dispositifs de fonctionnement des religions anciennes ; néanmoins, elle s'avère

[1] Cet article rassemble les résultats d'un séjour de recherche que j'ai pu réaliser en tant que chercheuse invitée à l'Université Toulouse – Jean Jaurès dans le cadre du projet ERC « Mapping Ancient Polytheisms ». Je tiens à remercier tous les membres de l'équipe du projet pour leur accueil chaleureux et l'atmosphère stimulante, en particulier Sylvain Lebreton et Claudio Biagetti pour les échanges fructueux et enrichissants. Je souhaite également exprimer ma reconnaissance à Corinne Bonnet, PI du projet, qui a aussi bien voulu revoir ce texte, ainsi qu'aux experts anonymes pour leurs suggestions et leur relecture attentive.

[2] DETIENNE (1997), 72.

[3] *Ibidem*.

plus difficile à appliquer dans les cas où la pluralité du divin n'est pas seulement un aspect inhérent à chaque puissance, mais est aussi amplifiée par la forme plurielle du théonyme. L'univers religieux des Grecs et des Romains était en effet peuplé de groupes et de sous-groupes divins, de couples et de triades, voire plus, dont les noms, au pluriel, identifiaient l'action de collectivités, plus ou moins définies, et plus ou moins différenciées en leur sein.[4] Pour donner seulement quelques exemples rapides, selon un critère croissant d'identification des éléments, on peut faire référence, en premier lieu, aux labels génériques assignés aux collectivités dont le nombre et l'identité des puissances individuelles restent vagues ou difficiles à saisir : je me réfère, en particulier, aux *Megaloi Theoi* et *Megalai Theai* ;[5] les *Theoi Chthonioi* ou *Katachthonioi*, etc. En deuxième lieu, on peut renvoyer à des ensembles, également amples, mais plus circonscrits comme les Nymphes, avec toutes leurs articulations, ou les trois mille Océanides, les cinquante Néréides, pour passer à des cercles plus restreints ; les Muses ; les triades des Hespérides ; les Charites ; les trois Gorgones ; les Grées; les Érinyes ou les Euménides ; les Moires ; les Hôrai, dont les membres sont souvent unies par des liens familiaux et par l'appartenance à la même lignée; et pour terminer, il faut signaler des collectivités identifiées comme telles par la transposition au pluriel d'un théonyme : les Damateres ; les Ilithyes, etc.[6]

Or, on ne peut manquer de constater qu'à part les catégories indéterminées regroupées sous le label *Theoi* + qualificatif, dans tous les autres cas, c'est le genre féminin qui l'emporte. Cet état de fait a déjà été souligné par Nicole Loraux, dans son étude incontournable, « Qu'est-ce une déesse ? ».[7] Elle s'y est penchée sur le problème du féminin dans le monde divin des Grecs, soulignant génériquement le fait que ce genre s'avère plus efficace pour exprimer le collectif, le multiple et l'abstraction. D'autres savants ont vu dans l'évocation des puissances féminines le reflet d'une pratique archaïque, voire préhistorique, héritage d'une prétendue société matriarcale.[8] Emma Stafford, à son tour, a interprété cette tension vers la pluralisation comme un trait typique des "personnifications", « facilitated – ajoute-elle – by their lack of individual characterization ».[9]

En revanche, en matière de collectivités divines, le monde divin des Romains était beaucoup plus varié et, sans doute, plus *gender-fair*, puisque, à côté des

[4] Une classification des différentes formes de collectivités divines dans la religion grecque se trouve dans HADZISTELIOU-PRICE (1971), 54.

[5] Sur ces groupes en particulier, voir la contribution d'A. PALAMIDIS dans ce volume, p. 185-217.

[6] Ces formes du divin au pluriel ont suscité l'intérêt de plusieurs spécialistes. Sur les *Damateres*, HATZISTELIOU-PRICE (1971), 60-61 ; sur les Ilithyes, PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2013) et sur les Moires encore PIRONTI (2009) et PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2011). Sur les *Horai* le livre de RUDHARDT (1999) est une référence incontournable, tandis que l'action collective de Muses, sur le plan iconographique, a été explorée par LISSARRAGUE (2007).

[7] LORAUX (1990), 44-47.

[8] HADZISTELIOU-PRICE (1971) ; SIMON (1995) ; SHAPIRO (1993), 217.

[9] STAFFORD (2000), 52.

Veneres ou des Cereres,[10] on trouve aussi chez eux les Lares, les Quirini, les Vertumni, les Fata, les Cupidines. Maurizio Bettini, qui a exploré du côté de Rome ces ensembles de puissances, a montré comment les fluctuations, au niveau grammatical, rentrent plutôt dans une stratégie de représentation visant à souligner le caractère extraordinaire du divin souvent indifférent au genre et au nombre.[11]

À partir de ces considérations, le but de cette contribution est d'explorer trois cas de collectivités divines, qui relèvent de la sphère de l'administration de la justice, dont le nom apparaît tantôt au singulier tantôt au pluriel : je me réfère aux Thémides, aux Nemeseis et aux Praxidikai, puissances de l'ordre, qui posent des limites à l'action des mortels. Évidemment il y en a bien d'autres : j'ai nommé, ci-dessus, les Érinyes ou les Euménides et, juste pour garder l'équilibre de genre, on pourrait nommer aussi les Alastores.[12] Dans ces cas, on a affaire à des agents de justice qui ont une compétence plutôt dans la sphère des délits de sang. Par contre, les ensembles divins dont il sera question dans cette contribution se placent plutôt – quoique non exclusivement, comme on le verra – du côté d'une justice visant à assurer le bon déroulement des relations entre mortels et immortels et à garder l'équilibre et la cohésion sociale parmi les hommes.

La documentation relative à ces trois ensembles concerne des micro-contextes régionaux, dont l'exploration nous conduira, dans les pas de Pausanias, des contrées de l'Argolide jusqu'aux côtes de l'Asie Mineure, pour revenir finalement en Grèce continentale, en Béotie.

1. Des Thémides à Trézène

Notre voyage débute à l'embouchure du golfe Saronique. Ici régnait un souverain, Pitthée, qui appartenait au *genos* des Pélopides et était expert en rhétorique. Il s'était imposé sur les petits souverains locaux par le biais d'une opération qui présente tous les aspects d'un synécisme,[13] ayant réuni (συλλαβὼν) les habitants de deux autres cités de l'Argolide, Hypérie et Anthia, et ayant ainsi fondé la cité de Trézène, à laquelle il donna le nom de son frère mort. Le roi, qu'on rencontre déjà chez Homère, comme père d'Æthra, mère de Thésée,[14] avait consacré dans la cité un autel « dit des Thémides », près du sanctuaire d'Artémis *Lykeia* bâti par Hippolyte.[15] Le Périégète ne dit rien de plus à propos de ces Thémides, dont la

[10] Le cas de Cereres a été analysé par Pugliese Carratelli (1990), 370, qui considère que ces ensembles où le théonyme est transposé au pluriel reflètent des formes d'« assimilation » des morts aux divinités souterraines.

[11] Bettini (2017).

[12] Sur les Alastores, cf. Parker (1983), 106-109 ; Johnston (1999), 129-160 et plus récemment Patera (2010).

[13] Pausanias 2.30.8-9 et Moggi (1976), 26-30.

[14] Homère *Iliade*, 3.144.

[15] Pausanias 2.31.5. Sur la signification de cet attribut, Pausanias soulève des doutes : il suggère une connexion avec le massacre par Hippolyte de loups qui menaçaient la région, à moins qu'il ne

puissance est évoquée aussi dans une inscription retrouvée à Lindos où un agoranome sorti de charge accomplit une dédicace à Zeus *Agoraios* (de l'*agora*), aux Thémides et à Hermès.[16] Si ce document confirme les prérogatives normatives attribuées à la déesse surtout dans l'organisation des espaces et du temps de la vie politique, par contre il livre peu d'indices utiles pour comprendre la raison de la pluralisation du théonyme ou pour identifier le nombre et l'identité des puissances qu'on comprenait sous le label de Thémides. S'agissait-il d'un hétéronyme de Hôrai ou des Moires, filles de Thémis, ou bien, derrière cette formulation au pluriel doit-on plutôt envisager une réalité plus complexe ?[17] À ce propos, toutefois, les détails que Pausanias nous livre sur l'histoire et la topographie de Trézène offrent quelque piste intéressante à parcourir. En décrivant l'agora de la cité, il relève l'existence d'un temple avec une statue d'Artémis *Sôteira* (qui sauve) établi par Thésée à son retour de Crète et, derrière celui-ci, la tombe du roi Pitthée, où l'on voyait trois trônes sur lesquels ce dernier se serait assis avec deux autres juges.[18] Non loin, se trouvait le sanctuaire des Muses, où le souverain enseignait l'art de la rhétorique, et le temple d'Artémis *Lykeia*, face auquel se dressait une pierre sacrée sur laquelle Oreste avait été purifié par neuf citoyens à la suite du meurtre de sa mère.[19] L'épisode de la purification du fils d'Agamemnon est rappelé peu après, lorsque Pausanias se trouve devant le temple d'Apollon *Thearios*, où – dit-il – se trouvait un bâtiment connu justement sous le nom de « tente d'Oreste ».[20] Ici le héros avait été logé, avant d'être purifié par un groupe de Trézéniens dont les descendants, encore à l'époque du Périégète, prenaient leur repas en ce lieu.[21] Sur l'agora, près de l'autel des Thémides, installé par Pitthée, deux autres autels avaient été érigés : l'un en l'honneur de Dionysos appelé *Saôtês* conformément à un oracle, et l'autre pour Hélios *Eleutherios*, dont la consécration est mise en relation par Pausanias avec le danger qui avait menacé la cité lors de l'agression perse de Xerxès.[22]

L'agora de Trézène se présentait donc au visiteur comme un espace traversé par de profondes tensions où le passé lointain de la cité se mêlait aux mémoires de l'histoire plus récente. On peut envisager qu'un reflet de ces tensions était perceptible dans l'évocation même des activités judiciaires qui prenaient place dans cet espace, dont la fréquentation nécessitait une contiguïté avec un endroit expressément réservé à l'apprentissage de l'art rhétorique, maîtrisé en particulier par le *sunoikistês* de la cité.

s'agisse d'une dénomination employée chez les Amazones dont le héros descendait ; il admet finalement que la vraie raison pourrait être inconnue.

[16] *Suppl. Rodio nuovo* 21.

[17] Sur la généalogie des Moires et des Hôrai, je renvoie à Pironti (2009).

[18] Pausanias 2.31.3.

[19] Pausanias 2.31.4.

[20] Pausanias 2.31.8.

[21] *Ibidem*.

[22] Pausanias 2.31.5. Un Zeus Saôtês était connu aussi en Béotie, cf. Paus. 9.26.7-8.

À partir de ces indices, on peut déceler les traces d'affrontements juridiques qui ont, peut-être, accompagné le processus du synécisme, déterminant la modification des structures de propriété, voire de véritables redistributions de terres. Une situation qui a, éventuellement, convaincu le souverain Pitthée à pourvoir les citoyens d'outils utiles à la gestion des affaires juridiques ; une expertise que les habitants de Trézène ne manquèrent pas d'appliquer plus tard au cas délicat du matricide Oreste. On voit alors comment la distribution des structures et des cultes, ainsi que l'articulation des différents éléments onomastiques sur l'agora de Trézène devient peu à peu plus intelligible, avec la mise en place un espace expressément orienté vers la « sauvegarde » civique et la célébration de divers moments de l'histoire de la cité. La statue d'Artémis *Sôteira* renvoyait aux exploits de Thésée. L'autel de Dionysos *Saôtês*, dont le qualificatif est une forme poétique de *Sôtêr*, rappelait peut-être un soutien divin accordé à l'entreprise de *sunoikismos*, selon une pratique qui, comme on le verra sous peu, était assez répandue. L'autel *dit* des Thémides, dans l'expression au pluriel de ce théonyme, exprimait la complexité d'un principe normatif dans lequel les différentes composantes de la communauté, contraintes à se réunir en une seule entité civique, pouvaient se reconnaître. Pour compléter cet ensemble, se trouvait ici un troisième autel en l'honneur d'Hélios *Eleutherios*, dont l'attribut, parfois considéré comme interchangeable avec celui *Sôtêr*,[23] conservait à son tour la mémoire d'un événement particulièrement dramatique pour la cité de Trézène : l'éloignement de la menace achéménide.

2. Les Nemeseis de Smyrne

Arrivés à ce stade, quittons pour quelques instants la Grèce continentale et déplaçons-nous sur les côtes anatoliennes, à Smyrne, où la comparaison avec une autre catégorie de collectivités divines pourra enrichir le tableau et susciter quelques autres pistes de réflexion.

Comme précédemment, on suivra les traces de Pausanias, qui dans le VII^e^ livre de la *Périégèse*, se livre à un *excursus* sur l'Ionie. Dans ce cadre, le Périégète reconstruit l'histoire millénaire de Smyrne, à l'origine localisée dans l'endroit que ses habitants appelaient encore la « cité ancienne », qui appartenait autrefois à la dodécapole éolienne, avant d'être arrachée aux Éoliens par les Ioniens de Colophon. Pausanias précise que le fondateur de la cité actuelle était Alexandre, fils de Philippe, et raconte que le roi macédonien, épuisé au terme d'une longue journée de chasse sur le Mont Pagos, arriva au sanctuaire des Nemeseis, près d'une source

[23] À Athènes, le Zeus de la stoa située au nord-ouest de l'agora était nommé indifféremment Zeus *Eleutherios* et Zeus *Sôtêr* : voir, à ce propos, Jim (2022), 18-19 et 52-54 et Lebreton (2022), 267-272.

et d'un platane, et finit par s'endormir. Lui apparurent alors en rêve les Nemeseis, qui lui ordonnèrent de fonder une cité à cet endroit et d'y installer les habitants de la vielle Smyrne. Les Smyrniotes interrogèrent alors l'oracle de Claros qui donna, à son tour, un avis favorable à l'entreprise, les encourageant à s'installer sur le nouveau site. Pausanias ajoute que les habitants de Smyrne honoraient deux Némésis au lieu d'une et qu'ils leur attribuaient Nuit comme mère, tandis que les Athéniens déclaraient que le père de la déesse de Rhamnonte (*i.e*. Némésis, ici au singulier) était Océan.[24] Ici, comme dans le cas précédent, on a affaire à une refondation de cité, qui entraîna vraisemblablement une réorganisation du territoire et des cultes, avec un oracle qui vint sanctionner l'entreprise. Mais, dans ce passage, on trouve une information supplémentaire, puisque le nombre de figures comprises sous le label pluriel de Nemeseis est précisé : elles sont deux. Le renvoi au culte athénien établit d'emblée un rapport avec la divinité qui, en Attique, est spécifiquement préposée au respect des limites et de la mesure, ainsi qu'au renversement de sort. En outre, la clarification concernant la filiation de la Nuit renvoie directement aux vers de la *Théogonie* d'Hésiode dans lesquels Némésis est définie comme *pema thnetoisi brotoisi*, « fléau des hommes mortels », soulignant sa sévérité.[25]

Le récit qui circulait sur la refondation de Smyrne est confirmé par l'iconographie d'une monnaie d'époque impériale (peu après 147 de n.è.), qui présente, au revers, la scène du rêve d'Alexandre, endormi sous un arbre, avec deux figures féminines et, sur le droit, l'effigie de l'empereur Marc Aurèle (d'autres exemplaires du III^e^ s. présentent la même iconographie, mais avec l'effigie de Gordien III et de Philippe l'Arabe).[26] On voit bien, sur cette image, que les deux figures se

[24] Pausanias 7.5.1-2 : Ἀλέξανδρος δὲ ὁ Φιλίππου τῆς ἐφ' ἡμῶν πόλεως ἐγένετο οἰκιστὴς κατ' ὄψιν ὀνείρατος· Ἀλέξανδρον γὰρ θηρεύοντα ἐν τῷ ὄρει τῷ Πάγῳ, ὡς ἐγένετο ἀπὸ τῆς θήρας, ἀφικέσθαι πρὸς Νεμέσεων λέγουσιν ἱερόν, καὶ πηγῇ τε ἐπιτυχεῖν αὐτὸν καὶ πλατάνῳ πρὸ τοῦ ἱεροῦ, πεφυκυίᾳ δὲ ἐπὶ τοῦ ὕδατος. καὶ ὑπὸ τῇ πλατάνῳ καθεύδοντι κελεύειν φασὶν αὐτῷ τὰς Νεμέσεις ἐπιφανείσας πόλιν ἐνταῦθα οἰκίζειν καὶ ἄγειν ἐς αὐτὴν Σμυρναίους ἀναστήσαντα ἐκ τῆς προτέρας· ἀποστέλλουσιν οὖν ἐς Κλάρον θεωροὺς οἱ Σμυρναῖοι περὶ τῶν παρόντων σφίσιν ἐρησομένους, καὶ αὐτοῖς ἔχρησεν ὁ θεός· τρὶς μάκαρες κεῖνοι καὶ τετράκις ἄνδρες ἔσονται, οἳ Πάγον οἰκήσουσι πέρην ἱεροῖο Μέλητος. οὕτω μετῳκίσαντο ἐθελονταὶ καὶ δύο Νεμέσεις νομίζουσιν ἀντὶ μιᾶς καὶ μητέρα αὐταῖς φασιν εἶναι Νύκτα, ἐπεὶ Ἀθηναῖοί γε τῇ ἐν Ῥαμνοῦντι θεῷ πατέρα λέγουσιν εἶναι Ὠκεανόν. « Alexandre, fils de Philippe, fut le fondateur de la cité actuelle à la suite d'un rêve. Alexandre, qui chassait dans la montagne du Pagos, arriva, dit-on, au retour de la chasse, aux abords du sanctuaire des Némésis et il trouva une source et un platane devant le sanctuaire, qui avait poussé au bord de l'eau. Il s'endormit sous le platane et les Némésis, dit-on, lui apparurent et lui enjoignirent de fonder une cité à cet endroit et de déplacer les gens de Smyrne de la première cité pour les y amener. Les gens de Smyrne envoient donc une délégation à Claros pour interroger l'oracle sur leur situation, et le dieu leur répondit : "Trois fois bienheureux, bienheureux quatre fois ceux qui viendront habiter le Pagos au-delà du Mélès sacré". Ainsi ils émigrèrent de leur plein gré, et ils reconnaissent deux Némésis au lieu d'une : leur mère, disent-ils, est la Nuit. Tout comme d'ailleurs les Athéniens disent que la déesse de Rhamnonte a pour père Océan. » Trad. Y. Lafond, CUF.

[25] Hésiode *Théogonie*, 223.

[26] Head (1911), 594 ; *BMC*, *Ionia*, 296, pl. XXIX,16 ; Klose (1987), 28-30, taf. 39-40, R. 1-13 ; 52, R.14 ; 54 R.1. La reproduction d'un exemplaire de cette monnaie se trouve dans Bonanno (2022) à laquelle je me permets de renvoyer. Sur l'importance de Némésis dans la religion grecque, voir également Bonanno (2023).

ressemblent : elles apparaissent l'une face à l'autre en train de baisser la tête vers la poitrine ; un geste généralement rapproché du fait de « cracher sur la poitrine », un geste qui, dans les sources littéraires, accompagne souvent l'invocation à Némésis. Le rituel ressemble à une forme spontanée de *deminutio capitis*, que ceux qui s'adressent à la déesse s'imposent pour apaiser sa réaction, chaque fois qu'ils se livrent à des expressions verbales, ou non, d'arrogance.[27] Les deux figures ne sont cependant pas simplement le dédoublement ou le redoublement l'une de l'autre, puisqu'il y a des différences dans les attributs : l'une tient des rênes, l'autre une coudée ;[28] l'une a donc la prérogative de contenir physiquement, de limiter l'action et la parole, en assurant le plein contrôle des passions, et l'autre suggère la mesure à observer en toutes choses. Les déesses qui se présentent en rêve à Alexandre sont en définitive deux figures complémentaires, dont les attributs différents permettent de saisir le profil d'une puissance composite qui, dans la forme plurielle de son nom, ne suggère pas un dédoublement générique, mais une amplification concrète de son spectre de compétences, selon une syntaxe complexe dans laquelle aucun détail n'est secondaire. Les deux Nemeseis qui se font face, renvoient l'une à l'autre, presque comme pour marquer la portée didactique d'un message articulé qui suggère aux mortels la prudence dans l'interaction avec cette puissance plurielle.

Le pluriel qui s'attache à ce couple divin n'est donc pas – ou pour le moins pas seulement – à mettre en relation avec une réorganisation de l'espace civique et cultuel conséquent à la refondation de la cité. D'ailleurs, Pausanias laisse entendre au lecteur que le sanctuaire des Nemeseis existait avant même l'arrivée d'Alexandre, quoique l'on ne puisse exclure qu'il projette dans le passé des réalités plus récentes, en lien avec le moment de la refondation de la cité dans le but de réunir les différentes composantes impliquées dans ce processus au sein d'un culte susceptible de représenter le passé et le futur de la *polis*.[29] Cependant, le souvenir de ce passage a dû se perdre, car le culte des deux Nemeseis semble avoir gagné en complexité et en fonctionnalité, au cours du temps. Une véritable redéfinition de la figure de Némésis, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs, n'est certainement pas étrangère aux douloureuses péripéties traversées par les habitants de Smyrne, à la nature de la relation avec les Ioniens et Athènes, et à la réélaboration du mythe d'Alexandre, figure controversée, mais capable de déclencher, à son tour, de multiples bouleversements du sort.[30] Avec cette configuration au pluriel, les deux Nemeseis gagnent une position absolument centrale dans les cultes de Smyrne. Honorées très

[27] Callimaque fr. 687 Pfeiffer ; Théocrite 6.39 ; *Anth. Graec*. 12.229 ; Mésomède, *Hymnes* 3.12.

[28] Klose (1987), 29.

[29] Stafford (2000), 97 considère la présence d'un culte pré-hellénistique de deux Némésis à Smyrne « extremely problematic » et entrevoit dans le témoignage de Pausanias des références implicites à un culte ancien d'une seule Némésis.

[30] Je reprends ici les conclusions formulées dans Bonanno (2022), à laquelle je renvoie également pour le *status quaestionis* et la bibliographie.

vraisemblablement sur l'agora, c'est à elles que fait allusion l'orateur Ælius Aristide, dans sa *Palinodie*, où il les salue comme *archêgetides*, fondatrices de Smyrne,[31] cité florissante d'Asie Mineure, en compétition permanente – surtout à l'époque impériale – avec d'autres cités et souvent menacée, au cours de son histoire, par des ennemis extérieurs ou affaiblie par des catastrophes naturelles.[32] Les deux figures divines, en quelque sorte, symbolisaient sa résilience, face aux multiples revers du sort.

3. Les Praxidikai

Si les deux Nemeseis de Smyrne sont distinguées par leurs attributs, d'autres ensembles divins rentrant dans la sphère de l'administration de la justice sont différenciées par la dénomination. J'en viens par cette voie au dernier cas d'étude de mon exposé : celui des Praxidikai. Comme dans les cas précédents, cette puissance est connue dans le monde grec tantôt au singulier, tantôt au pluriel.[33] C'est toujours Pausanias qui nous renseigne sur ces figures dans le livre IX de la Périégèse.[34] Il relate qu'il y avait à Haliarte, en Béotie, près du mont Tilphousion, un sanctuaire en plein air, *en hypaithrô*, consacré aux déesses appelées Praxidikai.[35] Dans ce sanctuaire – ajoute-t-il – on prêtait des serments *ouk epidromon* – à ne pas prendre à la légère. Comme l'a observé J.-P. Vernant, le Périégète emploie presque la même formule (*ex epidromês*)[36] à propos du sanctuaire des Euménides érigé par Oreste à Cérynée en Achaïe, où ceux qui accédaient à l'espace sacré en condition de souillure pour avoir tué quelqu'un, ou pour avoir accompli un crime ou encore une impiété, étaient pris d'une terreur effrayante. Pour cette raison l'accès au sanctuaire n'était pas accordé à la légère.[37] Comme pour les Euménides, donc,

[31] Ælius Aristides *Or*. 20.20.

[32] La cité de Smyrne a été détruite par un terrible tremblement de terre en 178 de n.è. Sur cet événement et sa chronologie, voir Cadoux (1938), 279 n. 3 ; le commentaire à *I.Smyrna* II, 1 n° 628 ; Franco (2005), 471-474 et Winter (1998).

[33] Pour un recensement complet des témoignages sur Praxidikê/Praxidikai, voir Berti (2017), 263-269.

[34] Pausanias 9.33.3 : Ἁλιαρτίοις δέ ἐστιν ἐν ὑπαίθρῳ θεῶν ἱερὸν ἃς Πραξιδίκας καλοῦσιν· ἐνταῦθα ὀμνύουσι μέν, ποιοῦνται δὲ οὐκ ἐπίδρομον τὸν ὅρκον. Ταύταις μέν ἐστι πρὸς τῷ ὄρει τῷ Τιλφουσίῳ τὸ ἱερόν. « Les habitants d'Haliarte ont un sanctuaire en plein air des déesses qu'ils appellent Praxidikai ; là ils prêtent serment, mais ils ne prononcent pas de serment à la légère. Le temple de ces déesses se trouve vers le mont Tilphousion. » Trad. pers.

[35] Sur les cultes d'Haliarte, voir Roesch (1982), 210-217, et en part. sur les Praxidikai 214-216 et Schachter (1994), 5-6 et Berti (2018) qui a repris tout le dossier documentaire.

[36] Vernant (1998), 66.

[37] Pausanias 7.25.7 : ἐν Κερυνείᾳ δὲ ἱερόν ἐστιν Εὐμενίδων· ἱδρύσασθαι δὲ αὐτὸ Ὀρέστην λέγουσιν. ὃς δ' ἂν ἐνταῦθα ἢ αἵματι ἢ ἄλλῳ τῳ μιάσματι ἔνοχος ἢ καὶ ἀσεβὴς ἐσέλθῃ θέλων θεάσασθαι, αὐτίκα λέγεται δείμασιν ἐκτὸς τῶν φρενῶν γίνεσθαι·καὶ τοῦδε ἕνεκα οὐ τοῖς πᾶσιν ἡ ἔσοδος οὐδὲ ἐξ ἐπιδρομῆς ἐστι. « À Kérynéia, il y a un sanctuaire des Euménides ; on dit que c'est une fondation d'Oreste. Quiconque y pénètre avec l'intention de regarder, alors qu'il est coupable d'avoir versé du sang ou atteint par une autre souillure, ou encore coupable d'impiété, perd aussitôt

dans le cas des Praxidikai, l'espace sacré qu'elles habitent fonctionne comme un dispositif au service de la justice, permettant de vérifier la condition de pureté ou de culpabilité de ceux qui y ont accès. Dans une glose d'Hésychios, Praxidikê est définie comme le *daimôn* qui exécute et donne un *telos* aux paroles et aux actes, ce qui explique – ajoute-t-on – que les *agalmata*, ainsi que les *thumata*, les offrandes sacrificielles, consistent en des « têtes ».[38] Chez Photius, à l'entrée Praxidikê, on précise qu'il s'agit d'un *theos* duquel on n'érige que la tête.[39] Des Praxidikai on ne dispose malheureusement d'aucune représentation iconographique, mais un terme de comparaison a été envisagé avec une pratique rituelle attestée dans le sanctuaire athénien de Pankratès en Attique aux bords de l'Ilissos. Là, aux pieds d'une statue d'Héraclès, on a retrouvé trois protomés de marbre.[40] Trois reliefs, trouvés au même endroit, donnent la clé du rôle de ces objets, puisqu'ils présentent, au milieu de la scène, la tête d'un dieu surgissant de terre, comme pour suggérer une relation entre la puissance divine et le (sous-)sol.[41] Cette description des prérogatives de Praxidikê, ainsi que les stratégies de représentation iconographique choisies pour cette puissance – comme l'observait déjà J.-P. Vernant – semblent faire écho à un adage proverbial qui revient de manière récurrente dans les dialogues platoniciens, en vertu duquel l'expression « donner une tête » signifie achever, porter à son terme un discours ou un récit mythique, pour éviter qu'il circule sans tête ![42] Mais quel est alors le lien entre cette prérogative attribuée aux Praxidikai et la pratique du serment qui marquait leur espace sacré ? Il s'agissait d'un rituel qui devait être, d'une manière ou d'une autre, lié à l'emploi de l'eau, puisque le sanctuaire se trouvait auprès de la source Tilphoussa, un endroit si prodigieux que même Apollon l'avait envisagé comme possible siège de son oracle, avant d'être détourné vers Delphes.[43] Ses courants étaient toutefois particulièrement dangereux pour les mortels : Tirésias lui-même y avait trouvé la mort après y avoir bu.[44] La puissance divine associée à cette source est l'éponyme

la raison, dit-on, saisi de frayeur ; voilà pourquoi l'accès n'est pas permis à tout le monde et ne peut être accordé à la légère ». Trad. Y. Lafond, *CUF*.

[38] Hesychius *s.v.* Πραξιδίκη· δαίμονά τινά φασι τὴν ὥσπερ τέλος ἐπιτιθεῖσαν τοῖς τε λεγομένοις καὶ πραττομένοις. Διὸ καὶ τὰ ἀγάλματα κεφαλὰς γίνεσθαι καὶ τὰ θύματα ὁμοίως. <Praxidikê> : « On dit que c'est un *daimôn* qui donne un *telos* aux paroles et aux actes. Pour cette raison, les *agalmata* de même que les offrandes sont des têtes. » Trad. pers.

[39] Photius *s.v.* Πραξίδικη : θεός, ἧς κεφαλὴν μόνον ἱδρύοντο.

[40] Gorrini (2005), 223 et Berti (2018), 29.

[41] Relief de Pankratès d'après Vikela (1994), 36-37 ; 39-40 ; 43 (Taf. 22, B10 ; 24, B13 ; 26 B 18).

[42] Cf. Platon *Gorgias* 505d ; *Lois* 752a ; *Philèbe* 66d.

[43] Homère *Hymnes à Apollon* 244-269. Schachter (2016) a identifié cette source aux pieds du Mont Pétra en Béotie.

[44] Pausanias 9.33.1 : τὸ δὲ ὄρος τὸ Τιλφούσιον καὶ ἡ Τιλφοῦσα καλουμένη πηγὴ σταδίους μάλιστα Ἁλιάρτου πεντήκοντα ἀπέχουσι. Λέγεται δὲ ὑπὸ Ἑλλήνων Ἀργείους μετὰ τῶν Πολυνείκους παίδων ἑλόντας Θήβας ἐς Δελφοὺς τῷ θεῷ καὶ ἄλλα τῶν λαφύρων καὶ Τειρεσίαν ἄγειν, καὶ – εἴχετο γὰρ δίψῃ – καθ' ὁδόν φασιν αὐτὸν πιόντα ἀπὸ τῆς Τιλφούσης ἀφεῖναι τὴν ψυχήν· καὶ ἔστι τάφος αὐτῷ πρὸς τῇ πηγῇ. « Le mont Tilphousion et la source Tilphousa se trouvent tout

Tilphossa, que les textes anciens identifient également comme une Érinye, désignée, à la suite de l'union avec Arès, comme la mère du *drakôn* qui gardait la source.[45] On voit bien comment un même espace sacré apparaît habité par un ensemble de puissances clairement chargées de garantir l'efficacité des serments prêtés,[46] dont le contrôle de véracité ne devait pas être étranger à l'utilisation de l'eau de la source, élément récurrent dans le contexte des rituels de type ordalique.[47] Aux informations qu'on trouve chez Pausanias, s'ajoutent celles qu'on repère dans un fragment de Denys de Chalcis, un logographe de IV^e^ s. av. n.è. qui, dans ses *Ktiseis*, donne un nom précis à chacune des Praxidikai, en les présentant comme filles d'Ogygos : Alcomènia, Aulis et Thelxinia.[48] Deux de ces trois figures, Alcomènia et Aulis semblent faire référence à des toponymes spécifiques de la Béotie,[49] Alalcomenion[50] et Aulis, tandis que la troisième, Thelxinia (ou Thelxinoia selon la *Souda*),[51] dont le nom renvoie à un pouvoir enchanteur et étourdissant, peut être rapprochée soit du nom d'une des Muses, selon la liste dressé par Aratos,[52] nous orientant vers la région du Mont Hélicon, soit du village de Teumésios près de Thèbes, où il y avait un sanctuaire d'Athéna Telchinia sans statue, bâti par les Telchines.[53]

au plus à cinquante stades d'Haliarte. Les Grecs disent que les Argiens qui, avec les enfants de Polynice, avaient pris Thèbes, envoyèrent au dieu à Delphes, parmi différentes choses, du butin et Tirésias lui-même pour les offrir au dieu ; mais en chemin la soif prit Tirésias et il rendit l'âme, à ce qu'on assure, en buvant de l'eau de la source Tilphousa, auprès de laquelle se trouve son tombeau. » Trad. pers.

[45] *Schol.* Soph. *Ant.* 126b. Sur les différentes traditions concernant l'Érinye Tilphossa et ses enfants, cf. SCHACHTER (1994), 5 et (2016), 376.

[46] De façon similaire aux Praxidikai, les Érinyes elles-mêmes sont mises en relation avec l'accomplissement de la justice et leur intervention est clairement subordonnée à l'énonciation d'un serment, comme le montre la condition paradoxale d'Oreste dans les *Euménides* d'Eschyle. Le jeune homme ne peut prêter le serment, puisque cela le clouerait à la responsabilité de meurtrier de sa mère, le livrant à la justice féroce des Érinyes, mais sa situation juridique épineuse est résolue par Athéna. La déesse appelle à la barre devant les juges de l'Aréopage, qui vient d'être constitué, toutes les parties concernées, y compris le dieu Apollon sous l'impulsion duquel Oreste a commis le matricide (Esch. *Eum.* 381 ; 429). Cf., à ce propos, SOMMERSTEIN (2010) et TORRANCE (2015), 290-291.

[47] SCHACHTER (2016), 380, a formulé l'hypothèse d'une évolution en trois phases des cultes établis dans cette région. Dans un premier temps, c'est la source divinisée qui est vénérée. Plus tard, avec l'arrivée de nouveaux habitants, d'autres puissances s'ajoutent, parmi lesquelles les Nymphes ou Tirésias lui-même. Enfin, la « trinité » (comme l'appelle A. Schachter) des Praxidikai est aussi l'objet d'un culte. Et il conclut en ces termes : « Throughout this, however, the basic character of the goddess of the spring persisted : a wrathful goddess, jealous of her powers, who could safely – if that is the word – be invoked to ensure the validity of an oath ». Sur la fonction de l'eau dans des rituels ordaliques, cf. CUSUMANO (1990), 64-73 avec une sélection de sources et la bibliographie antérieure.

[48] Denys de Chalcis, *FHG* IV 394 F 3 (= Photius *s.v.* Πραξίδικη).

[49] SCHACHTER (1994), 5 et 62.

[50] Steph. Byz. *s.v.* Ἀλαλκομένιον.

[51] *Souda* s.v. Πραξίδικη. Selon LANGELLA (2014), 112-113, les formes Thelxinoê, Thelxinê ou *Thelxinia* indiquent des divinités dont le regard effrayant conduit à perdre la raison. Héra était vénérée comme *Thelchinia* dans le dème athénien d'Erchia (*LSCG* 18 = *CGRN* 52, E l. 22-30) et comme *Thelxinê* chez les Éléens (*I.Velia* 9) : sur ces déclinations de la déesse, cf. PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2016), 193-194 et 232-233.

[52] Aratos, Fr. 87 et *Schol.* Hésiode *in Opera et dies*, 49 et 79.

[53] Pausanias 9.19.1.

En ce qui concerne la figure d'Ogygos, Pausanias précise qu'il était le premier roi éponyme de la région de Thèbes, avant que le peuple sur lequel il régnait ne soit remplacé par des populations indigènes. Ces dernières furent ensuite vaincues au combat, après l'arrivée de Cadmos et des Phéniciens, et obligées dès lors à vivre *kata kômas* « (dispersées) dans des villages ».[54] Ogygos, à son tour, apparaît comme une sorte de doublon d'Océan,[55] figure de la limite, et porte un nom parlant duquel dérive l'adjectif *ogugios*, « primordial » ; telle était l'eau du Styx, *ôgugion hudôr*, qui servait pour « le grand serment des dieux », comme le dit Hésiode, qui condamnait les immortels parjures à un sorte de coma et à l'exclusion temporaire de la nourriture et de l'assemblée divines.[56]

Un autre lieu, où l'on célébrait les Praxidikai est situé par Pausanias à Gythion en Laconie, là où se trouvait un sanctuaire consacré à Aphrodite *Migônitis*, dont l'attribut onomastique s'explique à la lumière de la compétence de la déesse dans le champ de la *mixis*.[57] Le Périégète explique que ce sanctuaire avait été érigé par Alexandre (Pâris) la première fois qu'il s'était uni à Hélène, sur l'île de Cranaé face à Gythion. À côté de celui-ci, Ménélas, une fois rentré de Troie, après la destruction de la cité, avait fait ériger une statue de Thétis (où de Thémis, selon une version corrigée du texte) et des Praxidikai, comme pour accorder à cet ensemble le dernier mot, la sentence définitive sur l'enlèvement d'Hélène et le déclenchement de la guerre de Troie, sans oublier le verdict terrible qui y mit fin.[58]

Au terme de toutes ces considérations, si l'on essaie de rassembler les éléments épars récoltés jusqu'ici, on peut arriver à mieux comprendre le sens des prérogatives reconnues aux Praxidikai, en particulier celles de donner un *telos* aux paroles et aux actes, presque comme si elles étaient en charge de l'énonciation d'un jugement ultime et définitif. Cela explique également la proximité de ces puissances avec la sphère de l'au-delà, comme on peut le constater, par exemple, dans les *Hymnes orphiques*, où Praxidikê apparaît comme attribut onomastique de Perséphone, mère des Euménides et reine des Enfers,[59] ou encore dans la récurrence de ce théonyme au sein de catégories spécifiques de textes. Je me réfère notamment aux *defixiones* et à ce que H. Versnel nomme les prières de justice (*prayers for justice*),[60] c'est-à-dire

[54] Pausanias 9.5.1.

[55] Vernant (1998), 67-68. Sur Ogygios en Béotie, cf. Buck (1979), 45-46 56.

[56] Hésiode *Théogonie*, 806.

[57] Musti, Torelli (1991), 266 ; Pironti (2007), 284 n. 3.

[58] Pausanias 3.22.

[59] *Hymnes Orphiques* 29. Une *Praxidika kôra* figure dans une *defixio*, désormais perdue, provenant de Cyrène, en compagnie d'une *Aglaôkarpos* : la première est identifiée avec Perséphone, par Pugliese-Carratelli (1990), 305, tandis que la deuxième l'est à Déméter. Sur cette *defixio*, on consultera l'attestation #3507 de la base de données : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/.

[60] La différence entre les *defixiones* et ces textes catégorisés comme *prayers for justice* est illustrée par Versnel (2010), 323-324, en ces termes : « Prayers for justice are presented as legitimate actions, and justified by the fact that the principal has been wronged. For that reason, they were often put up where they could be seen or read, and were sometimes even "signed" by the author. All these features

les demandes adressées aux divinités dans le but d'obtenir justice ou vengeance pour avoir été lésé.[61]

En définitive, puissances préposées à la prononciation d'une sentence irrévocable et définitive sur les comportements humains, dont l'espace sacré était accessible sous réserve d'une certaine prudence et circonspection, les Praxidikai apparaissent, en Béotie, comme liées à son passé ancestral, mais aussi à une phase d'extrême instabilité dans les agencements territoriaux, dont le reflet se lit dans les appellations toponymiques attribuées à ces figures et dans leur parenté avec le premier souverain de la région. À ce cadre s'ajoutent les autres traditions généalogiques, qui circulaient sur les Praxidikai et qui servaient à la fois à intégrer et complexifier le tableau : Panyasis, poète du V^e^ siècle av. n.è., en fait les filles de Trémilès, éponyme d'une population lycienne, et de la nymphe Ogygia, également appelée Praxidikê ; il leur donne en outre les noms de quatre villes de Lycie : Tlos, Xanthos, Pinaros et Kragos.[62]

Un précurseur lointain de Pausanias, Mnaséas de Patras, auteur d'une Périégèse d'époque alexandrine, dans son ouvrage intitulé *L'Europe*, offre une généalogie différente et plus lumineuse de ces puissances, dont l'horizon d'action semble être plutôt la sphère domestique ou civique.[63] Selon cette tradition, de l'union entre un personnage appelé Sôtêr et Praxidikê naquirent deux filles, Aretè et Homonoia, appelées à leur tour *praxidikai*, comme leur mère, et donc également perçues comme exécutrices de justice. À côté de ces figures, le couple engendre un troisième enfant nommé Ktêsios, nom parlant, souvent employé comme attribut onomastique de Zeus, c'est-à-dire, le Zeus de l'acquisition – comme l'explique Dominique Jaillard – dont la dénomination renvoie à une forme de richesse domestique qui est le résultat d'un cercle vertueux de production, échange, thésaurisation et consommation.[64] La présence d'une figure nommée de cette manière, dans l'entourage des Praxidikai, donne une idée de la richesse personnelle vue comme complément et conséquence d'une justice correctement appliquée.

are conspicuously absent from the characteristic 'binding' *defixiones*. […] While strategies typical of *defixiones* may be applied in any situation, the strategies of the prayer for justice are strictly – and exclusively – employed by victims of theft, fraud crime or abuse. We might call the *defixio* manipulative or even coercive, the prayers for justice supplicatory ».

[61] Je passe rapidement sur cette catégorie de textes et je me limite à renvoyer à l'excellent article de Berti (2018), qui traite de cette question précisément en relation avec les Praxidikai.

[62] Panyasis *EGF* F. 18 (= Steph. Byz. *s.v.* Τρεμίλη ; Κράγος ; Τλῶς).

[63] Mnaséas *FHG* III 152 F.17 (= *Souda s.v.* Πραξιδίκη). On peut ajouter à ce dossier la Praxidika *Epakoos* à laquelle était consacré un autel sur l'acropole de Lindos (*I.Lindos* 267, *ca* 125 av. n.è.). Sur l'emploi de cet attribut onomastique, voir tout dernièrement Galoppin, Lebreton (2021), 128-129.

[64] Jaillard (2004), 882. Sur l'attribut *ktèsios*, voir aussi les considérations de Brulé (2006), 97-119 et (2007), 405-428.

4. Conclusion

Au terme de ce parcours quelque peu tortueux et expérimental, que retenir de l'analyse de ces trois cas de collectivités divines relatives à la sphère de la justice ? La première observation qui s'impose, c'est qu'il s'agit de systèmes très fluides, au sein desquels le nombre et la dénomination des figures qui les composent tendent à varier en fonction des contextes, de l'usage local ou des significations spécifiques que l'on veut transmettre. Selon I. Berti, le recours au pluriel pour l'évocation de ces puissances placées au service de la justice se justifie à la lumière de la nécessité de poursuivre le responsable du crime, en élargissant le nombre d'entités impliquées dans l'action punitive, ce qui aurait sans doute permit d'atteindre sans faille la cible.[65]

À mon avis, la motivation est plus complexe et réside plutôt dans une perception de la nature collégiale de la justice, même lorsqu'elle est placée au niveau divin. Cette collégialité se manifeste différemment selon les cas. Comme on l'a vu, parfois l'expression du théonyme au pluriel vise à identifier une puissance, perçue comme une collectivité indiscernable en son sein, comme dans le cas des Thémides. Dans d'autres cas – et c'est plus spécifiquement celui des Nemeseis et des Praxidikai – l'emploi d'attributs iconographiques différents ou l'attribution de noms « transparents », ou toponymiques pour identifier les éléments qui composent ces ensembles répond à des exigences précises : soit celle de souligner la complexité et le caractère composite d'une action divine ressentie comme fragmentée en différents aspects, soit celle de signaler un ancrage local. Dans les trois cas d'étude examinés, l'expression au pluriel d'un nom divin semble souvent préserver l'écho lointain de tensions territoriales ou d'une réorganisation de l'espace civique et cultuel, dans le cadre desquelles la référence à des puissances liées à la sphère de la justice était un dispositif de sauvegarde d'accords établis, dont la mémoire s'était désormais perdue.

La question du genre reste ouverte, à savoir celle de déterminer les raisons pour lesquelles le féminin s'avère plus adapté à nommer des ensembles de puissances divines clairement préposées à l'exercice de la justice. Je n'ai pas de réponse définitive à proposer, mais ne serait-ce pas que, dans leur aspect imprévisible et insaisissable, dans leur action étourdissante, les procédés de la justice divine chez les Grecs étaient perçus comme ressemblant à l'idée que l'on avait des femmes, du féminin, ce « beau mal »,[66] ce fléau des mortels au pouvoir troublant, mais nécessaire ? Il s'agit certainement d'une conclusion provisoire, je l'avoue, mais pour aller au-delà, il faudrait prendre en compte l'articulation des prérogatives de ces groupes divins avec celle des autres divinités grecques dans le cadre d'une réflexion globale sur les agents de justice, dans les contextes où les sources le permettent, mais cette enquête dépasserait bien évidemment les limites de ce travail.

[65] Berti (2018), 37.
[66] Hésiode *Théogonie*, 585.

Bibliographie

Abréviations

BMC = *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, London, 1873-.
CGRN = Carbon, Jan-Mathieu; Peels, Saskia; Pirenne-Delforge, Vinciane, *Collection of Greek Rituals Norms*, Liège, 2017- : http://cgrn.ulg.ac.be/
DB MAP = ERC Mapping Ancient Polytheisms 741182 (DB MAP), Toulouse 2017-2023, Bonnet C. (dir.) : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr.
I.Lindos = Blinkenberg, Christian, *Lindos. Fouilles et recherches, II. Fouilles de l'acropole. Inscriptions*, Berlin : De Gruyter, 1941.
I.Smyrna = Petzl, Georg, *Die Inschriften von Smyrna*, I-II 1/2 (*IGSK* 23-24 1/2), Bonn : Habelt, 1982-1990.
I.Velia = Vecchio, Luigi, *Le iscrizioni greche di Velia*, Wien : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003.
LSCG = Sokolowski, François, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris : De Boccard, 1969.
Supplemento Rodio nuovo = Giovanni Pugliese Carratelli, *Nuovo Supplemento Epigrafico Rodio*, *ASAA* 33/34 (1955/56) [1957], 157-181

Berti, Irene, *Gerechte Götter? Vorstellungen von göttlicher Vergeltung im Mythos und Kult des archaischen und klassischen Griechenlands*, Heidelberg : Propylaeum, Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften, Universitätsbibliothek, 2017.
—, « Praxidike, le Praxidikai e la giustizia degli dèi », in *Munus laetitiae: studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, éd. F. Camia, L. Del Monaco, M. Nocita (Studi e Ricerche. Studi Umanistici. Antichistica 70) Roma : Sapienza Università, 2018, 27-42.
Bettini, Maurizio, « Pour une grammaire des dieux : le latin face aux puissances divines », in *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, éd. C. Bonnet *et al*., Turnhout : Brepols, 2017, 151-167.
Bonanno, Daniela, « Squaring Nemesis: Alexander's Dream, the Oracle, and the Foundation of the New Smyrna », in *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, éd. T. Galoppin *et al*., Berlin/Boston : De Gruyter, 2022, 871-889.
—, *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche cultuali nella Grecia antica*, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2023.
Brulé, Pierre, « *La parenté selon Zeus* », in *Parenté et société dans le monde grec : De l'Antiquité à l'âge moderne*, dir. A. Besson *et al*., Pessac : Ausonius, 2006, 97-119.
—, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2007.
Buck, Robert J., *A History of Boeotia*, Edmonton : University of Alberta Press, 1979.
Cadoux, Cecil J., *Ancient Smyrna*, Oxford : Blackwell, 1938.
Cusumano, Nicola, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica : i Palici* (Mythos 2), Palerme : Università degli Studi di Palermo, Istituto di Storia Antica, 1991.
Detienne, Marcel, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), 57-72.
Franco, Carlo, *Elio Aristide e Smirne* (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Memorie. Serie 9; 19.3), Rome : Bardi, 2005.

GALOPPIN, Thomas ; LEBRETON Sylvain, « L'écoute des dieux *epékooi* en Égypte et dans les îles de l'Égée à l'époque hellénistique : sanctuaires et agents », *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 51 (2021), 121-140.

GORRINI, Maria Elena, *Eroi salutari dell'Attica: per un'archeologia dei cosiddetti culti eroici salutari della regione*, Rome : Quasar, 2015.

HADZISTELIOU-PRICE, Theodora, « Double and multiple representations in Greek art and religious thought », *JHS* 91 (1971), 48-69.

HEAD, Barklay V., Historia Numorum. *A Manual of Greek Numismatics*, Oxford : Clarendon Press, 1911.

JAILLARD, Dominique, « 'Images' des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques. L'exemple de Zeus *Ktésios* », *MEFRA*, 116/2 (2004), 871-893.

JIM, Theodora, *Saviour Gods and* Soteria *in Ancient Greece*, Oxford : Oxford University Press, 2022.

JOHNSTON, Sarah I., *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley : University of California Press, 1999.

KLOSE, Dietrich O. A., *Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit*, Berlin : De Gruyter, 1987.

LANGELLA, Elena, « Hera Θελξίνη (*SEG* 26 : 1211) e altri incantatori: 'epitheta deorum' in θελξι- », *Aevum Antiquum* N.S. 14 (2014), 95-118.

LEBRETON, Sylvain, « Épithètes divines et enjeux mémoriels dans l'Athènes classique et hellénistique », in *Pratiques religieuses, mémoire et identités dans le monde gréco-romain*, dir. D. Ackermann *et al*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 265-284.

LISSARRAGUE, François, « Un singulier pluriel : quelques déesses grecques en images », *Classics@Journal* 7 (2007). Disponible en ligne : https://classics-at.chs.harvard.edu/classics7-francois-lissarrague-un-singulier-pluriel-quelques-deesses-grecques-en-image/

LORAUX, Nicole, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, éd. P. Schmitt Pantel, Paris : Plon, 1991, 31-62.

MOGGI, Mauro (éd.), *I sinecismi interstatali greci, I. Dalle origini al 338 a. C*. (Relazioni interstatali nel mondo antico. Fonti e studi II), Pise : Marlin, 1976.

MUSTI, Domenico, TORELLI, Mario (éd.), *Pausania, Guida della Grecia: Libro III. La Laconia*, Milan : Mondadori, 1991 ; Rome : Fondazione Lorenzo Valla, 1991.

PARKER, Robert, Miasma. *Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford : Clarendon Press, 1983.

PATERA, Maria, « Alastores et elasteroi : à propos de la loi sacrée de Sélinonte », *Mètis* 8 (2010), 277-308.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, PIRONTI, Gabriella, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », *Études de Lettres* 3-4 (2011), 93-113.

—, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.

PIRONTI, Gabriella, *Entre ciel et guerre : figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (Kernos suppl. 18), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2007.

—, « Dans l'entourage de Thémis : les Moires et les 'normes' panthéoniques », in *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne : actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, éd. P. Brulé (Kernos suppl. 21), Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, 13-27.

—, « Des dieux et des déesses : le genre et la représentation du divin en Grèce ancienne », in *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, éd. S. Boehringer, V. Sebillotte-Cuchet (*Mètis*, Hors série), Paris/Athènes, 2013, 155-167.

—, Pirenne-Delforge, Vinciane, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », in *Mères et maternités en Grèce ancienne (Actes de la Journée Internationale d'étude de Paris, 10 Mars 2012)*, éd. F. Gherchanoc, J.-B. Bonnard, *Mètis* N.S. 11 (2013). 71-91.

Pugliese Carratelli, Giovanni, « Praxidika a Cirene », in *Tra Cadmo e Orfeo: contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologne : Il Mulino, 1990, 301-306 [= *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 18 (1963), 340-344].

—, « Cereres », in *Tra Cadmo e Orfeo: contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologne : Il Mulino, 1990, 295-300 [= *La Parola del Passato* 36 (1981), 367-372].

Roesch, Paul, *Études béotiennes* (Publ. de l'Inst. Fernand Courby XV), Paris : Les Belles Lettres, 1982.

Rudhardt, Jean, *Thémis et les Horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève : Droz, 1999.

Schachter, Albert, « Tilphossa: the site and its cults », in *Boiotia in Antiquity: Selected Papers*, éd. H. Beck, Cambridge : Cambridge University Press, 2016, 372-380 [= *Cahiers des Études Anciennes* 24 (1990), 333-340].

—, « Cults of Boiotia: 3. Potnia to Zeus », *Bulletin Supplement (University of London. Institute of Classical Studies)* 38/3 (1994), 1-194.

Shapiro, Harvey A., *Personifications in Greek Art: The Representation of Abstract Concepts: 600-400 av. J.-C.*, Kilchberg : Akanthus-Verl., 1993.

Simon, Erika, « Doppelgöttinnen in Anatolien, Griechenland und Rom », *Eirene* 31 (1995), 69-87.

Sommerstein, Alan H., « Orestes' trial and Athenian homicide procedure », in *Law and drama in ancient Greece*, éd. E. Harris *et al.*, Londres : Duckworth, 2010, 25-28.

Stafford, Emma J., *Worshipping virtues: personification and the divine in ancient Greece*, Londres : Duckworth, 2000.

Torrance, Isabelle, « Distorted oaths in Aeschylus », *Illinois Classical Studies* 40/2 (2015), 281-295.

Vernant, Jean-Pierre, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris : Hachette, 1998. [1e éd. 1996].

Versnel, Henk S., « Prayers for Justice, East And West: New Finds and Publications since 1990 », in *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, éd. R. Gordon, M. S. Francisco (Religions in the Graeco-Roman World 168) Leiden : Brill, 2010, 275-354.

Vikela, Evgenia, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos: religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie* (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. Beiheft 16), Berlin : Mann, 1994.

Winter, Engelbert, « Strukturelle Mechanismen kaiserlicher Hilfsmassnahmen nach Naturkatastrophen », in *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6, "Naturkatastrophen in der antiken Welt"*, éd. E. Olshausen, H. Sonnabend, Stuttgart : Franz Steiner, 1998, 147-155.

THEOI ENTEMENIOI, *THEOI SYNNAOI*, *HOMOBŌMIOI SEBASTOI*… DES COLLECTIVITÉS DE DIEUX QUI COHABITENT DANS L'ANATOLIE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

Beatriz Pañeda Murcia

The epigraphy of Hellenistic and Roman Asia Minor contains a particularly high number and wide range of collective divine designations built upon the Greek lexicon of cult-site-sharing, such as θεοὶ ἐντεμενίοι, θεοὶ σύνναοι or θεοὶ σύμβωμοι. The study of the divine collectivities so-called within their cultic contexts reveals that they were generally formed by distinct individual gods assembled ad hoc *by reason of their complementary roles and/or their genealogical and mythical bonds. Rituals could be addressed to the group as a whole or to its members individually. The particular Anatolian tendency to name the cult-site-sharers in reference to their cohabitant status seems to stem from three aspects of the region's religious idiosyncrasy: the numerous deities jointly enshrined in major local sanctuaries, the multiplicity of ritual structures within these cult sites, and the abundance of indivisible plural divine entities in local traditions, which may have favoured the use of synthetic onomastic formulae for the divine assemblages examined in this paper.*

Introduction

La cohabitation de plusieurs dieux dans un même lieu de culte et leur co-vénération aux mêmes occasions rituelles sont deux faits inhérents aux polythéismes antiques qui, dans le monde hellénophone, trouvaient parfois leur expression dans l'onomastique divine.[1] En effet, du V^e^ siècle avant J.-C. jusqu'à l'Antiquité tardive, on décèle, dans les sources littéraires, épigraphiques et papyrologiques en langue grecque, des noms divins construits sur un lexique spécifique servant à caractériser un dieu ou un groupe de dieux comme le ou les cohabitant(s) d'un autre ou d'autres, ou sur des expressions non-lexicalisées avec une signification équivalente. La terminologie spécifique comprend jusqu'à dix-neuf mots différents, pour la plupart des adjectifs formés à partir de noms de lieux de culte et de structures rituelles, mais également quelques verbes dérivés appartenant à la sphère sémantique des rituels de fondation ou consécration : συνιδρύειν, συγκαθιδρύειν, συναφιδρύομαι, συγκαθιέρουν, ἐντεμένιος, -ον, ὁμοτεμένιος, -ον, περινάϊος,

[1] Je remercie Corinne Bonnet et les membres de l'équipe MAP pour leur invitation à participer à la journée d'étude sur les collectivités divines dont est issue cette contribution et pour la relecture de ce texte.

-ον, σύνναος, -ον, ὁμόναος, -ον, σύνθρονος, -ον, ὁμόθρονος, -ον, πάρεδρος, -ον, σύνεδρος, -ον, σύμβωμος, -ον, ὁμοβώμιος/ὁμόβωμος, -ον, συνέστιος, -ον, ὁμέστιος, -ον, σύμβετυλος, -ον et συνίερος, -ον.[2] Tous ces mots peuvent caractériser un dieu particulier comme le partenaire de culte d'un autre, mais la majorité d'entre eux sont principalement appliqués au terme générique θεοί, toujours au pluriel, pour former des désignations divines collectives du type θεοὶ ἐντεμενίοι, θεοὶ σύνναοι, θεοὶ σύμβωμοι, etc. En outre, ces termes spécifiques sont parfois remplacés par des syntagmes synonymes qui donnent lieu à des séquences onomastiques équivalentes, comme, par exemple, θεοὶ ἐν τῷ τεμένει, θεοὶ καὶ θεαὶ οἱ σὺν αὐτοῖς ou οἱ ἄλλοι θεοὶ οἱ μετ'αὐτοῦ.

Or, il faut souligner que, tandis que le partage d'espaces et de structures rituels était la norme dans la pratique religieuse polythéiste, les dénominations divines faisant référence à cette réalité étaient peu habituelles, sauf dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, où, comme on verra ci-dessous, la formule σύνναοι θεοί était très courante. Hors de cette région et dans le cadre de la rareté de telles désignations, on constate une concentration particulière de celles-ci en Asie Mineure et, de manière géographiquement plus transversale, dans deux milieux cultuels précis, à savoir les grands Asclépieia du monde grec et les cultes méditerranéens de la *gens Isiaca*.

Dans l'état actuel de la documentation, l'Asie Mineure est, en effet, la deuxième région de la Méditerranée en nombre d'attestations de dénominations divines exprimant le partage d'un lieu de culte, ainsi que la première région, devant l'Égypte, quant à la diversité de ce type d'appellations. Celles-ci sont toutes des désignations collectives, construites sur six des dix-neuf mots susdits ou sur des syntagmes synonymes. Elles apparaissent dans 56 documents épigraphiques provenant de 36 sanctuaires différents dans 28 lieux distincts, principalement concentrés dans l'Anatolie centre-occidentale, ainsi que sur un passage littéraire relatif à un sanctuaire anatolien (fig. 1).[3] Dans la plupart des cas, elles désignent un groupe de divinités qui cohabitent avec un dieu principal, mais parfois elles servent aussi à nommer la totalité des dieux partageant un espace sacré.

Le présent travail examine ces diverses collectivités de dieux qui cohabitent au sein de leurs contextes cultuels afin de déterminer leur nature, leur rôle dans les cultes et les modes dont elles étaient vénérées. Une attention particulière est décernée à la question de savoir si ces groupes étaient composés par des dieux individuels avec une identité propre, rassemblés *ad hoc*, ou si, au contraire, ils

[2] Pañeda Murcia (2021). On notera qu'il n'existe pas un lexique latin équivalent pour exprimer la cohabitation des dieux (*ibid*., 36-45).

[3] Ces témoignages ont été recensés au moyen de recherches exhaustives des mots spécifiques de la cohabitation divine et de syntagmes synonymes dans la base de données d'épigraphie grecque *The Packard Humanities Institute*, le *Thesaurus Linguae Graecae* en ligne, le *Supplementum Epigraphicum Graecum*, l'*Epigraphic Bulletin for Greek Religion* et l'*Année Épigraphique*. Tous ces recueils ont été consultés pour la dernière fois en septembre 2023. Les références aux sources sont données dans les pages qui suivent.



Fig. 1 : Distribution géographique des formules onomastiques divines construites sur le lexique de la cohabitation. La différente taille des ronds correspond au nombre d'attestations. (Production personnelle de l'autrice).

étaient des regroupements de dieux unitaires et indivisibles, soit des divinités plurielles. Les groupements sont examinés en allant de ceux nommés par les formules les plus génériques ou englobantes au sujet du cadre spatial partagé par les dieux jusqu'à ceux avec les appellations les plus concrètes, renvoyant au partage d'une structure particulière, comme le temple ou l'autel. En dernier ressort, l'analyse vise à donner un élément de réponse à la question de pourquoi l'Asie Mineure apparaît à nos yeux comme l'une des deux régions méditerranéennes les plus enclines à exprimer la cohabitation cultuelle des dieux dans l'onomastique divine.

1. *Synkathidrymenoi* ou *Synkathierōmenoi theoi* : les dieux « installés ensemble »

À cinq reprises, nous trouvons dans l'épigraphie anatolienne des appellations divines collectives construites sur les participes parfaits moyen-passifs des verbes συγκαθιδρύειν (« installer/consacrer ensemble avec ») et συγκαθιέρουν (« dédier ensemble avec »), qui expriment l'installation conjointe, contemporaine ou non, de plusieurs divinités dans un même espace sacré, moyennant la mise en place cérémonielle d'un *temenos* partagé, d'un temple en commun ou de temples distincts dans la même enceinte, d'exèdres ouvertes dans des portiques ou d'autres structures bâties, d'un ou plusieurs autels et/ou d'images des dieux.[4] Dans trois cas, les participes συγκαθιδρυμένοι et συγκαθιερωμένοι sont employés comme des attributs onomastiques du groupe spécifique des *Theoi Sebastoi*, un usage jusqu'ici inconnu en dehors de l'Asie Mineure, alors que dans les deux autres cas, συγκαθιδρυμένοι qualifie un regroupement anonyme de dieux.

Deux dédicaces de l'Asclépieion de Cos, de dédicants aujourd'hui inconnus, sont adressées, l'une à Asclépios, aux συγκαθιερωμένοι ἐν τῷ ἱερῷ Σεβαστοὶ θεοί et au peuple de Cos, et l'autre à [Asclépios] et aux συγκαθιερωμένοι θεοὶ Σεβαστοί, alors qu'un décret de Milet sur les cultes d'Apollon *Didymeos*, d'Apollon *Delphinios* et des empereurs présente ces derniers comme συγκαθιδρυμένοι des deux grands dieux locaux qui les précédent.[5] Le propos de ces attributs onomastiques semble

[4] Des formes verbales personnelles de συγκαθιδρύειν et συγκαθιέρουν sont aussi utilisées dans l'épigraphie anatolienne pour indiquer l'introduction d'un dieu ou d'une figure impériale dans le sanctuaire d'une autre divinité : *I.Pergamon*, 248, ll. 49-52 (135/4 av. J.-C.) ; *I.Sardis* I.1, 8.1 (6-2 av. J.-C.) ; *IG* XII 4.5, 4067 (Calymna, 37-41 apr. J.-C.) ; *SEG* 4, 707, ll. 4-5 (Cyzique, 41-51 apr. J.-C.) ; *IAph2007* 11, 104.

[5] *IG* XII 4.1, 352 (50-100 apr. J.-C.) ; *IG* XII 4.2, 611 (1-100 apr. J.-C.) ; *I.Milet* I.3, 134, ll. 6-10 (période impériale). Alors que les participes συγκαθιδρυμένοι et συγκαθιερωμένοι ne sont pas employés ailleurs comme épithètes des *Theoi Sebastoi*, la majorité des témoignages épigraphiques des formes personnelles de συγκαθιδρύειν et συγκαθιέρουν concernent les empereurs romains : dix inscriptions provenant de neuf lieux différents en Grèce, en Asie Mineure et en Égypte utilisent συγκαθιδρύειν ou συγκαθιεροῦν pour exprimer l'introduction de figures impériales dans des sanctuaires de divinités traditionnelles, face aux huit documents provenant de trois villes méditerranéennes où ces termes font référence aux dieux immortels ; voir Pañeda Murcia (2021), 120-138.

avoir été de souligner que les *Augusti* avaient reçu l'honneur d'être établis comme partenaires cultuels des principales divinités civiques, qui les avaient accueillis dans leurs vastes sanctuaires. Les moyens matériels par lesquels cette implantation a été effectuée et leur arrangement spatial nous sont inconnus, mais d'autres cas anatoliens de cohabitation entre dieux et empereurs nous invitent à penser que ces éléments et leur mise en espace matérialisaient une relation hiérarchique entre les grands dieux civiques et les *Theoi Sebastoi*, qui auraient occupé une position secondaire dans le culte.[6]

La formule onomastique anonyme οἱ συγκαθιδρυμένοι θεοί n'est documentée dans le monde grec qu'à Panamara et à Sparte, où elle apparaît dans des titres de prêtrises, toujours après le nom de la divinité principale desservie par les prêtres.[7] Les documents attestant ces titres sacerdotaux sont notamment des monuments honorifiques mis en place pour des hommes et des femmes appartenant aux élites locales. Dans le cas de Panamara, nous avons affaire à deux inscriptions honorifiques du milieu du II^e^ siècle après J.-C. commémorant Tatarion Polynikè Apphia, prêtresse à vie d'Artémis de Panamara et de ses συγκαθιδρυμένοι θεοί, qui avait été aussi deux fois prêtresse d'Hécate et de Zeus Chrysaorien.[8] Par deux autres inscriptions, nous savons que cette femme a, en plus, exercé, avec son mari Héracleitos Eudèmos Démétrios, un sacerdoce à vie de Marcus Agrippa, qui se serait maintenu jusqu'au II^e^ siècle au sein d'une grande famille stratonicéenne en raison de son caractère héréditaire.[9] Devant ce constat, il a été suggéré qu'Agrippa et d'autres membres de la famille impériale auraient été les dieux honorés avec Artémis.[10] Les cas des *Theoi Sebastoi* de Cos et de Milet pourraient soutenir cette hypothèse. Toutefois, il serait surprenant que les noms des *Augusti* ou leur attribut de *Sebastoi* aient été omis dans la formule onomastique συγκαθιδρυμένοι θεοί, les rendant ainsi anonymes, puisque leur identité est normalement signalée dans les titres des prêtrises, les temples et les honneurs rituels qu'ils partageaient avec les dieux.[11]

Artémis de Panamara était vraisemblablement installée à l'intérieur du sanctuaire de Zeus *Panamaros*, où elle possédait possiblement son propre temple ou, au moins, un autel.[12] Elle aurait pu partager ce lieu de culte avec Apollon et Léto, vénérés avec elle dans d'autres dèmes de Stratonicée.[13] Mais la cohabitation d'Artémis et Zeus au sein de la même enceinte sacrée soulève également une troisième possibilité :

[6] Price (1984), 146-156.

[7] Les inscriptions de Sparte sont au nombre de cinq, datées entre 130/150 et 250 apr. J.-C. : *IG* V.1, 497, 559, 589, 602 et 608. L'expression συγκαθιερωμένοι θεοί n'est pas attestée dans le monde grec comme appellation d'un groupement divin anonyme.

[8] *I.Stratonikeia*, 251 et 527.

[9] *I.Stratonikeia*, 1428-1429.

[10] Frija, *Prêtres civiques*, commentaire du n° 370 (https://www.pretres-civiques.org/pretre/heracleitos-eudemos-demetrios, consulté le 21 septembre 2023).

[11] Price (1984), 146-156 ; Pañeda Murcia (2021), 32-36 et 47-53.

[12] Williamson (2021), 351 et, sur le sanctuaire de Zeus *Panamaros* en général, 331-410.

[13] *I.Stratonikeia*, 194b (100-150 apr. J.-C.), 262 + II, 1, p. VIII et 263 (150-200 apr. J.-C.), 298 (200-250 apr. J.-C.).

les συγκαθιδρυμένοι θεοί étaient tous les dieux du sanctuaire, avec Zeus et Héra en tête. Ceci impliquerait que la hiérarchie divine du site a été renversée dans le titre de la prêtrise de Tatarion Polynikè Apphia, en plaçant Artémis devant le dieu titulaire du lieu et de sa conjointe, inclus dans le groupe anonyme des dieux associés. Tatarion aurait été préposée avant tout au culte d'Artémis, mais elle aurait aussi desservi, occasionnellement ou régulièrement, les autres dieux à côté du prêtre de Zeus *Panamaros*.[14]

2. *Theoi entemenioi* et d'autres collectivités qui partagent l'enceinte sacrée

L'adjectif ἐντεμένιος, dérivé du substantif τέμενος, indique le partage d'une enceinte sacrée tout entière, indépendamment des structures qu'elle renferme. Aussi cet adjectif, tout comme les verbes συγκαθιδρύειν et συγκαθιέρουν, couvre-t-il un large éventail de possibles arrangements spatiaux des dieux co-honorés à l'intérieur d'un sanctuaire.

En Asie Mineure, on ne compte que six attestations épigraphiques de θεοὶ ἐντεμένιοι (quatre provenant de Milet, une de Priène et une de Patara), qui sont mentionnés à la suite d'une divinité nommée ou tout seuls.[15] Malgré leur petit nombre, ces témoignages représentent presque la moitié des occurrences de cette désignation divine dans toute la Méditerranée, car elle est certainement très inhabituelle. Or, en Asie Mineure tout comme dans d'autres régions méditerranéennes, on retrouve des expressions non lexicalisées synonymes de θεοὶ ἐντεμένιοι. Quelques-unes remplacent le terme ἐντεμένιος par la locution adverbiale ἐν τῷ τεμένει ou par d'autres équivalentes, comme ἐν τῷ ἱερῷ ou ἐν τῷ Ἀσκληπιείῳ. D'autres ne sont pas construites sur le nom de l'espace sacré partagé (τέμενος, ἱερόν, etc.), mais sur une référence à la divinité principale du sanctuaire. Elles combinent le syntagme οἱ (ἄλλοι) θεοί avec une locution adverbiale formée par une préposition signifiant « avec » ou « à côté » (μετά, παρά, σύν) et le théonyme du dieu principal ou un pronom le remplaçant, comme dans la formule Déméter, Korè, καὶ θεοὶ οἱ παρὰ Δάματρι καὶ Κούραι.

L'Asie Mineure est la région méditerranéenne où ces types de désignations exprimant la cohabitation au sein d'un sanctuaire dans un sens lâche sont le mieux attestés, avec 25 occurrences – y compris les six témoignages de θεοὶ ἐντεμένιοι – provenant d'onze villes et concernant dix cultes différents, qui représentent 57% du total des 45 attestations connues en Méditerranée.[16] Parmi ces dix cultes, on trouve ceux d'Asclépios (dans trois cités distinctes) et de la famille isiaque (dans

[14] Williamson (2014).
[15] Toutes les références bibliographiques sont données ci-dessous.
[16] Pañeda Murcia (2021), 139-146.

une ou deux cités), qui sont, comme on a déjà avancé, les principaux milieux cultuels en Méditerranée où l'on constate l'utilisation du lexique des cohabitations divines,[17] et des cultes de divinités locales de premier ordre (dans huit villes), tels ceux d'Athéna à Priène, Apollon *Delphinios* à Milet, Zeus *Nemeios* à Théangela ou Zeus *Labraundos* à Patara.

Trois inscriptions contenant l'expression θεοὶ ἐντεμένιοι, toutes datées du III^e^ siècle avant J.-C., proviennent du Delphinion de Milet, qui consistait alors en un *temenos* rectangulaire à ciel ouvert, sans temple.[18] L'autel quadrangulaire monumental d'Apollon *Delphinios*, divinité protectrice de la communauté civique, occupait le centre de la cour, alors qu'au moins cinq autels cylindriques subsidiaires étaient distribués d'un côté ou de l'autre de celui-ci. Zeus *Sōtēr*, protecteur et sauveur de la cité, et Artémis, sœur d'Apollon, étaient vénérés sur deux de ces autels, placés en rang, avec un troisième autel anépigraphique, dans la partie sud-ouest du *temenos*,[19] alors qu'Hécate, en tant que déesse civique aussi préposée à la sauvegarde du corps politique, était honorée sur un autel adossé à celui d'Apollon.[20]

L'une des trois inscriptions mentionnant collectivement les θεοὶ ἐντεμένιοι est une régulation sur la distribution des parts des victimes sacrificielles entre les prêtres d'Apollon et témoigne de la célébration de sacrifices spécifiques pour les dieux associés, peut-être offerts séparément à chacun d'entre eux.[21] Outre les trois divinités déjà mentionnées, cette collectivité de cohabitants comprenait vraisemblablement Héraclès, associé à Apollon dans la tradition légendaire de Milet et dans la pratique rituelle, et sans doute, au moins ponctuellement, Hestia.[22] Celle-ci était co-vénérée avec Apollon *Delphinios* lors des fêtes en l'honneur du dieu au début de l'année (du 8 au 10 Taureon), liées au renouvellement annuel des membres du collège des Molpes, préposé à l'administration du sanctuaire. Le 9 Taureon, le nouvel aisymnète ou chef de la confrérie et un de ses collègues commençaient les sacrifices animaux en offrant les prémices sacrificielles à Apollon (ἄρχονται θύειν τὰ ἱερῆα{ΑΡΧΟ} ἀπὸ τούτων Ἀπόλλωνι Δελφινίωι) « à partir des portions de

[17] Voir ci-dessous, p. 244-246.

[18] Sur ce sanctuaire et son culte, voir Herda (2005), (2006) et (2011).

[19] *I.Milet* I.3, 130 et 131; Herda (2005), 262, fig. 18. Les autels datent de l'époque archaïque, mais ils ont été inscrits à la période hellénistique.

[20] *I.Milet* I.3, 129 (dédié par les *prytaneis* en fonction entre 540 et 510 av. J.-C.) ; Herda (2005), 262, fig. 17. Sur l'aspect civique de la déesse Hécate, voir Herda (2005), 261-262, 265 n. 102 ; (2006), 282-289, 397-399 ; (2011), 68-69 ; Herring (2022).

[21] *I.Milet* VI.3, 1221 = *CGRN* 100 (http://cgrn.ulg.ac.be/file/100/, consulté le 21 septembre 2023), *ca*. 300-275 av. J.-C. Quant aux deux autres inscriptions, l'une est une dédicace d'un aisymnète des Molpes à Apollon *Delphinios* et à ses compagnons d'enceinte (*I.Milet* I.3, 159, *ca*. 300 av. J.-C.) et l'autre un décret d'*isopoliteia* entre Milet et la ville carienne d'Amyzos, où il a été retrouvé (*I.Milet* VI.3, 1050, III^e^ siècle av. J.-C.).

[22] Sur Héraclès, Paus., 5.13.11 ; *I.Milet* I.3, 132a-d ; Herda (2006), 351-356 et (2011), 61-62. D'autres dieux ont été vénérés à titre privé et à des occasions précises dans le Delphinion, tels une puissance tout simplement nommée *Phosphoros* (*I.Milet* I.3, 172, 100-75 av. J.-C.) et le dieu nabatéen Zeus Dushares (*I.Milet* I.3, 165, 9 av. J.-C.).

gauche » (ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν), comme le stipule le règlement des Molpes sur cette festivité.[23] Ensuite, après des libations et un péan, l'aisymnète sortant sacrifiait à Hestia « à partir des moitiés » (ἀπὸ τῶν ἡμίσεων). Ces références aux portions dues à chaque divinité suggèrent que toutes les deux recevaient leurs sacrifices à partir des mêmes animaux, qui étaient néanmoins divisés en deux hémisphères latéraux pour effectuer chaque sacrifice séparément. Le règlement ne précise pas l'autel sur lequel l'aisymnète sortant sacrifiait à Hestia, mais étant donné ce partage de victimes, il pourrait être l'autel d'Apollon.

La configuration spatiale du sanctuaire d'Athéna à Priène était différente de celle du Delphinion. Ce lieu de culte était formé par une enceinte rectangulaire comprenant, parmi d'autres constructions, un temple avec pronaos, cella et opisthodome dont le plafond était décoré de caissons avec des reliefs représentant la Gigantomachie, et un autel monumental orné de vingt figures en relief placées dans des niches, parmi lesquelles un Apollon Citharède et une Muse ont été identifiés.[24] Un décret honorifique provenant du sanctuaire mentionne un sacrifice (τὴν θυσίαν) offert τοῖς ἐντεμενίοις θεοῖς, soit un sacrifice – ou peut-être plusieurs, si le singulier θυσίαν est employé de manière générique pour désigner une cérémonie sacrificielle comprenant des offrandes diverses – adressé à l'ensemble des dieux co-honorés dans l'enceinte, Athéna y comprise, et vraisemblablement effectué sur l'autel monumental, auquel cas les dieux seraient aussi des compagnons d'autel.[25] L'adjectif ἐντεμένιος pourrait donc recouvrir dans ce sanctuaire des dieux σύμβωμοι et σύνναοι d'Athéna, ainsi que d'autres avec leurs propres autels et bâtiments cultuels. Parmi ceux-ci se trouvaient sans doute quelques-unes des divinités représentées sur les reliefs de la Gigantomachie, identifiées, avec plus ou moins de certitude, avec Gaia, Héra (?), Zeus, Athéna, Hélios, Dionysos, Hécate (?), Artémis, Déméter (?), les Moires (?), Poséidon, Nikè (?), Héraclès (?), Aphrodite, Cybèle et Hermès (?).[26] À celles-ci s'ajoutaient peut-être Zeus *Olympios* et Poséidon *Helikonios*, destinataires de six et d'une dédicaces, respectivement, découvertes dans la zone du sanctuaire, en vertu desquelles les savants ont attribué à l'un ou à l'autre dieu alternativement le « thesaurus » situé dans la partie nord-ouest du *temenos*.[27]

À Patara en Lycie, un règlement sacrificiel pour le culte de Zeus *Labraundos*, originaire de la ville carienne de Labraunda, établissait que ceux qui offraient « un sacrifice à Zeus *Labraundos* ou à n'importe lequel des dieux dans l'enceinte » (τῶν ἐντεμενίων θεῶν τινι) devaient « donner au prêtre comme prémices de

[23] Il s'agit du fameux décret des Molpes, une copie hellénistique d'un dossier composite du V^e^ siècle recueillant les règles de l'association cultuelle pour la célébration de sacrifices et de fêtes : *I.Milet* I.3, 133 = *CGRN* 201 (http://cgrn.ulg.ac.be/file/201/, consulté le 8 février 2023) ; Herda (2006). Les sacrifices du 9 Taureon sont décrits dans les lignes 8-13.

[24] Carter (1983) ; Hennemeyer (2013) ; Koenigs (2016).

[25] *I.Priene B M*, 41 (I^er^ siècle av. J.-C.).

[26] Carter (1983), 44-180.

[27] *I.Priene B M*, 169-174 (*ca.* 350-100 av. J.-C.) et 178 (II^e^ siècle av. J.-C.) ; Hennemeyer (2013), 195-197.

chaque animal sacrificiel un (morceau) égal à l'omoplate ».[28] Cette prescription révèle que chacun des dieux associés pouvait recevoir ses propres sacrifices. Malheureusement, le règlement est la seule attestation de ce culte à Patara, de sorte que la disposition spatiale du sanctuaire et l'identité des dieux ἐντεμένιοι restent incertaines.[29]

En revanche, le sanctuaire hellénistique de Déméter et Korè à Cnide est bien connu par l'archéologie. Il s'agit d'une enceinte en plein air, sans temple, située sur une terrasse sous une falaise à l'extrémité orientale de la ville. La plate-forme est délimitée au nord par la paroi rocheuse naturelle escarpée, dans laquelle trois niches ont été creusées pour accueillir des statues. Une dédicace à Déméter a été trouvée dans la niche de droite et à proximité ont été mises au jour une statue de Déméter assise et une autre identifiée à Korè.[30]

Les documents épigraphiques et iconographiques mis au jour dans ce *temenos* montrent qu'il était principalement un espace d'activité religieuse féminine. Son corpus épigraphique est composé, d'une part, de quinze dédicaces datant de la fin du IV^e^ au II^e^ siècle avant J.-C., toutes sauf une faites par des femmes, et, d'autre part, de treize ou quinze tablettes de plomb contenant des « prières de justice »,[31] toutes écrites par des femmes dans une période de temps relativement courte, entre la fin du II^e^ et le début du I^er^ siècle avant J.-C. Les dédicaces sont adressées, en nombre décroissant de documents, à Déméter et Korè ensemble – auxquelles Hermès sert une fois de messager, transmettant un ordre à une dévote –, à Déméter et à Korè individuellement, à Déméter, Korè et leurs dieux associés – singulièrement appelés θεοὶ οἱ παρὰ Δάματρι (καὶ Κούραι) –, aux Anaxi (nom alternatif des Dioscures) et à Déméter, Korè, Pluton, Epimachè et Hermès (la seule dédicace faite par un homme).[32] Ces deux dernières inscriptions nous permettent d'identifier au moins une partie des compagnons des deux déesses, qui forment avec elles un assemblage divin lié au monde d'outre-tombe.

[28] *SEG* 57, 1674 = *CGRN* 129 (http://cgrn.ulg.ac.be/file/129/, consulté le 10 septembre 2023).

[29] Moins d'informations encore nous sont apportées par une inscription honorifique de Samos mentionnant des « *Theoi Sōtēres* (et les dieux ?) dans le *temenos* » ([θεο]ῖς Σωτῆρσιν [καὶ ? θεοῖς τοῖς ἐν τ]ῶι τεμένει : *IG* XII 6.1, 282, 300-250 av. J.-C.), par un contrat de vente de la prêtrise de Zeus *Nemeios* à Théangéla, stipulant que le titulaire de la fonction « sacrifiera toutes les offrandes publiques [...] pour les dieux dans l'enceinte » (θύσει τὰ ἱερὰ τὰ δημόσια πάντα θεοῖς τοῖς ἐν τῶι τεμένει : *CGRN* 119, 250-200 av. J.-C. ; http://cgrn.ulg.ac.be/file/119/, consulté le 10 septembre 2023), et par une stèle propitiatoire trouvée dans la zone de Kula, en Lydie, dédiée à Men *Tyrannos* et Zeus *Ogmenos* καὶ οἱ σὺν αὐτῷ θεοί (*TAM* V, 255, 142/3 apr. J.-C.). Dans deux autres inscriptions, des mentions aux dieux qui partagent un lieu de culte ont été restituées : τοῖς / [δὲ ἄλλοις θεοῖς πᾶσι, ὧν] τοὶ βωμοὶ ἐν τ/[ᾶι οἰκιαι ..?..] dans une norme rituelle relative à la fondation d'un culte familial à Cos (*CGRN* 96, ll. 28-30, *ca*. 325-300 av. J.-C. ; http://cgrn.ulg.ac.be/file/96/, consulté le 10 septembre 2023) et [Ἑστίᾳ / Βουλαίᾳ καὶ πᾶσι τοῖς θεοῖς / τοῖς ἐν] τῷ πρυ[τανείῳ] dans une dédicace d'Éphèse (*I.Ephesos*, 1059).

[30] Newton (1863), 375-426 ; Karatas (2015), 333-356.

[31] Cette catégorie de *defixiones* a été définie par Versnel (1991).

[32] Déméter et Korè : *I.Knidos*, 131, 133, 136, 137 et 140 ; Déméter : *I.Knidos*, 134 et 142 (et deux inscriptions fragmentaires, 145 et 146) ; Korè : *I.Knidos*, 132 et 143 ; Déméter, Korè et θεοὶ οἱ παρὰ Δάματρι (καὶ Κούραι) : *I.Knidos*, 135 et 138 ; Anaxi : *I.Knidos*, 139 ; Déméter, Korè, Pluton, Epimache et Hermès : *I.Knidos*, 141 ; sans mention divine : *I.Knidos*, 144.

Cette dimension infernale du culte ressort aussi du nombre élevé de tablettes imprécatoires déposées dans le sanctuaire, qui appellent à la justice de Déméter, Korè et les θεοὶ οἱ παρὰ Δάματρι (καὶ Κούραι) (πάντες καὶ πᾶσαι) pour châtier un crime et réparer ses conséquences.[33] Seul Pluton est une fois séparé de la collectivité de dieux subsidiaires et nommé individuellement avec la mère et la fille. Dans une tablette, cette collectivité est désignée de manière générique οἱ ἄλλοι θεοὶ πάντες, et dans une autre, l'appellation θεοὶ οἱ παρὰ Δάματρι (καὶ Κούραι) est alternée avec θεοὶ πάντες καὶ πᾶσαι, ce qui montre que, contextuellement, des dénominations génériques et englobantes pour « tous (les autres) dieux » pouvaient être équivalentes aux formules onomastiques plus spécifiques exprimant la cohabitation. On notera, par ailleurs, que le caractère unique de la formule οἱ παρὰ Δάματρι (καὶ Κούραι), seulement documentée à Cnide, s'accorde bien avec le langage idiosyncrasique que présentent les prières de justice, caractérisé par des expressions propres à ce lieu de culte mais standardisées au sein du petit dossier de prières, résultant donc de l'action rituelle conjointe des femmes qui fréquentaient le sanctuaire.[34]

En somme, dans les grands sanctuaires civiques examinés, les formules onomastiques θεοὶ ἐντεμένιοι, θεοὶ οἱ παρὰ Δάματρι (καὶ Κούραι) *vel sim.* servaient à désigner de manière synthétique, tant dans les adresses rituelles que dans les références indirectes au divin, soit les dieux associés aux principales divinités locales – qui, au moins à l'occasion rituelle où ils étaient ainsi nommés, occupaient une position subsidiaire –, soit la totalité des dieux cohabitant dans une enceinte sacrée. Il s'agissait de divinités avec une existence indépendante, liées, à en juger par les cas où nous connaissons leur identité, par la complémentarité de leurs champs ou modes d'action, par des liens généalogiques et/ou par des récits mythologiques. Selon les circonstances, chacun recevait ses propres offrandes et sacrifices ou ils étaient tous honorés ensemble avec une dédicace ou un sacrifice en commun.

On observe une réalité similaire dans les grands Asclépieia de la Méditerranée orientale, de vastes enceintes sacrées comprenant un ou plusieurs temples avec leurs autels, des bâtiments pour les rituels d'incubation et de petits autels pour les offrandes et les sacrifices préliminaires, et abritant de multiples divinités généalogiquement et/ou fonctionnellement liées à Asclépios.[35] En effet, les descendants masculins et féminins du dieu, soit Machaon, Podalire, Aceso, Iaso, Panacée et Hygie, et parfois sa femme Épione, sa mère Coronis et son père Apollon cohabitaient avec lui et l'aidaient à accomplir ses cures miraculeuses, en même temps que d'autres divinités comme Hermès, Mnémosyne, les Moires ou Artémis intervenaient dans les cérémonies d'incubation. Ce nombre particulièrement élevé de dieux et la diversité de structures rituelles où ils étaient vénérés dans les Asclépieia

[33] *I.Knidos*, 147-159 ; Versnel (1991) ; Chaniotis (2009), 61-66 ; Faraone (2011).
[34] Chaniotis (2009), 62-64.
[35] Eldestein, Eldestein (1945), 85-89 ; Melfi (2007), (2010) et (2016).

expliquent la présence d'appellations divines construites sur le lexique de la cohabitation dans l'épigraphie de ces sanctuaires, spécialement de désignations exprimant le partage de l'espace sacré dans sa globalité, telles οἱ ἐντεμένιοι αὐτοῦ θεοὶ πάντες ou οἱ ἄλλοι θεοὶ οἱ περὶ τὸν Ἀσκλαπιὸν.[36]

3. *Theoi synnaoi*

L'expression θεοὶ σύνναοι ou σύνναοι θεοί, communément traduite comme « les dieux qui partagent un temple », est très présente dans la documentation épigraphique et papyrologique de l'Égypte gréco-romaine. Elle y est utilisée pour faire référence aux larges réseaux divins, complexes et cohérents, qui habitaient les grands temples locaux, conçus comme des images miniatures du cosmos.[37] Elle est employée tant dans les adresses rituelles que dans les références indirectes aux dieux, normalement après le nom de la divinité ou des divinités principales du temple, donc comme désignation des dieux subsidiaires du lieu. Dans le reste de la Méditerranée, elle est principalement utilisée, dans un sens similaire à l'égyptien, dans le cadre des cultes de la *gens Isiaca*, soit d'Isis, Sarapis et d'autres dieux appartenant à leur cycle mythologique et liturgique, les seules divinités égyptiennes vénérées dans l'ensemble du monde gréco-romain. Dans ce milieu cultuel, les dieux partageant le temple sont nommés après diverses combinaisons des divinités isiaques, notamment le couple de Sarapis et Isis, le groupe de Sarapis, Isis et Anubis, des groupes élargis formés par l'ajout d'Harpocrate, d'Osiris ou d'autres dieux égyptiens (ou non égyptiens) et, à partir du début du II^e^ siècle après J.-C., Zeus Hélios Megas Sarapis.[38]

Bien évidemment, cet usage isiaque de la formule est une appropriation de la coutume égyptienne d'invoquer ou mentionner collectivement la cour divine du dieu ou des dieux tutélaires d'un sanctuaire, une appropriation d'ailleurs ancrée dans une réalité théologique et cultuelle particulière, tout comme l'était l'habitude égyptienne. Dans le pays du Nil, tout grand dieu était censé appartenir à une vaste constellation divine qui incarnait la totalité des forces surnaturelles du cosmos, le royaume divin dans son ensemble. Ainsi, aucun dieu n'était le seul résident de son propre temple, de même qu'aucun dieu n'était le seul habitant de l'univers. Cette idée, ou plutôt sa réinterprétation à travers le prisme culturel grec, paraît

[36] En Asie Mineure, des désignations collectives pour des dieux cohabitant avec Asclépios sont documentées à Pergame (*I.Pergamon*, 251, II^e^ siècle av. J.-C. [?] : οἱ ἄλλοι θεοὶ οἱ ἐν τῶι Ἀσκληπιείωι ἱδρυμένοι), Milet (*I.Milet* I.7, 204a, 14-50 apr. J.-C. : οἱ ἐντεμένιοι αὐτοῦ θεοὶ πάντες) et Syrna (*SEG* 14, 691, II^e^ siècle av. J.-C. [?] : οἱ ἄλλοι θεοὶ οἱ περὶ τὸν Ἀσκλαπιὸν).

[37] Sur l'architecture et la symbolique des grands temples civiques de l'Égypte hellénistique et romaine et leurs configurations divines, on consultera Assmann (1994) ; Dunand, Zivie-Coche (2004), 71-104 ; Cauville, Ibrahim ʿAlī (2017), avec abondante bibliographie.

[38] Pañeda Murcia (2021), 55-85 et 242-286 offre une analyse approfondie sur l'usage de la formule θεοὶ σύνναοι/σύνναοι θεοί dans l'Égypte gréco-romaine et dans les cultes isiaques.

être également à la base des invocations collectives aux dieux qui cohabitent dans les sanctuaires méditerranéens des divinités isiaques : Sarapis et Isis, dieux souverains et universels, et leurs plus proches compagnons (Anubis, Harpocrate, Osiris, parmi d'autres) appartenaient à un cercle divin plus large et ne résidaient donc pas seuls dans leurs demeures terrestres.

Or, la documentation des cultes isiaques dans le monde gréco-romain révèle que ce cercle divin d'appartenance était conceptualisé de manière différente selon les lieux et les acteurs cultuels et présentifié ou non dans les sanctuaires. Dans de nombreux cas, la formule θεοὶ σύνναοι (parfois remplacée par θεοὶ ἐντεμένιοι, θεοὶ οἱ σὺν αὐτοῖς, *vel sim.*) désigne un regroupement cohérent de dieux individuels et identifiables, connectés par la complémentarité de leurs champs d'action et/ou par des liens généalogiques, de sorte qu'au moins certains de ses membres formaient une famille divine. Ces σύνναοι, présentifiés dans le lieu de culte par le biais d'images, d'autels ou de dédicaces, pourraient donc englober aussi bien les divinités inclues dans la notion moderne de *gens Isiaca* que d'autres dieux grecs ou locaux. Dans d'autres cas, par contre, l'invocation des θεοὶ σύνναοι ne répond pas à une présence réelle, matérialisée, d'autres divinités dans le lieu de culte, ou à la volonté de nommer de façon synthétique un assemblage de dieux bien connus par tous, mais plutôt à l'idée fondamentale que les principales divinités isiaques avaient une sphère divine d'appartenance. Les θεοὶ σύνναοι apparaissent dans ces cas comme une collectivité divine indéfinie et abstraite, dont les composants ne sont pas identifiables. Peut-être les dévots qui les invoquaient avaient-ils en tête les dieux particuliers auxquels ils s'adressaient, ou peut-être visaient-ils simplement à invoquer une grande divinité comme Isis ou Sarapis avec son cortège divin.

Les témoignages anatoliens de θεοὶ σύνναοι en contexte isiaque s'inscrivent dans ce panorama général. En Asie Mineure, Sarapis et Isis, parfois en compagnie d'Anubis et d'Harpocrate, ou seulement de Zeus Hélios Megas Sarapis sont invoqués ou mentionnés avec un groupe anonyme de θεοὶ σύνναοι à Cos, Chios, Éphèse, Priène (οἱ θεοὶ [οἱ σὺν αὐτοῖς?] ou [οἱ σύνναοι?]), Bargylia, Ancyre, Pompeiopolis et Sidé.[39] À ces huit cités s'ajouterait Sisium, où l'expression habituelle θεοὶ σύνναοι est remplacée par une autre équivalente, mais sans terme lexical spécifique, dans une dédicace au dieu Sarapis, à la déesse Isis *Myrionyma* καὶ θεοὶ καὶ θεαὶ οἱ σὺν αὐτοῖς.[40]

De tous ces sanctuaires que ce couple divin partageait avec ses σύνναοι, seul celui de Priène a été découvert.[41] Fondé dans la deuxième moitié du III^e^ siècle

[39] *RICIS* 204/1009 (Cos, I^er^ siècle av. J.-C.), 205/0202 (Chios, début de la période impériale), 304/0602 (Éphèse, *ca.* 262 av. J.-C.), 304/0802 (Priène, *ca.* 200 av. J.-C.), 305/1501 (Bargylia, III^e^ siècle av. J.-C.), 311/0102-3 (Ancyre, 176 apr. J.-C.), 309/0401 (Pompeiopolis, II^e^-III^e^ siècle apr. J.-C.), 314/0701 (Sidé 117-128 apr. J.-C.).

[40] *RICIS* 315/1601 (période romaine).

[41] Hennemeyer (2005) ; Kleibl (2009), 248-249.

avant J.-C., il a connu au moins deux phases de construction, acquérant sa forme définitive entre la fin du II^e^ siècle avant J.-C. et le début de la période impériale. Dans cette dernière étape, il suivait le plan archétypique des sanctuaires grecs – plan que, sauf exception, les sanctuaires isiaques adoptaient aussi, avec de petites modifications[42] –, consistant en un *temenos* de taille moyenne avec propylon, une salle-portique sur le côté ouest et un temple sur podium au centre. Tandis que le mur de l'enceinte sacrée date du III^e^ siècle, son propylon, la salle et le temple sont tardifs et les vestiges archéologiques ne permettent pas de déterminer si ces constructions sont venues remplacer d'autres similaires précédentes. En tout cas, il est certain que le sanctuaire abritait dès l'origine Sarapis, Isis et Anubis, qui sont présentés comme des dieux σύνναοι et σύμβωμοι sur un autel quadrangulaire du III^e^ siècle avant J.-C. portant leurs noms au génitif.[43] Bien que leur qualification comme σύνναοι pourrait suggérer l'existence d'un bâtiment cultuel déjà dans cette première phase, elle n'est pas en soi-même une preuve suffisante de ce fait, car, comme on le verra ci-dessous, l'adjectif σύνναος était parfois utilisé dans un sens lâche pour indiquer une cohabitation cultuelle au sein d'un espace sacré sans temple. Par ailleurs, à ces dieux se sont ajoutés, dans les siècles suivants au moins, Apis, Harpocrate et Héraclès *Anikētos*, ce dernier étant honoré avec la famille isiaque (à l'exclusion d'Apis) sur un autel circulaire dédié vers 100 avant J.-C. par un néocore du temple.[44]

Une norme rituelle datant de *ca*. 200 avant J.-C. révèle que les diverses divinités vénérées dans le sanctuaire recevaient des sacrifices différents à la même occasion ou à des moments distincts.[45] Lors du festival d'automne célébrant la mort et la renaissance d'Osiris, deux volailles étaient sacrifiées à Sarapis et à Isis et déposées sur une table à offrandes selon la coutume égyptienne, en même temps que d'autres sacrifices étaient aussi accomplis pour ces dieux ainsi que pour leurs divinités associées. Apis, outre qu'il était probablement vénéré avec les autres σύνναοι dans ce festival, recevait lui-même ses propres sacrifices en d'autres occasions rituelles, séparément de Sarapis et Isis et du reste des compagnons cultuels. La documentation ne permet cependant pas de savoir si tous ces dieux étaient ou non représentés dans le sanctuaire de Priène.

Au-delà du milieu cultuel isiaque, les dieux σύνναοι sont très peu attestés en Asie Mineure tout comme en Méditerranée en général, exception faite de l'Égypte. Néanmoins, avec sept témoignages épigraphiques relatifs à six ou sept cultes différents, l'Asie Mineure est la région qui a fourni le plus grand nombre d'occurrences de θεοὶ σύνναοι non isiaques. Elles se rapportent essentiellement à des cultes locaux de grande importance civique – tout comme les attestations des dieux ἐντεμένιοι *vel sim*. Malheureusement, la plupart des sanctuaires concernés n'ont

[42] Naerebout (2007) ; Kleibl (2009) ; Pañeda Murcia (2021), 274-285.
[43] *RICIS* 304/0801.
[44] *RICIS* 304/0803.
[45] *RICIS* 304/0802 = *CGRN* 157 (http://cgrn.ulg.ac.be/file/157/, consulté le 10 février 2023).



Fig. 2 : Sanctuaire rupestre de la colline d'Aytas, près de Islamlar, en Lycie (Google Maps : Erdol Abbas, septembre 2017).

pas été découverts. Les inscriptions, souvent brèves, n'offrent que peu d'informations sur l'identité des dieux σύνναοι ou sur leur rôle dans les cultes. Ainsi, nous savons qu'un temple a été consacré à Déméter, Korè et à ses σύνναοι θεοί à Aigai, en Éolie, qu'un autel a été offert à Dionysos *Kathēgemon* et à ses σύνναοι dans la zone de Demirkapı (Susurluk), en Mysie, de même que le mur d'une enceinte à Apollon, Hécate et leurs σύνναοι θεοί à Hyllarima, en Carie.[46] D'Hyllarima provient aussi un décret honorifique qui mentionne des μυστήρια καὶ τῶν συννάων θεῶν en lien avec un culte non identifié, peut-être celui des dieux précédents, ici tous englobés sous la rubrique σύνναοι.[47] De même, les θεοὶ μεγάλοι σύνναοι honorés dans une dédicace de Kybira (Horzum) semblent être l'ensemble des dieux vénérés dans un lieu de culte.[48] Or, face à ces maigres données, les deux seuls sanctuaires connus archéologiquement nous offrent des informations significatives sur l'arrangement spatial des dieux σύνναοι en leur sein, révélant que ces divinités partenaires ne partageaient pas toujours vraiment un temple.

Dans le sanctuaire rupestre de la colline d'Aytas, à environ 1 km au nord-ouest du village lycien d'Islamlar, près d'Oinoanda, il n'y avait pas de temple à partager (fig. 2). Le site était constitué d'une série de niches adjacentes creusées dans la pente rocheuse de la colline, encore visibles aujourd'hui. C'étaient des *naoi* qui abritaient des dieux différents, comme le révèle une courte dédicace inscrite sur

[46] *JDAI ErgH* 2 (1889), 41-43, fig. 50 (II^e^ siècle av. J.-C.) ; *AE* 2013, 1515 (138-211 apr. J.-C.) ; *I.Hyllarima*, 10.

[47] *SEG* 63, 870 (III^e^ siècle av. J.-C. ?).

[48] *I.Kibyra*, 94 (I^er^-II^e^ siècle apr. J.-C.).

un socle taillé dans un rocher en face de la falaise, adressée à la communauté anonyme des θεοὶ σύνναοι καὶ σύμβωμοι, soit vraisemblablement à toutes les divinités vénérées dans le sanctuaire.[49] En effet, il ne faudrait pas oublier que le mot ναός était utilisé dans l'Antiquité de manière ambivalente pour désigner des structures cultuelles de nature diverse, allant du temple classique ou sa cella à une niche creusée dans un mur. Par conséquent, l'adjectif σύνναος recouvre toute une variété de formes de cohabitation dans des structures bâties au-delà du partage d'un temple. De plus, il perd parfois son lien avec une construction particulière pour désigner des divinités qui cohabitent de façon lâche dans un espace sacré, indépendamment des structures qu'il renferme, de sorte que sa signification rejoint celles d'ἐντεμένιος et συγκαθιδρύειν et συγκαθιέρουν.

Nous trouvons un deuxième exemple de cette ampleur sémantique de σύνναος dans un autre espace cultuel rupestre à Oinoanda. Ce site, situé extramuros à l'ouest de la cité, consiste en une falaise de calcaire de 2,40 mètres de large au centre de laquelle a été creusée une niche absidale au-dessus d'une cavité d'un mètre de large, ce qui a été identifié alternativement avec une fontaine ou avec une tombe romaine à arcosolium (fig. 3). À gauche et à droite de la niche, trois trous ont été percés pour des attaches métalliques, possiblement pour des lampes, et au-dessus et à droite ont été gravés, au II^e^ ou III^e^ siècle après J.-C., quatre bas-reliefs votifs représentant des dieux avec leurs dédicaces respectives. Celles-ci sont adressées aux Dioscures *Sōtēres* – figurés dans le relief associé selon leur iconographie standard en Anatolie, soit à cheval et flanquant une figure féminine voilée et drapée, qui n'est pas invoquée dans la dédicace[50] –, à Hélios Mithra, à Hermès *Proēgetēs* (« Guide ») et à Zeus *Sōtēr* et aux σύνναοι θεοί.[51] De même que les Dioscures à cheval étaient des dieux jumeaux de tradition asianique traduits en grec par l'onomastique, ce Zeus Sauveur apparaît comme un dieu épichorique au nom grec, puisqu'il est représenté comme un dieu barbu aux oreilles de bovin.

Ce lieu de culte, sans lien avec aucune autre construction cultuelle, est l'un des nombreux espaces rituels rupestres à ciel ouvert marqués par la présence d'images divines taillées sur des parois rocheuses – souvent plusieurs images représentant diverses divinités –, caractéristiques de l'Asie Mineure.[52] Qu'il ait été une fontaine ou une tombe autour de laquelle se déroulait l'activité religieuse, ou que les reliefs aient été gravés dans une deuxième phase de réutilisation de la structure à des fins cultuelles, il est évident que ce site rocheux lui-même est ce que Zeus partageait avec ses σύνναοι, sans doute à identifier avec les autres dieux

[49] *SEG* 41, 1371.

[50] Smith (1997), 5-7, 11-15 et 26-30 ; Renberg (2014), 115-116.

[51] Milner, Smith (1994), 70-75, no. 4 = *SEG* 44, 1204 (II^e^-III^e^ siècle apr. J.-C.). Il se peut que d'autres reliefs à gauche de cet ensemble aient disparu avec le temps.

[52] Işık (1996) ; Smith (1997) ; Renberg (2014), 113-116. Ces reliefs étaient fréquemment gravés près de sources et de cours d'eau et, plus occasionnellement, près de cimetières : Smith (1997), 18-20.

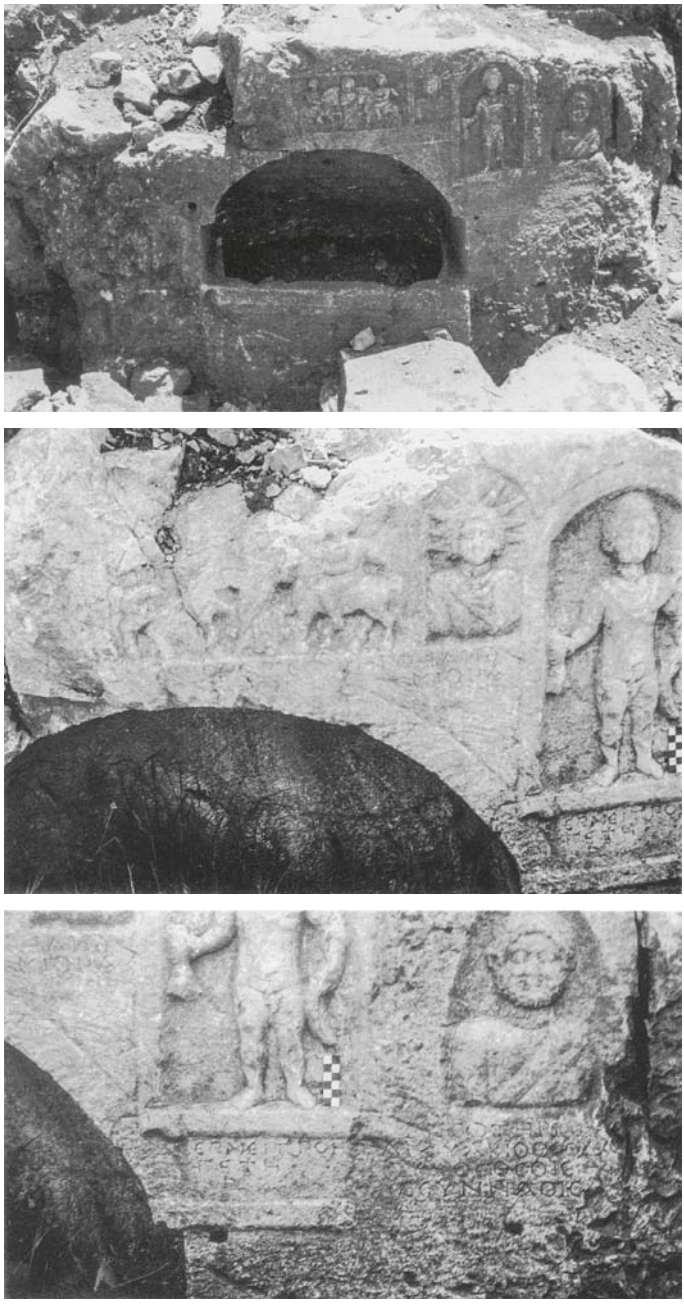


Fig. 3 : a. Fontaine ou tombe à arcosolium (?) à Oinoanda, avec reliefs des Dioscures *Sōtēres*, Hélios Mithra, Hermès Proēgetēs et Zeus *Sōtēr* et les σύνναοι θεοί ; b : détail des reliefs des Dioscures, Hélios Mithra et Hermès ; c : détail des reliefs d'Hermès et de Zeus (MILNER, SMITH [1994], pl. XV, b et pl. XVI, a-b).

figurés dans les reliefs.[53] Cette identification se déduit, d'une part, de l'absence de toute autre structure rituelle ou trace d'autres divinités aux alentours, ainsi que du manque d'un sanctuaire de Zeus *Sōtēr* ailleurs à Oinoanda, auquel l'inscription pourrait se référer.[54] D'autre part, elle ressort du fait que la dédicace à Zeus, d'après son contenu, a la priorité sur celles aux autres divinités, car alors que celles-ci ne contiennent que les noms des dieux, celle de Zeus donne aussi le nom du dédicant de (vraisemblablement) l'ensemble des reliefs : Likinnios Hyakinthos, qui revêtait la charge rituelle de *dadouchos* ou « porte-torche ». Ainsi, les Dioscures Sauveurs, Hélios Mithra et Hermès le Guide ont été honorées par cet agent rituel à la fois individuellement et collectivement comme les compagnons de Zeus, qui occupait une place prééminente dans ce regroupement. Celui-ci est, en vrai, un réseau divin singulier, spécialement dû à la présence d'Hélios Mithra, peu documenté en Anatolie et absent, par ailleurs, des reliefs votifs taillés sur des parois rocheuses.[55] La protection de l'eau de la fontaine ou du tombeau et son défunt, selon la manière dont on interprète la structure rocheuse aux reliefs, a pu être la fonction de cet assemblage particulier de dieux, mais il est également possible qu'ils aient exercé leurs pouvoirs de salut et de guidage dans une autre sphère d'activité, comme, par exemple, la sauvegarde des chemins et des voyageurs, ou des bergers et leurs troupeaux. Hyakinthos, en tant que porte-torche, était peut-être le responsable de leur petit sanctuaire, où il devait allumer des lampes avec sa torche.[56]

4. *Theoi symbōmoi*

Les désignations collectives pour les divinités qui partagent l'autel, soit θεοὶ σύμβωμοι ou σύμβωμοι θεοί et ὁμόβωμοι (θεοί), sont très rares en Asie Mineure aussi bien qu'ailleurs en Méditerranée.[57] Dans le monde hellénophone en général, l'expression θεοὶ σύμβωμοι est le plus souvent combinée avec θεοὶ σύνναοι pour former l'appellation composite θεοὶ σύνναοι καὶ σύμβωμοι, qui est principalement utilisée dans le cadre des cultes isiaques.[58] Bien entendu, les dieux partageant l'autel pouvaient également être des compagnons de temple et, vice-versa, les θεοὶ σύνναοι étaient souvent co-honorés sur l'autel principal d'un sanctuaire. Or, en Asie Mineure, dans l'état actuel de la documentation, seul les σύνναοι de Sarapis, Isis,

[53] Milner, Smith (1994), 73 ; Fleischer (2008), 213.

[54] Outre ce document, Zeus *Sōtēr* n'est attesté à Oinoanda que par un autel hellénistique et quelques inscriptions : Milner, Smith (1994), 75.

[55] Le nom composite d'Hélios Mithra n'est documenté en Asie Mineure que par trois inscriptions en grec, auxquelles pourrait s'ajouter une dédicace latine à Sol *Invictus* Mithra : *MAMA* X, 449 (Savcılar, 77/8 apr. J.-C.) ; *I.Perge*, 248 (Perge/Asku, 150-200 apr. J.-C.) ; *I.Anazarbos*, 9 (Anazarbos/Anavarza Kalesi, III^{e} siècle apr. J.-C. : Zeus Hélios *Aneikētos* Mithra) ; *CIL* III, 6772 = 12135 (Caesarea).

[56] Milner, Smith (1994), 73.

[57] Pañeda Murcia (2021), 172-190.

[58] *Ibid*., 182-183.

Anubis et Harpocrate à Chios sont aussi nommés σύμβωμοι.[59] En dehors du contexte isiaque, le seul cas connu de σύνναοι καὶ σύμβωμοι et celui des dieux co-vénérés dans le sanctuaire rupestre de la colline d'Aytas, mentionné ci-dessus.

L'expression θεοὶ σύμβωμοι toute seule apparaît dans un autel hellénistique de Cos, sans contexte archéologique, consacré à Hélios et à ses compagnons d'autel.[60] De plus, Strabon nous apprend que le grand temple de Zela, au Pont, avait pour origine un sanctuaire constitué d'un monticule artificiel élevé sur une fondation rocheuse et entouré d'un mur, consacré par les Perses à la déesse Anaïte et à ses σύμβωμοι θεοί, qui étaient, comme il le spécifie, les *daimones* perses Omanos et Anadates.[61] Le géographe emploie donc le terme σύμβωμος pour indiquer que ce que les dieux partageaient, c'était une structure sacrificielle dans une enceinte sacrée sans temple.

En outre, dans la cité phrygienne d'Aizanoi, on constate un usage de l'adjectif ὁμόβωμ(ι)ος tout à fait particulier, jusqu'à présent non attesté ailleurs. Quatre inscriptions commémorant l'augmentation des cérémonies et des jeux en l'honneur des *Theoi Sebastoi* sous Claude et Néron désignent les empereurs divinisés comme οἱ Σεβαστοὶ ὁμοβώμιοι θεοί, οἱ μεγάλοι θεοὶ ὁμοβώμιοι Σεβαστοί, ou οἱ Σεβαστοὶ νέοι ὁμοβώμιοι, notamment dans le titre officiel de leur prêtrise et en relation avec les jeux et les cérémonies cultuelles.[62] Ce groupe de *Sebastoi* comprenait, en premier lieu, Auguste et Livie, sous lesquels le culte impérial a été établi à Aizanoi, puis Claude, Néron et leurs familles.[63] L'introduction de nouveaux membres de la dynastie julio-claudienne dans les structures préexistantes du culte a été exprimée dans la dénomination cultuelle des *Augusti* par l'inclusion de l'adjectif νέοι dans la séquence onomastique Σεβαστοὶ νέοι ὁμοβώμιοι dans une des inscriptions du règne de Claude. Un agonothète des *Sebasta Claudeia* a instauré, à ses frais, un nouveau concours quinquennal pour ce groupe particulier de nouveaux *Sebastoi*, dans lequel on reconnaîtra Claude et sa *domus*.[64] Ainsi, en même temps que les *neoi* recevaient leur propre concours, ils étaient installés comme des compagnons d'autel de leurs prédécesseurs.

À la différence des témoignages précédents, où σύμβωμοι désigne une collectivité de dieux associés à une divinité principale, ὁμοβώμιοι qualifie ici l'ensemble des figures co-honorées sur le même autel dans ce qui était apparemment la désignation locale officielle des *Theoi Sebastoi*. Ceci soulève la question de savoir pourquoi une particularité du culte, le partage de l'autel, a été jugée d'une

[59] *RICIS* 205/0202 (début de l'époque impériale).
[60] *IG* XII 4.2, 549 (*ca.* 200 av. J.-C.).
[61] Strab. 11, 8, 4.
[62] *MAMA* IX, List 179, P28 ; *MAMA* IX, List 179, P27 ; *MAMA* IX, C16 ; *MAMA* X, App. I, p. 187, 69 (trouvé à Eğrigöz, mais probablement provenant d'Aizanoi). Le terme ὁμοβώμιοι a été restitué, avec des doutes, dans un autre document : *MAMA* X, App. I 186, 23.
[63] Frija, *Prêtres civiques*, commentaire du n° 412 (https://www.pretres-civiques.org/pretre-35, consulté le 3 septembre 2023).
[64] *MAMA* IX, List p. 179, P28, l. 3.

importance telle qu'elle a été incluse dans la désignation cultuelle des empereurs.[65] La raison pourrait être liée aux particularités du lieu de culte où l'autel impérial était placé, mais nous n'avons pas de sources que nous permettent d'identifier avec certitude cet emplacement. Certains savants ont suggéré qu'il s'agirait du sanctuaire de Zeus, le principal lieu de culte civique.[66] Si tel était le cas, on pourrait envisager que si un autel était la seule structure cultuelle consacrée aux *Sebastoi* dans ce sanctuaire, l'attribut onomastique ὁμοβώμιοι aurait pu avoir pour but de souligner que, malgré l'absence d'un temple, les empereurs avaient leur propre espace rituel, un autel probablement monumental.

5. Conclusions

L'analyse qui précède révèle que les séquences onomastiques du type θεοί + attribut exprimant la cohabitation divine sont des formules de synthèse qui désignent, généralement, un réseau de dieux distincts rassemblés *ad hoc*, propre à chaque lieu de culte et avec une cohérence interne fondée sur la complémentarité de fonctions et/ou les liens généalogiques et mythologiques des divinités. La seule exception pourrait être les invocations aux θεοὶ σύνναοι en contexte isiaque, qui, dans quelques dédicaces provenant de sanctuaires méditerranéens, semblent évoquer, de manière abstraite, la sphère divine d'appartenance des principaux dieux de la *gens Isiaca*, un cortège divin dont les membres n'étaient pas pleinement identifiés par les dévots. Mais les maigres données disponibles sur les σύνναοι isiaques en Anatolie ne nous permettent pas de savoir si c'était également le cas pour certains sanctuaires régionaux de ces dieux égyptiens.

Les formules onomastiques en question sont documentées dans des sanctuaires locaux de premier ordre, majoritairement urbains, et englobent tantôt la totalité de dieux partageant le sanctuaire, tantôt les dieux subsidiaires d'un culte ou ceux qui, à une occasion rituelle précise, occupent une position secondaire par rapport à une divinité principale. En effet, les dieux adressés comme ἐντεμένιοι, σύνναοι, etc. d'autres divinités nommées sont mis en position secondaire par rapport à ces dernières, du moins dans le contexte spécifique dans lequel ils sont ainsi appelés, dans la mesure où ils sont désignés tous ensemble sous une désignation collective qui les rend anonymes et indifférenciés. Mais, puisque les membres de ces regroupements préservent, en général, leur identité, ils peuvent être vénérés aussi bien individuellement qu'en tant que collectivité.

[65] On notera, à cet égard, la différence de signification entre l'appellation οἱ Σεβαστοὶ ὁμοβώμιοι θεοί *vel sim.* et celles de συγκαθιερωμένοι θεοὶ Σεβαστοί et συγκαθιδρυμένοι Σεβαστοί mentionnées ci-dessus : ces dernières font référence à l'installation d'un groupe de *Sebastoi* dans les sanctuaires d'autres dieux principaux plutôt qu'à la cohabitation des empereurs les uns avec les autres.

[66] Cette suggestion est fondée sur la fonction religieuse de néocore de Zeus, Claudius et Britanicus attestée par *MAMA* IX, List p. 179, P28 = Frija, *Prêtres civiques*, n° 412.

Les principaux sanctuaires civiques anatoliens abritaient certainement un nombre significatif de divinités interconnectées, qui étaient regroupées de manières diverses, ponctuellement ou régulièrement, selon les besoins et les stratégies organisationnelles du monde divin adoptées par les populations locales. Ce haut nombre de dieux est un élément explicatif de l'importance relative, en Anatolie, des appellations divines collectives construites sur le lexique de la cohabitation, face à leur rareté dans d'autres régions méditerranéennes. Un deuxième facteur est la configuration spatiale des grands sanctuaires locaux, de vastes enceintes sacrées avec de multiples et diverses structures rituelles, dont certaines sans temple. Les nombreux arrangements spatiaux des dieux possibles à l'intérieur de ces sites expliquent précisément l'usage préférentiel d'appellations divines exprimant le partage de tout le sanctuaire au détriment de celles concernant une structure en concret, ainsi que le fait que l'expression θεοὶ σύνναοι soit utilisée *sensu lato* pour indiquer également une cohabitation dans un lieu de culte tout entier, indépendamment des structures qu'il contienne. Ces deux facteurs confluent aussi dans les grands Asclépieia du monde grec, qui se démarquent pareillement par la présence de dénominations collectives pour des dieux qui cohabitent.

Or, un troisième élément d'explication possible relève de l'idiosyncrasie religieuse de l'Asie Mineure, notamment de l'abondante présence d'entités divines collectives – soit des regroupements de dieux unitaires et apparemment indivisibles, dont les membres n'ont pas d'individualité – dans les traditions religieuses locales, spécialement en milieu rural. À titre d'exemple, on peut citer les Douze Dieux lyciens et les (distincts) Dodekathéa lydiens, les triades de dieux porteurs d'haches connues en Lycie et en Pisidie, les six *Theoi Athanatoi* de Philomelion/Akşehir, en Phrygie, ou les synthèses unitaires et tout-englobantes des *Pantes Theoi*.[67] Bien que ces collectivités soient de nature différente aux assemblages divins examinés dans cet article, leur invocation collective par des désignations diverses qui mettent en avant leur nombre ou leurs qualités a pu favoriser l'usage de formules onomastiques de synthèse pour les divinités qui nous concernent, tout particulièrement de formules qui regroupent ces dieux à partir de leur condition partagée de cohabitants. Ceci semble d'autant plus plausible que les entités divines collectives asianiques pouvaient aussi cohabiter et être explicitement présentées comme des partenaires de sanctuaire d'une ou de plusieurs divinités majeures : le Dodékathéon qui accompagnait Mèn d'Artémidore *Axiottenos* et sa Mère dans leur sanctuaire à Axiotta (Mağazadamları) est à deux reprises référé dans l'épigraphie comme le Dodékathéon installé à coté de Mèn ou dans l'espace du dieu, notamment au moyen des périphrases τὸ δωδεκάθεον τὸ παρὰ σοὶ κατεκτισμένον et τὸ ἐκεῖ δωδεκάθην καθήμ[– –].[68]

[67] Sur les *Pantes Theoi* comme groupe divin unitaire en Asie Mineure, voir JACOBI (1930), 55-79 et 109-118. Pour les autres collectivités divines, voir PAÑEDA MURCIA (à paraître).

[68] PETZL (1994), 56 = *SEG* 53, 1344 (57/8 apr. J.-C.) ; *SEG* 29, 1179 (108/9 apr. J.-C.).

Aucun attribut onomastique exprimant la cohabitation n'est cependant accordé à ces groupements divins unitaires dans l'épigraphie anatolienne. En effet, comme on l'a vu, les *Theoi Sebastoi* sont la seule collectivité divine non anonyme qui est qualifiée par le lexique de la cohabitation. Dans la plupart des cas, cette caractérisation semble relever d'une volonté civique de souligner le statut surhumain des empereurs, construit par le biais de leur installation dans les sanctuaires des grands dieux locaux.

Bibliographie

Assmann, Jan, « Le temple égyptien et la distinction entre le dedans et le dehors », in *Le temple lieu de conflit : Actes du colloque de Cartigny 1991* (Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien 7), éd. Ph. Borgeaud, Leuven : Peeters, 1994, 13-34.

Carter, Joseph Coleman, *The Sculpture of the Sanctuary of Athena Polias at Priene*, Londres : Thames & Hudson, 1984.

Cauville, Sylvie, Ibrāhīm ʿAlī, Muḥammad I, *Le temple égyptien et ses dieux : Philae – Kom Ombo – Edfou – Esna – Dendara : itinéraire du divin*, Leuven : Peeters, 2017.

Chaniotis, Angelos, « From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses », in *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31e colloque international organisé par l'UMR Halma-Ipel, Université Charles-de-Gaule/Lille 3, 13-15 décembre 2007*, éd. C. Prêtre (Kernos Suppl. 23), Liège : Presses Universitaires de Liège, 2009, 51-68.

Dunand, Françoise, Zivie-Coche, Christiane, *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, Ithaca : Cornell University Press, 2004.

Edelstein, Emma J., Edelstein, Ludwig, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1945.

Faraone, Christopher, « Curses, Crime Detection and Conflict Resolution », *Journal of Hellenic Studies* 131 (2011), 25-44.

Fleischer, Robert, « Unbekannte Felsheiligtümer in Termessos », *Istanbuler Mitteilungen* 58 (2008), 197-242.

Frija, Gabrielle, *Prêtres civiques. Les prêtres du culte impérial dans les cités de la province d'Asie*, base de données en ligne : https://www.pretres-civiques.org.

Hennemeyer, Arnd, « Das Heiligtum der Ägyptischen Götter in Priene », in *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama, Türkei*, éd. A. Hoffmann (BYZAS 1), Istanbul : Ege Yayınları, 2005, 139-153.

—, *Das Athenaheiligtum von Priene die Nebenbauten – Altar, Halle und Propylon – und die bauliche Entwicklung des Heiligtums*, Wiesbaden : Reichert, 2013.

Herda, Alexander, « Apollon Delphinios, das Prytaneion und die Agora von Milet », *Archäologischer Anzeiger* 2005/1, 243-294.

—, *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung* (Milesische Forschungen 4), Mainz am Rhein : Von Zabern, 2006.

—, « How to Run a State Cult: The Organization of the Cult of Apollo Delphinios in Miletos », in *Current Approaches to Religion in Ancient Greece. Papers Presented at*

a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008, éd. M. Haysom, J. Wallensten, Stockholm : The Swedish Institute at Athens, 2011, 57-93.

HERRING, Amada, « Hekate of Lagina: a Goddess Performing her Civic Duty », *Anatolian Studies* 72 (2022), 141-165.

IŞIK, Fahri, « Zum Ursprung lykischer Felsheiligtümer », in *Fremde Zeiten: Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*, vol. I, éd. F. Blakolmer *et al*., Vienne : Phoibos Verlag, 1996, 51-64.

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Pantes Theoi*, Universität Halle-Wittenberg, 1930.

KARATAS, Aynur-Michèle-Sara, *The Sanctuaries of Demeter in Western Asia Minor and on the Islands off the Coast*, thèse de doctorat, Université de Bristol, 2015.

KLEIBL, Kathrin, *Iseion: Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*, Worms : Wernersche Verlagsgesellschaft, 2009.

KOENIGS, Wolf, *Der Athenatempel von Priene* (Archäologische Forschungen 33), Wiesbaden : Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2016.

MELFI, Milena, *I santuari di Asclepio in Grecia* (Studia archaeologica 157), Rome : L'Erma di Bretschneider, 2007.

—, « Ritual Spaces and Performances in the Asclepieia of Roman Greece », *The Annual of the British School at Athens* 105 (2010), 317-338.

—, « The Archaeology of the Asclepieum of Pergamum », in *Praise of Asclepius: Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*, éd. Ch. Brockmann *et al*., Tübingen : Mohr Siebeck, 2016, 89-114.

MILNER, Nicholas P., SMITH, Martin F., « New Votive Reliefs from Oinoanda », *Anatolian Studies* 44 (1994), 65-76.

NAEREBOUT, Frederick G., « The Temple at Ras el-Soda. Is it an Isis Temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or Neither? And so what? », in *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World. Proceedings of the III*rd *International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005*, éd. L. Bricault, M. J. Versluys, P. G. Meyboom (RGRW 159), Leiden/Boston : Brill, 2007, 506-554.

NEWTON, Charles Thomas, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, vol. II, part II, Londres : Day and Son, 1863.

PAÑEDA MURCIA, Beatriz, *Divine Cohabitations in Sanctuaries of the Graeco-Roman World*, thèse de doctorat, Universidad Carlos III de Madrid – École Pratique des Hautes Études, 2021.

—, « Divine Epithets Derived from Anthroponyms in Asia Minor », in *My Name is your Name: Anthroponyms as Divine Attributes*, éd. C. Bonnet, J. Alvar, V. Gasparini, Berlin/Boston : De Gruyter, 2025, 21-66.

—, « Puissances divines collectives de l'Anatolie gréco-romaine », à paraître.

PRICE, Simon R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1984.

PETZL, Georg, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn : Habelt, 1994.

RENBERG, Gil H., « Unexplored Aspects of the Lycian "Twelve Gods Reliefs" », *Epigraphica Anatolica* 47 (2014), 107-132.

SMITH, Tyler Jo, « Votive Reliefs from Balboura and its Environs », *Anatolian Studies* 47 (1997), 3-49.

VERSNEL, Henk S., « Beyond Cursing: The Appeal for Justice in Judicial Prayers », in *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, éd. Ch. Faraone, D. Obbink, New York/Oxford : Oxford University Press, 1991, 60-106.

—, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (RGRW 173), Leiden/Boston : Brill, 2011.

WILLIAMSON, Christina G., « Civic Producers at Stratonikeia: The Priesthoods of Hekate at Lagina and Zeus at Panamara », in *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, éd. M. Horster, A. Klöckner, Berlin/Boston : De Gruyter, 2014, 209-246.

—, *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor* (RGRW 196), Leiden/Boston : Brill, 2021.

LA REPRÉSENTATION DES DIEUX NABATÉENS DANS LE BÉTYLE

Dagmar KÜHN

Analysing the Nabataean betyls could shed light on divine collectives in the Nabataean canon of gods. The betyls show a great variety of arrangements and compositions. Without accompanying inscriptions, however, it is impossible to identify the assembled deities with certainty. Additional accessories to the betyls or niches may be shared by different deities. Where the betyls can be identified by inscriptions, different combinations are possible, and a fixed collective cannot be recognised. Rather, they were individual groupings that were important for the cult of a particular group of worshippers. Both the names of the gods attested in the inscriptions and the constellations of the betyls show that the Nabataean canon of gods was relatively small, that the names of the deities varied depending on the region and that the worship of one or more gods was individual and flexible.

INTRODUCTION

Les Nabatéens ont laissé de magnifiques témoignages de leur culture dans les formations de grès de Pétra au Sud de la Nabatène.[1] Ce ne sont pas seulement les fameuses façades des tombes où se mêlent des éléments hellénistiques et arabes qui sont caractéristiques de la culture nabatéenne, mais aussi les représentations des dieux nabatéens sur des stèles, pour la plupart aniconiques, taillées en relief dans les rochers de Pétra. Ces bétyles fascinent par leur abstraction, mais aussi par leur harmonie avec le paysage rocheux.[2]

1. QU'EST-CE QU'UN BÉTYLE ? DÉFINITION ET FONCTION

En général, un bétyle est une pierre dressée à caractère symbolique ou cultuel. L'érection de pierres pour les dieux est attestée dans tout l'Orient ancien et au-delà,

[1] Je remercie Robert Wenning pour ses précieux conseils et Corinne Bonnet pour la correction de mon français.

[2] Les bétyles nabatéens sont décrits par tous les chercheurs travaillant sur l'Orient ancien, qui ont visité les sites en Jordanie et en Arabie. Mais c'est à Gustaf Dalman (DALMAN [1908]), que l'on doit l'étude la plus importante sur les bétyles dans son travail de documentation des sanctuaires rupestres de Pétra. Il a déjà fait ce que font les chercheurs aujourd'hui pour mieux comprendre les bétyles et la religion nabatéenne : décrire et analyser les bétyles dans leur contexte archéologique. Les publications anciennes ont pu être complétés par de nombreuses découvertes nouvelles de bétyles. En 1985, Marie Jeanne Roche (ROCHE [1985]) a rédigé sa thèse de doctorat sur les niches et les bétyles, et a établi un catalogue. Elle a récemment annoncé une publication de sa thèse (ROCHE [2019], 366). Robert Wenning (WENNING [2001] ; [2008]) a documenté les bétyles de la partie est de Pétra et prévoit également une publication aussi complète que possible.

de l'époque néolithique à l'époque romaine.[3] Les fonctions et les contextes de ces pierres était multiples et différaient selon les régions et les époques. Ils pouvaient servir d'habitat à une divinité, symboliser ou représenter une divinité, constituer une offrande votive à une divinité ou servir à communiquer avec la divinité à travers un acte cultuel.[4]

1.1. La terminologie

Le terme moderne de « bétyle », qui s'est imposé pour désigner les pierres dressées, est dérivé du grec βαίτυλος.[5] Selon Philon Byblos,[6] au II^e^ siècle après J.-C., il s'agissait de pierres animées, créées par le dieu Ouranos, tombées du ciel et donc considérées comme sacrées. Son récit fait probablement référence à l'origine météorique des pierres. Cependant, le terme grec est lui-même dérivé du terme sémitique *Bet-El* « maison du dieu ». Ce terme reflète probablement la fonction initiale de ces pierres dans l'Orient ancien. Au sens premier du terme, la pierre n'était ni un symbole ni une image d'un dieu ; la pierre abritait le dieu comme un temple en miniature. Le plus ancien texte sémitique connu utilisant le terme se trouve sur l'une des trois stèles araméennes de Sfiré (VIII^e^ siècle avant J.-C.), où la construction *bty 'lhy'* désigne probablement les stèles elles-mêmes comme une maison des dieux.[7] L'exemple le plus connu se trouve dans la Bible, en Gn 28, 17-22, une étiologie relative à la fondation du sanctuaire de Béthel en Israël. Jacob érige la pierre qu'il avait utilisé comme oreiller, l'appelle Bet-El et l'oint dans un acte rituel.[8]

Jacob prit la pierre qui avait été sous sa tête, la dressa et versa de l'huile sur son sommet pour en faire une pierre sacrée. Il appela cet endroit Béthel, ce qui veut dire « Maison de Dieu » (…) « Cette pierre que j'ai dressée et consacrée sera une maison de Dieu. »

En dehors de ces deux exemples, le terme courant pour désigner les pierres dressées était *maṣṣebah*, un dérivé de la racine *mṣb*, qui signifie « être dressé, érigé ». Les Nabatéens à Pétra ont utilisé les termes *mṣb* ou *nṣb* pour les bétyles.

Dans le Hauran, on connaît en outre plusieurs objets qui sont nommé *msgd*, un terme traditionnellement traduit par « autel » ou « stèle ». Le terme, dérivé de la racine *sgd* (« se prosterner, vénérer »), désigne un lieu de prosternation. Il s'agit de petits autels votifs allongés, parfois plutôt en forme de colonne ou de pilier. Ils avaient probablement la même fonction que les bétyles. À Madain-Salih, on trouve

[3] Daviau (2022) ; Avner (2000).
[4] Les pierres érigées pour les défunts et les ancêtres ne sont pas abordées ici. Voir Kühn (2005).
[5] Fauth (1975) ; Minunno (2021), 66.
[6] FGrHist 790 apud Eus. *PE* 1,10,23.
[7] *KAI* 223 C, 2-3. 7. 9-10.
[8] Comme pour une statue de dieu, le bétyle servait à accomplir des actes rituels en interaction avec la divinité.

un exemplaire taillé dans la roche comme un bétyle.[9] Laila Nehmé a par ailleurs attiré l'attention sur une inscription qui mentionne des *msgdy'* au pluriel et à l'état emphatique.[10] À côté de l'inscription se trouvent deux bétyles rectangulaires posés sur un socle commun auxquels le pluriel se réfère probablement.[11] Cela pourrait signifier que la fonction du *msgd* du Hauran et de Madain-Salih était similaire à celle du *mṣb*, un terme courant en Palestine et à Pétra. L'utilisation d'autels votifs au lieu d'une stèle ou d'un bétyle pour l'offrande aux dieux indique l'influence culturelle syrienne dans le Hauran et à Madain-Salih.[12.]

1.2. Les fonctions des bétyles

Le chercheur israélien Uzi Avner a étudié depuis des années les anciens sanctuaires et les pierres cultuelles dans le Néguev, la région voisine du sud de la Jordanie et de Pétra.[13] Les pierres apparaissent sous forme de pierres dressées isolées, mais aussi dans différentes configurations de deux à neuf pierres. Les pierres ne sont pas taillées, mais elles se distinguent nettement de l'environnement et elles avaient été délibérément choisies. Les concepts religieux et cultuels, associés à la coutume des pierres dressées, ont probablement évolué au fil des millénaires. Mais des témoignages de l'époque préislamique montrent que, dans le cadre du culte, la présence des divinités dans les pierres était encore acceptée de manière très concrète. La pierre était importante pour invoquer le dieu ; elle était l'interface de communication entre l'orant ou le sacrifiant et la divinité. Dans une source du IX^e^ siècle après J.-C., un nomade converti à l'islam raconte les coutumes préislamiques de sa tribu :

> « Lorsqu'une fraction de tribu, n'ayant pas un dieu, campait dans un endroit, un homme allait se chercher quatre pierres dont il dressait trois pour sa marmite et choisissait la plus belle comme dieu qu'il adorait. S'il en trouvait par la suite une plus belle, il l'échangeait contre elle. Au campement suivant, il en prenait une autre. »[14]

À Pétra et à Madan Salih, nous ne connaissons plus de pierres non taillées comme dans le Néguev. La plupart des bétyles nabatéens sont en effet taillés.

[9] L'inscription qui l'accompagne désigne la colonne comme un *msgd'*, dédié « au dieu Aʿra, qui est à Boṣra, le dieu de Rabbel » (*CIS* II, 218). Voir Jaussen, Savignac (1909) : nab n° 39, 204-206.417 ; Hackl *et al*. (2003), 343-345 ; Nehmé (2011), 47-51 ; *DB MAP* A#14063.

[10] Nehmé (2011). Il s'agit d'une relecture de l'inscription JS nab n° 82, déjà proposé par J. Milik et J. Starcky.

[11] Nehmé (2011), 48, fig. 3 et 4.

[12] À Pétra, on trouve également de petits autels votifs en relief, creusés dans les parois rocheuses. Il s'agit de petits autels à cornes, issus de la tradition du sud de la Palestine. Certains de ces autels à cornes sont datés tardivement par des inscriptions grecques dans les environs immédiats. D'autres autels, situés en hauteur dans les carrières, ont été installés par des artisans nabatéens et sont probablement antérieurs. Il n'est pas possible d'établir si une influence syrienne est envisageable derrière ces autels votifs locaux.

[13] Avner (2000).

[14] Fahd (1968), 67 ; Patrich (1990), 66; Klinke-Rosenberger (1942), 47 (Kitab al-Aṣnam 20,16-21,16).

Leur exécution soignée nécessitait un spécialiste, un artiste ou un tailleur de pierre. Les bétyles acquéraient une valeur particulière en soi, comme une œuvre d'art. Ils ont pu devenir des objets de prestige. Nombre de bétyles n'avaient plus seulement pour but immédiat d'invoquer les dieux et de leur offrir des sacrifices. Ils deviennent également des offrandes votives à la divinité. Les bétyles à Pétra concrétisent également l'évolution des conceptions religieuses et reflètent les changements sociaux et sociétaux de l'époque hellénistique. Une niche artistiquement décorée avec des bétyles ne fait plus seulement référence aux dieux, mais aussi au statut social du destinateur qui se présente dans l'espace public à travers l'offrande du bétyle. Les bétyles placés sur les voies d'accès à la ville, devant lesquels passent tous ceux qui entrent dans la ville, avaient un caractère public. Parallèlement, il existait des bétyles intégrés à des sanctuaires privés, appartenant à des familles, des clans ou à des associations cultuelles. Ces sanctuaires rupestres se trouvaient souvent en pleine nature, mais ils pouvaient aussi être équipés de salles de banquet, et les nombreuses niches vides dans ces sanctuaires privés indiquent que l'on y apportait ses précieux bétyles.[15] Chez les Nabatéens probablement, ces différentes fonctions des bétyles coexistaient. Les traditions archaïques ou indigènes ont été complétées par des influences hellénistiques, mais pas supplantées. L'étude et la compréhension des bétyles nabatéens et de leurs fonctions nécessitent une analyse précise du contexte archéologique immédiat.

2. La répartition des bétyles nabatéens

La plupart des bétyles ou niches à bétyles se trouvent à Pétra. Il existe environ 1500 niches à Pétra,[16] dont beaucoup sont restées sans bétyle permanent, ce qui signifie que beaucoup d'entre elles sont en fait vides aujourd'hui. Il existe également des pierres non taillées dans le Néguev, déjà mentionnées. Au Wadi Rum, il existe un petit sanctuaire de source, célèbre parce qu'il présente des bétyles et plusieurs inscriptions permettant de les identifier. Une autre accumulation importante de bétyles se trouve à Madain Salih, le poste frontière méridional du royaume nabatéen avec des liaisons importantes vers le Hauran, Pétra et le sud de l'Arabie. Dans le Hauran, des bétyles sont seulement attestés sur des pièces de monnaie à l'époque romaine et sur un linteau d'el-Umtaiyeh,[17] à environ 15 km de Boṣra.[18] Les bétyles les plus occidentaux se trouvent à Pouzzoles où existait une colonie commerciale des Nabatéens.[19]

[15] De nombreux sanctuaires rupestres ont déjà été décrits par Gustaf Dalman (1908).

[16] Estimation de Robert Wenning (communication orale), qui a documenté 850 niches dans la partie est de la ville.

[17] Fig. III. 13 dans Patrich (1990), 68.

[18] Un naïskos d'origine inconnue au musée de Souweida contient un bétyle. Voir Patrich (1990), 68, fig. III. 12.

[19] Lacerenza (1988/89).



Fig. 1. Photo D. Kühn.

3. La typologie

3.1. Les formes

On peut distinguer plusieurs catégories différentes de bétyles[20] : les bétyles transportables ou creusés dans la roche. Il existe des bétyles de différents formes : celle de stèles rectangulaires (de longueur variable, la forme la plus courante) ou celle de pierres arrondies. Les variantes typologiques s'expliquent par des différences régionales et temporelles. Les bétyles se présentent seuls ou par paires (fig. 1), par trois, par quatre (fig. 2) et même une fois par dix (fig. 3).

Les collectivités fixes de dieux ne sont pas connues chez les Nabatéens, de sorte que, pour les configurations, on ne peut que faire des suppositions. Des agencements de dieux dictés par un individu, comme on les voit sur les reliefs de Palmyre, ne peuvent pas non plus être exclus. Les bétyles en groupe peuvent être placés en série, mais aussi les uns au-dessus des autres ou les uns dans les autres.[21] Les bétyles taillés dans la roche peuvent être sculptés en relief ou en creux. À l'époque romaine on trouve des représentations de bétyles également sur les revers des monnaies.[22]

[20] Pour une typologie détaillée, voir Dalman (1908), 70-74 ; Roche (1985), 88-138 ; Patrich (1990), 75-91 ; Wenning (2001), 85-87 ; (2008), 615-617.

[21] Wenning (2008), 617.

[22] Les bétyles sur les pièces de monnaie à l'époque romaine étaient un motif très courant dans l'Orient romain. Ils témoignaient d'une nouvelle identité des élites urbaines orientales, cf. Butcher (2016).



Fig. 2. Photo D. Kühn.



Fig. 3. Photo D. Kühn.

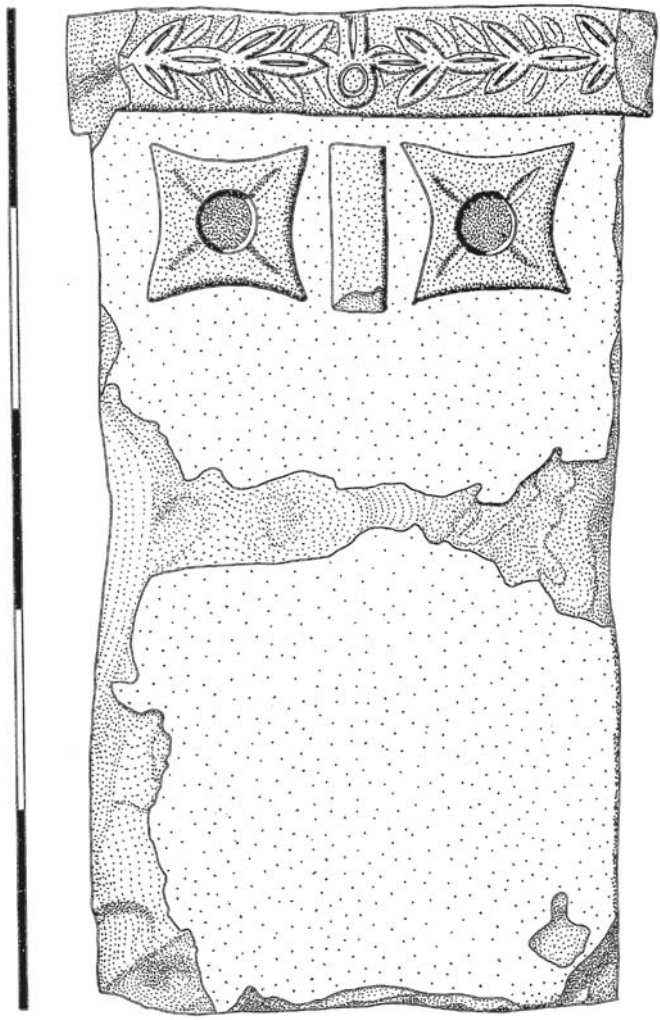


Fig. 4 : Dessin J. Zeitler, dans LINDNER (1988), 90, Fig. 5.

3.2. Les bétyles aux yeux

Un type de bétyle qui n'est plus aniconique au sens strict du terme est ce que l'on appelle les bétyles aux yeux (fig. 1, 4, 5).[23] Aujourd'hui, on en connaît au moins 45 exemplaires au total.[24] Ce type est caractérisé par des yeux et un nez abstrait. La plupart des bétyles aux yeux ne sont pas des bétyles en relief sur les

[23] LINDNER (1988) ; MERKLEIN, WENNING (1998a).
[24] Communication orale de Robert Wenning.

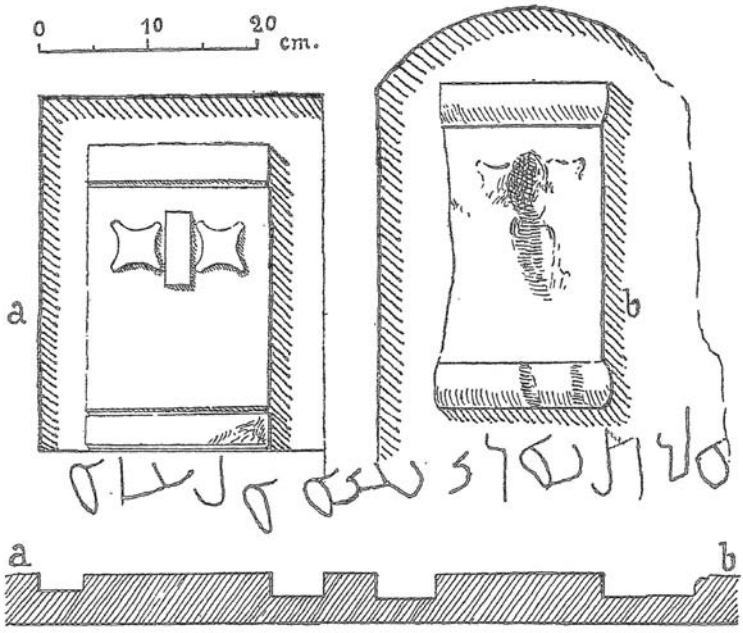


Fig. 5. Dessin R. Savignac, dans SAVIGNAC (1934), 587, Fig. 10.

pierres, mais des stèles transportables. Peut-être s'agissait-il d'offrandes dans les temples mais peut-être aussi avaient-ils une fonction dans le culte domestique. Un seul exemplaire votif, un petit édicule dans lequel le bétyle a été inséré, a une bouche, mais ici les yeux et le nez sont également représentés de manière très anthropomorphique. Ce type de stèle ressemble aux stèles faciales du sud de l'Arabie et est unique à Pétra.[25]

Souvent les yeux sont décorés par des pierres précieuses. Les yeux semblent exprimer un aspect très important de la divinité, peut-être un aspect astral, car il existe plusieurs bétyles où les yeux sont représentés en forme d'étoile (fig. 4, 5). On pense que la plupart de ces bétyles aux yeux représentent probablement des déesses. Depuis la découverte des deux bétyles aux yeux du Wadi Rum,[26] identifiables par une inscription comme étant Al-Uzza,[27] les bétyles aux yeux sont en général rapidement identifiés à Al-Uzza ou du moins à une déesse. Mais d'autres divinités sont aussi représentées comme bétyle aux yeux, qui partageaient probablement le même aspect.[28]

[25] L'inscription qui l'accompagne nomme la déesse du Hayyan, malheureusement sans nom propre. HAMMOND (1980) ; (2003), 224-227 ; WENNING (2001), 84.

[26] SAVIGNAC (1934), 586-589.

[27] Le nom de la deuxième divinité « Al Kutba » n'a été identifié que plus tard par STRUGNELL (1959).

[28] Voir plus bas, p. 269-270.

4. Les contextes archéologiques des bétyles

Dans un texte byzantin, *La Souda*, rédigée au X^e^ siècle, mais se fondant sur des textes plus anciens, le bétyle de Dušara à Pétra, probablement son image cultuelle dans le temple, est décrit en détail.

> « Theus Arès[29] : celui-ci est le dieu Arès à Pétra d'Arabie. On vénère chez eux le dieu Arès, c'est lui qu'ils honorent le plus. L'image est une pierre noire, quadrangulaire, sans représentation, sa hauteur est de quatre pieds, sa largeur de deux. Elle est placée sur une base en or. Ils lui sacrifient et lui versent le sang des victimes. Telle est pour eux la libation. … ».[30]

Il ressort de ce texte que la base du bétyle était également précieuse, puisqu'elle était en or. Les inscriptions nabatéennes nous apprennent que cette base était appelée « siège ou trône » – *mwtb* en sémitique, dérivé de la racine *ytb*/*wtb* – et qu'elle était également divinisée. C'est ce qui ressort de deux inscriptions qui mentionnent Dušara et, séparément, son *mwtb*.[31] L'onomastique le confirme du reste à travers le nom de personne *Abd-al-motab* (« Serviteur du siège »). De très nombreux bétyles de Pétra reposent sur une base trapézoïdale ou cubique, qui est parfois associée à un édicule.[32]

Hormis l'image cultuelle et quelques votifs dans les temples, la plupart des bétyles se rencontre dans la nature. En principe, on constate une étroite affinité des bétyles avec l'environnement naturel. Outre les installations cultuelles des clans, des familles ou des associations, de nombreux bétyles et niches à bétyles se trouvent près de sources, de canaux d'eau ou de cours d'eau. Le dieu nabatéen Dušara, le dieu de la montagne Shara, était directement associé aux formations de grès autour de Pétra et aux sources d'eau. Il était un dieu de la végétation, responsable de la fertilité du pays. La plupart des reliefs sculptés dans la roche se réfèrent probablement à cette divinité, qui était étroitement associée au paysage. Le district de Pétra n'est pas seulement parsemé de bétyles, mais aussi de nombreux sanctuaires en plein air. Le culte dans le temple était probablement le culte royal et officiel, mais la plupart des cultes avaient lieu à l'extérieur.

La promotion de la fertilité était probablement l'aspect principal de la divinité pour les donateurs qui laissaient un bétyle dans la paroi rocheuse ou à proximité d'une source d'eau. Mais d'autres aspects des divinités peuvent aussi être identifiés. Ils sont visibles dans les décors des niches : les croissants de lune indiquent

[29] Le nom *Theus Arès* est probablement une déformation du grec Dousarès.

[30] *Souda* Θ 302.

[31] *CIS* II, 198, 3 ; *DB MAP* A#14254 ; *CIS* II, 350, 3-4 ; *DB MAP* A#14443 et A#14444. *CIS* II, 350, 3 qualifie ce *mwtb* par le mot *ḥrš'*, adjectif à l'étymologie et au sens incertains. Healey (1993), 241 ; (2001), 159.

[32] Les grandes plates-formes portant des bétyles, telles qu'elles sont représentées par exemple sur les pièces de monnaie et sur le linteau d'el-Umtaiyeh, ou quelques estrades de temples, qui portent des bétyles, sont probablement à comprendre comme un siège ou *mwtb* surdimensionné, dont on pouvait peut-être faire le tour dans le cadre d'un culte.



Fig. 6. Photo D. Kühn.

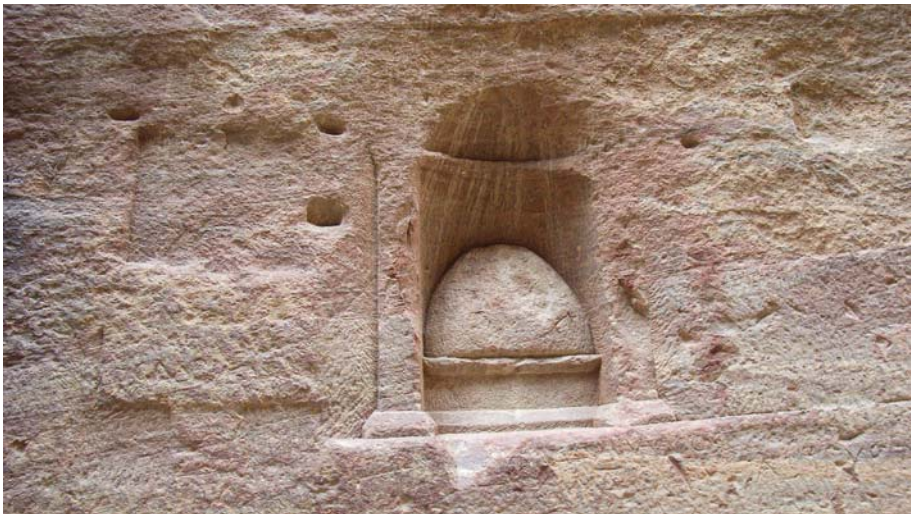


Fig. 7. Photo D. Kühn.

un caractère lunaire (fig. 6) de la divinité représentée, les aigles et les niches en conque (fig. 7) font peut-être référence à un dieu céleste. Toutefois, ces interprétations restent nécessairement spéculatives, car nous ne disposons que de peu d'inscriptions qui désignent clairement les divinités représentées dans le bétyle.

5. Identifier les dieux sous forme de bétyle

Il y a que quelques inscriptions qui identifient la divinité représentée sous la forme d'un bétyle et il est frappant de constater que beaucoup de ces inscriptions ne se réfèrent pas à Dušara et représentent des divinités que l'on ne s'attend pas à trouver à Pétra. Cela montre clairement que certains bétyles ne représentent pas nécessairement Dušara,et qu'il fallait dès lors faire comprendre explicitement par une inscription qu'il ne s'agissait pas de Dušara. L'identification d'une divinité par la seule analyse typologique du bétyle reste incertaine, car il s'avère que les mêmes aspects typologiques se retrouvent chez différentes divinités. Une identification certaine n'est possible que par une inscription, mais en l'absence d'une telle inscription, certains aspects du bétyle lui-même ou de la niche qui l'entoure seront pris en compte avec précaution.[33] Voici quelques exemples d'identification.

5.1. Atargatis de Manbidj

Cette déesse syrienne est représentée en bétyle aux yeux dans le Wadi as-Siyyagh avec l'inscription à côté « Atargatis de Manbidj »,[34] par référénce à Hiérapolis de Syrie, l'important lieu de culte de cette déesse au nord de la Syrie, où elle était vénérée avec Hadad son parèdre, mais pas sous la forme d'un bétyle. On peut voir dans cet exemple que les Nabatéens n'avaient aucun problème à représenter les dieux étrangers selon leur mode de représentation traditionnel.[35]

5.2. *Al-Uzza-Isis* (fig. 4)

En l'absence d'inscriptions, les identifications sont parfois possibles grâce aux attributs artistiques du bétyle lui-même ou de la niche du bétyle. Une stèle en forme de bétyle avec des yeux, trouvée dans le quartier Az-zantur à Pétra peut servir d'exemple à cet égard.[36] Il unifie peut-être deux déesses : le bétyle porte, en effet, un ruban avec le *basileion* de la déesse Isis. Or, on a plusieurs témoignages d'un culte d'Isis à Pétra, des terres cuites typiques de l'*Isis dolente* notamment, mais aussi des sculptures dans des niches rupestres.[37] Les yeux en forme

[33] Uzi Avner a déduit de la réalisation typologique des pierres dressées ou des groupes de pierres dans le Néguev (hauteur ou largeur différente) les divinités qui se cachent derrière ces objets. Il n'est cependant pas possible d'établir une règle constante permettant d'identifier clairement les divinités. Voir la critique de cette approche dans Wenning (2008), 616-617.

[34] *'tr't'* / *mnbgyt'*, *CIS* II, 422, 423, Lindner, Zangenberg (1993) ; *DB MAP* A#14665.

[35] Pour Atargatis à Pétra, voir Wenning (2016), 518-519.

[36] Lindner (1988).

[37] Wenning cite 22 représentations figuratives d'Isis, communication orale. Sur Isis à Pétra, voir Roche (1987) ; Zayadine (1991) ; Parlasca (1998) ; Merklein, Wenning (1998b) ; Wenning (2016), 519-524.

de l'étoile sur le bétyle indiquent vraisemblablement un aspect astral. Le lien entre Al-Uzza et la planète de Vénus en Arabie est bien connu. Peut-être Al-Uzza a-t-elle attiré des attributs d'Isis ou vice versa, mais il est difficile d'être plus affirmatif parce ce que toutes les déesses en Nabatène ont probablement attiré des aspects d'autres déesses.

5.3. *Al-Uzza* et *Al-Kutba* (fig. 5)

Il y a deux autres bétyles du type aux yeux en forme d'étoiles au Wadi Rum dans un petit sanctuaire de source (ʿAin Shellaleh). Ces bétyles sont accompagnés de deux brèves inscriptions : « Al-Kutba, qui est à Gaia[38] // Al-Uzza ».[39] Au vu d'autres inscriptions dans les environs immédiats, désignant des divinités syriennes (Baʿalšamin, Allat), on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux interpréter le couple de bétyles dans un contexte syrien. En Syrie, on connaît différents compagnons ou acolytes de la divinité solaire, par exemple Azizos et Monimos à Edessa, ou Arṣu et Azizu à Palmyre. Azizos et Monimos, en tant que couple de dieux, représentent l'étoile de Vénus sous deux hypostases, l'étoile du matin et l'étoile du soir[40]. L'étoile du matin et l'étoile du soir pourraient aussi être représentées au Wadi Rum. Al-Uzza était connectée à l'étoile du matin, c'est-à-dire la planète Venus chez les Arabes.[41] Al-Kutba[42] pourrait représente l'étoile du soir.[43] Une autre interprétation possible consiste à assimiler Al-Kutba à Hermès-Mercure, Vénus et Mercure étant considérées comme les planètes les plus proches du soleil.[44]

Le fait que les différents aspects d'une même divinité aient été mis en scène différemment dans le bétyle est visible dans un autre groupe de deux bétyles situés à une dizaine mètres à l'est d'Al-Kutba et d'Al-Uzza, et également identifiable par une inscription. Il s'agit d'Al-Uzza et « le maître de la maison » (*mr byt'*). Al-Uzza n'a plus ici d'yeux en forme d'étoile (fig. 8). Évidemment, ce groupe de bétyles met en avant un autre aspect de la même déesse.

[38] Gaia est le vieux nom de Wadi Musa, banlieue de Pétra.

[39] *'lktb' dy bgy' // 'l'z'*. STRUGNELL (1959), 29-31 ; WENNING (2001), 83 ; HEALEY (2001), 120 ; *DB MAP* A#14731.

[40] DRIJVERS (1980), 146-174.

[41] HENNINGER (1976) ; HEALEY (2001), 117.

[42] Le sexe de la divinité est discuté différemment en tant que féminin et masculin, voir HEALEY (2001), 120-124.

[43] KÜHN (1996/97), 45 ; MERKLEIN, WENNING (1998a), 77 ; WENNING (2001), 83.

[44] STARCKY (1966), 994-995. Sa méthodologie de déduction et d'assimilation des dieux n'est toutefois plus suivie aujourd'hui.



Fig. 8. Photo D. Kühn.

5.4. Al-Uzza et « le maître de la maison »

Il semble qu'il s'agisse d'un couple assorti, le maître de maison étant compris par beaucoup comme le titre de Dušara, même si, en principe, d'autres dieux peuvent se cacher derrière ce couple. C'est ce qui ressort d'une bilingue de Ziza près de Madaba. C'est la dédicace d'un monument dédié à *mr byt'* dans la partie nabatéenne et à « Zeus qui est à Beelfegôr » dans la partie grecque. Ici *mr byt'* désigne le dieu local.[45] Il existe en outre quatre autres inscriptions nabatéennes à Madain Salih, une au Wadi Rum et une à Petra.[46] Trois inscriptions ne mentionnent que le *mr byt'* et trois inscriptions mentionnent le couple « Al-Uzza et le maître de la maison ». Deux inscriptions, dont une au Wadi Rum et l'autre à Madain Salih, sont accompagnées d'une paire de bétyles. À Pétra, la troisième inscription est placée à côté d'une niche vide, mais l'inscription mentionne les deux stèles que le tailleur de pierre a réalisées pour les deux divinités.[47]

[45] Nehmé (2005-2006), 192.

[46] Nehmé (2005-2006), 188-202.

[47] *'lh nṣyby 'l'z' wmr' byt' 'bd whb'lhy šyr'*. Ce sont les stèles d'al-Uzza et de *Mar Bayta* que le plâtrier Wahballahi a faites. Dalman (1912), n° 85 = *RÉS* 1088, 1436 ; Wenning (2001), 80 f. ; Healey (2001), 92 ; Hackl *et al*. (2003), 269-272 ; *DB MAP* A#14553.

La maison dont il est question a fait l'objet de nombreuses discussions. La maison fait-elle référence au temple Qasr el-Bint à Pétra (le maître de la maison serait alors le Seigneur du temple), à la dynastie nabatéenne, à un sanctuaire à Madain Salih, au paysage rocheux qui est lié au dieu.[48] En référence aux stèles de Sfiré, appelées « maison du Dieu », ou à la pierre érigée par Jacob en Gn 28, il pourrait même s'agir du bétyle lui-même, qui représente l'habitation pour le maître.

Comme la majorité des inscriptions proviennent de Madain Salih, le *mr byt'* appartient probablement à cette région. Même s'il est impossible de déterminer quel dieu se cache derrière le maître de la maison, on peut pour le moins se demander pourquoi la divinité n'était pas invoquée par son nom propre, mais par ce titre particulier. L. Nehmé donne deux explications possibles : « 1/ l'identité du dieu était tellement évidente que ce n'était pas la peine de donner son nom ; 2/ ce qui était important, ce n'était pas le nom du dieu mais le fait qu'il s'agissait du dieu du temple, quel qu'il soit. »[49] On peut ajouter que même les noms dits propres des dieux nabatéens ne sont, au sens strict, que des épithètes. À Madain Salih, on trouve en outre un autre exemple d'évitement du nom propre du dieu. L'inscription funéraire JS I 2 (H2)[50] désignant un loculus mentionne « celui qui sépare la nuit du jour ».[51] L'évitement du nom propre ne semble donc pas avoir été inhabituel. Il devait être important pour les agents du culte de mettre en évidence la fonction particulière du dieu en lien avec leur demande personnelle. En outre, on ne pouvait pas forcément adopter le nom propre du dieu parce qu'il n'était pas indigène. C'était le cas de Dušara, le dieu de Shara, qui n'était pas natif de Madain Salih.[52.]

Dans le couple de bétyles du Wadi Rum, Al-Uzza est représentée plus large que le bétyle du maître de la maison. Mais il faut se garder de déduire de la taille réduite du bétyle de *mr byt'* une importance moindre de celui-ci. On connaît, en provenance de Pétra, dans le Siq, un groupe de bétyles avec la même configuration en disposition inversée, mais sans inscription (fig. 1).[53] Pour l'instant, la configuration typologique ne permet pas encore une interprétation sûre. Il reste difficile d'établir un lien entre les nombreuses tailles et formes des bétyles et des dieux spécifiques ou une constellation de dieux particulière.[54]

[48] Pour les discussions et les différentes propositions, voir NEHMÉ (2005-2006), 193.

[49] NEHMÉ (2005-2006), 193.

[50] Tombe A 3 / IGN 9 à l'intérieur.

[51] *prš lyly' mn ymm'*. HEALEY (1993), 81-85 ; HEALEY (2001) ; KÜHN (2005), 277 avec les notes 781 et 782.

[52] La mention de Dušara dans les inscriptions des façades des tombes s'explique par des raisons juridiques et en tant que réminiscence du roi. De ce point de vue, il ne faut pas non plus négliger trop vite l'interprétation dynastique du « maître de la maison », parce que Dušara était le dieu d'Aretas, qui a développé le poste frontière sud du royaume, et aussi du roi Rabbel.

[53] Une relation mère-enfant entre les deux divinités est discutée sur la base du témoignage d'Épiphane de Salamine (*Panarion* II 51.22.11) du IV^e^ siècle après J.-C. Épiphane fait état de la fête de la naissance de Dušara et de la vierge Chaamou, qui était célébrée à Elousa le 6 janvier et probablement aussi à Pétra. WENNING (2016), 513-514. Il n'est toutefois pas totalement exclu que la relation mère-enfant n'ait été établie que sous l'influence chrétienne.

[54] Voir *supra*, note 33.

5.5 La stèle (de celui) de Bosra

Dans une vallée latérale, dans la montée vers Ed-Deir (Qattar ed-Deir), se trouve ce que l'on appelle un « sanctuaire du goutte-à-goutte » (*Tropfheiligtum*, d'après Dalman), où l'eau coule en permanence des murs. Dans un groupe de niches se trouve également une niche avec deux bétyles, de taille très différente.[55] L'inscription de six lignes[56] qui l'accompagne identifie le grand bétyle comme « stèle (de celui) de Boṣra ».[57] L'inscription date du règne de Rabbel II. À cette époque, Dušara était associé, à Boṣra, au dieu local Aʿra. Il est donc probable que Dušara ait été représenté comme le dieu de Bosra.

6. L'évolution de la religion nabatéenne et le pluralisme des formes de représentation des dieux après la fin du royaume nabatéen

Vers la fin du royaume nabatéen, on constate un élargissement du canon des dieux. Outre les représentations anthropomorphes des dieux nabatéens selon des types iconographiques grecs, on trouve encore largement la représentation dans le bétyle. Wenning parle même d'une *renovatio* de la religion nabatéenne sous le dernier roi Rabbel II, qui défendait les anciennes coutumes pour créer une nouvelle identité nabatéenne dans tous le royaume, Hauran inclus.[58] Peut-être la *renovatio* de Rabbel devrait-elle plutôt être appelée *novatio*. L'élargissement du canon des dieux s'accompagne d'un certain pluralisme religieux, en écho à ce qui se passait partout dans l'Empire romain.[59] Rabbel n'a pas seulement soigné le côté conservateur, il s'est aussi ouvert à l'hellénisme en désignant d'autres dieux comme les siens. Si l'on observe la manière dont le culte des bétyles s'est épanoui dans toute la Syrie aux IIe et IIIe siècles après J.-C., il ne s'agit plus de la préservation d'une ancienne forme de vénération, mais d'une nouvelle mode.[60] On constate également une extension spatiale des cultes de certains dieux vers la fin du royaume nabatéen. Dušara, le dieu du roi Rabbel, est aussi vénéré dans le Hauran, assimilé

[55] Sur le plus grand bétyle, une croix de Lorraine a été gravée à l'époque chrétienne.

[56] Milik (1958), 246-249, n° 7.

[57] *Mṣb' dy bṣr'*. Hackl *et al*. (2003), 258. Pour autres traductions par Milik et Starcky (la stèle de la déesse Boṣra, la stèle qui est à Boṣra, la stèle de Boṣra), voir Wenning (2001), 81-82 ; (2008), 614 ; *DB MAP* A#14576.

[58] Wenning (1993), 86-93.

[59] Sauf chez les Juifs, qui ont délibérément préservé leur identité en vouant un culte exclusif à Dieu et en excluant tous les autres cultes. L'élargissement du canon des dieux conduit en fait automatiquement à une communauté religieuse de plus en plus plurielle, où chacun peut théoriquement et pratiquement pratiquer le culte qu'il souhaite (même si tout le monde ne le faisait pas forcément).

[60] C'est également dans ce sens que va Butcher (2016), même s'il oublie les bétyles nabatéens dans son étude purement numismatique. Il avance la thèse selon laquelle le mode de représentation sous forme de bétyle n'a été redécouvert dans certaines régions de l'Empire romain qu'au IIIe siècle, donnant naissance à une véritable *baetylmania*, visible surtout dans les monnayages.

au dieu local de Boṣra sous le nom Dušara-Aʿra.[61] Baʿalšamin, le dieu syrien de Gebel ed-Druz est vénéré dans le Wadi Rum et à Pétra. Après la fin de l'empire nabatéen, l'influence sud-syrienne s'est encore renforcée dans le sud. À Pétra, par exemple, des panégyriques d'Adraa dans le Hauran ont laissé des inscriptions en grec et des bétyles dans le Siq, dans une configuration connue dans le Hauran. Le bétyle à Adraa était un *omphalos* (fig. 7), le mont stylisé, attesté aussi sur les monnaies d'Adraa. Les changements dans la conception du bétyle, dans le décor de la niche, indiquent également des changements et des évolutions dans la religion nabatéenne. L'*omphalos*, laissé par les pèlerins d'Adraa dans le Siq de Pétra, est encadré par une niche en conque, symbole de la voûte céleste. Dušara, le dieu de la végétation et de la montagne, a-t-il attiré à lui des aspects d'un dieu du ciel, en particulier de Baʿalšamin[62] ? Plusieurs groupes de bétyles à trois dans l'environnement de ces bétyles peuvent également être interprétés dans le contexte des traditions du sud de la Syrie.[63] L'évolution de Dušara est également visible dans son titre de « Seigneur du monde » dans une inscription du III^e^ siècle après J.-C., à Hégra.[64] Toutefois, même si Dušara a évolué, même s'il a attiré à lui d'autres qualités d'autres dieux, il reste que le district de la montagne de Pétra est resté dans la mémoire collective comme son lieu d'origine. On fait d'ailleurs toujours des pèlerinages à Pétra.

7. Conclusion

En ce qui concerne la question d'une collectivité divine dans le canon des dieux nabatéens, le résultat est décevant. L'analyse des bétyles ci-dessus a montré que les dispositions et les compositions sont variées. Sans des inscriptions qui les accompagnent, il est impossible d'identifier avec certitude les divinités assemblées. Les accessoires supplémentaires des bétyles ou des niches peuvent être partagés par différentes divinités. Là où les bétyles sont identifiables par des inscriptions, il apparaît clairement qu'il existe différentes possibilités de composition sans que l'on puisse affirmer avec certitude qu'il s'agit d'un collectif fixe. Il s'agit plutôt de regroupements individuels qui étaient importants pour un culte d'un certain groupe d'adorateurs. Mais cette constatation correspond à la nature même de la religion nabatéenne. Tant les noms des dieux attestés par les inscriptions que les constellations de bétyles montrent que le canon des dieux nabatéens était relativement petit, que les noms des divinités varient selon les régions, que le culte d'un ou de plusieurs dieux était individuel et flexible. L'hypothèse selon laquelle

[61] Ceci peut être interprété comme « l'Oint ».

[62] Des aspects solaires sont également pris en compte pour Dušara, voir Healey (2001), 102-105.

[63] Pour la discussion d'une triade locale à Boṣra, voir par exemple Bowersock (1986).

[64] *mry' 'lm'*; Healey, Smith (1989) ; Healey (2001), 95 ; Hackl *et al.* (2003), 336-338 ; Roche (2019), 238-241 avec bibliographie détaillée.

les Arabes (Nabatéens) n'adoraient qu'un seul couple de dieux sous la forme d'une divinité masculine et d'une divinité féminine remonte à Hérodote (III, 8). Pendant longtemps, les chercheurs ont supposé que tous les autres dieux nabatéens soient des hypostases issues de ce couple. Mais il convient de s'abstenir de toute considération générale sur la religion arabe. Dans une société tribale, chaque tribu, chaque clan a vénéré ses dieux protecteurs personnels, même si ceux-ci avaient peut-être des fonctions similaires. La société nabatéenne, organisée de manière tribale, a continué à vénérer, outre le culte de Dushara, le dieu de la maison royale, d'autres divinités traditionnelles des familles ou des clans. Leurs noms ne sont que rarement attestés par des inscriptions et encore plus rarement des épithètes supplémentaires qui pourraient communiquer des informations sur des aspects de la divinité. Les noms propres des dieux étaient eux-mêmes des épithètes à valeur informative générale (« la déesse », « la puissante », « celui de Shara »). Cela permettait une certaine flexibilité en ce qui concerne les domaines de compétence et les fonctions des dieux nabatéens. Il était possible de les associer à d'autres divinités ou même d'élargir leurs compétences. Cette flexibilité des dieux nabatéens a permis, lors de l'hellénisation, leur mélange avec d'autres dieux venus d'ailleurs. Ceux-ci n'étaient pas seulement représentés de manière figurative, mais parfois aussi dans le bétyle (Atargatis, Isis ?). La recherche future montrera si, sur la base des nouvelles découvertes qui ne cessent de s'ajouter, il est possible d'acquérir de nouvelles connaissances sur les dieux nabatéens, aussi bien à partir des preuves épigraphiques et iconographiques que des contextes archéologiques respectifs.

Bibliographie

Avner, Uzi, « Nabataean Standing Stones and their Interpretation », *ARAM Periodical* 11 (2000), 97-122.

Bowersock, Glen W., « An Arabian Trinity », *Harvard Theological Review* 79 (1986), 17-21.

Butcher, Kevin, « Baetylmania: Coinage and Communal Memory in the Roman East », *Berytus* 56 (2016), 235-255.

Dalman, Gustaf, *Petra und seine Felsheiligtümer*, Leipzig : Hinrichs, 1908.

—, *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*, Leipzig : Hinrichs, 1912.

Daviau, P. M. Michèle, « Standing Stone/s » in *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World. A New Biblisches Reallexikon*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2022, 898-905.

Drijvers, Han J. W., *Cults and Beliefs of Edessa* (EPRO 82), Leiden : Brill, 1980.

Fahd, Toufic, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la vieille de l'Hégire*, Paris : Geuthner, 1968.

Fauth, Wolfgang, « Baitylia », in *Der kleine Pauly* 1, Munich : Artemis, 1975, 806-808.

Hackl, Ursula, *et al., Quellen zur Geschichte der Nabatäer. Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 51), Fribourg : Universitätsverlag ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

HAMMOND, Philip C., « Ein nabatäisches Weiherelief aus Petra », *Bonner Jahrbücher* 180 (1980), 265-269.
—, « The Temple of the Winged Lions », in *Petra Rediscovered. Lost City of the Nabataeans*, éd. G. Markoe, New York : Thames and Hudson, 2003, 223-229.
HEALEY, John F., *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih* (Journal of Semitic Studies, Suppl. 1), Oxford : Oxford University Press, 1993.
—, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus* (RGRW 136), Leiden/Boston/Köln : Brill, 2001.
—, SMITH, Rex G., « Jaussen-Savignac 17 – The Earliest Dated Arabic Document », *Atlal* 12 (1989), 77-84.
HENNINGER, Joseph, « Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten », *Anthropos* 71 (1976), 129-168.
JAUSSEN, Antonin, SAVIGNAC, Raphaël, *Mission archéologique en Arabie (Mars-Mai 1907) I: De Jérusalem au Hedjaz, Médain-Saleh*, Paris : Leroux, 1909.
KLINKE-ROSENBERGER, Rosa, *Das Götzenbuch Kitâb Al-Aṣnâm des Ibn al-Kalbî*, Leipzig : Harrassowitz, 1941.
KÜHN, Dagmar, *Die nabatäischen Betyle in ihrer Bedeutung für die nabatäische Religion*, Diplomarbeit, Tübingen, 1996/97.
—, *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie* (AOAT 311), Münster : Ugarit-Verlag, 2005.
LACERENZA, Giancarlo, « Il dio Dusares a Puteoli », *Puteoli. Studi di storia antica* 12/13 (1988/89), 119-149.
LINDNER, Manfred, « Eine al-ʿUzzā-Isis-Stele und andere neu aufgefundene Zeugnisse der al-ʿUzzā-Verehrung in Petra (Jordanien) », *ZDPV* 104 (1988), 84-91.
—, ZANGENBERG, Jürgen, « The Re-discovered *Baityl* of the Goddess Atargatis in the Siyyaġ Gorge of Petra (Jordan) and its Significance for Religious Life in Nabataea », *ZDPV* 109 (1993), 141-151.
MERKLEIN, Helmut, WENNING, Robert, « Ein neuentdeckter Augenbetyl in der Ḥrēmīye-Schlucht nebst einer Übersicht über die bekannten nabatäischen Augenbetyle », in *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer: Notizen von Reisegefährten für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag*, éd. U. Hübner *et al.* (Bonner Biblische Beiträge 118), Bodenheim : Philo, 1998a, 71-91.
—, « Ein Verehrungsplatz der Isis in Petra neu untersucht », *ZDPV* 114 (1998b), 162-178.
MILIK, Joseph T., « Nouvelles inscriptions nabatéennes », *Syria* 35 (1958), 227-251.
MINUNNO, Giuseppe, « Baetyl », in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, II.1. Religion – Deities and Mythical Characters*, éd. H. Niehr, P. Xella, Leuven : Peeters, 2021, 65-66.
NEHMÉ, Laïla, « Inscriptions nabatéennes vues et revues à Madain Salih », *Arabia* 3 (2005-2006), 179-225, 345-356 (fig.).
—, « Note sur deux « autels » de Hégra », in *La pioche et la plume : autour du Soudan, du Liban et de la Jordanie : hommages archéologiques à Patrice Lenoble* (Presses de l'Université Paris-Sorbonne 5), éd. V. Rondot *et al.*, Paris : PUPS, 2011, 45-54.
PARLASCA, Klaus, « Bemerkungen zum Isiskult in Petra », in *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer: Notizen von Reisegefährten für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag*, éd. U. Hübner *et al.* (Bonner Biblische Beiträge 118), Bodenheim : Philo, 1998, 64-70.
PATRICH, Joseph, *The Formation of Nabataean Art. Prohibition of a Graven Image among the Nabateans*, Jerusalem : Magnes Press, 1990.
ROCHE, Marie-Jeanne, *Niches à bétyles et monuments apparentés à Pétra*, Thèse de doctorat, Paris X (Nanterre), 1985.

—, « Le culte d'Isis et l'influence égyptienne à Pétra », *Syria* 64 (1987), 217-222.
—, *Inscriptions nabatéennes datées de la fin du II^e siècle avant notre ère au milieu du IV^e siècle* (OLA 279), Leuven : Peeters, 2019.
Savignac, Raphaël, « Le sanctuaire d'Allat à Iram (*suite*) », *Revue Biblique* 43 (1934), 572-589.
Starcky, Jean, « Pétra et la Nabatène », in *Dictionnaire de la Bible, Supplément* 7, Paris : Letouzay & Ané, 1966, 886-1017.
Strugnell, John, « The Nabataean Goddess Al-Kutba' and Her Sanctuaries », *BASOR* 156 (1959), 29-36.
Wenning, Robert, « Das Ende des nabatäischen Königreichs », in *Arabia Antiqua. Hellenistic Centres Around Arabia*, éd. A. Invernizzi, J.-F. Salles (Serie Orientale Roma LXX, 2), Rome : Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1993, 81-103.
—, « The Betyls of Petra », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 324 (2001), 79-95.
—, « Decoding Nabataean Betyls », in *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East, 29 March - 3 April 2004 (Freie Universität Berlin)*, éd. H. Kühne *et al*., Wiesbaden : Harrassowitz, 2008, vol. 1, 613-619.
—, « The Great Goddesses of Petra: A Critical Review of the Evidence », in *Petra – The Mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan.* II. *The Nabataean Sanctuary and the Byzantine Monastery*, éd. Z. T. Fiema *et al*., Helsinki : Societas Scientiarum Fennica, 2016, 511-537.
Zayadine, Fawzi, « L'iconographie d'Isis à Pétra », *MEFRA* 103 (1991), 283-306.

ENTRE INDIVIDUS ET COLLECTIVITÉ. ÉTUDE DES PENDENTIFS, BROCHES ET APPLIQUES ASSOCIÉS AUX « VALKYRIES »

Pierre-Brice Stahl

This study focuses on the analysis of pendants, brooches, and appliques traditionally linked to the Valkyries, a female collective within Old Norse religion. The chapter begins with a caution regarding the interpretation of iconographic representations and the use of Old Norse texts. The Valkyries are then analyzed through their two main roles: selecting warriors on the battlefield and serving as hostesses in Valhǫll. The paper proposes that the "double figures" are representations of two Valkyries, or possibly a single Valkyrie, with differentiated iconographic attributes corresponding to their two roles. Moreover, the hypothesis is put forward that the square motif, segmented into several equal parts found in the double figures, serves to symbolize their collective nature. The chapter concludes with a reflection on the use of standalone armed female figures and their absence in funerary contexts, proposing these figures to represent a specific Valkyrie, associated with its bearer.

Introduction

Découverte en 2012 près de Hårby en Fionie occidentale au Danemark,[1] cette figurine en argent doré mesurant 3,4 cm de haut, datée du début du IX^e^ siècle présente un personnage muni d'une épée à double tranchant, d'un bouclier rond, d'une longue robe, d'un tablier rectangulaire, et ayant des cheveux longs noués en queue de cheval avec un nœud de ruban irlandais. La tenue, les armes et la chevelure correspondent aux caractéristiques employées pour la représentation des personnages féminins et plus spécifiquement à la catégorie « She-E » d'après la typologie proposée par Rudolf Simek.[2] Cet artefact en trois dimensions qui a pu faire partie d'une broche a rejoint une série d'autres figures présentant des personnages avec des cheveux noués en queue de cheval, vêtus d'un vêtement trainant et

[1] Bo Henriksen, Vang Petersen (2013).

[2] Rudolf Simek distingue huit catégories iconographiques principales pour les représentations féminines durant la seconde moitié du premier millénaire : « She-A1: Dress, coat, no attribute ; She-A2: Dress, cape, no attribute ; She-B1: Dress, coat, horn ; She-B2: Dress, cape, horn ; She-C: Dress, coat, 2nd woman ; She-D1: Shift and coat, together with a man ; She-D2: Shift and cape, together with a man ; She-E: Dress, with any other attribute. » (« She-A1 : Robe, manteau, sans attribut ; She-A2 : Robe, cape, sans attribut ; She-B1 : Robe, manteau, corne ; She-B2 : Robe, cape, corne ; She-C : Robe, manteau, deuxième femme ; She-D1 : Chemise et manteau, avec un homme ; She-D2 : Chemise et cape, avec un homme ; She-E : Robe, avec tout autre attribut. »). Simek (2002), 104. Voir également Mannering (2017).



Fig. 1. Figurine de Hårby.

étant armés, traditionnellement interprétés comme représentant des Valkyries, une collectivité féminine de la religion préchrétienne nordique. Ces artefacts qui correspondent à des pendentifs, broches ou appliques peuvent se diviser en trois catégories.[3] Ceux qui comprennent figure isolée armée (bouclier, épée, lance), pouvant également porter une corne à boire. Ceux avec une figure isolée non armée, mais portant une corne à boire. Enfin, les « doubles figures » qui représentent un personnage sur un cheval face à une femme, armée avec ou sans corne à boire. Dans le cas où nous aurions bien à faire à des Valkyries, ces artefacts ont-ils pour fonction de refléter la collectivité et si oui, de quelle manière ? Si de multiples études ont déjà été consacrées à la figure des Valkyries,[4] nous proposons, à partir, entre autres, d'un dialogue entre les attributs onomastiques et iconographiques, une compréhension nouvelle en les examinant à travers la question de la collectivité.[5] Deux mises en garde sont toutefois nécessaires une première sur l'interprétation des représentations iconographiques, une seconde sur l'usage des textes norrois endogènes, mais non contemporains des artefacts analysés. Les figures traditionnellement rattachées aux Valkyries feront l'objet d'une analyse

[3] Ces artefacts font l'objet d'une présentation détaillée dans la troisième partie du chapitre.

[4] Voir notamment Ström (1954), Jesch (1991), Enright (1996), Rudolf, Heizmann (2002), Egeler (2011), Boyer (2014), Price (2019), Quinn (2020), Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (2021).

[5] Étude initialement présentée dans le cadre de la journée d'études « Nommer et représenter les dieux. Approches comparatistes des attributs onomastiques et iconographiques en dialogue. Les collectivités divines », organisée par Corinne Bonnet et Guillaume Ducœur à l'Université Toulouse – Jean Jaurès (20-21/06/2022).

à travers les deux principales fonctions auxquelles sont associés ces êtres : choisir les guerriers sur le champ de bataille et servir d'hôtesses à la Valhǫll. Nous proposerons ensuite de voir dans les doubles figures l'expression de la collectivité des Valkyries à travers la division du carré situé sous le cheval ainsi que les attributs iconographiques des deux personnages. Enfin, nous terminerons cette étude par une réflexion sur l'usage de ces pendentifs, broche ou appliques et l'absence des figures de femmes armées dans les sépultures.

1. Mise en garde

Nous ne disposons d'aucune représentation iconographique accompagnée du terme « Valkyrie », ni d'une de leur désignation poétique ou d'un de leurs noms individuels. Cette absence de séquence onomastique en lien avec une représentation iconographique n'est pas un phénomène propre à la collectivité des Valkyries, mais se retrouve pour l'ensemble des êtres de la religion préchrétienne nordique. Nous sommes ainsi constamment confrontés à la question de l'identification des artefacts. Nous pouvons également noter, dans le cadre des figurines conventionnellement rattachées aux Valkyries, une décorrélation entre les objets et leur contexte. En dehors de quelques pendentifs présentant une figure avec une corne à boire retrouvée dans des sépultures, la grande majorité des artefacts qui constitue le corpus actuel associé aux Valkyries est liée à des trouvailles isolées, issues, pour une grande partie, de recherche par détecteurs de métaux encadrée par la législation du Danefæ.[6] Comme le soulignent à juste titre Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price, cette pratique mène à un corpus qui se trouve en constante évolution.[7] La question des représentations manquantes et de leur préservation est également cruciale. Bien qu'il existe des preuves de pratiques artistiques sur d'autres matériaux que le métal ou la pierre, tel le textile avec les fragments de tapisserie d'Oseberg du IX^e^ siècle, peu de ces œuvres nous sont parvenues en raison notamment des conditions de conservation. Il en va de même pour les statues de divinités en bois mentionnées par certains auteurs contemporains de l'âge viking, tels qu'Ahmad ibn Faḍlān ou Adam de Brême ou pour les gravures sur bois, dont certaines *stavkirker* (églises en bois debout) semblent perpétuer une tradition présente à cette période. Enfin, l'identification des Valkyries touche à la question des codes iconographiques liés aux genres durant l'âge viking (VIII^e^ au XI^e^ siècle). Si de nombreux travaux ont démontré la présence de conventions dans la représentation des femmes à cette période[8] – telles que l'usage des coiffures nouées ou des vêtements traînants – les études autour du genre ont mis en évidence

[6] Petersen (2016), Arwill-Nordbladh, Demoule, Glørstad, Kristianson, Nilsson Stutz, Ravn (2019).

[7] Gardela, Pentz, Price (2022), 97-98.

[8] Voir, notamment, Simek (2002) et Mannering (2017).

l'intérêt et la nécessité de s'interroger l'ambiguïté de certaines représentations iconographiques et de réévaluer les conventions.[9] Les interprétations traditionnelles de plusieurs artefacts font ainsi l'objet ces vingt dernières années de multiples réévaluations, qu'il s'agisse de la statue d'Eyrarland, de la figurine de Lejre, des pierres runiques mannoises, pour ne citer que quelques exemples. Ces études soulignent notamment les limites de certaines interprétations qui se fondent sur les textes norrois du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle. En effet, les représentations iconographiques de l'âge viking n'étant pas accompagnées d'inscriptions permettant de les lier à des êtres de la mythologie nordique, nous sommes systématiquement confrontés à la question de leur identification.[10] Nombreuses interprétations iconographiques se fondent ainsi sur le nombre limité de récits qui nous sont parvenus et qui explorent principalement l'univers cognitif et non les pratiques liées à la religion préchrétienne nordique.[11] Nous touchons là au débat très marqué dans le domaine des études sur l'âge viking concernant l'usage des manuscrits ultérieurs pour traiter de figures de la religion préchrétienne nordique. Toutefois, force est de constater que l'interprétation des représentations iconographiques à partir des textes qu'il s'agisse de poèmes eddique ou scaldique, de textes de lois, de sagas, ou d'autres œuvres comme la *Gesta Danorum* reste la pratique dominante. Si les codes liés à la poésie eddique ou à la poésie scaldique ont pu être garant d'une transmission sur plusieurs siècles, ces textes pour la plupart d'origine orale et pouvant être datée de l'âge viking, ont fait l'objet d'une mise à l'écrit en Islande au XIII^e^ siècle, à savoir plus de deux siècles après l'acceptation du christianisme sur l'île. C'est ainsi à travers les sagas que nous ont été transmis de nombreux poèmes scaldiques. Or, même si ces sagas peuvent préserver des traditions, des motifs ou des pratiques préchrétiennes, elles témoignent d'un entrelacement entre mémoire, identité, imaginaire et enjeux de pouvoir – liés notamment à l'Islande et à la couronne norvégienne des XIII^e^ et XIV^e^ siècles.[12]

L'importance de cette mise en garde dans l'analyse des représentations liées au monde nordique ne peut être sous-estimée. Si plusieurs chercheurs, tels que Judith Jesch, Margaret Clunies Ross ou Neil Price,[13] ont ouvert la réflexion sur ces précautions, force est de constater que les représentations iconographiques présentées dans cette étude continuent d'être associées aux Valkyries sans questionnement, que ce soit dans des études académiques, des ouvrages d'expositions, ou d'introduction à l'âge viking. Une question pratique se pose alors : comment parler des Valkyries ? Faut-il inclure des images dans les ouvrages, articles, communications et si oui, quelle légende doit les accompagner ? En tenant compte des divers éléments mentionnés précédemment, il est judicieux d'employer le nom

[9] Back Danielsson (2002), Moen (2019), Wihlborg (2020).
[10] Voir, par exemple, Jesch (2015), 126-127 pour les débats concernant la figurine de Lejre.
[11] Pour une introduction sur la question, voir Stahl (2023a).
[12] Hermann, Glauser, Mitchell (2018), Wanner (2008), Meylan (2020).
[13] Ross (2020), Jesch (2015), Price (2006).

de l'artefact, et, si une description est nécessaire, le qualificatif d'« être » ou de « figure » et non de « Valkyrie ». De même, la question de recourir à des représentations modernes ou contemporaines pour introduire le sujet – comme celles de Carl Emil Doepler – mérite également d'être posée. Il est important de tenir compte de l'influence de ces représentations sur notre perception des Valkyries dont la mention évoque tout un imaginaire.[14] Enfin, il est nécessaire de considérer l'effet de réitération,[15] un biais cognitif qui souligne que plus nous sommes exposés à une idée ou une association, plus nous sommes susceptibles de la considérer comme valide. L'emploi récurrent d'images similaires concernant les Valkyries, en dépit des mises en garde, pouvant, involontairement, renforcer cette association. Ce chapitre propose ainsi de partir de l'attribution conventionnelle des artefacts aux Valkyries et de voir (dans le cas où nous aurions bien à faire à des Valkyries) comment ils nous informent sur la manière de concevoir cette collectivité durant l'âge viking. Cela n'écarte pas la possibilité que ces représentations iconographiques aient pu être liées à d'autres êtres tels que les Fylgjur, les Dísir, voir des êtres humains (héros, ancêtres, chefs, spécialistes).

2. Une collectivité entre deux mondes

Le terme norrois *valkyrjur* (sg. valkyrja) reflète directement une des fonctions des Valkyries, puisqu'il se compose du nom masculin *valr* (cadavre sur le champ de bataille)[16] et de *kyrja* (choisisseuse), un nom féminin formé à partir du verbe *kjosa* (choisir).[17] Ainsi, les Valkyries sont celles qui choisissent les cadavres sur le champ de bataille, une fonction que l'on retrouve notamment dans une *lausavísur* (vers libres) transmis dans la *Víga-Glúms saga* avec le kenning *vígmóðar Ásynja eggmóts* : les déesses avides de carnage de la bataille.[18] Ce rôle n'est pas sans évoquer les démons de la bataille présents dans les textes médiévaux irlandais – un parallèle déjà effectué dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle par Carl Lottner.[19] Toutefois les Valkyries n'étaient pas que limitées à leur rôle de psychopompe comme l'atteste au XIII^e^ siècle Snorri Sturluson dans son manuel de poésie scaldique, l'*Edda de Snorri* :

[14] Voir le concept de médiévalisme boréal : Stahl (2023b).

[15] Hertwig, Gigerenzer, Hoffrage (1997), Polage (2012), Fazio *et al*. (2015).

[16] Le nom *valr* se retrouve également, entre autres, dans les termes Valhǫll (hall d'Óðinn), Valgrind (porte des morts sur le champ de bataille de la Valhǫll) ainsi que dans un des noms d'Óðinn : Valföðr (père des morts sur le champ de bataille).

[17] Voir également le nom d'Óðinn *valkjósandi* (celui qui choisit les guerriers morts sur le champ de bataille). Marold (2022), 1063.

[18] La bataille est ici présentée comme « la rencontre sur les bords ». McKinnell (2022), 1383.

[19] Postscript dans Hennessy (1870). Pour une discussion plus récente sur le sujet, voir Epstein (1997) et (1998) ainsi qu'Egeler (2009) et (2011).

Enn eru þær aðrar er þjóna skulu í Valhǫll, bera drykkju ok gæta borðbúnaðar ok ǫlgagna. Svá eru þær nefndar í Grímnismálum:	Il en est d'autres encore dont la tâche est de servir à la Valhalle, d'apporter à boire et veiller au service de table et aux récipients à bière. Voici les noms qu'elles portent dans les Grimnismal :
Hrist ok Mist, vil ek, at mér horn beri, Skeggjǫld ok Skǫgul, Hildr ok Þrúðr, Hlǫkk ok Herfjǫtur, Gǫll ok Geirahǫð, Randgríðr ok Ráðgríðr, ok Reginleif. Þær bera einherjum ǫl.	Hrist et Mist, Je veux qu'une corne elles m'apportent, Skeggiold et Skogul, Hild et Thrud, Hlokk et Herfiotur, Goll et Geirahod, Randgrid et Radgrid, Et Reginleif. Elles apportent la bière aux Einheriar.
Þessar heita valkyrjur. Þær sendir Óðinn til hverrar orrustu. Þær kjósa feigð á menn ok ráða sigri.[20]	Elles sont appelées Valkyries ; Odin les envoie à toutes les batailles afin de désigner les hommes qui doivent y trouver la mort et décider de la victoire.[21]

Ce passage met en avant les deux fonctions principales auxquelles sont associées les Valkyries : choisir les guerriers sur le champ de bataille et servir d'hôtesses à ces mêmes guerriers à la Valhǫll. Deux fonctions, liées à deux mondes distincts : celui des êtres humains, avec le champ de bataille, et celui d'Ásgarðr, avec la Valhǫll. Ces deux aspects se retrouvent également dans l'iconographie avec la figure de la femme armée et celle de la femme tenant une corne à boire.

L'étude de Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price, « Revisiting the 'Valkyries' », présente le corpus des figures de femme armée le plus extensif à l'heure actuelle, composé de quatre-vingt-deux artefacts.[22] Ceux-ci sont pour la grande majorité réalisés dans un alliage de cuivre (dorée ou non), avec une demi-douzaine en argent. Si les figures isolées armées, au nombre de trente et un, présentent plusieurs caractéristiques communes, tel le fait de se tenir debout, de porter un bouclier, et d'employer un code iconographique lié aux représentations féminines – qu'il s'agisse de la coiffure nouée ou du vêtement trainant –, elles restent toutefois marquées par une grande diversité. Les auteurs de l'article proposent ainsi de distinguer six variantes de ce type d'artefact :[23]

[20] FAULKES (2005), 30.

[21] DILLMANN (1991), 67.

[22] Je remercie Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price pour l'accès préliminaire à leur étude avant sa publication. GARDELA, PENTZ, PRICE (2022).

[23] « Variant 1: Standalone left- or right-facing (from the viewer's perspective) figure armed with a round shield and sword. The figure holds the shield by the handle • Variant 2: Standalone left-facing figure armed with a round shield probably suspended from the shoulder. The figure holds a drinking horn in the left hand • Variant 3: Standalone left-facing figure armed with a round shield and sword. The figure holds the shield by the handle but with the boss facing the body • Variant 4: Standalone left-facing figure armed with a round shield and sword. The figure holds the shield by the boss and under the arm • Variant 5: Standalone left-facing figure armed with a round shield and sword. The figure holds the shield under the arm and has a drinking horn in the hand • Variant 6:

Variante 1 : Figure isolée orientée vers la gauche ou la droite (du point de vue de l'observateur), armée d'un bouclier rond et d'une épée. La figure tient le bouclier par la poignée.
Variante 2 : Figure isolée orientée vers la gauche, armée d'un bouclier rond probablement suspendu à l'épaule. La figure tient une corne à boire dans la main gauche.
Variante 3 : Figure isolée orientée vers la gauche, armée d'un bouclier rond et d'une épée. La figure tient le bouclier par la poignée, mais avec l'umbo tourné vers le corps.
Variante 4 : Figure isolée orientée vers la gauche, armée d'un bouclier rond et d'une épée. La figure tient le bouclier par l'umbo sous le bras.
Variante 5 : Figure isolée orientée vers la gauche, armée d'un bouclier rond et d'une épée. La figure tient le bouclier sous le bras et a une corne à boire dans la main.
Variante 6 : Figure isolée orientée vers la droite, armée d'un bouclier rond (tenu dans la main droite), d'une épée dans un fourreau et d'une lance.

Les cinquante et une doubles figures représentent, quant à elles, un cavalier face à une figure debout. Le cavalier dont la chevelure nouée permet de l'identifier à une femme, porte dans la majorité des cas des braies amples et tient une épée à la main tandis qu'une lance est placée sous sa jambe. La figure debout accoutrée d'un vêtement trainant porte un bouclier ainsi qu'une corne à boire. Sa coiffe, voire sa coiffure, est difficile à identifier et pourrait éventuellement représenter un casque.[24] À l'exception de deux artefacts (Fjelsted et Truso), le cavalier est toujours situé à gauche.[25] Les doubles figures dont les premières remontent à la fin des années 1980, ont, dès les premières publications, été associées aux Valkyries.[26]

Cette association entre les Valkyries et les armes se retrouve également dans l'onomastique. De nombreux noms individuels de Valkyrie nous sont ainsi parvenus.[27] Neil Price, en se fondant sur l'*Edda poétique*, les *þulur* et poèmes scaldiques, répertorie cinquante-deux noms de Valkyries.[28] Il est intéressant de noter que ces noms sont principalement liés à leur rôle dans la bataille, les noms en lien avec leur fonction dans la Valhǫll, comme *Valþǫgn* (hôtesse des guerriers morts), étant rares. Comme le souligne Neil Price, certains des noms de Valkyries en font de véritables personnifications de la bataille avec des désignations renvoyant aux sons – Hjǫrþrimul (bruit d'épées), Þǫgn (silence) –, à la bataille en elle-même – Guðr, Gǫll, Hildr –

Standalone right-facing figure armed with a round shield (held in the right hand), a sheathed sword and a spear ». GARDELA, PENTZ, PRICE (2022), 104-105. Les variantes 1 et 6 sont en posture de combat.

[24] PETERSEN (1992), 43.

[25] GARDELA, PENTZ, PRICE (2022), 104.

[26] PETERSEN (1992).

[27] Voir notamment MEISSNER (1921), pour un catalogage des kennings liés aux Valkyries, ainsi que BOYER (1980), 39-54 et PRICE (2019), 280-288.

[28] PRICE (2019), 280-283. Neil Price précise ne pas inclure, dans le cadre des sagas, les noms issus des passages en prose ainsi que des poèmes scaldiques non attribués. L'intention étant de compiler une liste de noms ayant pu être employée à la période viking.



Fig. 2. Double figure de Tissø. Nationalmuseet n° KN 855.[29]

et à sa réalité – Sanngríðr (vraiment violente), Svipul (changeante) –.[30] Plusieurs noms renvoient également directement aux armes, principalement aux lances – Geirahǫd (lance de la bataille), Geiravǫr (déesse de la lance). Une arme qui se retrouve dans plusieurs kennings tels que *snerra geirvífa*, « l'assaut des femmes aux lances ».[31] Nous avons ainsi une corrélation entre l'éventail de nom et les attributs iconographiques. Si dans l'onomastique l'arme associée aux Valkyries est la lance, l'épée leur est indirectement associée dans plusieurs kennings sur la bataille.[32] Parmi les figures isolées armées dont les attributs iconographiques sont reconnaissables, 55 % d'entre elles ont une épée avec un bouclier, 4 % une lance avec un bouclier, 26 % uniquement un bouclier (avec ou sans corne à boire) et 15 % les trois.[33] La cavalière des doubles figures est, quant à elle, à l'exception d'un artefact, systématiquement représentée avec une lance et une épée.[34] L'usage de la lance par les Valkyries se retrouve, comme nous l'avons vu dans de nombreux noms. Cette image de la Valkyrie armée, chevauchant un cheval, est déjà attestée au X^e^ siècle comme en

[29] L'applique, en argent doré, a été découverte à Tissø, un lieu central, lié à l'aristocratie dans le Jutland, au Danemark.

[30] Pour une analyse des noms des Valkyries ainsi que leurs usages dans les kennings sur la bataille, voir Price (2019), 280-288.

[31] *Hákonardrápa* 8. Poole (2012), 168.

[32] Price (2019), 284-288.

[33] Gardela, Pentz, Price (2022), 136-139.

[34] *Ibid*., 140-145.

témoigne le *Hákonarmál*,[35] ainsi que le *Darraðarljóð*.[36] Les Valkyries telles qu'elles étaient conçues dans l'univers cognitif de l'âge viking (VIII^e^ au XI^e^ siècle) n'avaient ainsi pas uniquement un rôle psychopompe,[37] mais prenaient directement part à la bataille. Un aspect que nous retrouvons notamment dans la strophe 54 du poème eddique *Helgakviða Hundingsbana I* :

Kómu þar ór himni hjálmvitr ofan, óx geira gnýr, þær er grami hlífðu; þá kvað það Sigrún, sárvitr fluga, át hölða skær af Hugins barri.[38]	Des créatures casquées descendirent du ciel – le bruit des lances s'intensifia – celles qui protégeaient le prince ; Sigrun dit alors : – celles qui infligent des blessures [les Valkyries] volaient, le cheval de géante [le loup] dévorait l'orge de Huginn [les cadavres][39]

D'autres rôles ont également pu être pris par les Valkyries dans la bataille, tels que soigner les blessures. Le poème *Ragnarsdrápa*, composé par le poète Bragi inn gamli Boddason au IX^e^ siècle et conservé dans le *Skáldskaparmál* de l'*Edda de Snorri*, présente le kenning suivant pour la Valkyrie Hildr : « sú bœti-Þrúðr dreyrugra benja », la déesse guérisseuse des blessures sanglantes.[40]

Parmi le corpus des figures isolées armées, 15 % ont pour attribut une corne à boire.[41] Dans 42 % des cas dont les attributs sont identifiables, la figure se tenant face à elle est représentée uniquement avec un bouclier et dans 58 % des cas avec un bouclier et une corne à boire.[42] Le corpus iconographique traditionnellement associé aux Valkyries comprend également de nombreuses représentations de figures isolées tenant une corne à boire. Cette dernière évoque l'autre fonction principale des Valkyries, celle d'hôtesse, qui les lie à la Valhǫll, hall d'Óðinn où résident les Einherjar, les guerriers et rois sélectionnés sur le champ de bataille.[43] La question de l'origine de la Valhǫll a fait l'objet de nombreuses études depuis Gustav Neckel qui, en 1913, y voyait un lieu tardif datant de l'âge viking.[44] Les

[35] Éloge funèbre dédié à Hákon góði Haraldsson composé par Eyvindr Finnsson skáldaspillir vers 961. Le poème est préservé dans plusieurs manuscrits de la *Heimskringla*.

[36] Ce poème, préservé dans la Brennu-Njáls saga au chapitre 157, qui daterait en toute probabilité du X^e^ siècle, constitue un des principaux textes norrois pour la compréhension d'une des visions possibles des Valkyrjur durant l'âge viking. Si le poème est rattaché à la Battle of Clontarf en 1014, Russell Poole a démontré qu'il fut composé pour une bataille antérieure qui se tint en 919. Poole (1991), 120-124. Voir également la pierre de Rök.

[37] Le voyage des Valkyrjur entre le monde des humains et la Valhǫll, est également un voyage entre le monde des vivants et le monde des morts.

[38] Jónas Kristjánsson, Vésteinn Ólason (2014), 257.

[39] Traduction personnelle.

[40] Clunies Ross (2017), 27.

[41] Gardela, Pentz, Price (2022), 136-139.

[42] *Ibid*., 140-145. Deux artéfacts présentent également la figure avec une épée à la main.

[43] Sur la question, voir Schjødt (2020), 1167.

[44] Neckel (1913). Sur la question de la Valhǫll, voir notamment Nordberg (2003), 13-41 ; Dillmann (2007) ; Schjødt (2020), 1169-1170.

premières attestations de ce lieu en norrois dateraient du X^e^ siècle avec le poème *Eiríksmál* et, en fonction de la datation acceptée, le poème eddique *Grímnismál*.[45] Toutefois, comme le souligne à juste titre Jens Peter Schjødt, l'utilisation du terme Valhǫll doit être distinguée de l'idée d'un lieu après la mort pour les guerriers sous la protection d'Óðinn.[46] Certaines pierres illustrées du Gotland, semblent faire référence, voire représenter[47] un tel lieu et attesteraient ainsi de sa présence dans la religion préchrétienne nordique – du moins pour le Gotland – dès le IX^e^ siècle. L'idée de la Valhǫll a d'ailleurs pu se former conjointement au développement de la figure d'Óðinn.[48] Elle semble, dans tous les cas, être bien installée dans les cours royales norvégiennes du X^e^ siècle comme en témoignent plusieurs éloges funèbres de cette période qui emploient le motif de l'arrivée d'un chef ou d'un roi parmi les Einherjar. C'est notamment le cas du poème *Eiríksmál* dans lequel Óðinn répond à la question de l'injustice liée à la sélection des rois pour la Valhǫll, une sélection qui implique leur mort et défaite : « Því at óvíst es at vita, nær ulfr inn hǫsvi sœkir á sjǫt goða. » (Parce qu'on ne peut savoir avec certitude quand le loup gris attaquera le domaine des dieux).[49] Dans la Valhǫll, les Valkyries ne prennent pas part aux combats journaliers que se livrent les Einherjar ; leur fonction principale est de leur apporter à boire (cf., entre autres, *Eiríksmál*, strophe 1 et *Grímnismál* strophe 36). De plus, leur individualisation s'efface au profit de la collectivité. En effet, en tant qu'hôtesses, elles sont principalement perçues comme un ensemble. Cet aspect se retrouve également chez les Einherjar. Bien qu'étant composés, de guerriers, héros et rois, une fois morts, ceux-ci entrent dans une collectivité dont le nom évoque un ensemble indistinct :[50] Einherjar, « ceux qui se battent comme un ».[51] Les Valkyries semblent ainsi avoir été, du moins dès le X^e^ siècle, étroitement liées au dieu Óðinn.[52] Cependant, en fonction des récits, le degré d'autonomie des Valkyries dans le choix des guerriers varie. Dans le *Hákonarmál*, par exemple, si Óðinn envoie Gǫndul and Skǫgul sur le champ de bataille, ce sont elles

[45] Le poème composé en l'honneur d'Eiríkr blóðøx Haraldsson nous a été transmis dans le *Fagrskinna* (XIII^e^ siècle).

[46] Schjødt (2020), 1169.

[47] Cf. la Pierre de Tjängvide I analysée ci-dessous.

[48] Enright (1996).

[49] Une vision que l'on retrouve également dans *Hákonarmál*. Sur le lien entre les deux poèmes, voir Marold (1972), 19-33.

[50] Nous pouvons toutefois retrouver la mention des héros et rois présents dans la Valhǫll notamment dans le cadre des éloges funèbres (voir, par exemple, *Eiríksmál*).

[51] Nordberg (2003), 215.

[52] Comme le présente Neil Price, il est également possible de voir un parallèle entre le nom de certaines Valkyrjur et les pouvoirs d'Óðinn tels qu'ils sont présentés dans la *Ynglinga Saga*. Price (2019), 283. Certains textes précisent que la déesse Freyja reçoit la moitié des guerriers (cf. *Grímnismál*, strophe 36 et *Gylfaginning* chapitre 36). Comme le note Siegfried Andres Dobat, « In her mythological role as the chooser of half the fallen warriors for her death-realm Fólkvangr, the goddess Freyja, however, emerges as the mythological role-model for the Valkyrjar and the Dísir » (« Dans son rôle mythologique de choisisseuse de la moitié des guerriers morts pour son royaume de la mort, Fólkvangr, la déesse Freyja apparaît cependant comme le modèle mythologique des Valkyrjar (sic.) et des Dísir. »), Dobat (2006), 186.



Fig. 3. Pierre de Tjängvide I.

qui y sélectionnent les guerriers. À l'inverse, certains poèmes explorent le thème de la punition d'une Valkyrie par Óðinn pour désobéissance et exercice de son propre choix, ce qui procure aux récits une tension narrative. C'est notamment le cas de Brynhildr dans les poèmes eddiques *Helreið Brynhildar* et *Sigrdrífumál*.

L'analyse des Valkyries en tant qu'hôtesses illustre bien les précautions nécessaires dans l'interprétation des représentations. En effet, il existe une véritable tendance à assimiler toute représentation d'une femme portant une corne à une Valkyrie.[53] Le motif d'un personnage féminin tenant une corne à boire et la levant devant elle est largement répandu, témoignant d'une importante tradition iconographique.[54] Parmi les principales représentations liées à cette scène, on trouve celles des pierres illustrées du Gotland, notamment la pierre de Tjängvide I, datée du IX^{e} siècle.

[53] Cette tendance se retrouve aussi bien dans les ouvrages et expositions s'adressant au grand public que dans la recherche.

[54] Cette tradition a ainsi pu influencer les choix iconographiques de la représentation de Marie Magdeleine sur la Croix de Gosforth datée du X^{e} siècle, qui témoignerait d'une double lecture intentionnelle entre les traditions chrétiennes et préchrétiennes nordiques, avec des personnages « interchangeables ». Jesch (2011) et Kopár (2012), 131-132.

Le personnage – qui correspond à la catégorie « She-B2 », d'après la classification de Rudolf Simek – porte une robe, une cape et tient une corne. La popularité de la pierre de Tjängvide I pour illustrer les Valkyries ne repose pas uniquement sur le personnage féminin tenant une corne à boire, mais également sur le cheval à huit pattes pouvant être identifié comme Sleipnir, le cheval d'Óðinn. Cette scène du registre supérieur[55] peut être interprétée comme se situant dans la Valhǫll, qui pourrait être représentée en haut à gauche. Nous aurions également une représentation des Einherjar combattants sous celle-ci.[56] Le cavalier pourrait dès lors être, entre autres, Óðinn ou un guerrier mort. Ce motif du cavalier (sur un cheval à quatre ou huit pattes) accueilli par un personnage tenant une corne à boire se retrouve sur d'autres pierres du Gotland, comme la pierre de Stenkyrka Lillbjärs III où le personnage avec la corne porte un casque. L'interprétation des scènes des pierres illustrées du Gotland a conduit à associer d'autres représentations où nous avons uniquement un personnage isolé tenant une corne à une Valkyrie. C'est notamment le cas de plusieurs *guldgubber*, objets en or fins comprenant, entre autres, des représentations anthropomorphiques.[57] Toutefois, comme l'a démontré Michael Enright, ce motif n'est pas spécifique à la sphère scandinave et se retrouve dans d'autres représentations du premier millénaire en Europe.[58] Rudolf Simek s'est ainsi intéressé aux liens possibles entre ces représentations, la cornucopia et les Matronae, en analysant notamment les autels votifs de la région du Rhin inférieur. Selon son interprétation, les personnages tenant une corne appartiendraient à cette tradition européenne et « devraient plutôt être identifiées à des êtres ancestraux bienveillants, comme les *matronae* ».[59] Neil Price, quant à lui, note que ce geste symbolique de la corne à boire tendue est à comprendre dans le contexte des obligations de l'hospitalité aristocratique, de l'idéal héroïque et de l'équilibre social.[60] Néanmoins, l'association entre ces représentations et les Valkyries n'est pas sans fondement. Comme l'a démontré Judith Jesch pour l'Angleterre de la fin de l'âge viking, où les Valkyries ont suscité un intérêt particulier, notamment en lien avec l'idéologie guerrière.[61] De plus, le récit des Völsungs semble avoir joui d'une grande notoriété.[62] Il est ainsi important de souligner que si l'association entre ces représentations iconographiques et les Valkyries est plausible, elle reste une interprétation et d'autres êtres ont pu être liés au motif de la corne à boire tels que des déesses, d'autres êtres surnaturels comme les Dísir ou des êtres humains.

[55] Voir notamment Andrén (1993).

[56] Voir également la pierre d'Ardre VIII.

[57] Watt (2002) et (2019). Un motif à ne pas confondre avec celui représentant un personnage en train de boire à partir d'un récipient.

[58] Enright (1996).

[59] « […] should rather be identified with benevolent ancestral beings, like the matronae », Simek (2020), 1489.

[60] Price (2019), 280.

[61] Jesch (2001), 319, et (2011), 16.

[62] Même si l'on peut remettre en question certains parallèles effectués, des liens subsistent (voir, par exemple, la pierre d'Ardre VIII).

3. Les doubles figures, expression de la collectivité

Les textes norrois qui présentent des noms de Valkyrie en citent différents nombres. Le *Darraðarljóð*, par exemple, mentionne six Valkyries dans le poème et douze dans le passage en prose. Le *Grímnismál* donne le nom de treize Valkyries (chapitre 36) tandis que la *Vǫluspá* (strophe 30) en présente six. Snorri Sturluson donne quinze noms de Valkyries dans la description qu'il effectue de la Valhǫll. La *þula* intitulée *heiti valkyria* (noms des Valkyries) liste, quant à elle, vingt-neuf noms différents :

Man ek valkyrjur Viðris nefna:	Je peux nommer les Valkyries de Viðrir [Óðinn]
Hrist, Mist, Herja, Hlǫkk, Geiravǫr,	Hrist, Mist, Herja, Hlǫkk, Geiravǫr,
Gǫll, Hjǫrþrimul, Guðr, Herfjǫtur,	Gǫll, Hjǫrþrimul, Guðr, Herfjǫtur,
Skuld, Geirǫnul, Skǫgul ok Randgnið.	Skuld, Geirǫnul, Skǫgul et Randgnið.
Ráðgnið, Gǫndul, Svipul, Geirskǫgul,	Ráðgnið, Gǫndul, Svipul, Geirskǫgul,
Hildr ok Skeggǫld, Hrund, Geirdriful,	Hildr et Skeggǫld, Hrund, Geirdriful
Randgríðr ok Þrúðr, Reginleif ok Sveið,	Randgríðr et Þrúðr, Reginleif et Sveið,
Þǫgn, Hjalmþrimul, Þrima ok Skalmǫld.[63]	Þǫgn, Hjalmþrimul, Þrima et Skalmǫld.[64]

Ces différentes listes n'ont, en toute vraisemblance, pas pour fonction d'être exhaustives. Il convient également de les replacer dans les conventions de la poésie norroise où les allitérations jouent un rôle essentiel. Cette diversité de nom étend le champ des allitérations possibles. De nombreux noms individuels de Valkyrie nous sont ainsi parvenus.[65] En tant que collectivité, les Valkyries ne semblent pas avoir été associées à un nombre spécifique dans leur réception au XIII^e^ siècle. Cela a pu cependant être le cas durant l'âge viking. Les doubles figures retrouvées présentent en effet un élément iconographique qui est à ce titre des plus intéressant. Il s'agit d'un carré présent dans l'ensemble des artefacts qui constitue à l'heure actuelle le corpus des doubles figures. Ce carré est systématiquement divisé en plusieurs parties de tailles égales principalement en neuf.[66] Ce motif s'inscrit donc dans les références très fréquentes à ce nombre dans la mythologie nordique.[67] Cet élément introduit par Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price comme « un détail déroutant, mais probablement significatif »,[68] a fait l'objet de nombreuses interprétations dès les premières publications au sujet des doubles figures. Dans son étude de 1992,[69] Peter Vang Petersen qui analyse les figures de Stentinget et de Ribe effectue un parallèle avec la dernière strophe du *Darraðarljóð* où les Valkyries

[63] Gurevich (2017), 968.
[64] Traduction personnelle.
[65] Meissner (1921), Boyer (1980), 39-54 et Price (2019), 280-288.
[66] Certaines sont divisées en douze.
[67] Soltysiak (2003), Price (2014), Leszek (2022).
[68] « A puzzling but probably significant detail », Gardela, Pentz, Price (2022), 102.
[69] Petersen (1992).

déchirent le tissu tissé à partir des entrailles humaines et des épées et repartent chacune avec un morceau, six vers le sud et six vers le nord. Il propose ainsi d'interpréter ce carré « comme un tissu du destin ».[70] La portée symbolique de ce motif en lien avec le tissage ou le filage a notamment été soulignée par Peter Pentz.[71] Leszek Gardela a, quant à lui, récemment consacré une étude aux multiples attestations de ce motif.[72] En se fondant notamment sur le concept de citation de Howard Williams ainsi que sur les sources norroises traitant du nombre neuf, il propose que cet élément, qu'il lie à la notion de destin, ait également pu représenter un plateau de jeu. Toutefois, dans le cadre de notre réflexion sur la collectivité, je propose de voir dans ce motif l'emploi d'un code iconographique évoquant l'ensemble de la collectivité des Valkyries. L'usage du chiffre neuf se retrouve dans le poème eddique *Helgakviða Hjǫrvarðssonar* qui mentionne, dans son deuxième passage en prose neuf Valkyries ainsi que « Þrennar níundir » (trois ensembles de neuf) à la strophe 29.[73] Il est possible que l'intention de ce poème ne soit pas de présenter l'ensemble de la collectivité, mais uniquement les Valkyries présentes. Le poème ne témoignerait ainsi pas d'une conception de la collectivité des Valkyries composée uniquement de neuf membres, mais de leur agissement par groupe de multiple. Les doubles figures dont le carré est divisé en douze restent liées à cette notion de la multiplicité.[74] Cette interprétation ne se place pas en substitutions vis-à-vis des précédentes, le motif ayant pu évoquer pour son propriétaire un ensemble de fonctions et de références variées. Nous aurions ainsi dans les doubles figures l'usage d'un motif dont le but serait à partir du tissu et/ou du plateau de jeu de rattacher non seulement l'artefact au destin, mais également, d'exprimer la multitude des Valkyries, d'évoquer leur collectivité.

L'emploi, dans les doubles figures, de la cavalière avec son cheval et de la femme tenant une corne à boire pourrait d'ailleurs avoir pour intention d'imager la collectivité des Valkyries dans leur double fonction. Si la longue chevelure nouée nous permet d'identifier le cavalier comme étant une femme, les doubles figures évoquent d'autres représentations où nous avons une femme avec une corne à boire qui se tient devant ce qui semble être un homme sur un cheval.[75] Ce motif

[70] « som et skæbneklæ », PETERSEN (1992), 45. Cette association des Valkyries avec le destin est importante. Elles ont ainsi été rapprochées des Nornir, une collectivité féminine liée au destin, filant le fil du destin. Ce rapprochement se fonde sur trois points : l'association des Valkyries avec le destin ; la mention dans certains textes d'une des Nornir, Skuld, parmi les Valkyries ; la présence du thème du tissage en lien avec les Valkyries dans le *Darraðarljóð*. Pour le premier, les Valkyries sont associées au destin, mais à un destin spécifique, celui de l'aube de la mort et d'un groupe spécifique, celui des guerriers, héros, voire des rois liés à Óðinn. Pour un état de la question sur les Nornir, voir BEK-PEDERSEN (2022).

[71] PENTZ (2018), 17-18.

[72] LESZEK (2022).

[73] JÓNAS KRISTJÁNSSON, VÉSTEINN ÓLASON (2014), 265.

[74] Variante qu'il est possible de rapprocher du *Darraðarljóð*.

[75] Voir la discussion précédente sur les pierres illustrées du Gotland.

a été mis en parallèle le poème eddique *Sigrdrífumál* ainsi que la *Völsunga saga* (XIII^e^ siècle) dont le récit, qui a pour protagonistes le héros Sigurðr fáfnisbáni et la Valkyrie Brynhildr/Sigrdrífa, semble avoir jouit d'une grande popularité dès le IX^e^ siècle, comme l'attestent les nombreuses représentations iconographiques attribuées à ce récit.[76] Un autre rapprochement a également été proposé par Hayo Vierck avec l'adventus romain dont le motif de l'accueil d'un souverain a pu perdurer dans l'iconographie nordique de l'âge viking et du moyen âge.[77] Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price explorent les implications d'une telle lecture sur l'interprétation des doubles figures où nous avons non pas un cavalier, mais une cavalière et proposent d'y voir l'image « de la femme souveraine idéale ».[78] Les auteurs soumettent toutefois une interprétation additionnelle à partir de la description du Fólkvangr dans le *Grímnismál* (strophe 14) qui en fait le lieu dans lequel la déesse Freyja accueille une partie des guerriers morts au combat qu'elle a sélectionnée (l'autre moitié revenant à Odin).[79] Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price mettent ce passage en parallèle avec le chapitre 78 de l'*Egils saga Skalla-Grimssonar* (XIII^e^ siècle) – où la protagoniste annonce vouloir se laisser mourir de faim jusqu'à ce qu'elle rejoigne Freyja –, avec la dénomination de *Valfreyja* (Freyja des cadavres sur le champ de bataille) de la *Brennu-Njáls saga*, ainsi qu'avec la description de la déesse Freyja dans l'*Edda de Snorri*. Les auteurs, qui notent leur désaccord sur l'interprétation ainsi que ses limites, proposent de voir dans les doubles figures l'accueil par Freyja dans le Fólkvangr d'une guerrière morte au combat qui pourrait être un écho au motif de l'adventus.[80] Si à nouveau de multiples lectures ont été possibles à l'âge viking, cette interprétation me semble entrer en contradiction avec les attributs iconographiques de la cavalière (la lance et l'épée) qui rejoignent non seulement l'onomastique, mais également les kennings associés aux Valkyries. La présence du carré divisé en neuf ou en douze renforce à mon sens cette association entre la cavalière et la figure des Valkyries. Je propose ainsi d'interpréter les doubles figures comme étant la représentation de deux Valkyries, voire d'une seule Valkyrie, avec des attributs iconographiques différenciés correspondant à leurs deux fonctions : celle de *Valkyrjur* « choisisseuses des cadavres sur le champ de bataille » représentée par la cavalière et celle d'hôtesses à la Valhöll correspondant à la femme tendant une corne à boire. Les doubles figures auraient pour fonction d'évoquer la collectivité des Valkyries à travers le carré ainsi que la représentation des deux principales fonctions qui leur sont liées.

[76] Staecker (2013), Kopar (2016).
[77] Vierck (2002).
[78] « […] the ideal female ruler », Gardela, Pentz, Price (2022), 121.
[79] *Ibid*., 121-123.
[80] *Ibid*., 122-123.

4. En guise de conclusion

Je propose de terminer cette exploration des pendentifs, broches et appliques conventionnellement rattachés aux Valkyries, par le lieu possible de conclusion de la vie de leur propriétaire, les sépultures. Plusieurs figures de femmes portant une corne à boire ont été retrouvées dans des tombes. C'est le cas notamment du pendentif en bronze de Gamla Uppsala, trouvé dans une tombe bateau. Or, aucun artefact appartenant corpus actuel de figure de femmes armées n'y a été retrouvée. Ces figures sont, comme nous l'avons vu, issues de découvertes isolées, notamment par des détecteurs à métaux. Je suggère de voir dans ces artefacts – qui étaient destinés à être portés par leur détenteur –, non pas un reflet de la collectivité des Valkyries dans son ensemble, mais la représentation d'une Valkyrie spécifique qui lui était liée : « sa » valkyrie. Nous aurions à l'instar des Fylgjur, l'idée d'êtres liés à l'individu. Cette interprétation se fonde notamment sur la relation présentée dans certains poèmes eddiques héroïques, tels que *Helgakviða Hjörvarðssonar*, entre un guerrier humain et une Valkyrie, qui devient non seulement sa protectrice, mais également son amante. Nous sommes là dans une représentation de la Valkyrie en tant qu'« annonciatrice séductrice de la mort ».[81] Les Valkyries deviennent dans ces récits un véritable symbole de la mort héroïque[82] et sont notamment associées à la noblesse, comme l'attestent les descriptions de leur éclat et de leur peau blanche. Cette humanisation des Valkyries dont le motif sera notamment particulièrement développé au XIII^e^ et XIV^e^ siècle avec, entre autres, une influence notable des romans de chevaliers, a déjà pu commencer, selon les lieux, dès la fin du IX^e^ siècle.[83] Ainsi dans le poème *Hrafnsmál* composé par Þorbjǫrn hornklofi (vers 900) pour le roi Harald hárfagri Hálfdanarson,[84] la Valkyrie est décrite comme ayant la peau blanche et des cheveux brillants,

[81] « a seductive harbringer of death », Quinn (2020), 1520. Sur les thèmes de la mort et de l'eros voir Steinsland (1997). Comme le note John Lindow « elles choisissent de substituer l'amour à la mort, repoussant ainsi le destin d'un guerrier (au moins pour un temps) » (« […] they choose to substitue love for death, thus postponning a warrior's fate (at least for a time) »), Lindow (2020), 950.

[82] Quinn (2006).

[83] Cette question de l'humanisation des Valkyries invite également une réflexion sur leur nature, divine, humaine ou surnaturelle qui varie grandement en fonction des textes sans pour autant pouvoir délimiter une variation temporelle précise. Elles ont pu être perçues comme des êtres divins à une époque comme pourrait l'attester le kenning *vígmóðar Ásynja eggmóts*. Snorri Sturluson les introduit également au XIII^e^ siècle comme des Ásynjur, déesses Æsir (*Gylfaginning*, chapitre 36). À l'instar de leur rôle de transition entre le monde des humains et celui des dieux, les Valkyries ont aussi pu être comprises dans l'univers cognitif de l'âge viking et du Moyen Âge comme des êtres à la double nature, à la fois humaine et divine. Certains textes témoignent d'une compréhension des Valkyries comme des femmes de haut rang ayant acquis leurs « pouvoirs » à travers la prise de leur fonction en tant que Valkyrie au service d'Óðinn – voir, par exemple, la mort de Byrnhildr dans le poème *Helreið Brynhildar*. À cette question de l'entrelacement entre nature humaine et divine s'ajoute également celle de la réincarnation, avec Helgi et la Valkyrie Sváva. Voir notamment Lindow (2019), 86-87.

[84] Le poème est préservé dans la *Hákonar saga Hákonarsona* (XIII^e^ siècle).

caractéristique associée à la noblesse : « Frá môlum mun ek segja, þeim es ek mey heyrða hvíta haddbjarta, es við hrafn dœmði. » (Je vais conter les paroles que j'ai entendues prononcées par une jeune fille blanche à la chevelure brillante alors qu'elle s'entretenait avec un corbeau).[85] De même, en prenant en compte les communautés circumpolaires et les références à certaines Valkyries en tant qu'épouses (cf. la strophe 7 de *Helgakviða Hjörvarðssonar*), ainsi que la relation entre Helgi et Sigrún dans *Helgakviða Hundingsbana II*, Neil Price propose de réévaluer l'interprétation traditionnelle, suggérée par Gustav Neckel,[86] selon laquelle la figure de la Valkyrie protectrice d'un individu résulterait d'un développement ultérieur.[87] Les variations et la diversité qu'il est possible d'observer dans les figures individuelles de femmes armées témoignent de la personnalisation possible de ces pendentifs ou broches à travers le motif ornemental du bouclier ou du choix de l'arme.[88] Comme le notent Leszek Gardela, Peter Pentz et Neil Price, il est possible d'emmètre l'hypothèse que certaines de ces figures ont été « unique et commissionné par ou pour des individus spécifiques ».[89] Une personnalisation qui aurait ainsi pu s'effectuer en référence aux armes de son propriétaire ou de la Valkyrie à laquelle il se serait rattaché. Ce ne serait ainsi pas la collectivité dans son ensemble qui serait évoquée par les figures isolées armées, mais une valkyrie spécifique, liée à son porteur. Cette observation pourrait également servir d'élément de réponse quant à la rareté des noms liés à leurs fonctions dans la Valhǫll, ce qui importait était leur présence en tant que guerrière. Une fois l'individu mort, il est emporté par la Valkyrie. Il n'y a ainsi aucune raison que ce soit la Valkyrie armée qui se retrouve dans la tombe, celle-ci a terminé sa fonction de protectrice et de choisisseuse des cadavres sur le champ de bataille. L'individu a rejoint les Einherjar dans la Valhǫll en présence des Valkyries dans leur autre fonction, celle d'hôtesse.

Bibliographie

Andrén, Anders, « Doors to Other worlds: Scandinavian Death Rituals in Gotlandic Perspectives », *Journal of European Archeology* 1 (1993), 33-56.

Arwill-Nordbladh, Elisabeth *et al.*, « L'archéologie en question : les pays nordiques », *Perspective* 1 (2019), 19-44.

Back Danielsson, Ing-Marie, « (Un)masking Gender: Gold Foil (Dis)embodiments in Late Iron Age Scandinavia », in *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*, éd. Y. Hamilakis, M. Pluciennik, S. Tarlow, New York : Kluwer, 2020, 179-199.

[85] Fulk (2012), 91.

[86] Neckel (1913).

[87] Price (2009), 278. Voir également Quinn (2020), 1526.

[88] A noter que les doubles figures présentent moins de variation. Quatre des doubles figures de Hedeby sont issues du même moule. Gardela, Pentz, Price (2022), 98.

[89] « […] were unique and commissioned by and/or for particular individuals », *ibid.*, 98 (voir également p. 102).

BEK-PEDERSEN, Karen, « Norns », in *The Pre-Crhistian Religions of the North. History and Structures, Volume III: Conceptual Frameworks: The Cosmos and Collective Supernatural Beings*, éd. J. P. Schødt, J. Lindow et A. Andrén, Turnhout : Brepols, 2020, 1501-1512.

—, *The Norns in Old Norse Mythology*, Edinburgh : Dunedin, 2011.

BO HENRIKSEN, Mogens, VANG PETERSEN, Peter, « Valkyriefund : En enstående detaljert kvindefigur af sølv har været så venlig at lade sig finde », *Skalk* (2013), 3-10.

BOYER, Régis, « Les Valkyries et leurs noms », in *Mythe et personnification*, éd. Jacqueline Duchemin, Paris : Les Belles Lettres, 1980, 39-54.

—, *Les Valkyries*, Paris : Les Belles Lettres, 2014.

CLUNIES ROSS, Margaret, « Bragi inn gamli Boddason, *Ragnarsdrápa* », in *Poetry from Treatises on Poetics*, éd. K. E. Gade, E. Marold (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3), Turnhout : Brepols, 2017, 26-65.

—, « Archaeology and Textuality in the Study of Pre-Christian Scandinavian Religion », in *Old Norse Myths as Political Ideologies*, éd. N. Meylan et L. Rösli (Acta Scandinavia 9), Turnhout : Brepols, 2020, 117-128.

DILLMANN, François-Xavier, *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, Paris : Gallimard, 1991.

—, « Valhǫll », in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* XXXV, Berlin : De Gruyter, 2007, 341-366.

DOBAT, Siegfried Andres, « Bridging Mythology and Belief: Viking Age Functional Culture as a Reflection of the Belief in Divine Intervention », in *Old Norse Religion in Long Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions, an International Conference in Lund, Sweden, 3-7 June 2004*, éd. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund : Nordic Academic Press, 2006, 184-188.

EGELER, Matthias, « Keltisch-mediterrane Perspektiven auf die altnordischen Walküren-vostellungen », in *Analecta Septentrionalia: Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, éd. W. Heizmann, K. Böldl, H. Beck, Berlin : De Gruyter, 2009, 393-466.

—, *Walküren, Bodbs, Sirenen. Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Arum*, Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 71, Berlin : De Gruyter, 2011.

ENRIGHT, Michael J., *Lady with a Mead Cup: Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Dublin : Four Courts Press, 1996.

EPSTEIN, Angelique Gulermovich, « The Morrígan and the Valkyries », in *Studies in Honor of Jaan Puhvel: Part Two: Mythology and Religion*, éd. J. Greppin, E. C. Polomé, Washington, DC : Institute for the Study of Man, 1997, 119-150.

—, « Divine Devouring: Further Notes on the Morrígan and the Valkyries », dans *Proceedings of the Seventh UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, 1995*, éd. A. della Volpe, E. C. Polomé, Washington, DC : Institute for the Study of Man, 1998, 86-104.

FAULKES, Anthony (éd.), *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and* Gylfaginning, Londres : Viking Society For Northern Research, 2005.

FAZIO, Lisa K. *et al*., « Knowledge does not protect against illusory truth », *Journal of Experimental Psychology: General* 144/5 (2015), 993-1002.

FULK, Robert D., « Þorbjǫrn hornklofi, *Haraldskvæði (Hrafnsmál)* », in *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, éd. D. Whaley (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1), Turnhout : Brepols, 2012, 91.

—, « Anonymous, Darraðarljóð », in *Poetry in Sagas of Icelanders*, éd. M. C. Ross, K. E. Gade, T. Wills (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 5), Turnhout : Brepols, 2023, 1008.

GARDEŁA, Leszek, « Miniatures with Nine Studs: Interdisciplinary Explorations of a New Type of Viking Age Artefact », *Fornvännen* 117, (2022), 15-36.
GARDEŁA, Leszek, PENTZ, Peter, PRICE, Neil, « Revisiting the 'Valkyries' Armed Females in Viking Age Figurative Metalwork », *Current Swedish Archaeology* 30 (2022), 95-151.
GUREVICH, Elena, « Anonymous, *Heiti valkyrja* », in *Poetry from Treatises on Poetics*, éd. K. E. Gade, E. Marold (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3), Turnhout : Brepols, 2017, 968.
HENNESSY, W. M., « The Ancient Irish Goddess of War », *Revue Celtique* 1 (1870), 32-55.
HERMANN, Pernille, GLAUSER, Jürg, MITCHELL, Stephen (dir.), *Pre-Modern Nordic Memory Studies: An Interdisciplinary Handbook*, Berlin : De Gruyter, 2018.
HERTWIG, Ralph, GIGERENZER, Gerd, HOFFRAGE, Ulrich, « The reiteration effect in hindsight bias », *Psychological Review* 104 (1997), 194-202.
JESCH, Judith, *Women in the Viking Age*, Woodbridge : Boydell, 1991.
—, « Skaldic Verse in Scandinavian England Vikings and the Danelaw », in *Select Papers from the Proceedings of the Thirteenth Viking Congress*, éd. J. Graham-Campbell *et al*., Oxford : Oxbow Books, 2001, 313-325.
—, « The Norse gods in England and the Isle of Man », in *Myths, Legends, and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature*, éd. D. Anlezark, Toronto : University of Toronto Press, 2011, 11-24.
—, *The Viking Diaspora*, Londres : Routledge, 2015.
JÓHANNA KATRÍN FRIÐRIKSDÓTTIR, *Valkyrie. The Women of the Viking World*, Londres : Bloomsbury, 2021.
JÓNAS KRISTJÁNSSON, VÉSTEINN ÓLASON, *Eddukvæði II Hetjukvæði*, Íslenzk fornit, Reykjavik : Hið Íslenzka Fornritafélag, 2014.
KOPÁR, Lilla, *Gods and Settlers: The Iconography of Norse Mythology in Anglo-Scandinavian Sculpture*, Trunhout : Brepols, 2012.
—, « Eddic Poetry and the Imagery of Stone Monuments », in *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*, éd. C. Larrington, J. Quinn, B. Schorn, Cambridge : Cambridge University Press, 2016, 190-211.
LINDOW, John, « Divine and Human, Living and Dead », *Saga-Book* 43 (2019), 83-102.
—, « Fate », in *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures*, II: *Social, Geographical, and Historical Contexts, and Communication between Worlds*, éd. J. P. Schødt, J. Lindow et A. Andrén, Turnhout : Brepols, 2020, 927-950.
MANNERING, Ulla, *Iconic Costumes. Scandinavian Late Iron Age Costume Iconography* (Ancient Textiles Series 25), Oxford : Oxbow Books, 2017.
MAROLD, Edith, « Das Walhallbild in den *Eiríksmál* und den *Hákonarmál* », *Medieval Scandinavia* 5 (1972), 19-33.
— (éd.), « *Kormáks saga* 23 (Kormákr Ǫgmundarson, Lausavísur 21) », in *Poetry in Sagas of Icelanders*, éd. M. Clunies Ross, K. E. Gade, T. Wills (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 5), Turnhout : Brepols, 2023, 1063.
MCKINNELL, John (éd.), « *Víga-Glúms saga* 6 (Víga-Glúmr Eyjólfsson, Lausavísur 6) », in *Poetry in Sagas of Icelanders*, éd. M. Clunies Ross, K. E. Gade, T. Wills (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 5), Turnhout : Brepols, 2023, 1383.
MEISSNER, Rudolf, *Die Kenningar der Skalden*, Bonn : Schroeder, 1921.
MEYLAN, Nicolas, *Religion, mythe et politique en Islande médiévale*, Liège : Presses universitaires de Liège, 2020.
MOEN, Marianne, « Gender and Archaeology: Where Are We Now? », *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 15 (2019), 206-226.

MURPHY, Luke John, « Distinguishing Discourses of the Dísir », *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 74 (2022), 317-340.
NECKEL, Gustav, *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund : Runfhus, 1913.
NORDBERG, Andreas, *Krigarna i Odins sal: Dödsföreställningar och krigarkult i fornnoridsk religion*, Stockholm : Stockholm universitet, 2003.
PENTZ, Peter, « Viking art, Snorri Sturluson and Some Recent Metal Detector Finds », *Fornvännen* 113 (2018), 17-33.
PETERSEN, Peter Vang, « Valkyrier i Ribe », *By, marsk og geest*, 5 (1992), 41-46.
—, « Handtering af metaldetektorfund pa Nationalmuseet », in *Ployejord som kontekst: Nye utfordringer for forskning, forvaltning og formidling. Artikkelsamling*, éd. J. Martens, M. Ravn, Oslo: Portal Forlag og Kulturhistorisk Museum, 2016, 37-50.
POLAGE, Danielle, « Making up History: False Memories of Fake News Stories », *Europe's Journal of Psychology* 8/2 (2012), 245-250.
POOLE, Russell, *Viking Poems in War and Peace: A Study in Skaldic Narrative*, Toronto : University of Toronto Press, 1991.
— (éd.), « Guthormr sindri, *Hákonardrápa* 8 », in *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, éd. D. Whaley (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1), Turnhout : Brepols, 2012, 168.
PRICE, Neil, « What's in a Name? An Archeological Identity Crisis for the Norse Gods (and Some of Their Friends) », in *Old Norse Religion in Long Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions, an International Conference in Lund, Sweden, 3-7 June 2004*, éd. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund : Nordic Academic Press, 2006, 179-183.
—, « Nine Paces from Hel: Time and Motion in Old Norse Ritual Performance », *World Archaeology* 46/2 (2014), 178-191.
—, *The Viking Way. Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia*, Oxford : Oxbow, 2019 [2002].
QUINN, Judy, « The Gendering of Death in Eddic Cosmology », in *Old Norse Religion in Long Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions, an International Conference in Lund, Sweden, 3-7 June 2004*, éd. A. Andrén, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund : Nordic Academic Press, 2006, 54-57.
—, « Valkyries », in *The Pre-Crhistian Religions of the North. History and Structures, Volume III: Conceptual Frameworks: The Cosmos and Collective Supernatural Beings*, éd. J. P. Schødt, J. Lindow, A. Andrén, Turnhout : Brepols, 2020, 1512-1526.
SCHJØDT, Jens Peter, « Óðinn », in *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures, Volume III: Conceptual Frameworks: The Cosmos and Collective Supernatural Beings*, éd. J. P. Schødt, J. Lindow, A. Andrén, Turnhout : Brepols, 2020, 1123-1194.
SIMEK, Rudolf, « Goddesses, Mothers, Dísir: Iconography and Interpretation of the Female Deity in Scandinavia in the First Millenium », in *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz*, éd. R. Simek, W. Heizmann, Vienne : Fassbaender, 2002, 93-124.
—, « Matronae », in *The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures, Volume III: Conceptual Frameworks: The Cosmos and Collective Supernatural Beings*, éd. J. P. Schødt, J. Lindow et A. Andrén, Turnhout : Brepols, 2020, 1481-1491
—, HEIZMANN, Wilhelm (dir.), *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz (1922-1997)* (Studia Medievalia Septentrionalia 7), Vienne : Fassbaender, 2002.
SOŁTYSIAK, Arkadiusz, « The Number Nine in the Tradition of the Norsemen », in *Między drzewem życia a drzewem poznania: Księga ku czci profesora Andrzeja Wiercińskiego*, éd. M. S. Ziółkowski, A. Sołtysiak, Warszawa-Kielce : Uniwersytet, 2003, 231-242.

STAECKER, Jörn, « Der Held auf dem achtbeinigen Pferd », in *Kulturwandel im Spannungsfeld von Tradition und Innovation: Festschrift fur Michael Muller-Wille*, éd. S. Kleingärtner, U. Müller, J. Scheschkewitz, Neumünster : Wachholtz, 2013, 43-58.

STAHL, Pierre-Brice, *Dieux et personnages de la mythologie nordique*, Paris : Flammarion, 2023a.

—, « Boreal Medievalism: The Imaginary of the Viking Age », in *Borealism*, éd. J. Stougaard-Nielsen, S. Briens, *Scandinavica* 62/2 (2023b), 1-19.

STEINSLAND, Gro, *Eros og død i norrøne myter*, Oslo : Universitetsforlaget, 1997.

STRÖM, Folke, *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden* (Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar, filologisk-filosofiska serien 1), Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1954.

VIERCK, Hayo, « Zwei Amulettbilder als Zeugnisse des ausgehenden Heidentums in Haithabu », in *Berichte uber die Ausgrabungen in Haithabu 34: Das archaologische Fundmaterial VII*, éd. K. Schietzel, Neumünster : Wachholtz, 2002, 9-67.

WANNER, Kevin J., *Snorri Sturluson and the Edda: The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*, Toronto : University of Toronto Press, 2008.

WATT, Margrethe, « Images of Women on 'Guldgubber' from the Merovingian Age », in *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz, 1922-1997*, éd. R. Simek, W. Heizmann, Wien : Fassbaender, 2002, 81-92.

—, « Gold Foil Figures and Norse Mythology: Fact and Fiction? », in *Myth, Materiality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, éd. K. Wikström af Edholm *et al*., Stockholm : Stockholm University Press, 2019, 191-212.

WIHLBORG, Julia, « Last Ride of the Valkyries: To (Re)interpret Viking Age Female Figurines According to Gender and Queer Theory », *Kyngervi* 2 (2020), 22-39.

LISTE DES CONTRIBUTEURS

Audrey Bertrand
Maîtresse de conférences en Histoire romaine
Université Gustave Eiffel
audrey.bertrand@univ-eiffel.fr

Daniela Bonanno
Professeur associée en Histoire grecque
Université de Palerme
daniela.bonanno@unipa.it

Nicolas Cacace
Doctorant en Sciences de l'Antiquité et Égyptologie
Université Toulouse Jean Jaurès – École Pratique des Hautes Études – Université PSL
nicolas.cacace@univ-tlse2.fr

Marinella Ceravolo
Maîtresse de conférences en Histoire des religions
Université de Rome "La Sapienza"
marinella.ceravolo@uniroma1.it

Guillaume Ducœur
Professeur d'Histoire des religions
Université de Strasbourg
gducoeur@unistra.fr

Anthony Keller
Docteur en Histoire des religions
Université de Strasbourg, UMR 7044 Archimède
anthony5789@hotmail.fr

Dagmar Kühn
Maîtresse pour des tâches spéciales (hébreu ancien et nouveau testament)
Faculté de théologie catholique
Université d'Augsbourg
dagmar.kuehn@kthf.uni-augsburg.de

Lorenzo Medini
Docteur en Égyptologie
UMR 8167 Orient et Méditerranée (équipe Mondes pharaoniques)
mdnlnz@gmail.com

Alaya Palamidis
Post-doctorante en Histoire ancienne
Université de Toulouse Jean Jaurès
alaya.palamidis@gmail.com

Beatriz Pañeda Murcia
Post-doctorante en Histoire ancienne
Université de Lund
beatriz.paneda_murcia@klass.lu.se

Céline Redard
Maître de conférences d'Histoire des religions
Université de Strasbourg
redard@unistra.fr

Pierre-Brice Stahl
Maître de conférences H.D.R. en Études nordiques
Sorbonne Université
pierrebricestahl@gmail.com

Philippe Swennen
Professeur, chaire « Langues et religions du monde indo-iranien ancien »
Université de Liège
philippe.swennen@uliege.be

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.

25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.

25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.

25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.

46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.

50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.

50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.

50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.

55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.

61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.

75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.

77 Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.

78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.

81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.

82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.

85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.

89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.

90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.

92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.

94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

96 **Wiese A.B.**, *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.

98 **Schart A.**, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, 1990, VI-284 p.

100 **Keel O., Shuval M., Uehlinger C.**, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.

103 **Schenker A.**, *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.

105 **Osumi Y.**, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.

107 **Staubli T.**, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.

109 **Norton G.J., Pisano S. (eds)**, *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.

114 **Schneider T.**, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.

115 **von Nordheim E.**, *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.

117 **Richards F.V.**, *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.

118 **Goldman Y.**, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.

119 **Krapf T.M.**, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.

123 **Zwickel W. (ed.)**, *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.

125 **Sass B., Uehlinger C. (eds)**, *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.

126 **Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds)**, *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.

127 **Ivantchik A.I.**, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.

128 **Voss J.**, *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.

131 **Burkert W., Stolz F. (eds)**, *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.

132 **Mathys H.-P.**, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.

135 **Keel O.**, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.

136 **Stipp H.-J.**, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.

137 **Eschweiler P.**, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXVI Taf.

143 **Bieberstein K.**, *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.

144 **Maier C.**, *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

145 **Steymans H.U.**, *Deuteronomium 28 und die «adê» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
146 **Abitz F.**, *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
148 **Bachmann M.**, *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
150 **Staehelin E., Jaeger B. (eds)**, *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
152 **Rossier F.**, *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
153 **Kratz R.G., Krüger T. (eds)**, *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
154 **Bosshard-Nepustil E.**, *Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
156 **Wagner A.**, *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
157 **Artus O.**, *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
158 **Böhler D.**, *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
159 **Oswald W.**, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
160.5 **Veenhof K.R., Eidem J.**, *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
163 **Bietenhard S.K.**, *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
164 **Braun J.**, *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
167 **Bollweg J.**, *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
168 **Rose M.**, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
171 **Macchi J.-D.**, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
172 **Schenker A.**, *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
173 **Theuer G.**, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
174 **Spieser C.**, *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
176 **de Pury A., Römer T. (eds)**, *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
177 **Eggler J.**, *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
178 **Keel O., Staub U.**, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
179 **Goldman Y., Uehlinger C. (eds)**, *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
180 **Zwingenberger U.**, *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
181 **Tita H.**, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

182 **Bosse-Griffiths K.,** *Amarna Studies and Other Selected Papers. Edited by J. Gwyn Griffiths*, 2001, IV-244 p.
183 **Reinmuth T.,** *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, 2002, XIV-383 p.
184 **Herrmann C.,** *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
185 **Roth S.,** *Gebieterin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
186 **Hübner U., Knauf E.A. (eds),** *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
187 **Riede P.,** *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
188 **Schellenberg A.,** *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
189 **Meurer G.,** *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
190 **Maussion M.,** *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
192 **Koenen K.,** *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
193 **Junge F.,** *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
194 **Lefebvre J.-F.,** *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
195 **Wettengel W.,** *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
196 **Vonach A., Fischer G. (eds),** *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
199 **Schenker A.,** *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
200 **Keel-Leu H., Teissier B.,** *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
201 **Alkier S., Witte M. (eds),** *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
202 **Sayed Mohamed Z.,** *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
204 **Cornelius I.,** *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
205 **Morenz L.D.,** *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
206 **Dietrich W. (ed.),** *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
207 **Himbaza I.,** *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
208 **Isler-Kerényi C.,** *Civilizing Violence Satyrs on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
209 **Schipper B.U.,** *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
210 **Suter C.E., Uehlinger C. (eds),** *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
211 **Léonas A.,** *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

212 **Strawn B.A.**, *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.

214 **Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds)**, *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.

215 **O'Connell S.**, *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.

216 **Meyer-Dietrich E.**, *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.

217 **Hugo P.**, *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.

218 **Zawadzki S.**, *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.

219 **Knigge C.**, *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.

220 **Schroer S. (ed.)**, *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.

221 **Stark C.**, *«Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.

222 **Pruin D.**, *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.

223 **Coulange P.**, *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.

224 **Wagner A. (ed.)**, *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.

225 **Herrmann C.**, *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.

226 **Heise J.**, *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.

227 **Frey-Anthes H.**, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.

228 **Becking B.**, *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.

229 **Dubiel U.**, *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.

230 **Giovino M.**, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.

231 **Kübel P.**, *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.

232 **Paz S.**, *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.

233 **Himbaza I., Schenker A. (eds)**, *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.

234 **Tavares R.**, *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.

235 **Witte M., Diehl J.F. (eds)**, *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.

236 **Müller-Roth M.**, *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.

237 **Sowada K.N.**, *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

238 **Kraus W., Munnich O. (eds)**, *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.

239 **Mittermayer C.**, *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.

240 **Waraksa E.A.**, *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.

241 **Ben-Shlomo D.**, *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.

242 **LeMon J.M.**, *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.

243 **El Hawary A.**, *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.

244 **Wälchli S.H.**, *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.

245 **Steymans H.U. (ed.)**, *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.

246 **Petter D.L.**, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.

247 **Fischer E.**, *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.

248 **Petit T.**, *Œdipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.

249 **Dietrich W. (ed.)**, *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.

250 **Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds)**, *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.

251 **Jaques M. (ed.)**, *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.

252 **Langlois M.**, *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.

253 **Béré P.**, *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.

254 **Kilunga B.**, *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.

255 **Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds)**, *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.

256 **Mittermayer C., Ecklin S. (eds)**, *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.

257 **Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds)**, *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.

258 **Thompson R.J.**, *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.

259 **Asher-Greve J.M., Westenholz J.G.**, *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

260 **Zawadzki S.**, *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.

261 **Braun-Holzinger E.A.**, *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.

263 **Sugimoto D.T. (ed.)**, *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.

264 **Morenz L.D.**, *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.

265 **Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds)**, *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.

266 **Michel P.M.**, *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.

267 **Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds)**, *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.

268 **Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds)**, *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.

269 **Lohwasser A. (ed.)**, *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.

270 **Wagner A. (ed.)**, *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anhropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.

271 **Heintz J.-G.**, *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.

272 **von der Osten-Sacken E.**, *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.

273 **Jaques M.**, *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diĝir-šà-dab$_{(5)}$-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.

274 **Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds)**, *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.

275 **Himbaza I. (ed.)**, *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.

276 **Schmid K., Uehlinger C. (eds)**, *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.

277 **Wasmuth M. (ed.)**, *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.

278 **Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds)**, *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.

279 **Schütte W.**, *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.

280 **Bonfiglio R.P.**, *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.

281 **Rückl J.**, *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.

282 **Schroer S., Münger S. (eds)**, *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014*, 2017, IV-168 p.

283 **Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds)**, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.

284 **Nocquet D.R.**, *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

285 **Kipfer S. (ed.),** *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
286 **Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds),** *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
287 **Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds),** *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
288 **Wyssmann P.,** *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
289 **Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds),** *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
290 **Wasserman N.,** *The Flood : The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
291 **Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds),** *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
292 **Himbaza I. (ed.),** *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
293 **Galoppin T., Bonnet C. (eds),** *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.
294 **Muraoka T.,** *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.
295 **Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds),** *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.
296 **Bachmann V., Schellenberg A., Ueberschaer F. (eds),** *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, 2022, X-603 p.
297 **Walker J.,** *The Power of Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, 2022, X-322 p.
298 **Porzia F.,** *Le peuple aux trois noms. Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes*, 2022, XII-406 p.
299 **Porzia F., Bonnet C. (eds),** *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives*, 2023, VIII-333 p.
300 **Lenzi A.,** *Suffering in Babylon. Ludlul bēl nēmeqi and the Scholars, Ancient and Modern*, 2023, XIV-513 p.
301 **Howard J.C. (ed.),** *Architecture, Iconography, and Text. New Studies on the Northwest Palace Reliefs of Ashurnasirpal II*, 2023, VIII-191 p.
302 **Muraoka T.,** *Wisdom of Ben Sira*, 2023, XIV-807 p.
303 **Münger S., Rahn N., Wyssmann P. (eds),** *„Trinkt von dem Wein, den ich mischte!" "Drink of the Wine which I have Mingled!" Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag*, 2023, XII-632 p.
304 **Muraoka T.,** *The Wisdom of Solomon in the Septuagint*, 2024, XII-228 p.
305 **Schroer S., Wyssmann P. (eds),** *Images in Transition. The Southern Levant and its Imagery between Near Eastern and Greek Traditions*, 2024, XII-272 p.
306 **de Angelo Cunha W., Van der Meer M.N., Rösel M. (eds),** *The Hebrew Bible/Old Testament and Scribal Scholarship in Antiquity. Studies in Honor of Arie van der Kooij on the Occasion of his Eightieth Birthday*, 2025, XII-299 p.
307 **Galoppin T., Lebreton S. (eds),** *Divine Names on the Spot III. Naming and Agency in Ancient Greek and West Semitic Texts*, 2025, XXII-318 p.

308 **Kletter R.**, *Past Perfect? The Archaeologies of Mandate Palestine, 1917–1948*, 2025, XII-666 p.

309 **Audouit C., Panaite E., Mathieu B. (eds)**, *Les fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens. Actes du colloque organisé à l'Université Paul-Valéry, Montpellier, 5–7 septembre 2019*, 2025, XII-331 p.

310 **Kim Y.**, *Images of Anonymous Women. A Semiotic Approach to Image-Text Relations in Interpretations of Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*, 2026, XX-352 p.

311 **Dafni E.G. (ed.)**, *Menschenwürde und Menschenrechte in Altem Orient, Israel und Hellas. Band 1 / Human Dignity and Human Rights in the Ancient Near East, Ancient Israel, and Hellas. Volume 1*, 2026, XXIV-379 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

1 **Briend J., Humbert J.-B. (eds),** *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.

5 **Müller-Winkler C.,** *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.

12 **Wiese A.B.,** *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.

14 **Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B.,** *Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.

18 **Nunn A.,** *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.

19 **Bignasca A.M.,** *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.

20 **Beyer D.,** *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.

21 **Wäfler M.,** *Tall al-Ḥamīdīya 3: Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari$_{(2)}$ und Šubat-enlil/Šeḫnā*, 2001, 298 p. + 14 maps

22 **Herrmann C.,** *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.

23 **Wäfler M.,** *Tall al-Ḥamīdīya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne

24 **Herrmann C.,** *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.

25 **Eggler J., Keel O.,** *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, 2006, XVIII-510 p.

26 **Kaelin O.,** *«Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.

27 **Ben-Tor D.,** *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.

28 **Meyer J.-W.,** *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.

29 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.

30 **Kletter R., Ziffer I., Zwickel W.,** *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.

31 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.

32 **Rohn K.,** *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.

33 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.

34 **Golani A.,** *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.

35 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tel el-'Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

36 **Kletter R., Ziffer I., Zwickel W.,** *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.

37 **Choi G.D.,** *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.

38 **Herrmann C.,** *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.

39 **Keel O.,** *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.

40 **Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds),** *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.

41 **Ahrens A.,** *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

42 **Uehlinger C., Koch I., Münger S., Schroer S. (eds),** *Corpus of Stamp Seals from the Southern Levant. Volume VI: L*, 2025, XXXVI-928-*XXIV p. (2 vol.)

43 **Nahm W., Roaf M. (eds),** *Eclipses, Volcanoes, and Eponyms. New Perspectives on the Chronology of the Early Second Millennium BC in Mesopotamia*, 2025, X-255 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

1 **Van Damme D.,** *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.