# ARYS

Antigüedad: Religiones y Sociedades

Volumen 22 • 2024

# OH MY GODS! WHERE ARE YOU? POLYTHEISM ALONG NICOLE BELAYCHE'S PATH

Edited by Jaime Alvar Ezquerra, Francesco Massa & Beatriz Pañeda Murcia

ARYS

Antigüedad: Religiones y Sociedades

*Arys* 22 - 2024

# OH MY GODS! WHERE ARE YOU? POLYTHEISM ALONG NICOLE BELAYCHE'S PATH

DIRECTOR
Jaime Alvar
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO
Radu Ardevan
(Universitatea Babes-Bolyai, Cluj-Napoca)
Judy Barringer
(University of Edimburgh)
Mary Beard
(University of Cambridge)
Nicole Belayche
(École Pratique des Hautes Études à Paris)
Corinne Bonnet
(Université Toulouse II Jean Jaurès)
Juan Manuel Cortés Copete
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)
Antonio Gonzales
(Université de Franche-Comté)
María José Hidalgo de la Vega
(Universidad de Salamanca)
Rita Lizzi
(Università degli Studi di Perugia)
Francisco Marco Simón
(Universidad de Zaragoza)
María Clelia Martinez Maza
(Universidad de Málaga)
John North
(University College London)
Domingo Plácido Suárez
(Universidad Complutense de Madrid)
Rubina Raja
(Aarhus Universitet)
Henk S. Versnel
(Universiteit Leiden)
Greg Woolf
(University of California, Los Angeles)

EDITA
Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación *ARYS*

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES
El precio anual de la subscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para subscripciones fuera de España el precio es de 30$ (individual) y 50$ (instituciones). Toda la correspondencia para subscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

Revista *ARYS*
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfno: 916 24 92 07

CO-DIRECTOR
Juan Ramón Carbó García
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

SECRETARIO
Valentino Gasparini
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA TÉCNICA
Beatriz Pañeda Murcia
(Lunds universitet)
Pablo Rodríguez Valdés
(Universidad Carlos III de Madrid)

CONSEJO DE REDACCIÓN
Ginevra Benedetti
(Università degli Studi di Siena)
Israel Campos Méndez
(Univ. de Las Palmas de Gran Canaria)
Stefano Caneva
(Università degli Studi di Padova)
María Cruz Cardete del Olmo
(Universidad Complutense de Madrid)
Semíramis Corsi
(Universidade Federal de Santa Maria)
Bruno D'Andrea
(Universidad Carlos III de Madrid)
Adeline Grand-Clément
(Université Toulouse – Jean Jaurès)
Asuman Lätzer-Lasar
(Philipps-Universität Marburg)
María Juana López Medina
(Universidad de Almería)
Fernando Lozano Gómez
(Universidad de Sevilla)
Irina Nemeti
(National History Museum of Transylvania)
Georgia Petridou
(University of Liverpool)

ARYS

Volumen 22 - 2024 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

*ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* figura indizada en L'Année Philologique, ATLA RDB, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO Discovery Service, ERIH PLUS, ESCI, Interclassica, Humanities Source Ultimate, Latindex 2.0, MLA, MIAR, REDIB, RESH, SCOPUS y DOAJ. Ha sido aprobada su inclusión en la próxima edición de CARHUS Plus+.

# Monográfico

## OH MY GODS! WHERE ARE YOU? POLYTHEISM ALONG NICOLE BELAYCHE'S PATH

# Zeus en famille. Regards onomastiques sur un système de parenté*

## Zeus in the Family. Onomastic Perspectives on a Kinship System

**Daniela Bonanno**
Università degli Studi di Palermo
daniela.bonanno@unipa.it

**Corinne Bonnet**
Scuola Normale Superiore di Pisa
corinne.bonnet@sns.it

Résumé

Les inscriptions, en particulier les offrandes, associent parfois Zeus à un ou plusieurs de ses enfants, ou à l'une ou l'autre de ses épouses, en particulier Héra. Les séquences onomastiques peuvent exprimer, voire souligner les liens qui unissent les membres de la famille de Zeus. Or, en

Abstract

Greek inscriptions, especially the dedications, sometimes associate Zeus with one or more of his children, or with one or another of his wives, particularly Hera. The onomastic sequences may express, or even emphasise, the ties that bind the members of Zeus's family. However,

* Ce texte est le fruit d'une collaboration entre les deux auteures, mais l'attribution des diverses sections peut se faire de la manière suivante : Corinne Bonnet, sections 1-4 et Daniela Bonanno, 5. Les conclusions sont communes. Nos vifs remerciements vont à Sylvain Lebreton pour sa précieuse relecture, ainsi qu'aux évaluateurs anonymes.

regardant de près ce matériel épigraphique et en le mettant en série, comme permet de le faire la base de données MAP, on s'aperçoit que, tant dans le choix du « vocabulaire » que dans la « syntaxe », des différences notables apparaissent entre Athéna, Apollon ou Héra, pour ne citer que ces trois cas. L'objectif de cette étude, limitée au matériel épigraphique, est donc de relever similitudes et différences pour appréhender des éléments structurels liés au système de parenté construit autour de Zeus dans les inscriptions, dans la longue durée qui va de l'époque archaïque à l'époque romaine.

Mots clés

Aphrodite ; Arès ; Athéna ; Délos ; Déméter ; Héra ; Mytilène ; Olympie ; Onomastique divine ; Parenté ; Paros ; Rhodes ; Zeus.

upon closely examining these epigraphic sources and organising them into series, as the MAP database allows, we notice that there are significant differences, both in the choice of "lexicon" and in the "syntax", between Athena, Apollo, and Hera, to name just these three examples. The aim of this study, which is limited to epigraphic material, is therefore to identify similarities and differences in order to understand the structural elements related to the kinship system built around Zeus in the inscriptions, over the long period extending from the Archaic to the Roman era.

Keywords

Aphrodite; Ares; Athena; Delos; Demeter; Divine Onomastics; Hera; Kinship; Mytilene; Olympia; Paros; Rhodes; Zeus.

Fecha de recepción: 12/06/2023 Fecha de aceptación: 08/04/2024

## 1. Introduction. la parenté des dieux

Au terme de son enquête sur l'origine des noms divins grecs, qu'il considère comme venus d'Égypte pour l'essentiel, Hérodote conclut sur le caractère récent de la connaissance qu'ont les Grecs de l'origine de chaque dieu et de leurs formes (*eidea*), et met en avant le rôle décisif d'Hésiode et Homère, qui ont vécu seulement quatre siècles avant lui, ce qui est peu de choses comparé à la profondeur chronologique des traditions égyptiennes sur le monde divin. Le mérite des deux poètes est d'avoir forgé une théogonie pour les dieux, de leur avoir attribué des *epōnymiai*, d'avoir réparti les *timai* et les *technai*, d'avoir enfin signifié leurs *eidea.* Hérodote compte donc, au nombre des paramètres fondamentaux qui définissent une divinité, sa généalogie (*theogonia*). Et, en effet, dans sa *Théogonie*, Hésiode raconte *ex archès* (45, 115), depuis le début, comment la « race vénérée des dieux » (43-44) s'est déployée de génération en génération jusqu'au plus grand des dieux, Zeus « le père des dieux et des hommes » (47). Dans le poème d'Hésiode, sans surprise, le champ sémantique de la génération et de la paternité/maternité est omniprésent. Les liens de parenté ont donc une force structurante fondamentale au sein de la société des dieux, comme dans celle des hommes. Sur ce plan, les travaux des anthropologues de la parenté nous apprennent que le langage de la parenté permet de définir ce qui est identique et ce qui est différent, à commencer par le corps et les identités de genre.[1] Son pouvoir structurant s'exprime dans chaque culture à travers un réseau de relations affectant les pratiques et les imaginaires sociaux. Les dieux n'échappent pas à cette logique, même si des écarts différencient parenté humaine et parenté divine, comme le montre une récente analyse de Jerôme Wilgaux portant précisément sur la *Théogonie* d'Hésiode et l'*Odyssée* d'Homère.[2] Il insiste notamment sur le fait que « loin de se réduire aux seules relations de filiation et d'alliance, le langage de la parenté englobe ainsi un ensemble de liens et de fonctions permettant non seulement l'intégration dans des groupes sociaux

1. Héritier, 2003, p. 15.
2. Wilgaux, sous presse.

mais, de manière plus générale, faisant bénéficier chaque individu de la protection et de l'assistance de ses proches ». À travers la parenté, on touche donc à la structuration et aux réseaux de filiation, mais aussi de pouvoir, d'alliance, de fonction, d'occupation de l'espace, etc. En somme, pour les dieux, scruter les dynamiques de parenté revient à explorer les logiques relationnelles des systèmes polythéistes. C'est aussi interroger le jeu du même et de l'autre qui met en tension société humaine et société divine, dans la mesure où la race bienheureuse et immortelle des dieux – pour faire écho aux catégories de pensée « indigène » – n'est pas soumise aux mêmes contraintes spatio-temporelles que les humains. De même, comme le note J. Wilgaux, les dieux s'autorisent des pratiques, comme les unions entre frère et sœur, interdites aux humains ; par ailleurs, la grande narration théogonique d'Hésiode est déterminée par une perspective précise : le règne final et définitif de Zeus qui oriente la toile généalogique et définit un ordre stable dans lequel chacun trouve sa place, au sein d'un vaste récit diachronique et synchronique à la fois. En tant que père des Muses – ce qu'Hésiode met en avant dès le début de son chant –, Zeus est aussi l'inspirateur et l'instance régulatrice des discours poétiques. Pareillement, en sa qualité de père d'Apollon, il exerce les mêmes fonctions sur les discours oraculaires. Car être père ou géniteur, être mère ou génitrice, mais aussi être frère ou sœur, implique des devoirs et des droits, comme celui de nourrir, de protéger, de punir ; les rapports de parenté conditionnent les comportements et les fonctions, solidarité ou compétition, aide ou jalousie…

Zeus est en tout cas construit, dans les représentations grecques, comme le grand ordonnateur des liens de parenté,[3] lui qui est le descendant d'une lignée problématique, l'époux de plusieurs déesses, le père de nombreux enfants, légitimes ou non, divins ou héroïques, le frère de divinités majeures attentives à leur rang, bref le point cardinal d'un *genos* complexe et turbulent, entre unions et conflits, et l'expression d'une plénitude souveraine, d'une complétude divine qui a des retombées extrêmement positives pour les sociétés humaines, au point qu'il est désigné comme le « père des dieux et des hommes ».[4] Multiples sont les déclinaisons de la parenté de Zeus et les stratégies pour les explorer. L'onomastique divine est celle que nous avons choisie, en écho à l'orientation du projet *Mapping Ancient Polytheisms*,[5] qui exploite les noms divins et leurs multiples agencements dans une double perspec-

3. Brulé, 2006 [2007].

4. Cf., par exemple, Hom., *Il.* I 544 ; *Od.* I 28 ; Hés., *Th.* 47. Sur ces expressions, voir les analyses de Pisano, sous presse.

5. Cf. le site web du projet : https://map-polytheisms.huma-num.fr/. Voir Lebreton & Bonnet, 2019.

tive : d'une part, faire émerger les liens (ou non liens) structurels entre les dieux qui partagent (ou non) certains éléments onomastiques ; d'autre part, appréhender les modalités de l'agentivité humaine qui forge, choisit, combine des éléments onomastiques divins en fonction de paramètres contextuels et d'une pragmatique de la communication avec le divin. Nous nous proposons donc, dans cet article, de repérer et d'analyser la manière dont les liens de parenté de Zeus sont exprimés au moyen de l'onomastique divine ; il s'agira aussi de tenter de comprendre comment ces diverses déclinaisons onomastiques traduisent des liens de parenté différenciés qui organisent, peut-être hiérarchisent, les panthéons. Dans la mesure où les séquences onomastiques peuvent varier selon les lieux et les époques, notre étude visera aussi à apprécier l'importance des traditions locales, d'un sanctuaire, d'une cité, dans lesquels s'est imposée une certaine représentation du rôle des divinités et de leur inscription dans l'espace des hommes.

Différemment de Pierre Brulé,[6] auquel on doit un article sur « la parenté selon Zeus », dans lequel il partait d'une liste d'épithètes (ou épiclèses)[7] de Zeus issues des sources littéraires et épigraphiques, comme *Patrōos*, *Genethlios, Synaimos, Ktēsios, Herkeios,* etc., balisant le champ de la parenté et de l'espace domestique, pour mettre en évidence ce que la parenté signifie – partager ancêtres, cultes et rituels, nourriture et espaces de « vie » –, nous étudierons les séquences onomastiques exprimant les liens qui unissent Zeus à ses épouses et à ses filles et fils. Athéna est *Dios Kourē*, Zeus peut être *Hēraios*, Zeus et Aphrodite peuvent être dans une même dédicace lui *Meilichios* et elle *Meilichia*, un agencement onomastique qui traduit une parenté fonctionnelle entre le père et sa fille. La base de données MAP,[8] riche de plus de 21.000 attestations de séquences onomastiques divines formées de deux éléments minimum (le maximum actuel étant 143),[9] permet de repérer ces cas particuliers, de les mettre en séries, de les comparer, de les classifier, donc de proposer une typologie préliminaire des séquences onomastiques exprimant les liens de parenté de Zeus. On rappellera, néanmoins, que la base de données n'est pas exhaustive et qu'elle fournit donc, à ce

6. Brulé, 2006 [2007].

7. Sur la distinction entre épithète et épiclèse, et la nécessité de la dépasser face à un matériau qui donne à voir une taxonomie fluide, voir Bonnet *et al.*, 2018.

8. https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/. Données au 25/4/2023.

9. Ceci signifie qu'une offrande à Zeus sans qualification ou aux dieux sans précision n'est pas enregistrée. Il faut évidemment tenir compte de ce biais important. Pour étudier la parenté, un théonyme seul n'est pas très parlant, sauf exception (les Dioscures, par exemple, ou *Dioskouroi*). La base de données contient quelques exceptions de séquences à un seul élément lorsqu'il s'agit d'une épithète ou d'un hétéronyme, comme *Pallas*, *Phoibos*, *Hypsistos*…

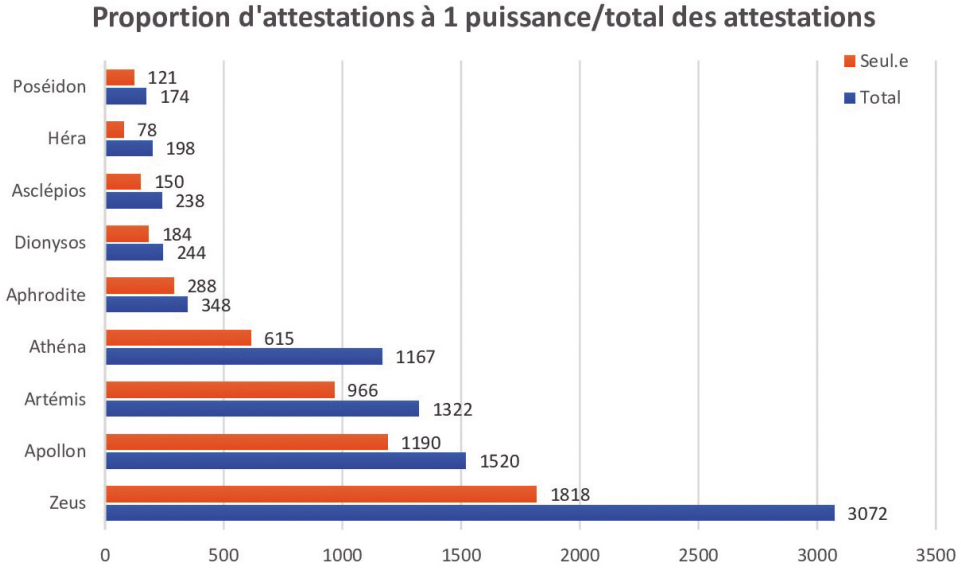


**Fig. 1.** Proportion d'attestations à une puissance divine par rapport au nombre total d'attestations.

stade, des résultats certes robustes, mais incomplets, susceptibles de variations, sans doute assez légères, en fonction des nouveaux dossiers épigraphiques qui seront traités dans les mois à venir. Dans le choix du « vocabulaire » de la parenté, comme dans la « syntaxe » privilégiée pour l'exprimer, des stratégies différenciées apparaissent lorsqu'il s'agit, par exemple, d'Athéna et d'Apollon, ou d'Héra et de Thémis. Cette sélection préliminaire de cas permet aussi d'éclairer les fonctions exercées par Zeus en compagnie d'autres divinités.

Actuellement,[10] la base de données MAP contient 3072 attestations de l'élément onomastique Zeus dans des séquences intégrant entre 1 et 9 puissances divines. Dans 1818 d'entre elles, soit 59 %, Zeus est la seule puissance divine mentionnée, nécessairement avec une ou plusieurs épithètes, puisque les inscriptions désignant Zeus sans qualification ne figurent pas dans la base de données MAP. On trouve 1190 attestations d'Apollon comme seule puissance divine sur 1520 au total, soit 78 % ; Artémis est mentionnée 966 fois seule sur un total de 1322, soit 73 % ; Athéna est présente

10. Au 25/04/2023.

dans 1167 attestations en tout, dont 615 seule, soit 53 % ; Aphrodite est 288 fois seule sur un total de 348 attestations, soit 82 % ; Dionysos apparaît dans 244 attestations, dont 184 seul, soit 75 % ; Asclépios figure dans 238 attestations, dont 150 où il est seul, soit 63 % ; Héra est mentionnée 198 fois, dont 78 fois seule, soit 39 % seule et Poséidon apparaît dans 174 attestations, dont 121 seul, soit 69 % (Fig. 1).

En dépit de son caractère souverain, Zeus figure donc fréquemment dans des séquences onomastiques associant plusieurs puissances divines. Apollon et Artémis, Aphrodite et Dionysos, et même Poséidon sont plus souvent invoqués seuls que lui. Le pourcentage de Zeus doit sans doute être lu en parallèle avec celui d'Athéna – 59 % le père, 53 % la fille – puisque souvent ils sont mentionnés ensemble, comme nous allons le voir. Le pourcentage bas d'Héra, bien plus souvent en compagnie que seule, mérite réflexion et approfondissement. Car, derrière les statistiques qui aplatissent la variété typologique, chronologique et topographique des données, il y a des liens de nature très variée au sein d'une communauté divine complexe et fluide. Le polythéisme se définit en effet par la pluralité des dieux, des aspects que chacun recèle, des fonctions prises en charge, des domaines couverts (avec diverses superpositions) et des relations qui dessinent les contours des puissances polyvalentes, ubiquitaires et réticulaires que sont les dieux.

Dans un premier temps, nous étudierons les cas où les liens de parenté entre deux divinités sont traduits par divers types de partage d'épithètes ou plus globalement d'éléments onomastiques. Ces configurations épithétiques donnent à voir divers visages de la parenté de Zeus. Dans un second temps, nous nous concentrerons sur le recours à une épithète théoymique pour qualifier un dieu, comme c'est le cas pour Zeus *Hēraios*, par exemple. Dans chaque section, nous sélectionnerons quelques cas d'étude particulièrement significatifs permettant de développer une approche « micro-historique » ou, si l'on veut, une *close reading* attentive aux détails des contextes concernés.

## 2. Partager le même attribut onomastique

Dans l'île de Délos, sur le mont Cynthe, s'élève un sanctuaire commun de Zeus et d'Athéna, probablement attesté depuis le VI^e^ siècle avant notre ère,[11] même si les traces archéologiques visibles aujourd'hui sont toutes d'époque hellénistique, le sanctuaire ayant été édifié sous cette forme à la fin du IV^e^ ou au début du III^e^ siècle avant notre

11. Plassart, 1928 ; Bruneau, 1970. Les traces d'une fondation archaïque sont ténues ; on peut y ajouter l'inscription *IG* XII.5, 210, de Paros, datée de la fin du VI^e^ siècle avant notre ère, qui mentionne Ἀθηναίη Κυνθίη.

ère. Des réaménagements successifs lui donneront encore plus de visibilité et d'éclat. Il n'est pas sûr que les deux *oikoi* du sanctuaire (« G » et « I ») aient été occupées respectivement par Zeus et sa fille, car les inscriptions désignent ces bâtiments comme ὁ οἶκος ἐν ὧι ὁ θεός et ὁ ἄλλος οἶκος.[12] Parmi les 646 attestations de noms divins (tirées de 425 inscriptions) provenant de Délos enregistrées dans la base de données MAP, 52 d'entre elles contiennent l'élément *Kynthios*, « Du Cynthe ». À 17 reprises, il est mobilisé pour Zeus seul[13] et 1 seule fois pour Athéna seule,[14] ce qui veut dire que, dans 31 inscriptions, on a le binôme Zeus *Kynthios* et Athéna *Kynthia*, essentiellement dans des dédicaces ou des mentions de prêtrise.[15] On signalera, en outre, que, dans deux inscriptions, Sarapis et Isis sont associés une fois à Zeus *Kynthios* seul,[16] une fois à Zeus *Kynthios* et Athéna *Kynthia*.[17] Ces textes sont datés entre le III^e^ et le I^er^ siècle avant notre ère et les dédicants sont, en grande majorité, des Athéniens,[18] souvent du personnel sacerdotal attaché au sanctuaire. Aucune autre divinité n'est qualifiée au moyen de cette épithète toponymique, à l'exception incertaine d'Artémis.[19]

La réitération de l'épithète pour le père et la fille, toujours dans cet ordre, n'est pas un phénomène isolé à Délos : le même phénomène est attesté, quoique moins souvent, pour Zeus (le) *Polieus* et Athéna (la) *Polias* (à 5 reprises),[20] Zeus étant par ailleurs

12. Cf. *I.Délos* 1403, Bb, II, ll. 27-36 ; 1417, A, II, ll. 47-58, l'une et l'autre du milieu du II^e^ siècle avant notre ère.

13. *IG* XI.2, 154, ll. 45-46 ; 159, l. 12 ; 161, ll. 77-78 ; 204, ll. 66, 67-68 et 71-72 ; 205 B, l. 12 ; 274, l. 33 ; *I.Délos* 1882, l. 5 ; 1893, l. 4 ; 2104, ll. 1-2 ; 2422, l. 1 ; 2423, l. 1 ; 2424, ll. 1-2 ; 2427, l. 2 ; 2429, l. 4 ; 2430, ll. 2-3.

14. *I.Délos* 1891. Curieusement, devant le nom d'Athéna figure un *kai* erratique qui pourrait donner à penser que le lapicide a oublié de graver le nom de Zeus juste avant, bien qu'il n'y ait pas de lacune, ou qu'il figurait sur le couronnement de la stèle, aujourd'hui perdu.

15. *I.Délos* 372 B, ll. 10 et 11-12 ; 1723, l. 8, 1817, l. 3 ; 1878a, l. 2 ; 1879, ll. 2-3 et 7 ; 1880, l. 3 ; 1881, ll. 3-4 ; 1885, l. 3 ; 1886, ll. 2-3 ; 1887, ll. 2-3 ; 1889, l. 3 ; 1890, l. 3 ; 1892, l. 4 ; 1894, ll. 3-4 ; 1894, ll. 5-6 ; 1896, ll. 5-7 ; 1897, ll. 3-4 ; 1532, l. 5 ; 2074, ll. 6-8 ; 1417B, I, ll. 41-42 ; 2418, l. 2 ; 2420, l. 1 ; 2421, ll. 2-3 ; 2425, l. 1 ; 2426, ll. 4-5 ; 2428, ll. 1-2 ; 2529, ll. 2-4 et 12-14 ; 2605, l. 11.

16. *I.Délos* 2104.

17. *I.Délos* 2074.

18. On n'a pas d'Athéniens avant 166 avant notre ère, logiquement, puisque c'est la période de l'autonomie de Délos, avant que l'île ne soit confiée à la gestion des Athéniens par les Romains.

19. *IG* XII.5, 390, de Paros, datée entre 600 et 450 avant notre ère, porte ce texte [Ἀρτέμιδ]ως Κυνθί<η>ς.

20. *IG* XI.4, 700, ll. 3-4 (225-200 avant notre ère) ; *I.Délos* 2605, ll. 13-14 (158/157 avant notre ère) ; 2607, ll. 1-3 (100-75 avant notre ère) ; 372 B, ll. 10 et 11-12 (200 avant notre ère).

*Polieus* seul deux fois,[21] et Athéna *Polias* seule une fois.[22] Dans une inscription[23] datée de 200 avant notre ère, l'offrande est adressée, à deux reprises (ll. 10 et 11-12), « À Zeus *Kynthios* Athéna *Kynthia,* à Zeus *Polieus* Athéna *Polias* », une combinaison qui trouve un écho dans deux autres inscriptions[24] mentionnent un « prêtre de Zeus *Sōtēr* Athéna *Sōteira* Zeus *Polieus* Athéna *Polias* » ou, selon une légère variante, « prêtre de Zeus le *Polieus* et *Sōtēr* et d'Athéna la *Polias* et *Sōteira* ». L'attribut onomastique « Sauveur/Salvatrice » est attesté dans 28 attestations déliennes pour Isis, Artémis, les Dioscures, Hécate, Korè, Méandre, les dieux et Zeus seul, et il est parfois substantivé (« les Sauveurs »), mais à 10 reprises, il est partagé par Zeus et Athéna, toujours dans cet ordre, mobilisés après la triade Apollon, Artémis, Léto, dans le cadre des sacrifices du premier jour du mois de Lénaion.[25] Derrière ces appellations, on peut détecter des fonctions diverses tant le champ de la *sōtēria* est vaste,[26] mais il est intéressant de noter que, dans le cas de Zeus et Athéna, cette fonction est associée à leur ancrage civique et/ou (acro)politain, en écho au paysage cultuel athénien, particulièrement prégnant à Délos, administrée par les Athéniens à partir de 166 avant notre ère. En définitive, à Délos, Zeus et Athéna sont mentionnés ensemble 42 fois, toujours avec une épithète identique et toujours avec Zeus en première position. Chaque inscription, chaque contexte, chaque culte et sanctuaire mériteraient des commentaires, mais notre but est d'explorer la question de la parenté. Que signifie au juste ce partage d'épithètes ? Il souligne le fait que Père et Fille, celle qui est, dès Homère, *Dios Kourē*,[27] prennent en charge ensemble certaines fonctions. Si l'on songe à la manière dont Athéna est née, toute armée du crâne de son père qui avait avalé sa mère Mètis¸ la déesse « qui sait plus de choses que tout dieu ou homme mortel »,[28] on en déduira que la paternité de Zeus est *sui generis* et que, comme le rappelle l'*Hymne homérique à Athéna,* ils partagent d'emblée la *mētis*, elle qualifiée de *polymētis* au vers 2, lui décrit comme *mētieta* (avant-dernier vers). Ils sont, précise déjà Hésiode,[29] *isos* quant au *menos* et

21. *IG* XI.4, 665, ll. 12-13 (240-230 avant notre ère) ; 1053, l. 19 (235-215 avant notre ère).

22. *I.Délos* 15, l. 1 (525-500 avant notre ère), texte remontant à une date remarquablement haute, alors que toutes les autres occurrences se concentrent aux III^e^-II^e^ siècles.

23. *I.Délos* 372 B, ll. 10 et 11-12 (200 avant notre ère).

24. *I.Délos* 2605, ll. 13-14 ; 2607, ll. 1-3.

25. Les destinataires divins de ces offrandes varient avec le temps : d'abord Apollon seul, puis, à partir de 274, Apollon et Artémis, après 224 au plus tard, avec Léto en plus ; à partir de 200 au plus tard, sont adjoints Zeus *Sōtēr* et Athéna *Sōteira*. Cf. Durvye & Moretti, 2021, p. 123.

26. Jim, 2022.

27. Brulé, 2016.

28. Hés., *Th.* 886-887.

29. Hés., *Th*. 896.

à la *boulē*, la puissance et la volonté. Cet isomorphisme, que le partage de l'égide rend manifeste dans le langage iconographique[30], ce lien de parenté particulièrement étroit, de l'ordre de la « re-production » ou de la « kourogenèse »,[31] se traduit dans les pratiques onomastiques de diverses manières, comme nous venons de l'observer.[32] Mais s'agit-il là d'une spécificité délienne ? Est-ce un privilège d'Athéna ?

À la première question, la réponse est négative ; à la seconde, elle est largement positive. Voici quelques données chiffrées tirées de la base de données MAP. Zeus et Athéna (hétéronymes compris, *Pallas*, Tritogénie, etc.) apparaissent ensemble dans 506 attestations sur les 21.000 actuellement disponibles et, plus précisément, sur les 7213 attestations comptant au moins deux puissances divines, dont 2464 en grec ; 326 sur 506 se limitent à ces deux puissances divines. Parmi celle-ci, 288 contiennent 4 éléments seulement, dont 130 qui correspondent au schéma Zeus/Athéna X + Athéna/Zeus X, avec réitération de la même épithète : *Sōtēr, Polieus, Boulaios, Alseios, Patrios, Phratrios, Kynthios, Apotropaios, Phēmios, Hellēnios, Amarios*, *Horios*, *Hypellaios, Pantheios*.[33] Cette stratégie onomastique, qui associe un lien de parenté à une proximité ou une complémentarité fonctionnelle, parfois en lien avec des espaces précis, ressort avec d'autant plus de force si l'on compare avec d'autres descendants de Zeus. Zeus et Apollon (hétéronymes compris) sont associés dans 84 attestations, dont 14 contiennent ces deux seules puissances divines, mais jamais ils ne partagent le même attribut onomastique. Zeus et Artémis apparaissent ensemble dans 131 attestations, dont 9 se limitent à ces deux puissances divines, et ils n'ont jamais le même attribut. Zeus et Aphrodite sont associés dans 30 attestations, dont 12 à deux puissances divines, avec un seul cas d'épithète partagée, *Meilichios/a*, à Épidaure.[34] Zeus et Hermès sont ensemble dans 24 attestations, dont 3 à deux puissances sans aucun partage d'élément onomastique. Nous nous limitons à ce stade aux descen-

30. Dans Esch., *Eum.* 828-829, Athéna affirme être la seule à posséder les clés du lieu où la foudre est scellée.

31. Cf., par exemple, Esch., *Eum.* 662-665 : « Il peut y avoir un père sans mère. En témoigne ici tout près la fille de Zeus Olympien, qui n'a pas été nourrie dans l'obscurité du ventre et est une jeune pousse (*ernos*) qu'aucune déesse ne pourrait engendrer ».

32. Il se traduit aussi par certaines épithètes appliquées à Athéna, comme *Obrimopatrē/a*, sur laquelle on verra Bonnet & Pironti, 2022.

33. Il n'est évidemment pas possible de fournir ici la liste d'une centaine d'inscriptions ; on renvoie le lecteur vers la base de données MAP et ses interfaces de recherche qui permettent de lancer une recherche de ce type : https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/search. Le guide de l'usager aide à paramétrer une telle recherche : https://map-polytheisms.huma-num.fr/ressources3/guides-database-map/.

34. *IG* IV$^2$.1, 282 (III$^e$ siècle avant notre ère).

dants, pour évoquer plus avant le lien de parenté matrimonial. Ces quelques données, qui pourraient être étendues à toute la descendance de Zeus, donnent à voir l'exceptionnalité et la force du lien unissant Zeus et Athéna, la *Dios Kourē*.[35] Elle apparaît, à travers cette stratégie onomastique particulière, comme le prolongement de son père et le reflet (presque) fidèle de sa puissance divine.

## 3. Des attributs onomastiques articulant l'agentivité divine

Outre la duplication de l'*epōnymia* que nous venons de prendre en considération, une option alternative consiste à exprimer, par le choix des épithètes, une articulation, complémentarité, voire séquentialité entre les fonctions de Zeus et de ses descendants, Athéna certes, mais aussi les autres. Quelques exemples, là aussi, permettront d'illustrer la logique sous-jacente qui enracine dans la parenté une *technē* partagée, pour reprendre le vocabulaire d'Hérodote.[36] Partons d'Athéna, qui nous est désormais familière.

Dans le grand sanctuaire d'Athéna à Lindos, dans l'île de Rhodes, on recense 262 inscriptions dans lesquelles Athéna et Zeus sont mentionnés, dont 160 ne contiennent que le binôme Fille et Père. Car ici, différemment de ce que l'on observe à Délos, Athéna vient en première systématiquement en tant que *Lindia*, alors que Zeus est *Polieus*.[37] C'est donc une subtile nuance qu'expriment ces deux épithètes, l'une toponymique, l'autre fonctionnelle, pourtant fondamentalement synonymes. Sur les 398 attestations de l'utilisation de l'épithète *Lindios/a*, toutes, sans exception, se réfèrent à Athéna. Dans ce cas, Fille et Père assurent ensemble la tutelle sur Lindos, avec un rayonnement qui déborde d'ailleurs du cadre civique, et les deux épithètes dialoguent très aisément. Dans la même île, à Lindos, à l'époque impériale romaine, au II^e^ ou III^e^ siècle de notre ère, on croise un prêtre qui prend soin de plusieurs ensembles de divinités de Lindos, Ialysos et Kamiros[38] : « (prêtre) d'Athéna *Lindia*

35. Rien d'analogue n'est observable pour les *Dioskouroi*, rarement mentionnés avec Zeus, et toujours avec d'autres entités divines en sus.

36. Georgoudi, 2013, envisage en partie cette question sous l'angle du genre, « une sorte de jeu entre le masculin et le féminin » (p. 29). Elle y évoque, en passant, la question du partage de la même épithète (« un grand chantier »).

37. Sur la portée de cette épithète, voir Lebreton, 2015, en attendant la publication de sa thèse dans les suppléments de *Kernos* : Lebreton, 2024.

38. Il s'agit d'un Rhodien affichant sa citoyenneté romaine qui accomplit une dédicace : « Titus Fla(vius) Thrasylochos, (de la tribu) Quirina, fils du prêtre Titus Fla(vius) Léon, (du dème) des Klasioi (à Lindos) ». Cf. *IG* XII.1, 786.

et Zeus *Polieus* et Artémis de *Kekoia* et Aphrodite et Dionysos et Apollon Pythien et d'Athéna *Ialysia Polias* et Zeus *Polieus* et d'Athéna *Kameiras* et Zeus *Polieus* et *Atabyrios* et Artémis et Hélios à Rhodes ».[39] Dans la cité voisine de Kamiros, on rencontre par ailleurs 23 attestations du couple Athéna *Polias* et Zeus *Polieus*, toujours dans cet ordre sauf une seule fois.[40] Ces formulations montrent plusieurs agencements possibles entre l'épithète toponymique et la qualité de *Polieus/Polias.* Par comparaison, on notera qu'en Attique, cette épithète n'intervient « que » dans 124 inscriptions, dont 114 fois pour une seule puissance divine, soit Zeus (28 fois, dont 20 sur l'Acropole), soit Athéna (85 fois + 1 fois comme la *Polias*, sans mention d'Athéna, dont 34 fois sur l'Acropole). Ensemble, Athéna et Zeus n'apparaissent que dans 52 inscriptions et généralement avec le partage de la même épithète, *Phratrios/a, Sōtēr/Sōteira, Boulaios/a,* jamais cependant *Polieus/Polias*.[41] On signalera une unique inscription du IV^e^ siècle avant notre ère, gravée sur une stèle trouvée en deux fragments sur l'Acropole, au pied du versant Sud, portant un relief représentant, de gauche à droite, Athéna, une divinité féminine (Héra ?) et Zeus trônant. Le texte contient le décret de la cité d'Athènes entérinant une alliance avec l'Arcadie, l'Achaïe, Elis et Phlious, conclue après la bataille de Mantinée en 362 avant notre ère.[42] Dans ce cas, un vœu solennel est fait « à Zeus *Olympios* et à Athéna *Polias* et à Déméter et à Korè et aux Douze Dieux et aux *Semnai Theai* ».[43] Ici, l'articulation entre le Père et la Fille nous semble être scalaire : Zeus Olympien/d'Olympie étant un dieu certes local, mais largement partagé par tous les Grecs, la *Polias* étant celle qui se charge de la protection des intérêts athéniens.

Ailleurs, comme à Priène et Kition, la séquence onomastique articule un Zeus *Sōtēr* avec une Athéna *Nikē* dans un cas, *Nikēphoros* dans l'autre. À Priène, vers 298 avant notre ère, le *dēmos* décide d'instaurer une fête à l'occasion de sa libération (*Sōtēria*).[44] Une stèle aujourd'hui fragmentaire est exposée dans le temple d'Athéna généralement qualifiée de *Polias* (28 attestations) pour commémorer l'événement,

39. Cette inscription est particulièrement intéressante pour observer les variations dans l'utilisation d'une épithète topique (*Lindia, Ialysia, Kameiras*) et de l'épithète *Polieus/Polias*, qui porte tantôt sur Zeus, tantôt sur le couple Zeus-Athéna.

40. *Tit. Camirenses* 69 (II^e^ siècle avant notre ère).

41. Cf. déjà Paul, 2010 et 2013, pp. 270-273 et 313-316, à partir du cas de Cos ; Lebreton, 2015, pp. 107-108, pour Athènes.

42. *IG* II$^2$, 112.

43. Sur la logique régissant cet assemblage de divinités et leur qualification, voir Parker, 2005a, p. 406 ; Brulé 2005, p. 152. Parker estime que les *Semnai Theai* ont la fonction d'empêcher toute trahison. Déméter et Korè renvoient peut-être à Éleusis, comme autre sanctuaire panhellénique.

44. *IG* I$^3$, 256bis.

peut-être le renversement du tyran Hiéron et la reconquête de la liberté, ou alors le salut contre l'assaut des Galates. Quoi qu'il en soit, chaque citoyen et le *dēmos* au complet doit offrir un sacrifice à Zeus Sauveur et Athéna Victoire (ll. 28-29), un binôme qui est un *unicum* à Priène, forgé pour cette circonstance et qui donne à voir le travail conjoint du Père et de la Fille. Quelques lignes plus bas (ll. 31-33), d'autres divinités sont honorées par un sacrifice adressé « à tous les dieux et aux héros qui occupent la cité et le territoire des Priéniens ».[45] Dans l'île de Chypre, à Kition,[46] aux alentours de 100 avant notre ère, sur un autel de calcaire, une offrande est adressée « à [Zeus] *Sōtēr* et Athéna *Nikēphoros* » par les « premiers amis » (du roi) en poste à Kition, les « gardes du corps en chef », les « commandants des régiments d'active », les « gardes du corps à la courte épée » en faveur du roi Ptolémée IX *Sōtēr* II et ses enfants, l'ex-pharaon d'Égypte, chassé par sa mère Cléopâtre III. Comme le suggère Anaïs Michel,[47] ce texte est sans doute en lien avec la bataille d'Asophon qui eut lieu en 103 avant notre ère près du Jourdain, en Syrie, et fut remportée par Ptolémée contre Alexandre Jannée, le souverain hasmonéen. On y retrouve la même articulation d'agentivité divine : Zeus assure le salut et Athéna, la victoire.

Dans l'île de Thasos, la répartition des tâches entre Père et Fille suit une logique quelque peu différente. Un couronnement d'autel de marbre datant du milieu du V^e^ siècle avant notre ère porte la mention, au génitif, d'Athéna *Organē* et Zeus *Telesiergos*.[48] Dans ce cas, on peut rattacher les deux épithètes au domaine de l'artisanat. L'Athéna *Organē* ou *Erganē* est la patronne des fileuses et tisserandes ; « ouvrière », « industrieuse », elle veille à la bonne réalisation de l'*ergon*, tandis que Zeus, placé après elle, en tant que maître du *telos*, vient parachever l'œuvre, la rendre parfaite et efficace. La chaîne de production est rendue visible par les épithètes qui traduisent aussi l'articulation de l'action de Zeus et Athéna : elle agit, il sanctionne et valide, là où, dans les exemples précédents, c'est plutôt Zeus qui agit en premier, tandis qu'elle, comme Nikè, vient couronner le vainqueur.

Cette même logique opère aussi dans les couples formés par Zeus et ses autres descendants. Artémis, nous l'avons signalé ci-dessus, apparaît à 131 reprises (dans l'état actuel de l'enregistrement dans la base de données MAP) en compagnie de son père, 9 fois seulement sans autre puissance divine. À Lindos, on croise le trinôme

45. [τοῖς τε θεοῖς πᾶσι] | καὶ τοῖς ἥρωσι τοῖς κατέχου[σι τήν τε πόλιγ καὶ τὴγ χώραν τὴμ] | Πριηνέωγ.
46. *IG* XV.2, 6.
47. Michel, 2020, pp. 228-229, n° 114.
48. *IG* XII, suppl. 380 : Ἀθηναίης Ὀργάνης | καὶ Διὸς Τεδσεεργο, avec une probable erreur du lapicide pour Τελσεεργο ou Τελεσεργο, *i.e.* Τελεσιεργο, peut-être en écho à la prononciation locale. Sur ce texte, voir Gillis, 2021, p. 35, C2.

Athéna *Lindia*, Zeus *Polieus* et Artémis *Kekoia*, un toponyme de la région de Lindos où la déesse était implantée.[49] Par comparaison, Artémis est associée à sa mère 31 fois seulement et jamais à elle seule, mais surtout elle apparaît dans 173 inscriptions avec son frère Apollon, dont 70 ne concernent que le frère et la sœur, contre 7 seulement à trois (sans autre divinité), exclusivement avec leur mère Léto.[50] Ils peuvent partager la même épithète, soit réduplicuée (*Delphinios/Delphinia* ;[51] *Dēlios/Dēlia*), soit commune mais au pluriel (*Dattais*). Comme Zeus et Athéna, ils peuvent s'avérer complémentaires, comme lorsqu'Apollon *Pylaios* (« De la porte ») est mobilisé avec Artémis *Sōteira*, pour sécuriser les accès fortifiés à l'espace habité, dans l'île de Mégistè en Lycie.[52] Une configuration analogue est attestée dans l'inscription de Marmarini, avec le sacrifice à Artémis *Phylakē* et à Apollon *Pylouchos*, soit Artémis « Gardienne » et Apollon « Qui tient la porte ».[53] Leur collaboration peut aussi toucher le domaine de la génération, le frère et la sœur étant jumeaux, nés d'une même union. Ainsi, à Thespies, trouve-t-on une dédicace « à Apollon *Genetēs* (« Géniteur »), à Artémis Ilithyie » sur un monument circulaire datant du III^e^ siècle avant notre ère.[54]

Apollon a cependant aussi une relation particulière avec son père. Parmi les 84 attestations les réunissant, seules 14 ne concernent que le Père et le Fils. On rencontre notamment à Didymes une dédicace provenant du sanctuaire oraculaire d'Apollon, datant du début de l'époque impériale, adressée à « Apollon *Didymeus* et Zeus *Telesiourgos* »,[55] où l'on note une articulation semblable à celle que nous avons rencontrée pour Athéna. Ici Apollon de Didymes, comme l'*Organē*, accomplit le travail, en l'occurrence livrer un oracle, une tâche pour laquelle il a reçu précisément de son père les compétences nécessaires, tandis que Zeus, par la suite, scelle de son autorité « finale » la parole délivrée. Avec sa mère Léto il apparaît dans 32 inscriptions, mais dans un seul cas ils sont mentionnés à deux (sans autre divinité), lui Délien et elle sans qualification.[56]

49. Le *cursus honorum* faisait qu'on exerçait la prêtrise du père et de la fille d'une part, et celle d'Artémis de l'autre.

50. *CID* IV, 1, ll. 8 et 11-12 ; *I.Stratonikeia* 194b, ll. 1-3 ; *I.Claros* mémoriaux 191, ll. 11-13 ; *IG* XII.3, 2, ll. 1-4 ; *CID* I, 10, ll. 7-8 et 11-12.

51. On compte une seule attestation commune à Athènes, qui est très incertaine *IG* II$^2$, 3725.

52. *IG* II$^2$, 3725 (III^e^-II^e^ siècle avant notre ère).

53. *CGRN* 225, A, ll. 16-17. Sur cette facette d'Artémis, voir Lebreton, sous presse. Voir déjà Wallensten, 2011, où il apparaît clairement qu'Apollon et Artémis apparaissent le plus souvent avec une épithète différente.

54. *SEG* 63, 359.

55. *I.Didyma* 130. Si du moins, la restitution est fiable : [Ἀπόλλωνι Διδυμεῖ καὶ Διὶ Τελ]εσιουργῶι.

56. *IG* XII.4, 332 (de Cos et du milieu du IV^e^ siècle avant notre ère).

Envisageons brièvement le cas de la parenté entre Zeus et Aphrodite, parenté non exclusive puisque Hésiode en fait la fille d'Ouranos, l'*Ourania* par excellence.[57] Parmi les 30 attestations l'associant à Zeus, on signalera la dédicace délienne « À Zeus *Ourios* et à Astarté *Palaistinē* Aphrodite *Ourania theoi epēkooi* »,[58] qui souligne les compétences partagées de Zeus et Aphrodite dans le domaine de la navigation et dans l'espace céleste, sans cependant que cela implique forcément une référence à leur parenté. Dans une dédicace d'Épidaure,[59] Aphrodite est « Douce » (*Milichia*) en compagnie de Zeus « Doux », dans le sens de bienveillant,[60] une qualité que Zeus arbore souvent seul, une fois aussi avec Héra, mais qu'Aphrodite endosse également à Métaponte.[61] Enfin, dans l'île de Kéos, une dédicace associe [Zeus] *Naios* et Aphrodite.[62]

Enfin, Zeus est aussi – et sans viser l'exhaustivité – le père de Dionysos. *Les Bacchantes* d'Euripide s'ouvrent sur cette proclamation du dieu surgissant à Thèbes : ἥκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίων χθόνα Διόνυσος, « Moi, le fils de Zeus, je suis venu sur cette terre des Thébains, Dionysos ».[63] Pourtant, ils ne sont mentionnés ensemble que dans 20 inscriptions et à 5 reprises seulement eux deux exclusivement, alors qu'ils ont des épithètes en commun, même s'ils les portent séparément: ainsi, Dionysos est le seul dieu masculin à être *Meilichios* comme son père et de même pour *Areios*.[64] Dans la cité de Pergame, on préserve un décret contenant un oracle émis à la suite d'une épidémie, peut-être la peste antonine de 166 de notre ère. Dans le long passage métrique, caractérisé par un vocabulaire très recherché (la plupart des épithètes sont des *hapax*), il est question (vv. 3-6) de « la Descendance de Zeus Au-fracas-épouvantable, aussi bien l'Infatigable Athéna Qui-soutient-le-choc-de-guerre que Dionysos Qui-fait-oublier-le-chagrin et Qui-donne-la-vie, ou encore le Médecin, Guérisseur de Tristes Maladies »,[65] ce qui donne à voir une belle collaboration entre Zeus et

57. Pirenne-Delforge, 2005 ; Pironti, 2007. Dans la base de données MAP, Ouranos et Aphrodite n'apparaissent ensemble qu'une seule fois, dans une très longue liste de divinités, dans le serment de Déros (*I.Cret.* I, IX, 1).

58. *I.Délos* 2305 (fin du II^e siècle avant notre ère).

59. *IG* IV².1, 282 (III^e siècle avant notre ère).

60. Sur *Meilichios* et ses significations, voir Cusumano, 2006.

61. *IGDGG* II, 47 (IV^e – début III^e siècle avant notre ère).

62. *IG* XII.5, 551. La restitution de Zeus repose précisément sur la parenté présumée entre Zeus et Aphrodite, via Dionè.

63. Eur., *Bacch.* 1-2.

64. *IosPE* IV, 199 = *CIRB* 15 (de Panticapée) ; voir aussi *Hymne Orphique* XXX 4.

65. *Steinepigramme* 06/02/01 (123 de notre ère) : Ζηνὸς ἐρισμαράγοιο γενέθλη | ἠμὲν Ἀθηναίηι πολεμηδόκωι ἀτρυτώνηι | ἠδὲ Διωνύσωι λαθικηδέι φυσιζώιωι | ἠδὲ καὶ εἰητῆρι νόσων παιήονι λυγρῶν.

ses enfants, Athéna, Dionysos et très probablement Asclépios,[66] avec une répartition des tâches qui fait de Dionysos le dieu de la vigne et de la génération. Par contre, à Éphèse, au II^e^ siècle de notre ère également, est mentionné un prêtre « du dieu Ancestral (*Propatōr*) Dionysos et de Zeus Panhellénique (*Panhellēnios*) et d'Héphaïstos », qui joue sur plusieurs échelles spatiales et repense les liens de parenté en faisant de Dionysos une figure paternelle pour les habitants du lieu et de son père, Zeus, un dieu plus lointain car partagé avec tous les Grecs.[67]

## 4. Exprimer le lien de parenté avec les épouses et les frères/sœurs

Parmi les épouses de Zeus, Héra a clairement un statut à part. Si, dans l'état actuel de la base de données MAP, Zeus n'est jamais associé à Mètis dans une inscription, il l'est très rarement avec Thémis, Mnémosyne ou Dikè. Dans une célèbre inscription de Mytilène[68] – sur laquelle on reviendra sous peu – Dikè apparaît après Homonoia et avant *Epiteleia tōn agathōn*, « Accomplissement des bonnes choses », mais la longue séquence onomastique donne la prééminence, après les Douze Dieux, à Zeus *Hēraios*, donc au couple légitime et « définitif ».[69] La seule épouse à faire concurrence numériquement à Héra est Dionè, avec plus de 220 inscriptions provenant du sanctuaire de Dodone et associant Zeus *Naios* et Dionè. Mais, selon l'adage *non numerantur sed ponderantur* ; on a là un effet de sources et non le reflet d'une importance majeure. Si le sens de l'épithète *Naios* reste débattu,[70] ce qui ressort avec force, c'est que Dionè est une Zeus au féminin. La parenté s'exprime donc ici par la consonnance entre les théonymes, qui traduisent une sorte de dérivation du même au même.

Avec Héra, épouse et sœur de Zeus, les choses sont à la fois semblables et différentes. Mentionnée à ce stade 98 fois dans la base de données MAP avec Zeus, elle partage, comme Athéna, mais bien moins fréquemment qu'elle, une épithète com-

66. Dans l'inscription *IG France* 154, c'est Apollon qui est qualifié de « Guérisseur des maladies », mais à Pergame, Asclépios est une fois explicitement qualifié de « Médecin ».

67. Cette séquence onomastique renvoie probablement au cumul par un même individu de prêtrises bien distinctes, de sorte que la portée de l'agencement ne doit pas être surévaluée.

68. *GHI* 85A (336-324 avant notre ère) : « Aux Douze Dieux et à Zeus *Hēraios* et à Zeus Roi et à Zeus De la Concorde et à la Concorde et à la Justice et à l'Accomplissement des bonnes choses ». Cf. Pironti, 2022 et *infra*, p. 62.

69. Cf. Pirenne-Delforge & Pironti, 2016.

70. Cf. Quantin, 2008. Voir aussi deux inscriptions présentant des variantes : « Ô Zeus De Dodone et Dionè Naia » (*I.Dodone Lhôte* 92) et « à Zeus *Pronaios* et à Dionè » (*I.Dodone Evangelidi* 35A).

mune avec son époux-frère ; il est *Olympios* et elle *Olympia*,[71] lui *Meilichios*, elle *Meilichia*,[72] lui *Teleios*, elle *Teleia*.[73] Gabriella Pironti et Vinciane Pirenne-Delforge ont écrit des pages éclairantes sur *L'Héra de Zeus*[74] et la capacité du couple divin à concrétiser et gérer le *telos*, c'est-à-dire à accomplir définitivement l'équilibre des puissances divines qui garantit la stabilité du *kosmos*. À Alexandrie, on rencontre une variante intéressante, avec « Zeus *Sōtēr* et Héra *Teleia* »,[75] ou à Panamara, « Zeus *Panamaros* et Héra *Teleia* ».[76] Ensemble, comme ils sont *Olympioi*, ils sont aussi *Sōteres*. Il n'est pas rare que le lien de parenté s'entrelace avec une qualification qui fait référence au rang, à la *timē,* comme lorsqu'on s'adresse « à Zeus *Olympios* et à Sarapis et à Héra *Ourania* et aux autres dieux »[77] ou « à Zeus *Hypsistos* et Héra *Ourania* et à Asclépios et Hygie et à tous les dieux ».[78] Les épithètes ne sont pas identiques, mais elles orientent vers la hauteur, l'éminence, donc la souveraineté incarnée par le couple. Pareillement, à Pergame, on sollicite « Héra *Basileia* et Zeus *Megistos* ».[79] Ce même couple peut aussi se déployer dans l'espace, presque comme dans un miroir, entre Némée et Argos, sous la forme de Zeus *Nemeios* et Héra *Argeia*, deux puissances divines qui occupent la plaine argienne et se font face, dans une dynamique de compétition-collaboration qui n'est pas sans rappeler certains épisodes homériques.[80]

Le lien de parenté entre frères et sœurs – Zeus et Héra mis à part – ne s'exprime pas à travers des épithètes réduplicatives, ni à travers des attributs onomastiques sollicitant le champ relationnel, mais plutôt par le biais de qualifications complémentaires, comme lorsque sont mobilisés à Rhodes « Zeus *Sōtēr* et Poséidon *Asphaleios* »,[81] ou dans le prétendu « Décret de Thémistocle » de Trézène, « Zeus *Pankratēs* et Athéna

71. Maiuri, 1916, n° 3, pp. 136-137 (Rhodes, 250-150 avant notre ère) ; *I.Cret.* II, XXV, 3 (Soulia, I^er^ siècle avant notre ère). Ils sont aussi *Olympioi* ensemble à Cos : *IG* XII.4, 541 (II^e^ siècle de notre ère).

72. *I.Cret.* III, III, 14 (I^er^ siècle de notre ère).

73. *IG* VII 3217 (d'Orchomène, non datée).

74. Pirenne-Delforge & Pironti, 2016.

75. *CPI* I 6 (entre 112 et 75 avant notre ère).

76. *I.Stratonikeia* 208, 319, 324 (II^e^-III^e^ siècle de notre ère).

77. *IG* XII.4, 541 (II^e^ siècle de notre ère).

78. *IG* XII.4, 543 (II^e^ siècle de notre ère). Ces deux séquences font partie de la même série de quatre dédicaces provenant de Cos, aussi du II^e^ siècle de notre ère, peut-être à la suite du tremblement de terre qui a frappé la cité sous le règne d'Antonin le Pieux ; dans les deux autres, on trouve Zeus et Héra *Olympioi* et encore Zeus *Hypsistos* et Héra *Ourania* (*IG* XII.4, 542 et 544).

79. *Pergamon Weihinschriften Neuedition*, p. 66 (époque impériale).

80. Weber-Pallez, 2022.

81. Konstantinopoulos, 1968, pp. 445-446 (eux deux seuls). Sur cette association voir Papazarkadas & Wallensten, 2020.

et *Nikē* et Poséidon *Asphaleios* ».[82] À Lindos, Déméter et Zeus, sœur/épouse et frère, sont ensemble *Karpophoroi*,[83] mais, dans ce cas, comme dans d'autres sans doute, la parenté n'est probablement pas la clé de lecture principale, ni la seule, pour expliquer ce partage de compétences.[84]

## 5. Des épithètes théonymiques pour exprimer la parenté

Dans la sphère cultuelle diverses épithètes dérivant d'un théonyme, comme *Areios*/*Areia* d'Arès, sont susceptibles d'exprimer des liens fonctionnels, mais peuvent-elles également renvoyer à la parenté ?[85]

Dans les sources littéraires, à commencer par Homère et Hésiode, la tribu qui réside sur l'Olympe est décrite comme une sorte de famille dysfonctionnelle, traversée par des conflits, tensions, intrigues, adultères, incestes, et autres troubles. Ces dysfonctionnements, qui se déploient en une multitude de variantes au niveau de la tradition mythique, ont considérablement contribué à une mauvaise compréhension des logiques de représentation du monde divin des Grecs, donnant lieu à l'accusation, à l'encontre des dieux, d'anthropomorphisme exacerbé et d'immoralité. Mais en vérité, ces épisodes font écho, dans la dimension narrative de l'épopée notamment, à la complexité du tissu relationnel des « panthéons » au sein desquels une puissance divine se définit *par rapport* aux autres ;[86] cette dialectique se reflète évidemment dans les pratiques cultuelles. Les nombreuses ramifications de la parenté divine offrent dès lors aux acteurs du culte une sorte de carte d'orientation permettant de guider le recours au divin de la manière la plus pertinente et avantageuse possible de manière à en amplifier l'efficacité.

Si, dans les cas examinés ci-dessus, la stratégie de dénomination vise à associer, dans la réitération d'une épithète ou dans le choix d'épithètes complémentaires, la figure paternelle de Zeus aux membres de sa famille, en soulignant le caractère privilégié de leur lien, dans les séquences onomastiques que nous aborderons à présent, l'invocation au père des dieux, assortie d'une épithète théonymique, vise à exprimer la

82. *GHI* 23, ll. 38-40.

83. *Clara Rhodos* 2, n° 48, pp. 210-211.

84. On se souvient cependant que c'est en vertu de la puissance nourricière de Déméter, qui peut empêcher le grain de lever (*Hymne hom. Déméter* 332-471), que Zeus intervient auprès d'Hadès pour trouver un compromis concernant Perséphone. L'intrigue de parenté n'est donc pas sans rapport avec cette qualification de *Karpophoroi.*

85. Cf. Sokolowski, 1972, p. 174, n. 11 ; Sissa & Detienne, 2000, p. 162, n. 46.

86. Detienne, 1997.

relation de parenté qu'il entretient avec une autre divinité. La formule la plus connue et la plus fréquente (aux moins dans les sources littéraires)[87] est celle qui se réfère à « Zeus Cronide », donc descendant de Cronos, une désignation qui évoque à la fois la filiation entre le père et son fils et le conflit pour la souveraineté qui les opposa, permettant au fils d'instaurer un nouvel ordre divin et de s'imposer sur les générations divines antérieures. Le même procédé est utilisé pour articuler le pouvoir divin de Zeus à celui de ses épouses, en l'occurrence Héra et Déméter, et à deux de ses enfants, non pas Athéna curieusement – Zeus n'est jamais qualifié d'*Athēnaios*[88] – mais Aphrodite et Arès.

Les cas que nous allons examiner sont complexes d'autant qu'il s'agit souvent d'*hapax* issus de témoignages isolés ; s'ils ont déjà suscité un certain intérêt,[89] on se propose ici de reprendre le dossier en prêtant davantage attention aux micro-contextes concernés, même s'ils s'avèrent fragmentaires ou laconiques. Comment ces informations contribuent-elles à une meilleure compréhension des stratégies relationnelles traduites par le biais d'une épithète théonymique, en particulier lorsque Zeus est ainsi connecté à d'autres divinités de son cercle familial ?

## a) Zeus *Hēraios*

Notre itinéraire part d'Athènes, où, dans un calendrier sacrificiel daté de la première moitié du V^e^ siècle avant notre ère et parvenu de manière très fragmentaire, le nom de Zeus est suivi de l'adjectif *Hēraios*, « d'Héra ».[90] Cette séquence onomastique n'apparaît nulle part ailleurs en Attique, mais on notera qu'à cette puissance est destiné un porcelet au mois de Gamèlion, le septième de l'année, situé entre janvier et février. Son nom même le désigne comme le mois des mariages.[91] Dans le calendrier du dème du Thorikos, pendant cette même période, on célébrait le *hieros gamos* entre Zeus et Héra, épouse et sœur du dieu souverain.[92] On comprend, à la lumière de ce contexte,

87. La base de données MAP compte, à l'heure actuelle, seulement onze attestations de Zeus *Kronidēs*, outre une attestation de Zeus *Kronios* et deux de Zeus *Kroniōn*. Il s'agit, avant tout, d'éléments onomastiques poétiques.

88. Pour être précis, on trouve un Zeus *Athēnaios* dans une inscription de Velia, où on se réfère bien évidemment au Zeus des Athéniens : cf. *IG Velia* 6. Pour être exact, *Athēnaios* n'est, avec *Athēnōn* ou *Athēnaiōn*, qu'une des possibilités de résolution de l'abréviation AΘH lisible sur la pierre.

89. Sokolowski, 1972, p. 174, n. 11; Sissa & Detienne, 2000, p. 162, n. 46 ; Parker, 2005a, p. 42, n. 20 ; Versnel, 2011, pp. 114-115 ; Georgoudi, 2013 ; Pirenne-Delforge & Pironti, 2014.

90. *IG* I$^3$ 234, ll. 20-21.

91. Parke, 1977, p. 104.

92. *CGRN* 32 (= *NGLS* 1) ; selon le calendrier d'Erchia, le 27 du mois de Gamèlion, on sacrifiait à Héra, Zeus *Teleios*, Poséidon et *Kourotrophos* (*CGRN* 52, col. B, ll. 32-39 + col. Γ, ll. 38-41 + col. Δ, ll.

la portée du sacrifice adressé à Zeus *Hēraios*, le Zeus d'Héra. La puissance du père des dieux était célébrée à travers le lien d'alliance avec son épouse légitime et définitive, tout comme, durant le mois attique de Gamèlion, on célébrait les mariages humains et, grâce à eux, la constitution de nouveaux *oikoi* familiaux.[93] L'onomastique divine, en lien avec un temps fort du calendrier rituel, permet aux acteurs impliqués dans le culte de suggérer une imbrication favorable entre relations divines et relations humaines, au service du devenir de la cité.

L'harmonie, la cohésion familiale et l'aspiration à une descendance légitime, que Zeus *Hēraios* devait garantir et promouvoir au niveau de la famille nucléaire, trouvent un écho sur le plan civique dans le décret de la cité de Mytilène, daté du 332 avant notre ère, qu'on a déjà mentionné.[94] On peut contextualiser ce document dans le cadre des événements qui ont bouleversé la cité au temps de la reconquête par les Macédoniens.[95] Les premières lignes de ce texte expriment l'aspiration de la communauté à vivre en démocratie et font état d'un projet de réconciliation confié à une liste plutôt singulière de puissances divines : les Douze Dieux, suivis par Zeus *Hēraios* et *Basileus* et *Homonoios*, Homonoia, Dikè et *Epiteleia tōn Agathōn* (« Accomplissement des bonnes choses »). Zeus *Hēraios* se distingue, en position prééminente juste après les Douze Dieux, au sein d'une liste composite et complexe qui semble relier, dans une sorte de chiasme, différents éléments en jeu. La fonction de garant des unions et de la légitimité au sein de la communauté civique, que Zeus partage avec son épouse – il est qualifié de *Teleios*, elle de *Teleia*[96] –, trouve un écho dans sa capacité à réaliser les vœux pour le bien et l'intérêt général, bref l'*Epiteleia tōn agathōn*.[97] En qualité de souverain divin, Zeus *Basileus* est appelé à exercer la *Dikē*, tandis que son épithète d'*Homonoios* oriente vers la coopération, la concorde, l'*Homonoia*.[98] Ainsi voit-on

28-32). Cf. aussi Hésychios et Photios, *s.v.* « *hieros gamos* ».

93. Sur la protection accordée par Zeus et Héra à la protection de l'*oikos*, voir Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, p. 187.

94. Cf. *supra*, p. 58.

95. Cf. *supra*, n. 49. Pour une reconstruction de ces événements, cf. Labarre, 1996, pp. 23-26. Sur le culte d'*Homonoia*, Thériault, 1996, en part. sur cette inscription, pp. 19-20.

96. *IG* XII.7, 94 (Arkesinè d'Amorgos) ; *IG* IV$^2$ 1, 481 (Epidaure) ; Diod., V, 73, 2-3 ; Plut., *Mor.* 264b ; Paus. VIII, 22, 2 (Stymphale), VIII, 31, 9 (Mégalopolis), VIII, 48, 6 (Tégée) et IX, 2, 7. Sur Zeus et Héra comme « puissances de l'accomplissement » et pour une analyse de la documentation, Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, pp. 184-187.

97. Esch., *Ag.* 972-973 : « Zeus, Zeus par qui tout s'achève, achève mes souhaits, et songe bien à l'œuvre que tu dois achever » (trad. P. Mazon, *CUF*).

98. Pour une interprétation de ces inscriptions dans le cadre du langage du polythéisme, Pironti, 2022, pp. 78-80.

une cohorte articulée de puissances divines de l'ordre, de la concorde, de la justice et du bien-être mobilisée en faveur de la communauté nouvellement réunie des Mytiléniens, dans le but de réparer le tissu civique déchiré. La parenté de Zeus avec Héra, exprimée par l'épithète théonymique *Hēraios*, apparaît ici comme spécifiquement fonctionnelle à la constitution d'une « parenté civique », telle que la définit Nicole Loraux, une parenté nécessaire à la recomposition du corps des citoyens.[99]

Un terme de comparaison utile provient d'un texte légèrement plus tardif, qui émane des citoyens d'une autre *polis* insulaire : la communauté de Nakonè[100] en Sicile occidentale, où les habitants ont mis en œuvre un système complexe de tirage au sort pour favoriser une « fraternisation » induite (*adelphothetia*), une procédure inédite, un *hapax* une fois encore, dans le but de dépasser, sous le signe de l'*homonoia*, une *diaphora* qui menaçait l'existence même de la cité. Comme les Nakoniens, les Mytiléniens, en adressant leurs vœux à un ensemble articulé de puissances divines conduites par le Zeus d'Héra, confient aux dieux la bonne réussite d'un processus de parenté métaphorique, placé sous le signe de la concorde, de la justice et de la souveraineté.

### b) Zeus *Damatrios*

Dans l'île de Rhodes, sur l'acropole de Lindos, la double parenté de Zeus qui est mise en avant est celle qui l'unit à Déméter, elle aussi sœur et épouse du père des dieux. Sur une petite stèle, on rencontre précisément Zeus *Damatrios* en compagnie des *Damateres*. Le contexte est encore plus pauvre d'informations par rapport à celui que nous venons d'examiner, mais la valorisation des détails peut nous aider à comprendre la logique sous-tendant ce petit groupe divin et le rôle qu'a pu y jouer la relation de Zeus avec Déméter. Il s'agit d'un document daté du début du II^e^ siècle avant notre ère, portant le texte suivant : [101]

99. Loraux, 1997, p. 204 et Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, p. 211, qui soulignent que, dans ce contexte, « Zeus est maître de la concorde en tant qu'époux d'Héra ».

100. *I.Segesta* App. 3 avec bibliographie. La date de l'inscription est discutée. On a proposé soit la fin du IV^e^ siècle avant notre ère, soit les années 250-240. Sur le décret de Nakonè et la stratégie de recomposition après la *stasis* : Loraux, 1997, pp. 220-236. Sur le rôle de l'*homonoia* dans ce texte : Thériault, 1996, pp. 22-26.

101. *I.Lindos* I 183.

[Ἁ]λιαδᾶν
Δαματέρων
καὶ Διὸς
Δαματρίου

« (Propriété) des Haliadai, (sanctuaire) des *Déméters* et de Zeus *Damatrios* ».[102]

D'un point de vue stylistique, on a affaire à une anaphore, à savoir la répétition et l'amplification du nom de Déméter dans le recours au pluriel et à l'épithète *Damatrios*. Les Haliadai (ou Héliades) qui sont mentionnés au début figurent aussi dans un passage de la *Chronique de Lindos*, en tant que *phylē*.[103] Ils semblent être liés au passé lointain de la région, celui des premiers habitants de l'île, les Telchines, dont Halia – comme nous le raconte Diodore – était la sœur ; unie à Poséidon, elle avait donné naissance à six garçons et une fille appelée Rhodos.[104] Le dieu Hélios en tomba amoureux. Comme le dieu fit aussi disparaître les zones marécageuses de l'île, permettant à la terre d'engendrer des hommes, les Héliades et d'autres peuples autochtones lui attribuèrent des honneurs en tant que progéniteur.[105] Or, bien que les informations dont nous disposons ne permettent que quelques spéculations, on s'arrêtera sur le choix de la tribu des descendants d'Hélios d'honorer Zeus *Damatrios* en même temps que les *Damateres*. Cette configuration renvoie en effet à la mémoire d'un épisode dramatique de la geste de Déméter, relatée par les *Hymnes homériques*, dans lesquels il est question d'une quête désespérée de la déesse qui ignorait le sort de sa fille, Korè, et de l'intervention d'Hélios qui lui donna une réponse, désignant Zeus comme responsable (*aitios*) de l'enlèvement, car il avait destiné la jeune fille à Hadès comme épouse.[106] La dévotion des Héliades de Rhodes à l'égard de Déméter peut ainsi rappeler l'ancienne solidarité manifestée par le dieu solaire, mais aussi le rôle d'arbitre qu'il avait joué dans le conflit, en soutenant la décision de Zeus, père de Korè, frère et époux de Déméter,[107] et en encourageant la déesse à renoncer à son ressentiment pour accepter que sa fille ait pour époux son frère Hadès qui, aux dires d'Hélios, n'était pas indigne d'elle.[108] On pourrait de la sorte expliquer la déclinaison

102. Trad. S. Lebreton (DB MAP A#16585).
103. *I.Lindos* I, 2, B1, l. 93.
104. Diod., V 55-56.
105. Sur l'organisation phylétique de Rhodes, voir Maillot, 2008.
106. *Hymne hom. Déméter* 78.
107. Hés., *Th.* 912-914.
108. *Hymne hom. Déméter* 42 et 76-85.

au pluriel du théonyme, *Damateres,* qui évoquerait soit les multiples visages de la déesse,[109] à la fois en conflit et en harmonie avec Zeus, soit la dyade symbiotique que forment la mère et sa fille.[110] Cette séquence onomastique rhodienne pourrait renvoyer au passé très lointain de l'introduction de l'agriculture chez les hommes, dans l'espace d'un sanctuaire où se manifestait la recherche de prestige et d'autoreprésentation de la part des descendants locaux d'Hélios, dont les ancêtres, selon Diodore, dépassaient les autres hommes en culture et en astrologie mais n'étaient, par contre, guère versés dans l'usage du feu et la cuisson des viandes.[111]

### c) Zeus *Aphrodisios*

Après les épithètes théonymiques construites sur les noms des épouses de Zeus, le moment est venu d'analyser celles qui impliquent les noms de ses descendants. À Paros, sur une base datée de la fin du III^e^ siècle avant notre ère, figure une dédicace émanant d'un collège de six stratèges suivis d'un *grammateus* et adressée à un intéressant quartet divin, composé d'Aphrodite, Zeus *Aphrodisios*, Hermès et Artémis *Eukleia*.[112] La nature du contexte est inconnue, mais l'on peut avancer quelques hypothèses sur le mobile des magistrats de Paros qui sollicitent cette configuration inédite de puissances divines. Il s'agit certainement, à la lumière du statut des dédicants, d'un contexte lié au fonctionnement de la *polis*, dans lequel Aphrodite est reconnue comme une déesse disposant de la capacité d'assurer la concorde et l'harmonie dans l'exercice de la fonction publique.[113] Pour quelle raison est-elle suivie d'un Zeus *Aphrodisios* ? Selon la tradition homérique, qui diffère sur ce point du témoignage hésiodique, Aphrodite est la fille du Cronide et de Dionè. Au chant V de l'*Iliade,* Zeus lui reconnaît une compétence spécifique dans les *erga gamoio*, les « œuvres du

109. La multiplicité des visages de Déméter est au cœur de la thèse soutenue en 2022 à Paris par Emmanuelle Palermiti : « *Visages* » *de Déméter : masques, dédoublements, colères. À partir de quelques configurations arcadiennes*, sous la direction de Renée Koch Piettre et Dominique Jaillard. C'est notamment le cas à Telphousa, où s'articulent une Déméter Érinys (« Furie ») et une Déméter *Lousia* (« Lavée », donc purifiée et apaisée).

110. Pour une interprétation des *Damateres* comme hétéronyme du couple Déméter et Korè, cf. Price, 1971 ; Pugliese Carratelli, 1981 (=1990b).

111. Diod., V 56-57.

112. *IG* XII.5, 220, ll. 1-3. À Paros, en outre, Artémis *Eukleia* apparaît aussi dans le célèbre *temenos* consacré à Archiloque par Mnesiépès au terme d'une séquence également complexe de divinités comprenant Zeus *Hyperdexios*, Athéna *Hyperdexia*, à Poséidon *Asphaleios* et Héraclès (Clay, 2004, II, pp. 104-110, E1, Col. II, ll. 5-6). Sur cette inscription comme sur le rôle d'*Eukleia* dans la vie publique et privée, voir maintenant Sassù, 2022.

113. Pirenne-Delforge, 1994, p. 406.

mariage »,[114] ce qui n'implique en aucune façon qu'il s'agisse d'une compétence systématique et exclusive. La présence, aux côtés d'Aphrodite et de Zeus *Aphrodisios,* du dieu Hermès n'étonne guère dans la mesure où il est parfois associé à Aphrodite dans la célébration des moments de transition de l'adolescence à l'âge adulte.[115] Ces deux divinités partagent en outre, quoique de façon différente, la sphère de la persuasion, de la communication et de la parole.[116] Quant à Artémis, qui est également liée à la délicate et stratégique phase du passage à l'âge adulte, c'est elle que les femmes s'adressaient pendant les douleurs de l'accouchement.[117] Plutarque affirme par ailleurs qu'en tant que *Eukleia*, elle est souvent célébrée dans les places publiques, dans les lieux de la délibération, de mise en commun des décisions et de construction de la mémoire civique, des espaces où résonnent le *kleos*, la « bonne renommée » des hommes.[118] L'épithète *Eukleia* renvoie donc à cet horizon de la vie sociale, en qualifiant celle qui célèbre les actes de courage, les épreuves de force et de résistance, et les exploits militaires. À Artémis *Eukleia*, en Béotie, les garçons et les filles avaient l'habitude de sacrifier avant de se marier.[119] Mettre ensemble tous ces éléments permet de formuler une interprétation convaincante. Les magistrats visaient par ce biais à favoriser la bonne santé et la bonne réputation de la cité, donc aussi la concorde interne. Dans les cités grecques, le célibat était souvent interdit par la loi parce qu'il était essentiel d'avoir des forces nouvelles pour protéger la cité, de sorte que le mariage et la procréation ont fini par apparaître comme un devoir civique, apte à procurer valeur et *kleos*.[120] Un Zeus, agissant dans le domaine d'Aphrodite, dont la capacité d'enchantement touchait même le souverain des dieux,[121] était donc tout à fait pertinent pour participer au développement harmonieux de la cité de Paros, où stratèges et magistrats pouvaient avoir tout intérêt à solliciter des Olympiens la concorde civique et l'émergence d'une jeunesse prête, à travers le mariage, à donner des enfants et à soutenir la *polis*.[122]

114. Hom., *Il.* V 427-430. Pour une analyse complète de ce passage et de son rôle dans la trame narrative de l'*Iliade*, cf. Pironti, 2007, pp. 210-231.

115. Pironti, 2007, p. 194.

116. Pirenne-Delforge, 1994, pp. 406-407. Sur le couple Aphrodite-Hermès, voir aussi *CGRN* 229 = *IG* XII.2, 73 et *IG* XII.6, 597.

117. Selon Plut., *Mor.* 264b, Artémis figure, avec Zeus *Teleios*, Héra *Teleia*, Aphrodite et Peitho, parmi les cinq divinités dont les couples avaient besoin pour se marier. Cf., sur ce passage, Calame, 1983b, pp. XVII-XVIII.

118. Soph., *OT* 161 et Plut., *Arist.* XX 4-5.

119. Plut., *Arist.* XX 4-5.

120. Brulé, 2001, pp. 199-204.

121. *Hymne hom. Aphrodite* 36-39.

122. Cf. Pirenne-Delforge, 1994, pp. 403-406.

### d) Zeus *Areios*

Le dernier cas à examiner est celui de Zeus *Areios*, associant Zeus à son fils Arès, une connexion pour laquelle on possède davantage d'éléments. Sur une monnaie d'Asie Mineure de l'époque d'Hadrien, portant la légende Zeus *Areios*, le dieu est représenté debout, avec une lance et un bouclier.[123] Plutarque mentionne un Zeus *Areios* auquel les Épirotes avaient l'habitude d'adresser des sacrifices, lorsqu'ils prêtaient des serments.[124] Mais le passage le plus riche en informations se trouve dans le livre V de la *Périégèse* de Pausanias, qui porte sur un Zeus *Areios* figurant parmi les divinités auxquelles étaient consacrés les autels des Éléens.[125] Près de l'autel d'Alphée, Pausanias signale un autre autel considéré comme la propriété d'Héphaïstos par certains,[126] alors que d'autres estimaient qu'il appartenait à Zeus *Areios* ; ils soutenaient que, sur celui-ci, le roi Oinomaos avait sacrifié avant de participer à la course de chars contre les prétendants d'Hippodamie, sa fille. On connaît l'histoire : Oinomaos passait pour être le fils d'Arès et avait consulté un oracle sur sa mort, apprenant ainsi que sa fin arriverait au moment du mariage de sa fille Hippodamie. C'est pourquoi, utilisant les armes et les chevaux que lui avait donnés Arès,[127] il défia les prétendants de sa fille dans une course de chars et les tua l'un après l'autre. Or, avant de commencer chaque compétition, il sacrifiait un bélier à Zeus.[128]

Il fallut attendre le pacte entre Pélops et Myrtilos, l'aurige d'Oinomaos, pour mettre fin à cette spirale de meurtres, ce qui condamna le roi à mort et déclencha l'*aition* légitimant l'institution des Jeux Olympiques. La présence d'un autel de Zeus *Areios* à Olympie est donc tout à fait intelligible, non seulement en raison du rapport de filiation d'Oinomaos avec Arès, mais aussi de la contiguïté que le fils du Cronide entretenait avec la sphère de la compétition dans ce territoire. Il est en effet représenté sur le coffre de Cypsélos en compagnie d'*Agōn*.[129] L'épithète polysémique d'*Areios* qui renvoyait assurément au nom d'Ares, mais qui était aussi étymologiquement lié à l'adjectif *areiōn*, le comparatif d'*agathos*, signifiant « meilleur »,[130] est d'ailleurs parta-

123. *RPC* III 2208.
124. Plut., *Pyrrh.* V 5.
125. Paus., V 14, 6.
126. Parker, 2005b, p. 220, sur la base d'une autre inscription où l'on mentionne un Zeus Arès (*IPArk* 15, ll. 58-59, 64-65, 77-78 et 83-84), considère que Zeus *Areios* n'est qu'un « développement tardif » et qu'il s'agit d'une exception.
127. Apollod., *Ep.* II 4.
128. Diod., IV 73.
129. Paus., V 20, 3.
130. Chantraine, 2009, *s.v.* « ἀρείων »; Jost, 1985, pp. 234-234 ; Georgoudi, 2013, p. 40.

gée avec d'autres divinités féminines cette fois. On connaît, en effet, plusieurs attestations d'Athèna *Areia*, parmi lesquelles la plus connue est celle qui figure dans le serment des éphèbes athéniens, où elle constitue une espèce de binôme indissoluble avec Arès.[131] Son nom figure aussi à l'intérieur d'autres serments et il est toujours précédé par celui d'Arès.[132] Une dévotion particulière à cette déesse est attestée en Attique et à Platées, en Béotie.[133] Par contre, à Sparte, on connaît, par le biais de Pausanias, une Aphrodite *Areia*, trônant sur l'acropole de Sparte.[134]

Si, dans ces derniers cas, le contexte oriente vers une déclinaison guerrière des deux déesses, en ce qui concerne le Zeus *Areios* d'Olympie, c'est le lien de parenté entre père et fils qui l'emporte, nous offrant une grille de lecture de l'empreinte relationnelle dont cette séquence onomastique était la trace. C'est une des occasions où le lien brachylogique exprimé dans cette dénomination divine parvient à articuler parenté et fonctionnalité, qui agissent de concert comme une caisse de résonance.

## 6. Conclusions

On aurait pu ou dû encore envisager ici des éléments onomastiques exprimant un lien d'ascendance comme Cronide, Ouranide, Létoïde, Atlantide, Néréide, Alcéide…, mais ils sont relativement transparents et mériteraient peut-être une autre enquête. Leur usage est d'ailleurs surtout poétique, ou pour le moins littéraire, sans référence particulière à la pratique cultuelle. En revanche, dans les cas que nous venons d'analyser et qui touchent au cercle familial de Zeus, la parenté se traduit par une sorte d'affinité élective, exprimée dans l'onomastique à travers plusieurs stratégies : le partage d'un même attribut onomastique, qui souligne un partage de fonctions ou de modes d'action, l'articulation d'attributs onomastiques différents, mais fonctionnellement proches, traduisant une prise en charge conjointe de l'action divine, ou encore l'attribution d'une épithète théonymique qui finit par attirer Zeus – qui est le seul à pouvoir être appelé à la fois *Hēraios, Damatrios* ou *Aphrodisios*[135] – dans

131. *GHI* 88, ll. 2-3 et 19.

132. *IG* II$^3$ 1, 912, ll. 87-88 ; *Agora* XVI 115+, fr. A, ll. 6-7; *I.Smyrna* 573, II.1, ll. 60-61 et 70-71 ; *I.Pergamon* I, 13, ll. 23-25 et 52-54 ; *SEG* XVI 524, ll. 2-4 ; *I.Ilion* 45 B, ll. 30-31 ; *SEG* XXXI 628 (= XXXVIII 603), B ll. 5-6.

133. Paus., I 28, 5 ; IX 4, 1 et Plut., *Arist.* XX 3.

134. Paus., III 17, 2. Pour une analyse de ces figures divines, cf. Georgoudi, 2013, pp. 35-40.

135. Le seul dieu masculin avec lequel Zeus semble partager l'épithète d'*Areios* est Dionysos, qui apparaît seulement dans deux témoignages : dans le contexte très fragmentaire d'une inscription (*IosPe* IV, 199 = *CIRB* 15) de *Panticapaeum*, colonie milésienne dans le Bosphore, datée au IV$^e$ siècle avant

la sphère d'action de ses proches et colorer, par un indice relationnel, la nature de ses compétences. Les contextes examinés témoignent en tout cas d'une grande souplesse et d'une réelle variété dans le maniement des solutions possibles, confirmant la prégnance de la notion d'agentivité dans l'onomastique divine et dans les cultes en général. Le lien de parenté, souligné par la désignation retenue, agit alors comme une sorte de révélateur des attentes et des intentions des instances humaines. Loin de pouvoir être réduit à une vision anthropomorphique de la grande « famille » divine, les relations de parenté témoignent de la complexité des modes de représentation du divin, que Nicole Belayche a si fructueusement mis en lumière.[136]

notre ère et dans une séquence poétique des plusieurs attributs onomastiques dans un hymne consacré à Dionysos Storax dans le recueil des *Hymnes Orphiques* (*H.O.* XXX 4).

136. La référence est évidemment à cette aventure intellectuelle et humaine passionnante qu'a été le projet FIGVRA. *La représentation du divin dans le monde grec et romain* (2008-2011), animé de main de maître par Nicole Belayche. Cf., à ce propos, Belayche & Dubois, 2008 ; Belayche & Pirenne-Delforge, 2015.

## Bibliographie

Aurigny, Hélène & Durvye, Cécile (éds.) (2021). *Artémis près d'Apollon*. Kernos Suppl., 37. Liège : Presses Universitaires de Liège.

Belayche, Nicole *et alii* (éds.) (2005). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout : Brepols.

Belayche, Nicole & Dubois, Jean-Daniel (éds.) (2008). *Pratiques religieuses comparées et représentation du divin en Grèce et à Rome*. *Mythos. Rivista di Storia delle religioni*, 2. Sciascia : Palermo.

Belayche, Nicole & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (2015). *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité.* Liège : Presses Universitaires de Liège.

Bonnet, Corinne *et alii* (2018). « 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, pp. 567-591.

Bonnet, Corinne *et alii* (éds.) (2022). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries*. Berlin & Boston : De Gruyter.

Bonnet, Corinne & Pironti, Gabriella (2022). Athéna *Obrimopatrē* (« Au père puissant »). Les dieux d'Homère au prisme de la parenté. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2022.1, pp. 291-308.

Bresson, Alain *et alii* (éds.) (2006). *Parenté et société dans le monde grec, de l'Antiquité à l'âge moderne*. Bordeaux : Ausonius.

Brulé, Pierre (2001). *Les femmes grecques à l'époque classique.* Paris : Hachette.

Brulé, Pierre (2005). Le polythéisme en transformation : les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e^-II^e^ siècles). In Belayche *et al.*, 2005, pp. 143-173.

Brulé, Pierre (2006) [2007]. La parenté selon Zeus. In Bresson *et al.*, 2006, pp. 97-119 ; repris dans Brulé, 2007, pp. 429-452.

Brulé, Pierre (2007). *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Brulé, Pierre (2016). Sur la *Dios kourē*. *Pallas*, 100, pp. 33-57.

Bruneau, Philippe (1970). *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. BEFAR, 217. Paris : De Boccard.

Calame, Claude (éd.) (1983a). *L'amore in Grecia*. Bari : Laterza.

Calame, Claude (1983b). Eros inventore e organizzatore della società greca antica. In Calame, 1983a, pp. IX-XL.

Carbon, Jan-Matthiew & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (sous presse). *Dieux des Grecs et dieux des autres, rituels grecs et d'ailleurs. Autour de l'inscription de Marmarini (CGRN 225)*. Liège : Kernos Supplément.

Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris : Klincksieck.

Clay, Diskin (2004). *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Cusumano, Nicola (2006). Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios. *Mètis,* 4, pp. 165-192.

de Rapper, Gilles & Sintès, Pierre (éds.) (2008). *Nommer et classer dans les Balkans*. Athènes : École française d'Athènes.

Detienne, Marcel (1997). Expérimenter dans le champ des polythéismes. *Kernos*, 10, pp. 57-72.

Durvye, Cécile & Moretti, Jean-Charles (2021). Le culte d'Artémis dans les inscriptions de Délos. In Aurigny & Durvye, 2021, pp. 117-135.

Georgoudi, Stella (2013). L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques. *Eugesta*, 3, pp. 25-42.

Gillis, Anne-Catherine (2021). *Des dieux dans le four. Enquête archéologique sur les pratiques religieuses du monde artisanal en Grèce ancienne*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.

Grand-Clément, Adeline, Pironti, Gabriella & Bonnet, Corinne (éds.) (sous presse). *Les dieux d'Homère, IV. Généalogies et parentés*. Liège : Presses Universitaires de Liège.

Haysom, Matthew & Wallensten, Jenny (éds.) (2011). *Current Approaches to Religion in Ancient Greece. Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute (Athens, 17-19 April 2008)*. Stockholm : Svenska institutet i Athen.

Héritier, Françoise (2003). Une anthropologie symbolique du corps. *Journal des africanistes*, 73.2, pp. 9-26.

Ingarao, Giovanni (2020). Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dèi greci. *Ὅρμος. Ricerche di Storia Antica*, 12, pp. 248-269.

Jim, Theodora S.F. (2022). *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*. Oxford : Oxford University Press.

Jost, Madeleine (1985). *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. École française d'Athènes : Études Péloponnésiennes, 9. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Konstantinopoulos, Gregory (1968). Ἀνασκαφαὶ εἰς τὴν πόλιν τῆς Ρόδου. *Archaiologikon Deltion*, 23.B, pp. 432-448.

Labarre, Guy (1996). *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale*. Paris : De Boccard.

Lebreton, Sylvain (2015). Zeus *Polieus* à Athènes. Les Bouphonies et au-delà. *Kernos*, 28, pp. 85-110.

Lebreton, Sylvain (2024). *Zeus d'Athènes. Polythéisme et paysages onomastiques.* Kernos suppl., sous presse.

Lebreton, Sylvain (sous presse). Artémis *Phulakē* et Apollon *Pulouchos* (*CGRN* 225 A, l. 16-17). Un couple inédit ? In Carbon & Pirenne-Delforge, sous presse.

Lebreton, Sylvain & Bonnet, Corinne (2019). Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms*. *Kernos*, 32, pp. 267-296.

Loraux, Nicole (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes.* Paris : Payot.

Maillot, Stéphanie (2008). Trois constructions de l'autochtonie dans la Rhodes hellénistique. In de Rapper & Sintès, 2008, pp. 297-309.

Maiuri, Amedeo (1916). Nuove iscrizioni greche dalle Sporadi meridionali. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, 2, pp. 133-179.

Michel, Anaïs (2020). *Chypre à l'épreuve de la domination lagide.* Testimonia *épigraphiques sur la société et les institutions chypriotes à l'époque hellénistique.* BEFAR, 393. Athènes : École française d'Athènes.

Palamidis, Alaya (2024). The Names of Greek Gods. Divine Signs or Human Creations?. In Palamidis & Bonnet, 2024, pp. 591-620.

Palamidis, Alaya & Bonnet, Corinne, avec la collaboration de Bernini, Julie, Nieto Izquierdo, Enrique & Peréz Yarza, Lorena (éds.) (2024). *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*. Berlin & Boston : De Gruyter.

Papazarkadas, Nikolaos & Wallensten, Jenny (2020). Religion and Family Politics in Hellenistic Kalaureia. Three New Inscriptions from the Sanctuary of Poseidon. *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome,* 13, pp. 139-164.

Parke, Herbert William (1977). *Festivals of the Athenians.* London : Thames & Hudson.

Parker, Robert (2005a). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford : Oxford University Press.

Parker, Robert (2005b). Artémis Ilithye et autres. Le problème du nom divin utilisé comme épiclèse. In Belayche *et al.*, 2005, pp. 219-226.

Paul, Stephanie (2010). À propos d'épiclèses « trans-divines » : le cas de Zeus et d'Athéna à Cos. *Archiv für Religionsgeschichte*, 12.1, pp. 65-82.

Paul, Stephanie (2013). *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Kernos supplément, 28. Liège : Presses Universitaires de Liège.

Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique.* Athènes & Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Pirenne-Delforge, Vinciane (2005). Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania. In Belayche *et al.*, 2005, pp. 271-290.

Pirenne-Delforge, Vinciane (2020). *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*. Paris : Collège de France & Les Belles Lettres.

Pirenne-Delforge, Vinciane & Pironti, Gabriella (2014). Héra et Zeus à Lesbos. Entre poésie lyrique et décret civique. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 191, pp. 27-31.

Pirenne-Delforge, Vinciane & Pironti, Gabriella (2016). *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive.* Paris : Les Belles Lettres.

Pironti, Gabriella (2007). *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne.* Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Pironti, Gabriella (2022). De la « liste » à la « configuration » de puissances divines : réflexions sur les « formes élémentaires » du polythéisme en pays grec. *Archiv für Religionsgeschichte*, 24, pp. 77-95.

Pisano, Carmine (sous presse). "Figli e allievi di Zeus" : i *basileis* omerici tra clan e lignaggio. In Grand-Clément, Pironti & Bonnet, sous presse.

Plassart, André (1928). *Exploration Archéologique de Délos, XI. Les Sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe*. Paris : de Boccard.

Price, Theodora Hadzisteliou (1971). Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought. *The Journal of Hellenic Studies*, 91, pp. 48-69.

Pugliese Carratelli, Giovanni (1981). Cereres. *La Parola del Passato*, 36, pp. 367-372 (= Pugliese Carratelli, 1990b).

Pugliese Carratelli, Giovanni (1990a). *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente.* Bologna : Il Mulino.

Pugliese Carratelli, Giovanni (1990b). *Cereres*. In Pugliese Carratelli, 1990a, pp. 295-300 (= Pugliese Carratelli, 1981).

Quantin, François (2008). Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les *oikoi*, Zeus *Naios* et les *Naia*. *Kernos,* 21, pp. 9-48.

Sassù, Alessio (2022). Alla ricerca della "Buona Fama". Eukleia tra epiclesi di Artemide e teonimo indipendente. In Bonnet *et al.*, 2022, pp. 233-246.

Sissa, Giulia & Detienne, Marcel (2000). *The Daily Life of Greek Gods.* Stanford : Stanford University Press.

Sokolowski, Franciszek (1972). Divine Honors for Antiochos and Laodike at Teos and Iasos. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, pp. 171-176.

Thériault, Gaétan (1996). *Le culte d'« Homonoia » dans les cités grecques.* Lyon & Québec : Maison de l'Orient Méditerranéen & Les Éditions du Sphinx.

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

Wallensten, Jenny (2011). Apollo and Artemis. Family Ties in Greek Dedicatory Language? In Haysom & Wallensten, 2011, pp. 23-40.

Weber-Pallez, Clémence (2022). Une histoire territoriale d'Argos hellénistique et romaine par le prisme de deux sanctuaires extra-urbains. *Pallas,* 120, pp. 135-165.

Wilgaux, Jerôme (sous presse). Étudier des régimes de parenté en Grèce ancienne : une relecture de l'*Odyssée* d'Homère et de la *Théogonie* d'Hésiode à l'aune des *new kinship studies*. In Grand-Clément, Pironti & Bonnet, sous presse.

Foreword
**Jaime Alvar Ezquerra, Francesco Massa & Beatriz Pañeda Murcia**

Nicole Belayche à la recherche des puissances divines du polythéisme
**Beatriz Pañeda Murcia, Francesco Massa & Jaime Alvar Ezquerra**

Zeus en famille. Regards onomastiques sur un système de parenté
**Daniela Bonanno & Corinne Bonnet**

Litanies, parenté et jeux de rôles. Les dieux en réseaux dans les traités thérapeutiques latins
**Nicolas Corre**

The *Aedes Concordiae Pantheae Augustae* and the "Pantheon" of *Gigthis*. A Possible Reading of *CIL* VIII 22692 (2nd c. CE)
**Ginevra Benedetti**

*Deos spernere.* Lorsque les dieux romains vengent le mépris de leurs auspices et de leur puissance
**Yann Berthelet**

Emmurer les mystères ? Quelques réflexions sur les présupposés à l'œuvre dans l'analyse des mystères et de leur mise en espace
**Anne-Françoise Jaccottet**

Mithra en contexte. Les débuts du culte à *Poetovio* au II^e^ siècle de notre ère
**Françoise Van Haeperen**

Porphyre sur le végétarisme, les sacrifices et l'âge d'or
**Andrei Timotin**

Abstinence et marginalité
**Philippe Borgeaud**

Les procès de « magie » d'Asie Mineure. Retour sur quatre *Cold Cases* (Ammien Marcellin, XXIX 2, 24-28)
**Thomas Galoppin & Romain Loriol**

Idolâtres, hérétiques et juifs. L'ombre du diable et l'Histoire des Religions
**Daniel Barbu**

Paganisme hénothéisant et religion d'Abraham dans l'Antiquité Tardive
**Guy G. Stroumsa**

## VARIA

El *Nachleben* del tratado *De Vita Contemplativa* de Filón de Alejandría
**Diego Andrés Cardoso Bueno**

Excommunication and the Politics of Piety in Ambrose of Milan
**David Natal Villazala**

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Instituto Julio Caro Baroja