

**“Les dénominations des dieux nous offrent comme
autant d’images dessinées” (Julien, Lettres 89b, 291 b).
Repenser le binôme théonyme-épithète**

Corinne Bonnet, Maria Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Antoine
Laurent, Sylvain Lebreton, Fabio Porzia

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet, Maria Bianco, Thomas Galoppin, Élodie Guillon, Antoine Laurent, 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 storia delle religioni, Japadre: Morcelliana, 2018. <hal-01990135>

HAL Id: hal-01990135

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01990135>

Submitted on 11 Feb 2019

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

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

SERENA DI NEPI
FELICITA TRAMONTANA
KATARZYNA K. STARCZEWSKA
ERIC R. DURSTELER
UMBERTO GRASSI
GUILLAUME CALAFAT
BERNARD HEYBERGER
CORINNE BONNET
MARIA BIANCO
THOMAS GALOPPIN
ELODIE GUILLON
ANTOINE LAURENT
SYLVAIN LEBRETON
FABIO PORZIA
LUDOVICO BATTISTA
ENRICO SCHIAVO LENA
CARLOS GARCÍA MAC GAW
AUGUSTO D'ANGELO
FRANCESCA ROMANA NOCCHI
GAETANO LETTIERI
JULIE NDAYA TSHITEKU
MARIO GANDINI
VALERIO SEVERINO

ISSN 0393-8417



84/2 (2018) *Contacts on the Move*



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

84/2 (2018)

Contacts on the Move

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



Morcelliana

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

84/2 - LUGLIO-DICEMBRE 2018

DIRETTORE RESPONSABILE / EDITOR-IN-CHIEF: Alessandro Saggio

VICEDIRETTORE / DEPUTY EDITOR: Sergio Botta

CAPOREDATTORE / CHIEF OF EDITORIAL COMMITTEE: Marianna Ferrara

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE: Paola Buzi, Alberto Camplani, Anna Maria Gloria Capomacchia, Francesca Cocchini, Carla Del Zotto, Giulia Piccaluga, Alessandra Polastri, Emanuela Prinzi, Federico Squarcini, Lorenzo Verderame, Pietro Ioly Zorattini

SEGRETERIA DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT: Tessa Canella, Arduino Maiuri, Caterina Moro, Valerio Salvatore Severino, Chiara Spuntarelli, Maurizio Zerbini

COMITATO SCIENTIFICO / ADVISORY BOARD: Alessandro Bausi (Universität Hamburg), Philippe Blaudeau (Université d'Angers), Carlo G. Cereti (Sapienza Università di Roma), Riccardo Contini (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Maddalena Del Bianco (Università di Udine), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Jean-Daniel Dubois (Paris, EPHE), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Armin W. Geertz (University of Århus), Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma), Bruce Lincoln (University of Chicago), Maria Grazia Mara (Sapienza Università di Roma), Christoph Marksches (Humboldt-Universität, Berlin), Annick Martin (Université de Rennes 2), Russell McCutcheon (University of Alabama), Santiago Carlos Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Enrico Norelli (Université de Genève), Guilhem Olivier (Universidad Nacional Autónoma de México), Tito Orlandi (Sapienza Università di Roma), Adriano Santemma (Sapienza Università di Roma), Francesco Scorza Barcellona (Università di Roma Tor Vergata), Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina), Paolo Siniscalco (Sapienza Università di Roma), Natale Spineto (Università di Torino), Kocku von Stuckrad (Universiteit van Amsterdam), Michel Tardieu (Collège de France), Roberto Tottoli (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Hugh Urban (Ohio State University), Ewa Wipszycka (University of Warszawa), Elena Zocca (Sapienza Università di Roma)

Studi e Materiali di Storia delle Religioni perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza storica contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento. Alla cultura schiudono più larghi orizzonti, promuovendo una maggiore partecipazione del pensiero italiano alla conoscenza di forme e momenti di civiltà meno prossimi e meno noti.

(Raffaele Pettazzoni 1925)

DIREZIONE: Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
Sapienza - Università di Roma - Piazzale Aldo Moro 5 - 00185 Roma
Fax 06 49913718
e-mail: smsr@uniroma1.it

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Anno 2018 (due fascicoli)

Italia € 38,00
Estero € 63,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

Editrice Morcelliana S.r.l. – Brescia

• Versamento su ccp n. 385252

• Bonifico: Banco di Brescia spa – Iban IT94W03111120500000003761

Causale: Abbonamento “SMSR” anno ...

PER INFORMAZIONI E RICHIESTE

Editrice Morcelliana S.r.l.

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia / Tel. 030 46451 – Fax 030 2400605

E-mail: abbonamenti@morcelliana.it

AMMINISTRAZIONE / SALES MANAGEMENT

Editrice Morcelliana – Via G. Rosa 71 – 25121 Brescia, Italy

Tel. +39 030 46451 – Fax +39 030 2400605

E-mail: redazione@morcelliana.it - abbonamenti@morcelliana.it

Sito internet: www.morcelliana.it

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Autorizzazione de Tribunale di Roma n. 6732 del 10/02/1959

© 2018 Editrice Morcelliana S.r.l.

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

INDICIZZAZIONI / INDEXING

Ebsco Publishing

Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)

European Reference Index for the Humanities (ERIH)

Index to the Study of Religions Online (Brill Publisher)

Old Testament Abstracts Online (OTA)

Catholic Biblical Quarterly Online (CBQ)

*Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a doppio referaggio anonimo
I fascicoli della rivista sono monografici*

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

84/2 (2018)

Contacts on the Move

Toward a Redefinition of Christian-Islamic
Interactions in the Early Modern
Mediterranean and Beyond

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Stampato con il contributo della Sapienza Università di Roma

Finito di stampare nel dicembre 2018

Sommario

SEZIONE MONOGRAFICA / THEME SECTION

Contacts on the Move

Toward a Redefinition of Christian-Islamic Interactions in the Early Modern Mediterranean and Beyond

SERENA DI NEPI - FELICITA TRAMONTANA, <i>Introduction</i>	471
KATARZYNA K. STARCZEWSKA, <i>Leo Africanus' Contribution to a Latin Translation of the Qur'ān. A Case Study of Intellectual Activity after Conversion</i>	479
ERIC R. DURSTELER, <i>Sex and Transcultural Connections in Early Modern Istanbul</i>	498
UMBERTO GRASSI, <i>Ambiguous Boundaries. Sex Crimes and Cross-Cultural Encounters in the Early Modern Mediterranean World</i>	513
GUILLAUME CALAFAT, <i>A «Nest of Pirates»? Consuls and Diplomatic Intermediaries in Algiers during the 1670s</i>	529
BERNARD HEYBERGER, <i>A Border Crossing Ottoman Christian at the Beginning of the 18th Century. Hannā Dyāb of Aleppo and His Account of His Travel to Paris</i>	548
SAGGI / ESSAYS	
CORINNE BONNET - MARIA BIANCO - THOMAS GALOPPIN - ELODIE GUIL- LON - ANTOINE LAURENT - SYLVAIN LEBRETON - FABIO PORZIA, <i>«Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées» (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète</i>	567
LUDOVICO BATTISTA, <i>Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes</i>	592
ENRICO SCHIAVO LENA, <i>È possibile identificare la religione di Macrobio? Considerazioni sulla prospettiva enunciata da Alan Cameron in The Last Pagans of Rome</i>	610
CARLOS GARCÍA MAC GAW, <i>Violencia religiosa en el África romana.</i>	

Suicidio, persecución y martirio en Contra Gaudentium de Agustín de Hipona..... 635

AUGUSTO D'ANGELO, *The Popes and Europe. From the Italian to the non-European Pontificate*..... 653

FRANCESCA ROMANA NOCCHI, *Strategie politico-religiose. Gli Epigrammata Damasiana, un exemplum d'interazione tra fonti storico-letterarie e archeologiche*..... 670

GAETANO LETTIERI, *Machiavelli in gioco. Un agente segreto papale a Venezia (1525)*..... 688

CONFERENZE / LECTURES

JULIE NDAYA TSHITEKU, *Les femmes dans les christianismes africains* ... 733

MATERIALI / MATERIALS

MARIO GANDINI, *Raffaele Pettazzoni nella memoria e negli studi (III). Dal 1963 al 1966*..... 749

RECENSIONI / REVIEWS

Raffaele Pettazzoni - Herbert Jennings Rose, *Correspondence 1927-1958. The Long Friendship between the Author and the Translator of The All-Knowing God. With an Appendix of Documents* [Alessandro Saggiorno], p. 769 - Francesca Gruppi, *Dialettica della caverna. Hans Blumenberg tra antropologia e politica* [Ludovico Battista], p. 771 - P. Hermann - S.A. Mitchell - J.P. Schjødt - A.J. Rose (eds.), *Old Norse Mythology – Comparative Perspectives* [Gabriele Costa], p. 775 - G. Rinaldi, *Una lunga marcia verso la libertà. Il movimento pentecostale tra il 1935 e il 1955* [Andrea Annese], p. 781 - Giovanni Maniscalco Basile, *Aeternum foedus tra Russia e Cina. Il trattato di Nerčinsk (1689). Testi, lessici e commentari* [Rita Tolomeo], p. 784 - Emiliano Rubens Urciuoli, *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)* [Ludovico Battista], p. 787 - Edmondo Lupieri (ed.), *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e postmoderno* [Costanza Bianchi], p. 793

Saggi / Essays

«Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées» (Julien, *Lettres* 89b, 291 b) Repenser le binôme théonyme-épithète

Introduction

L’ambition du projet ERC MAP, hébergé à Toulouse¹, est de repenser les processus de définition, d’organisation et de fonctionnement des mondes divins dans l’Antiquité, en adoptant une focale originale: les systèmes de dénomination. Le présent article vise à partager avec la communauté scientifique l’état actuel de notre réflexion collective sur les catégories les plus aptes à rendre compte de ces systèmes. En effet, d’une part, on constate, dans la documentation, que les appellations des dieux sont très souvent composées d’un ou de plusieurs éléments, mais que, d’autre part, le binôme «théonyme - épithète/épiclèse», du type Athéna *polias* ou Reshef *ḥš*, s’est imposé comme grille de lecture largement partagée. Pour mieux rendre compte de la complexité et de la variété des systèmes de dénomination, qui vont du simple nom divin («théonyme») à une combinaison d’éléments divers, plus ou moins nombreux, comme des épithètes, des phrases nominales ou verbales, d’autre(s) nom(s) divin(s), etc., nous suggérons ici d’adopter de nouvelles catégories plus souples et plus englobantes. Ces réflexions dérivent aussi de la nécessité de fixer des catégories pertinentes pour l’enregistrement, au sein de la base de données qui constituera un résultat majeur du projet MAP, d’attestations issues à la fois de la documentation grecque et des sources sémitiques. Par-delà les questions de terminologie et d’interopérabilité, ce qui est en jeu dans l’analyse des façons de nommer les dieux, c’est bien le langage du polythéisme autant que du monothéisme: comment, en effet, désigner des entités divines relevant à la fois de l’un et du multiple, du singulier et du pluriel?

¹ MAP, «Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency», est un projet ERC Advanced Grant qui a débuté, à l’université Toulouse - Jean Jaurès, en octobre 2017 pour une durée de cinq ans. Il est conduit par Corinne Bonnet, Professeur d’Histoire Grecque, membre du Laboratoire PLH (Patrimoine Littérature Histoire)-ERASME et par une équipe comprenant une coordinatrice de projet, Élodie Guillon, quatre post-doctorants, Maria Bianco, Thomas Galoppin, Sylvain Lebreton et Fabio Porzia, et un ingénieur de recherche, Antoine Laurent. Ce projet est financé par le Conseil Européen de la Recherche (ERC) dans le cadre du programme de recherche et d’innovation de l’Union Européenne Horizon 2020 (contrat de financement n° 741182). Nos remerciements vont aux membres de l’Advisory Board qui ont bien voulu relire ce texte et nous faire part de leurs remarques: Françoise Briquel-Chatonnet, Pierre Brulé, Karine Karila-Cohen, Robert Parker, Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti et Jörg Rüpke.

Précisons tout d'abord les objectifs généraux du projet MAP. Il part du principe que la manière dont les entités surhumaines sont désignées est significative de leurs natures, fonctions, modes opératoires et de leurs agencements au sein d'ensembles. Les noms, comme l'a souligné très récemment Nicole Belayche², dessinent un premier périmètre de l'identité théologique des dieux. Qu'il s'agisse d'un seul élément ou d'une pluralité de termes, qu'ils soient partagés entre plusieurs dieux ou exclusifs, ces ensembles composites forment ce que nous proposons d'appeler une *séquence* ou *formule onomastique*³. Leur analyse donne accès aux modalités pragmatiques de l'interaction entre hommes et dieux, ainsi qu'aux logiques structurelles qui agencent les réseaux de puissances divines. C'est pourquoi l'ambition du projet est de prendre ces séquences onomastiques au sérieux et de traiter systématiquement l'ensemble des données disponibles dans les inscriptions prioritairement, mais aussi dans les papyrus, sur les monnaies et les gemmes, et dans certaines sources littéraires. La durée du projet MAP nécessite de poser des choix stratégiques face à une documentation potentiellement tentaculaire.

Dans la mesure où la dimension historique de l'interaction entre hommes et dieux est au cœur du projet, l'enquête se déploie dans deux espaces-temps dûment sélectionnés: le domaine grec dans toute son extension et celui qui couvrent les langues nord-ouest sémitiques, avec une attention particulière au phénicien et au punique, à l'hébreu et aux différentes formes d'araméen. C'est donc un ample espace méditerranéen qui est visé, riche en échanges et interactions, dans la longue durée qui s'étend entre 1000 av. n. è. et 400 de n. è. environ, soit un millénaire et demi. Ces deux aires géoculturelles présentent à la fois des similitudes et des divergences dans leurs structures politiques, sociales et religieuses, qui rendent possible une comparaison fructueuse. Elles présentent aussi une profonde différence dans les systèmes linguistiques qui appelle une grande souplesse dans les catégories mobilisées. Le choix de ces deux terrains d'enquête favorise également un dialogue entre les catégories de «polythéisme» et «monothéisme», que les usages onomastiques contribueront à éclairer. Par ailleurs, le monde grec et le monde sémitique sont fréquemment entrés en contact au cours de l'histoire, donnant naissance, en divers lieux de la Méditerranée, à des «laboratoires» multiculturels au sein desquels les manières de désigner les dieux ont dialogué⁴.

² N. Belayche, *Nomen ostendit (Macrobe). Rites et images, les supports de noms de Janus*, in N. Belayche - Y. Lehmann (eds.), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 67-83.

³ La notion de *séquence* permet d'appréhender un ensemble d'éléments onomastiques sans présumer de leur nombre, ordre d'apparition, etc.; la notion de *formule*, empruntée au domaine des mathématiques ou de la chimie, souligne le fait que chaque élément possède des propriétés particulières et que leur association ou liaison, selon des modalités variées, donne naissance à un «produit» qui n'est pas simplement la somme de ses composés. En chimie comme en mathématiques, les formules constituent une écriture, une formalisation symbolique.

⁴ Sur ces questions, voir notamment R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, University of California Press, Oakland 2017.

En se focalisant sur les systèmes de dénomination des dieux, le projet MAP vise trois objectifs majeurs: cartographier la présence des dieux dans l'espace et dans le temps en suivant leurs traces onomastiques, pénétrer le «génom» de ces systèmes caractérisés par des combinaisons porteuses de sens et d'identité, dans l'intention de mieux comprendre les logiques qui les structurent, enfin appréhender les stratégies déployées par les sociétés et les individus pour communiquer efficacement avec les dieux en les nommant. Dans l'interaction rituelle, en effet, cibler précisément les interlocuteurs divins à qui l'on s'adresse constitue un enjeu stratégique. Car, même si la connaissance qu'un acteur peut avoir de tel ou tel interlocuteur divin est approximative, on doit supposer – telle est du moins notre hypothèse de départ – qu'il est dépositaire d'un certain savoir et/ou savoir-faire, parfois même d'un certain niveau d'expertise pour les opérateurs rituels. Nommer, c'est donc convoquer des bribes de «théologie», adossées à une théorie générale de la (mé)connaissance du divin, s'enracinant dans des traditions et des innovations propres à chaque environnement. C'est pourquoi, en définitive, le travail sur les «noms» engage l'étude de la conception même du divin, de ses modes de représentation, ainsi que des actions rituelles qui en découlent. Le nom n'est pas un simple label; il a une force descriptive, perceptive, cognitive et performative, en ce qu'il désigne, représente, donne à voir et à connaître, en ce qu'il fait exister et agir ce qui est nommé⁵. Sa portée sémantique, en tant qu'énoncé théologique et pragmatique, est donc éminemment complexe et instructive.

L'approche mise en œuvre dans le cadre du projet MAP s'apparente, à l'échelle de l'Antiquité, à une démarche de type *big data*, puisque toutes les séquences ou formules onomastiques attestées dans les sources disponibles seront enregistrées dans une base de données à visée exhaustive pour les sources épigraphiques, numismatiques, glyptiques et papyrologiques, mais sélective pour les sources littéraires⁶. Celle-ci, hébergée par la TGIR HumNum⁷, sera disponible en *open access* via le site internet du projet⁸. Une telle base de données n'est pas une finalité en soi, mais un outil indispensable pour permettre les analyses quantitatives et qualitatives d'un corpus aussi étendu. Les données enregistrées donneront lieu à des analyses statistiques et seront exploitées au moyen des instruments de la *Social Network Analysis*, afin de faire émerger et visualiser, par le biais de cartes et de graphes, des confi-

⁵ On rappellera le célèbre passage d'Hérodote II, 53, qui mentionne les *epōnumiai* parmi les éléments qui, forgés par les poètes, ont donné accès à une connaissance du divin, comme les *timai*, les *technai*, les généalogies et les apparences.

⁶ Dans la mesure où il serait illusoire de songer à dépouiller toute la littérature grecque en cinq ans, nous sélectionnerons des auteurs «prometteurs» en veillant à couvrir tout l'arc chronologique et des genres littéraires différents: épopée, poésie, tragédie, comédie, prose historique, géographique, romans, lexiques et scholies, etc. Certains auteurs, comme Homère, Hésiode, Pindare, Callimaque, Pausanias, Philon de Byblos, mais aussi les lexicographes et les scholiastes, s'imposent, mais il faudra aussi sortir des sentiers battus pour recueillir des matériaux peu sollicités à ce jour. La réflexion se poursuit sur ce point.

⁷ Très Grande Infrastructure de Recherche, URL: <<https://www.huma-num.fr/>> (07/18).

⁸ URL: <<https://map-polytheisms.huma-num.fr/>> (10/18).

gurations remarquables d'éléments onomastiques communs ou spécifiques, ainsi que des relations, plus ou moins constantes ou variables, intenses ou ténues, transitives ou non, reposant sur les dénominations. On rendra ainsi visibles les agencements panthéoniques qu'il est impérieux d'analyser dans leurs relations à l'histoire. Ces approches ont pour objectifs de dépasser un stade empirique intuitif et d'atteindre une appréhension structurelle et dynamique des mondes divins. Face à cet «objet instable» qu'est la pratique religieuse⁹, on explorera l'articulation entre les contraintes sociales (traditions, règles, normes, usages), les savoirs relatifs aux dieux et aux rituels, l'horizon d'attente des acteurs, et la créativité propre à toute action sociale.

De même que le génome est une sorte de langage du vivant, les éléments qui constituent les séquences onomastiques désignant les dieux forment un langage, historiquement et culturellement déterminé. Leur variété et la pluralité des assemblages possibles, sans oublier la polysémie inhérente à de très nombreux éléments, loin d'être le signe d'une prolifération insensée de vrais ou faux dieux – comme le suggéraient les apologistes chrétiens –, témoignent d'un «système complexe» qui semble défier notre entendement, mais qui nécessite en fait d'être patiemment déchiffré et décodé. Pour cela, le premier pas consiste à s'interroger sur les bonnes catégories à adopter afin de capter la variété des données, sans tomber dans le pointillisme conceptuel.

1. *Un état de la question*

Quelques mois d'immersion complète dans la documentation grecque et sémitique nous ont conduits à faire le constat que la grille de lecture à partir de laquelle on appréhende les dénominations des dieux, et par conséquent les éléments de définition qu'on en tire, demande à être affinée et complexifiée. Quel cheminement la recherche a-t-elle suivi sur ces sujets et quelles sont les principales propositions mises en circulation, par rapport auxquelles il s'agit de se positionner aujourd'hui? Avec quels outils, catégories et questionnements, les savants ont-ils tenté d'appréhender les systèmes de dénomination du divin?

Si les modes de dénomination du divin ont parfois retenu l'attention des spécialistes, on rejoindra le diagnostic de Trygve N. Mettinger sur son propre domaine dans *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*: «When one considers the profits to be derived from a study of the divine names versus other conceivable strategies for the investigation of the Israelite understanding of God, it is quite astonishing how small a role such studies have played in the research into Old Testament theology in general and the understanding of the Israelite view of God in particular¹⁰». Comment expliquer un tel déficit d'intérêt?

⁹ J. Rüpke, *Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion*, dans «Religion» 45 (2015), pp. 1-23.

¹⁰ T.N.D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Fortress, Philadelphia 1988, p. 6.

Avec l'émergence du christianisme et d'une littérature apologétique, les polythéismes sont réduits au rang de fausses religions (ou «superstitions»), caractérisées par une prolifération incontrôlée du divin, idoles ou faux dieux, dotés de noms aussi nombreux qu'absurdes, voire ridicules¹¹. Des Pères de l'Église aux historiens du début du XX^e siècle, on renonce progressivement à penser le polythéisme et à en comprendre l'architecture, y compris langagière¹². C'est la découverte du Nouveau Monde qui suscite un regain d'intérêt pour les croyances et pratiques «autres», conduisant les Européens à repenser la carte du monde, des savoirs et des religions¹³. L'édition et la traduction des grands textes sacrés, comme l'Avesta, aux XVIII^e-XIX^e siècles, révèlent la variété des modes de pensée et d'expression du divin. On en vient alors à comparer les religions comme les langues.

En 1889, Georg Wentzel, élève de Wilamowitz à Göttingen, présente une thèse intitulée *Ἐπικλησεις θεῶν, sive de deorum cognominibus per grammaticorum graecorum scripta dispersis* et publiée l'année suivante. Il y postule l'existence d'une source commune à divers auteurs, dont Pausanias, d'où dériveraient toute une série d'épiclèses – qu'il distingue donc des épithètes poétiques. Son intérêt ne se porte pas sur leur sens ou leur portée «théologique», mais sur un réseau de transmission textuel remontant à l'époque hellénistique. En 1893 et 1902, dans le cadre du *Lexikon der Mythologie* édité par Wilhem H. Roscher, Kar Friedrich Bruchmann et Jesse Benedict Carter proposent un premier recensement des épithètes littéraires contenues dans les œuvres poétiques latines et grecques¹⁴. Le choix de la notion d'*epitheta*, par différenciation des *epikleseis*, était certes traditionnel dans le champ des études homériques, mais pour parler des dieux, en particulier, ce terme cohabite, dans la littérature scientifique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, avec *cognomina*, *Beinamen*, en allemand ou, tout à la fois, *epithets* et *cult(us)-titles*, en anglais¹⁵. Nous allons y revenir.

¹¹ Augustin, *La Cité de Dieu* VI, 9, 1: «ces fonctions des dieux morcelées de façon si mesquine et si minutieuse qu'il faut les invoquer chacun d'après son propre office».

¹² F. Schmidt (ed.), *L'Impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse*, Archives contemporaines, Paris 1988 (éd. or. 1988), au sujet de «l'impensable polythéisme».

¹³ G. Stroumsa, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Harvard 2010. Pour les travaux antérieurs à la fin du XIX^e siècle sur les épithètes des dieux, voir R. Gagné, *Zeus Panomphaïos: réécritures et traditions de l'exégèse*, in C. Bonnet - G. Pironti (eds.), Euryopa. *Embrasser du regard les épithètes divines et leur circulation*, sous presse.

¹⁴ C.F.H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, suppl., Teubner, Leipzig 1893; J.B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur, Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, suppl. 7.2, Teubner, Leipzig 1892.

¹⁵ Cognomina: G. Wentzel, *Ἐπικλησεις θεῶν sive De deorum cognominibus per grammaticorum Graecorum scripta dispersis*, Hofer, Göttingen 1890, qui rend ainsi *epiklêsis theôn*. Beinamen: voir le «Register der Beinamen» dans L. Preller - C. Robert, *Griechische Mythologie*, vol. 1, Weidmann, Berlin 1894 (éd. or. 1854), pp. 941-960, qui introduit une distinction entre ceux qui sont présents dans la poésie et ceux qui relèvent du culte. *Epithets et cult(us)-titles* cohabitent chez L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (5 voll.), Clarendon Press, Oxford 1896-1909, en part. 1 (1896), p. xiv et p. 35 et chez J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1903 (1922), pp. 332-338.

L'année 1896 voit la parution de l'ouvrage pionnier d'Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, dans lequel, pour la première fois, les noms divins, au sens large – théonymes, épithètes ou épiclèses –, sont pris au sérieux comme clé d'accès aux «concepts religieux¹⁶», aux modes d'action des dieux et à un savoir en quelque sorte empirique sur eux. Loin d'être figés, comme des «essences», les *Götternamen* s'adaptent et évoluent en fonction du cadre historique et des usagers: l'approche est donc profondément dynamique et implique une théologie implicite qui sous-tend le rituel. En articulant la représentation du divin au système de nomination et la pensée religieuse à l'action rituelle, en prônant également le recours à une méthode comparatiste, Usener ouvre la voie à l'étude des noms divins comme éléments *constitutifs* du polythéisme. Il trouve un puissant écho chez Ernst Cassirer¹⁷, en 1925, dans *Das mythische Denken. L'auteur de la Philosophie des formes symboliques* (1923-1929) s'attaque à une ambitieuse théorie générale des significations. Les «formes mythiques», y compris les noms divins, sont appréhendées comme phénomène langagier, pour tenter de découvrir, par-delà l'autonomie respective du langage et de la religion, une unité de fonction. Dans les pas d'Usener qui fait de la philologie un outil pour pénétrer le devenir inconscient des cultures, Cassirer cible le processus de constitution de divinités *dans le langage*, auquel il attribue une puissance constitutive. L'étude de la formation des noms divins et de leur polysémie est donc la voie royale pour comprendre l'émergence des «idées religieuses». Pour Cassirer, mythe et langage prennent forment simultanément d'un même acte de l'esprit ancré dans l'amplification d'une perception sensorielle individuelle. Cette impulsion débouche alors sur une mise en forme symbolique, qui emprunte deux directions opposées: un monde d'images, d'une part, un monde de paroles, de l'autre. Adoptant la trilogie d'Usener – *Augenblicksgötter, Sondergötter, Personalgötter* –, Cassirer identifie le monothéisme comme l'aboutissement «naturel» du processus symbolique et langagier: la multiplicité des noms et attributs divins ne suffit plus, et l'unité du mot devient un moyen pour parvenir à l'unité du concept de dieu.

Sans du tout partager cette perspective téléologique, Louis Gernet repousse à son tour l'approche essentialiste des dieux dans *Le génie grec dans la religion*¹⁸ et considère la polysémie des noms divins, en présentant chaque dieu comme «un système de notions¹⁹». Il met en avant l'importance des épi-

¹⁶ J. Scheid - J. Svenbro, *Les Götternamen de Hermann Usener: une grande théogonie*, in N. Belayche et al. (eds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 93-103.

¹⁷ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin 1925 (tr. fr. *Langage et mythe. À propos des noms de dieux*, Payot, Paris 1973). Sur cet ouvrage et d'autres contributions de Cassirer sur la relation entre mythe et langage, voir L. Iribarren, *Langage, mythe et philologie dans la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer*, dans «Revue germanique internationale» 15 (2012), pp. 95-114.

¹⁸ L. Gernet - A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, Paris 1932 (1970), pp. 221-231.

¹⁹ V. Pirenne-Delforge - J. Scheid, *Vernant, les dieux et les rites: héritages et controverses*, in

thètes, capables de contracter ou de dilater la puissance divine et de dessiner un champ sémantique en rapport avec l'action rituelle. Il ne manque pas de souligner le caractère pluriel de cet outil de la «représentation du dieu»: «(elle) est celle d'un être qui *peut* recevoir d'autres attributs que l'attribut considéré²⁰». Une génération plus tard, avec Jean-Pierre Vernant et Georges Dumézil, l'appréhension dynamique et comparative des dieux accompli une avancée décisive. En affirmant que les dieux ne sont pas des personnes mais des puissances²¹, Vernant jette les bases d'une nouvelle approche des polythéismes en tant qu'ensembles relationnels de divinités, ce qui conduit à interroger les noms divins en tant que «signes» de la structuration des panthéons.

La nébuleuse des dieux et déesses, des rites et des mythes commence dès lors à être appréhendée à travers des logiques classificatoires attentives aux relations qui organisent le tout en sous-ensembles significatifs. Dans le dernier quart du XX^e siècle, émergent diverses formes d'expérimentation dans le champ d'un polythéisme redéfini et analysé comme un langage, avec son vocabulaire, sa grammaire²². Une certaine primauté est désormais accordée à la «cuisine» onomastique, c'est-à-dire aux noms utilisés en contexte cultuel. Un vaste questionnement s'impose alors avec force, qui touche directement aux systèmes de dénomination: comment les Anciens ont-ils pensé, organisé et géré la pluralité du divin? Un produit majeur de cette orientation est le volume collectif paru en 2005, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*²³, qui affronte une question centrale: «Comment dire le divin?». On notera que le titre de ce volume consacre une double bipartition: d'une part, le théonyme et ses adjuvants (épithètes et épicleses), d'autre part, les épithètes littéraires et les épicleses cultuelles.

Dans la Préface, Pierre Brulé met en avant la notion de «paysage divin des épicleses» qui indique que les épicleses, désormais sur le devant de la scène, dessinent les contours d'un «territoire» divin et que toute entité divine constitue une sorte de micro-réseau formé par l'ensemble de ses noms. Il appelle de ses vœux une enquête à grande échelle sur les épicleses en contexte, en tant que clé d'accès au langage du polythéisme, enquête qu'il avait déjà engagée à Rennes, en créant la première base de données des épicleses grecques²⁴. Il en explicite les fondements théoriques et méthodolo-

C. Bonnet et al. (eds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 33-52.

²⁰ L. Gernet - A. Boulanger, *Le génie grec*, cit., p. 226.

²¹ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, F. Maspero, Paris 1965; Id., *La société des dieux*, in Id., *Mythe et société en Grèce ancienne*, F. Maspero, Paris 1974, pp. 103-120; C. Bonnet et al. (eds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Brepols, Turnhout 2017.

²² M. Detienne, *Expérimenter dans le champ des polythéismes*, dans «Kernos» 10 (1997), pp. 57-72.

²³ N. Belayche et al. (eds.), *Nommer les Dieux*, cit.

²⁴ URL: <<https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>> (09/18). Voir aussi P. Brulé - S. Lebreton, *La Banque de données sur les épicleses divines (BDDE) du Crescam: sa philosophie*, dans «Kernos» 20 (2007), pp. 217-228.

giques dans un article séminal datant de 1998, «Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches»²⁵.

Dans les mêmes années, Robert Parker publie «The Problem of the Greek Cult Epithet», où il focalise son attention sur les épithètes cultuelles, «a central but little discussed aspect of Greek polytheism»; et il ajoute: «Perhaps the extraordinary infrequency, amid all the huge literature that exists on Greek religion, of theoretical discussions of the cult epithet as a category, is the product of a suspicion that there is indeed nothing illuminating to be said except about particular examples²⁶». Le même R. Parker publie, en 2017, *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, un ouvrage dans lequel il questionne en particulier les évolutions des pratiques de dénomination aux époques hellénistique et romaine. Il y constate une variété croissante de combinaisons possibles et suggère déjà d'affiner la grille de lecture traditionnelle. S'il conserve la distinction entre *poetic* et *cultic epithets*, il insiste plus particulièrement sur les dernières, qui auraient deux fonctions majeures: distinguer (une figure divine d'une autre) et sélectionner (une caractéristique particulière d'une divinité). Il attire également l'attention sur l'incidence du contexte d'énonciation – référence ou adresse – sur l'emploi – choix, forme – de ces épithètes. Sans faire un état des lieux exhaustif de la complexité de cette matière, Parker sensibilise ses lecteurs aux transformations que celui-ci subit dans le temps et dans l'espace.

Or, en 2011, Henk Versnel, dans *Coping with the Gods*, affrontait aussi, par un autre biais, la question des nombreuses variations onomastiques. Il y voit un indice des tensions internes au polythéisme, entre ce qu'il qualifie d'«order and chaos», et s'interroge sur la fonction de dispositifs onomastiques aussi complexes – il cite en note le cas d'Athéna qui reçoit, chez le seul Pausanias, 59 qualifications différentes. S'agit-il bien de décliner une même puissance divine comme on le présume habituellement? En classant les épithètes parmi les «ingredients for chaos»²⁷, en envisageant même de les considérer comme des traces d'*inconsistencies*, Versnel fait en quelque sorte exploser ou imploser la logique du polythéisme, mais il a le mérite de souligner la plasticité et la complexité d'un dispositif qui peut rassembler tout en distinguant, et vice versa. La question du même et du différent, insiste-t-il judicieusement, est moins simple qu'il n'y paraît et appelle des réponses au cas par cas; la capacité d'un théonyme à êtreindre tous ses attributs reste un défi à l'intelligibilité des poly- et monothéismes. Nommer les dieux de différentes manières engage assurément des processus cognitifs globaux (qu'est-ce que Zeus?) et

²⁵ P. Brulé, *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherches*, in «Kernos» 11 (1998), pp. 13-34.

²⁶ Du même ordre, A. Henrichs, *Die Gotter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*, CC. Buchners, Bamberg 1987, p. 42 n. 59: «Die Epiklesenforschung steckt in den Kinderschuhen».

²⁷ H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden 2011, pp. 60-87.

des logiques contextuelles (pourquoi ai-je besoin d'un Zeus particulier *hic et nunc*?) qui interagissent. Toutefois, en parlant d'une «alarming plethora of gods», en approchant l'éventail de noms par la notion de «confusion», en pointant la «“Paris fashion” of constructing a divine world», Versnel prend une position excessivement tranchée. Son approche du cas de Zeus questionne pourtant utilement les notions traditionnelles de «théonyme» et d'«épithète/épiclèse». Relevant, en effet, l'existence en Asie Mineure de multiples Zeus associés à une épithète fonctionnelle ou plus souvent topique évoquant un dieu indigène et son milieu d'origine, il conclut que «gods bearing the same name but with different epithets may, but need not have been perceived self-evidently as different functional or local manifestations or aspects of one god»²⁸. Zeus, en d'autres termes, fonctionne comme une sorte de titre, à la manière de Baal en sémitique, désignant un Seigneur local, dont l'identité, foncièrement enracinée dans un lieu, s'exprime davantage par l'épiclèse, si l'on conserve les catégories usuelles, dont on constate ici concrètement les limites²⁹.

Ce (trop) rapide état de la question montre que la prise en compte croissante des épithètes divines comme clé d'interrogation du fonctionnement du polythéisme hellénique ne semble avoir entraîné une fixation (relative) de la terminologie que par décanation – c'est-à-dire sans réelle justification théorique. Les catégories de «théonyme», «épithète», «épiclèse» se sont imposées sans véritable discussion. L'attention particulière désormais accordée aux épithètes cultuelles (par distinction des épithètes poétiques), qui s'est traduite par le façonnement du terme savant d'«épiclèse», mériterait aussi qu'on y revienne³⁰. Transcription du grec *epiklêsis*, si fréquent chez Pausanias, qui néanmoins en utilise d'autres comme *epônumia*, la notion d'«épiclèse» est devenue usuelle dans plusieurs langues, sans avoir été suffisamment problématisée. Si les anglophones utilisent généralement (*divine epithet* et *cult-epithet*)³¹ (ainsi Robert Parker), on rencontre également *epiklesis/epiclesis*³². De même chez les auteurs germanophones, si Burkhard Gladigow (1981) utilise *Gottesepitheta* et *kultisches Epitheton*, dans son *Nordionische Kulte* (1985), Fritz Graf fait systématiquement usage d'*Epiklese*, choix qu'il réaffirme – en anglais – quelque vingt-cinq ans plus tard³³. L'ambiguïté inhé-

²⁸ *Ibi*, p. 77.

²⁹ L'enquête a été prolongée par R. Parker, *Zeus Plus*, in C. Bonnet et al. (eds.), *Puissances divines*, cit., pp. 309-320.

³⁰ L. Gernet - A. Boulanger, *Le génie grec*, cit., utilisent «épithète», et une seule fois «épithètes cultuelles» (p. 224). On trouve la même oscillation chez J.-P. Vernant, *La société des dieux*, cit. Voir cependant J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Picard, Paris 1992 (éd. or. 1958), p. 90, qui distingue les noms ou épithètes donnés par les poètes, à la «valeur pittoresque ou descriptive» et les «termes dont l'emploi est cultuel».

³¹ Avec ou sans trait d'union.

³² E.g. S. Hornblower, *Lykophron and Epigraphy: The Value and Function of Cult Epithets in the “Alexandra”*, dans «Classical Quarterly» n.s. 64, 1 (2014), pp. 91-120, qui dit employer indifféremment *epiclesis* et *cult-epithet*. Pour rappel, ce terme désigne, dans le langage liturgique grec, l'invocation du Saint-Esprit lors de la prière eucharistique de la messe chrétienne (anaphore).

³³ B. Gladigow, s.v. “Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein)”, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. XI, fasc. 88, A. Hierseman, Stuttgart 1981, col. 1202-1238; F. Graf, *Nordio-*

rente à ce terme, héritée de la polysémie du terme grec *epiklêsis*³⁴ – à la fois *Anrufung*, «invocation» et *Beiname*, «surnom» –, n’a jamais été totalement levée. Faut-il dès lors songer à y renoncer?

En tournant les yeux en direction du monde sémitique, le diagnostic est-il identique? S’il ne fait aucun doute que le domaine des études grecques a joué un rôle décisif dans la prise de conscience de l’importance des systèmes de dénomination pour pénétrer les logiques internes au monde divin, le domaine sémitique n’a pas pour autant ignoré ces questions. Pour l’époque du Bronze final qui reste en dehors du champ d’enquête du projet MAP, on dispose d’un recueil concernant la documentation ougaritique, paru en 2008³⁵. Aïcha Rahmouni non seulement reprend à son compte la distinction «théonyme»-«épithète», mais elle l’utilise pour cadrer son corpus, tout en fixant des critères qui semblent toutefois discutables: «This study investigates epithets, not divine names. Complex expressions comprising two, three or even four components are considered epithets if they contain at least one component that is a common noun. The expression *ršp šb’i* “Rašap of the army” (KTU² 1.91:15) is thus considered an epithet, but *ršp bbt* “Rašap of (the city) Bibita” (KTU² 1.105:25; 1.171:3) is not³⁶». À ses yeux, l’épithète fonctionne comme une *by-form* du théonyme, ce qui s’expliquerait, dans son corpus, par un souci d’alternance et de *variatio*, comme le dirait un rhéteur latin, exigée par la figure de style qui est à la base de la poésie sémitique, à savoir le *parallelismus membrorum*. Il n’est cependant pas possible de considérer cet usage comme systématique.

Dans *The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*, paru en 2015, Spencer L. Allen considère aussi la documentation mésopotamienne et prête une grande attention aux manières de qualifier les dieux en rapport avec l’espace. Il explore la possibilité d’utiliser la terminologie propre aux noms des êtres humains pour l’appliquer aux dieux: «I use the phrases “first name”, “last name”, and “full name” to refer to portions of a divine name so that I can zero-in on a specific deity³⁷». «Ishtar» serait donc le *first name*, ou «prénom», «de Ninive», le *last name*, ou «nom de famille», les deux ensembles formant le *full name* et permettant d’identifier une Ishtar spécifique, parfait-

nische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia, Schweizerisches Institut in Rom, Rome 1985; Id., *Gods in Greek Inscriptions: Some Methodological Questions*, in J. Bremmer - A. Erskine (eds.), *The gods of Ancient Greece. Identities and transformations*, Edinburgh University Press, Edimbourg 2010, pp. 55-80: pp. 67-74, explorant les «many names of the gods», affirme préférer «the Hellenized term (...) epicleses, “surnames” or “names of invocation”» à «cultic epithets» (p. 67).

³⁴ Le terme est utilisé dès Homère et Hésiode.

³⁵ A. Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (“Handbuch der Orientalistik”, 1.93), Brill, Leiden 2008.

³⁶ *Ibi*, pp. 19-20.

³⁷ S.L. Allen, *The Splintered Divine: A Study of Ishtar, Baal and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East*, De Gruyter, Boston - Berlin - Munich 2005, p. VII.

tement autonome au sein de la famille des Ishtar³⁸. Il réserve l'appellation de *nickname*, «surnom», à un *first name* qui ne serait pas à proprement parler un «prénom», comme Baal pour désigner Haddu. Enfin, il désigne comme *divine name formula* l'ensemble formé d'un *first name*, suivi d'une épithète, dans le sens de «qualification», autre qu'un simple toponyme, comme l'est «Dame de Ninive», qualification plus développée que le label «de Ninive». Même si elle n'est pas parfaite³⁹, cette proposition a le mérite d'attirer l'attention sur la nécessité d'aller au-delà du binôme théonyme + épithète/épiclèse et d'inciter à tenter de formaliser des «formules onomastiques» impliquant des liens et une portée sémantique complexe. Allen a ainsi mis l'accent sur un élément crucial: le schéma habituel selon lequel le nom individualise et l'épithète caractérise doit être repensé.

On aurait tort, à ce stade, de considérer que le monothéisme n'est pas ou n'est que marginalement concerné par ce genre de problématique. Les noms de Dieu dans les trois monothéismes majeurs ont du reste engendré de nombreuses analyses et réflexions, car le dieu prétendument unique de la Bible hébraïque est désigné par une multitude de noms: outre YHWH, il est El, Elohim, Eljon, Shadday, etc.⁴⁰. Les enjeux théologiques sont considérables et Tryggve N. Mettinger a raison de caractériser les noms du dieu biblique comme des *milestones*⁴¹ qui parlent de ce divin spécifique par le biais de catégories issues de l'horizon des expériences humaines. Comme des métaphores, les noms rendent saillants certains aspects de la perception du divin et génèrent des associations touchant à l'apparence, aux qualités, aux propriétés, aux modes et domaines d'action de la puissance ainsi désignée. Bref, le nom, bien plus qu'un ornement, constitue un principe organisateur du divin. En d'autres termes, simple ou composée, la formule onomastique donne accès à une certaine connaissance du dieu, tandis que la variété de noms attribués à une même entité esquisse une sorte de galerie de portraits, toujours contextualisés, qui rendent compte des modalités d'interaction instituées par leurs interlocuteurs humains. Les noms véhiculent du sens, en rapport avec les réalités dans lesquelles ils s'inscrivent⁴².

³⁸ P. Brulé, *Le langage des épiclèses*, cit., pp. 13-34 établit, pour sa part, une analogie avec la classification des plantes de Linné.

³⁹ Le recours à une terminologie issue de l'onomastique personnelle humaine incite à se demander si la manière de nommer les dieux s'inspire de celle des hommes, ou s'en différencie, et dans quelle mesure. Cette thématique importante fera l'objet d'approfondissements dans les prochains mois.

⁴⁰ Voir notamment T.N. Mettinger, *In Search of God*, cit.; M. Rose, s.v. "Names of God in the OT", in D.N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, pp. 1000-1011; M. Rösel, *Adonaj warum Gott "Herr" genannt wird*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, Continuum, London - New York 2011; G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World and Early Christianity*, Brill, Leiden - Boston 2006; R.P. Gordon (ed.), *The God of Israel*, Cambridge University Press, New York 2007; S.L. Allen, *The Splintered Divine*, cit.

⁴¹ T.N. Mettinger, *In Search of God*, cit., pp. 1-13.

⁴² Pour une appréhension très fine des manières dont les Anciens ont exploré les significations des noms et des épithètes des dieux (dans le monde latinophone, mais aussi hellénophone), voir

L'ensemble de ces enjeux invite à ne pas simplifier l'approche des systèmes de dénomination du divin et, au contraire, à relever le défi d'une complexité structurelle et pragmatique, que le comparatisme contribue à pénétrer. C'est très précisément l'ambition du projet MAP, que nous allons à présent illustrer par un cas particulier, celui des dieux «célestes», en comparant les données grecques et sémitiques. Il s'agira de montrer la complexité des données documentaires et les limites des catégories actuellement en usage.

2. Comparer les systèmes de dénominations: le cas des dieux «célestes»

Dans la mesure où le projet MAP privilégie l'analyse sémantique des noms de dieux, que nous apprend le comparatisme lorsque l'on met en regard des dénominations grecques et sémitiques relevant d'un même champ sémantique, en l'occurrence le domaine céleste, typique de l'univers divin et commun aux multiples cultures qui se partagent le ciel? Partons de la comparaison entre deux divinités célestes: Zeus *ouranios*, pour le domaine grec, et Baal Shamem (*b'l šmm/n*), pour le domaine sémitique, sans évidemment prétendre traiter ici le dossier de manière exhaustive⁴³.

Sur le plan purement grammatical, *ouranios* est un adjectif épithète qui qualifie le nom propre «Zeus»: la structure «théonyme + épithète/épithète» est, dans ce cas, tout à fait évidente. L'épithète peut être postposée⁴⁴, mais aussi préposée, comme c'est le cas dans une inscription de Baitokéké: ἁγίου οὐρανίου Διός, «du saint céleste Zeus»⁴⁵. La qualification d'*ouranios* véhicule d'emblée une polysémie, en ce qu'elle renvoie à la fois à la filiation par Ouranos, le dieu primordial, ancêtre des Olympiens⁴⁶, et au ciel comme espace propre au monde divin, dans lequel se déploient diverses formes de puissance divine⁴⁷. L'ampleur des prérogatives «célestes» étant évidente, celles-ci peuvent être associées à des qualifications complémentaires:

N. Belayche, *Nomen ostendit*, cit., pp. 67-83, qui fait bien émerger les liens entre noms, rituels et images.

⁴³ Pour le monde grec, voir l'inventaire dressé par R. Parker, *Greek Gods Abroad*, cit., pp. 179-180. Pour le monde sémitique, voir W. Röllig, s.v. "Baal-Shamem", in K. van der Toorn *et al.* (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill - Eermans, Leyde - New York - Cologne 1999, pp. 149-151 et H. Niehr, *Ba'alšamem: Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, Peeters, Louvain 2003.

⁴⁴ Hérodote VI, 56 (Sparte) *e.g.*

⁴⁵ IGLS 4028 (259-260 d. n. è.). On notera que, dans ce cas, il s'agit d'un Baal local, si bien que Zeus n'est peut-être pas tant un «théonyme» qu'une sorte de «titre» disant sa souveraineté sur le territoire. On trouve déjà chez Pindare, *Péans*, fr. 52u Snell-Maehler, un *ouranios Zeus*.

⁴⁶ Ouranos est l'époux de Gaïa et le père des Titans. Il peut se «complexifier», notamment dans des œuvres poétiques. On trouve par exemple, dans une épigramme de Kios (*IKios* 21, fin de l'époque hellénistique-début de l'époque impériale), un Οὐρανός Εὐφροσύνης, «fils de la nuit» et géniteur d'Isis *poluónimos* (l. 6-7), évoqué peu après une adresse à Anubis, «roi de tous les ouraniens» (l. 2: οὐρανίων πάντων βασιλεῦ).

⁴⁷ On n'oublie pas le rôle du ciel étoilé dans la navigation. Aphrodite, qualifiée d'*ourania* à partir du v^e siècle av. n. è. (*infra*, n. 69), est, dès le récit de sa naissance chez Hésiode (*Théogonie* 187-206), étroitement liée à l'espace maritime.

«saint», comme le Zeus de Baitokéké, *sôtêr ouranios*⁴⁸ ou *patêr ouranios* pour d'autres Zeus⁴⁹.

Zeus n'est toutefois pas le seul à être *ouranios*. On rencontre, en divers contextes, Mên *ouranios*⁵⁰, mais aussi Apis⁵¹, Éros⁵² et Hermès⁵³. Ces dénominations, souvent d'époque romaine, renvoient à des contextes d'énonciation particuliers et apparaissent dans des séquences ou formules impliquant plusieurs éléments, en majorité des épithètes. Ainsi, en Lydie, une inscription proclame-t-elle: «Un (est) le dieu dans les cieux, grand (est) *Mên ouranios*, grande (est) la puissance du dieu immortel!⁵⁴». Dans cet énoncé, il n'est pas aisé d'identifier le «réfèrent» qui serait le pivot de la séquence onomastique: s'agit-il du théonyme *Mên* ou bien du syntagme *Mên ouranios*, ou encore du syntagme *megas Mên ouranios*? Le découpage des séquences et la catégorisation des éléments qui les composent soulèvent souvent des questions délicates et importantes.

Si un récit théogonique sert d'étiologie à l'appellation littéraire d'*Ouranidai* ou *Ouraniônes* pour le collectif des dieux descendants d'Ouranos⁵⁵, dans la pratique rituelle aussi, des collectifs de dieux sont appelés *ouranioi*⁵⁶ ou *theoi ouranioi*⁵⁷. Une inscription de Mélos datée du règne de Néron, par exemple, distingue un groupe des *theoi ouranioi* de Zeus *keraunios* (de la foudre) et d'un Zeus sans qualification⁵⁸. Enfin, l'épithète *ouranios* peut être associée à un *theos* sans autre précision⁵⁹, ou intégrée dans des séquences plus complexes, tels que *theos ouranios patrôios kurios*⁶⁰, *theos hupsistos ouranios*⁶¹, ou encore *theion aggelon ouranion*, associé cependant à un Zeus *hupsistos*⁶².

Dans le domaine sémitique, *b'l šmm/n* est une divinité attestée, selon toute vraisemblance, dès la fin du II^e millénaire, mais avec certitude au début du I^{er} millénaire av. n. è., dans la région levantine (à Byblos, Hamat et Karatepe). Il couvre une aire très ample, de Hatra à Carthage et à la Sardaigne, et est attesté jusque dans la littérature manichéenne. Si l'on regarde de près le

⁴⁸ *L.Anazarbos* 50 (I^{er}-II^e s. d. n. è.).

⁴⁹ Significativement dans une épigramme votive provenant du sanctuaire de sa fille Athéna *Alea* à Tégée (*SEG* 25, 441, époque romaine).

⁵⁰ R. Lane, *CMRDM* III, p. 76. L'ensemble des inscriptions répertoriées date de l'époque impériale.

⁵¹ *SEG* 39, 1565 a (Abila, 321/2 d. n. è.).

⁵² *IG* II², 5017 (Pirée, époque romaine).

⁵³ *IG* V 1, 559 (Sparte, II^e-III^e s. d. n. è.).

⁵⁴ R. Lane, *CMRDM* I, 83, p. 55 = *TAM* V 1, 75 (Saittai, époque impériale): Εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῦς, | μέγας Μῆν | οὐράνιος, | μεγάλη δόξαμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ. R. Lane, *CMRDM* III, pp. 79-80.

⁵⁵ Homère, *Iliade*, I, 570; V, 373, 898; XIX, 275, 509; XXIV, 547, 612; Hésiode, *Théogonie*, 461, 486, 502, 919, 929.

⁵⁶ *IG* V 1, 40 (Sparte, ca. 138-180 d. n. è.) e.g.

⁵⁷ *TAM* II 613 (Tlos, époque impériale) e.g.

⁵⁸ *IG* XII, Suppl. 165.

⁵⁹ *IG* XII, Suppl. 30 (Mytilène, I^{er}-II^e s. d. n. è.) e.g. Ce syntagme répond au schéma que propose Origène (*Contre Celse*, I, 25) pour le «nom courant “le dieu”» (τὸ κοινὸν ὄνομα τὸ θεός): un terme «indéterminé» (*aoristós*) avec un supplément (*meta prosthêkê*).

⁶⁰ Ainsi sur un autel découvert à Damas (*SEG* 1, 546, époque impériale).

⁶¹ *IGLS* 4027 (Arados, 208 ou 260/1 d. n. è.).

⁶² *I.Stratonikeia* 1307 (époque romaine).

syntagme *b'l šmm/n*, on constate qu'il est composé du nom commun *ba'al*, «maître», «seigneur», à l'état construit, suivi d'un autre nom commun indiquant les cieux, au pluriel, selon l'habitude des langues sémitiques⁶³. Le recours à l'état construit désigne une relation génitive, le statut de «maître» ou «seigneur» demandant à être précisé, ce qui est parfois réalisé au moyen d'une apposition. Il s'agit, en effet, d'une construction tout à fait courante, et souple, qui remplace ce qui, dans une autre langue, pourrait être exprimé par un adjectif. C'est, en l'occurrence, l'équivalent fonctionnel et sémantique du grec *ouranios*. Puisque, dans les sources sémitiques où il est attesté, *b'l šmm/n* n'est jamais accompagné d'un nom propre, il est désormais accepté que cette désignation constitue, de fait, le nom propre de la divinité, et non une épithète/épiclese qui qualifierait un théonyme⁶⁴. La grille de lecture théonyme + épithète/épiclese montre donc ses limites, tant pour le grec que pour le sémitique.

Une construction grammaticale similaire apparaît dans la Bible hébraïque, lorsque le prophète Jérémie mentionne la célèbre *mlkt hšmym*, «la reine des cieux»⁶⁵. En dépit des conclusions tirées de l'analyse du nom de son homologue masculin, les chercheurs se lancent encore et toujours dans la quête du «vrai nom» de la «reine des cieux». Les candidates sont notamment: Ishtar, Anat, Astarté⁶⁶. Ne serait-il pas opportun de renoncer à identifier un nom propre derrière *mlkt hšmym*, comme on l'a fait pour *b'l šmm/n*⁶⁷ ou comme l'a récemment proposé Anna E. Zernecke pour la «Dame de Byblos»⁶⁸? Du côté grec, si l'épithète féminine *ourania* est quasiment réservée à Aphrodite pour faire référence à ses prétendues racines syro-palestiniennes⁶⁹, il faut surtout intégrer le fait qu'elle est fille d'Ouranos pour Hésiode et, pour Homère, fille de Zeus, avec qui elle partage cette épithète⁷⁰. Une inscription de Panticapée, datable des années 275-279 de notre ère, associe, par ailleurs, Zeus *sôtér* et Héra *sôteira*, qualifiés ensemble de «dieux sur-célestes», *theoi epouranioi*⁷¹.

⁶³ Avec *-n* comme terminaison du pluriel caractéristique de l'araméen et *-m* en phénicien et en hébreu.

⁶⁴ Une telle constatation est d'autant plus nécessaire que le nom est parfois écrit sans un espace entre les deux mots, ce qui montre qu'il était conçu comme un seul mot.

⁶⁵ Jérémie 7,18; 44, 17.18.19.25.

⁶⁶ C. Houtman, s.v. "Queen of Heaven", in K. van der Toorn - B. Becking - P.W. van der Horst (dir.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden - Boston 1999, pp. 678-680.

⁶⁷ Un parallèle avec le monde mésopotamien montre que les noms divins sont en vérité des syntagmes du même genre, comme Enki (Seigneur de la terre) ou Ningal (Grande Dame), mais les Assyriologues ne passent pas leur temps à chercher le «vrai nom» d'Enki. Nos remerciements vont à Marinella Ceravolo, doctorante en Histoire des religions, à l'université de Rome La Sapienza, collaboratrice du projet MAP pendant six mois, qui nous a éclairés sur ce point.

⁶⁸ A.E. Zernecke, *The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her "True Name"*, dans «Die Welt des Orients» 43, 2 (2013), pp. 226-242.

⁶⁹ Hérodote 1, 131. Sur ce sujet, voir V. Pirenne-Delforge, *Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania*, in N. Belayche et al. (eds.), *Nommer les Dieux*, cit., pp. 271-290. On notera qu'*ourania* est exclusive d'Aphrodite en Grèce égéenne jusqu'à l'époque hellénistique et qu'ensuite l'épithète est associée à d'autres théonymes pour rendre des divinités «non-grecques».

⁷⁰ G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* ("Kernos suppléments", 18), Presses universitaires de Liège, Liège 2007, pp. 24-41.

⁷¹ *CIRB* 36 A, l. 5-6: θεοῖς ἐπουραν[ί]οις Διὶ σωτήρι καὶ Ἥρᾳ σωτείρᾳ.

Ourania vient aussi qualifier Artémis⁷², Hécate⁷³, Héra⁷⁴, Korè⁷⁵, la Mère des dieux⁷⁶, les Muses⁷⁷, Némésis⁷⁸, Nikè⁷⁹, sans compter le fait qu'*Ourania* est aussi le «nom propre» d'une Muse et d'une Océanide chez Hésiode⁸⁰. *Ourania* peut apparaître seul, en tant que «théonyme», sans qu'il soit forcément utile de s'interroger, comme pour la «reine des cieux», sur son «vrai nom»⁸¹. Il en va de même pour la *thea ourania*⁸², pendant du *theos ouranios* évoqué ci-dessus, qui peut entrer en composition au sein d'une séquence complexe comme *Nikè hupoptera thea ourania* («Nikè ailée déesse céleste»)⁸³ ou *Korè thea epêkoos aneikêtos ourania* («Korè déesse attentive invaincue céleste»)⁸⁴.

Le champ sémantique du «ciel/céleste» est également convoqué dans les dénominations du dieu biblique, avec une pluralité de formulations possibles⁸⁵. On lit, par exemple, l'expression «dieu des cieux et de la terre» (à l'état construit), ainsi que celle de «dieu dans les cieux et sur la terre» (avec le *b-* locatif)⁸⁶. Ce rôle du dieu biblique dans la création des cieux⁸⁷ est parallèlement exprimé par le biais d'autres qualifications, telles que *bwr' šmym*, *'wšh šmym*, *qwnh šmym*, *nwth šmym* et encore *kwnn šmym* («celui qui a créé/fait/acquis/tendu/affermi les cieux»)⁸⁸. En contexte hymnique, cette fonction est plutôt exprimée par un verbe conjugué: l'expression «créateur des cieux» devient alors «tu as créé les cieux». L'expression *γωšb bšmym* («qui est assis dans les cieux») qui renvoie à une conception à la fois céleste et royale de la

⁷² Artémis est *ourania* à Mopsion (*SEG* 57, 527, non daté), *kuria* et *ourania* à Gérasa (*SEG* 38, 1652, II^e s. d. n. è.) et *ourania* et *ephesia* à Termessos (*TAM* III 1, 390, ép. imp.).

⁷³ Entre autres appellations, dans une *defixio* découverte sur l'agora d'Athènes, dans un dépôt datable du I^{er} s. d. n. è. (*SEG* 30, 326, I.17).

⁷⁴ Notamment à Cos (*JG* XII 4, 541, 543, 544 et 545, II^e-III^e s. d. n. è.), mais aussi sur une gemme votive de provenance et de date inconnues (*CIG* 7034).

⁷⁵ Dans une dédicace d'époque impériale dont la provenance est discutée (F. Graf, *Nordionische Kulte*, cit., *I.Ch. 2: pp. 70-73). Voir également un décret de Syros des II^e-III^e s. d. n. è. qui tient Déméter et Korè pour «les plus vénérables des divinités ouraniennes» (*JG* XII 5, 655, l. 6-7: τῶν οὐρανίων θεῶν Δήμητρος καὶ Κόρης τῶν | σεμνοτάτων).

⁷⁶ *IGBulg* II 805 (Marcianopolis, non datée).

⁷⁷ Avec l'épithète au masculin (*ouranioi*) dans une épigramme de Mantinée (*JG* V 2, 287, I^{er}-II^e s. d. n. è.).

⁷⁸ Sur un siège de proédrie du théâtre de Dionysos à Athènes (*JG* II^e 5070, M. Maass, *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, C.H. Beck, Munich 1972, p. 134, fin II^e s. d. n. è.?).

⁷⁹ *IGBulg* IV 2266 (Parthicopolis, 237/8 d. n. è.).

⁸⁰ Hésiode, *Théogonie*, 78, 350.

⁸¹ Cette dénomination apparaissant seule sur une colonne provenant du Sérapeion de Milet (*Milet* VI 1, 201, III^e s. d. n. è.?), son interprétation comme anthroponyme n'est pas totalement à exclure.

⁸² En Lydie (*SEG* 4, 646 = 31, 999, 202/203 d. n. è.), à Byblos (*SEG* 19, 886, ép. imp.) et à Gérasa (*I.Gerasa* 24 et 26, II^e-III^e s. d. n. è.).

⁸³ Cf. *supra*, note 79.

⁸⁴ F. Graf, *Nordionische Kulte*, cit., *I.Ch. 2: pp. 70-73 (cf. *supra*, note 75).

⁸⁵ Pour des raisons de brièveté, nous laissons de côté l'important dossier de l'«armée des cieux».

⁸⁶ Pour les références et analyses, voir S.A. Wiggins, *Weathering the Psalms. A Meteorological Survey*, Cascade Books, Eugene (OR) 2014.

⁸⁷ Dans les formulations qui suivent, la terre est aussi souvent associée, en créant ainsi un mérième qui exprime l'extension de la juridiction du dieu.

⁸⁸ En considération de la variété des graphies adoptées par le texte biblique, les formes ici enregistrées sont normalisées.

divinité, montre les imbrications sémantiques que l'enregistrement dans une base de données et l'analyse doivent être en mesure de restituer. Cette configuration, assez courante, qui suggère un parallèle entre le dieu et le roi, est également exprimée par d'autres expressions, comme *ywšb 'l krwbym* («qui est assis sur les chérubins»)⁸⁹, *mlkt hšmym* («reine des cieux»), ou, d'une certaine façon, *b 'l šmm/n*.

Une analyse qui reposerait sur une définition stricte de la notion d'épithète – fondamentalement issue d'un contexte linguistique indo-européen, grec en particulier –, court donc le risque de négliger la dynamique propre aux langues sémitiques qui, plus souvent que la langue grecque, recourent à des constructions verbales ou à des phrases nominales pour désigner ou qualifier le divin. D'ailleurs, des écrivains hellénophones possédant un *background* sémitique, comme l'auteur de 2 Maccabées et celui de l'évangile de Matthieu, désignent la divinité céleste comme *en ouranōi dunastēs* (2 Macc. 15,3) ou *dunasta tōn ouranōn* (2 Macc. 15,23), voire même font usage d'une périphrase *patēr hēmōn ho en tois ouranois* (Mt. 6,9)⁹⁰. L'adjectif *ouranios* est donc laissé de côté.

Pour revenir aux dieux célestes sémitiques, on déduira des différentes séquences onomastiques mentionnées ci-dessus que *b 'l šmm/n* se prête à plusieurs interprétations et que sa portée sémantique relève du registre des potentialités⁹¹. Le dieu réside dans les cieux, maîtrise les éléments atmosphériques, est en rapport avec la création, sert de modèle à la royauté et revêt, notamment dans le Nouveau Testament, un rôle de père. Sur le plan formel, on a aussi observé tout un éventail de possibles. Il semble donc nécessaire d'adopter, au sein du projet MAP, une grille de lecture ample et souple permettant d'embrasser, dans leur diversité et complexité, tous les éléments constitutifs des appellations divines. À terme, un traitement quantitatif des données enregistrées dans la base permettra de dégager des tendances dans le recours à telle ou telle catégorie d'éléments, débouchant probablement sur un affinement ultérieur des outils terminologiques proposés ici. Au-delà de leurs différences formelles, ces dénominations divines grecques et sémitiques partagent une même puissance sémantique et dynamique⁹². Si *ouranios* se laisse aisément traduire par «céleste», par référence à une spatialisation de la puissance divine, selon les contextes, cependant, le registre du «céleste» peut ouvrir d'autres perspectives et faire émerger des relations particulières. Ainsi, Zeus est-il céleste en tant qu'habitant des cieux et maître des phénomènes atmosphériques, tandis que Mên, le dieu Lune, est *ouranios*, en ce qu'il partage le même espace et exerce aussi son influence sur certains phénomènes cosmiques, comme les marées, mais leur puissance et

⁸⁹ Pour un état de l'art et les traductions possibles, voir R. Eichler, *The Meaning of יְשֻׁבַּ הַכְּרֻבִּים*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 126, 3 (2014), pp. 358-371.

⁹⁰ Qui devient *ho en tōi ouranōi* dans la variante de la *Didaché* 8,2.

⁹¹ H.-P. Müller, *Der Gottesname B 'l und seine Phraseologien im Hebräischen und im Phönizisch-Punischen*, dans «Journal of Semitic Studies» 50/2 (2005), pp. 281-296.

⁹² En grec, le terme *dunamis* indique clairement le lien entre puissance et dynamique.

leurs manifestations sont évidemment différentes. Hermès céleste, lui, œuvre dans plusieurs espaces puisqu'il est aussi *katachthonios* dans les *defixiones*; Hécate est également à la fois *ourania* et *chthonia*⁹³. La dimension spatiale de l'activité divine exprimée par les choix de dénomination est donc stratégique, mais ces choix sont toujours polysémiques; ils renvoient à des modes opératoires, à des qualités ou rangs, à des relations, et encore aux intentions ou attentes de ceux qui les forgent ou les utilisent, sans oublier la prégnance des stratégies discursives. L'Aphrodite *ourania* des témoignages culturels, quant à elle, est patronne des rites nuptiaux, du fait qu'elle tire sa puissance du mariage primordial d'Ouranos et Gaïa⁹⁴. La qualification d'«ouranienne» ouvre alors sur des connotations cosmogoniques et suggère l'ampleur du pouvoir exercé par la déesse, qui s'étend aussi au domaine marin où elle s'est formée, dans l'écume spermatique de son géniteur, Ouranos. Elle renvoie donc simultanément au registre généalogique⁹⁵.

La pluralité sémantique inhérente au langage du polythéisme et la variété des modes de désignation des dieux (ici des dieux célestes), intimement liés à la nature des documents et aux contextes d'énonciation – on ne combine pas les attributs onomastiques divins de la même façon dans un inventaire, un décret, une dédicace, une *defixio*, un hymne, etc. – n'avaient du reste pas échappé aux Anciens. Ainsi, l'empereur Julien voit-il, dans les appellations des dieux, des outils pédagogiques à la croisée entre signification et représentation:

«Nous invoquons Zeus *xenios* («hospitalier»), et nous sommes plus inhospitaliers que les Scythes! De quel front celui qui veut sacrifier à Zeus hospitalier entrera-t-il dans son temple et avec quelle conscience, s'il a oublié que “C'est de Zeus qu'ils viennent tous, mendiants et étrangers. J'offre peu, mais donne de bon cœur” ? Comment le serviteur de Zeus *hetaireios* («confraternel») pourra-t-il croire qu'il sert bien ce dieu, si, voyant son prochain manquer d'argent, il ne lui fait pas même l'aumône d'une drachme? Chaque fois que je considère tout cela, j'en reste ébahi. **Les dénominations (*epônumias*) des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées (*hōsper eikonas graptas*)**, et nous ne pratiquons rien de ce qu'elles nous enseignent! Nous appelons les dieux “gentilices” (*homognioi*), nous appelons “gentilice” Zeus aussi, et nous traitons nos parents comme des étrangers»⁹⁶.

⁹³ Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 13 (*Moralia* 416 E); voir également la *defixio* SEG 30, 326 évoquée *supra*, note 73.

⁹⁴ V. Pirenne-Delforge, *Des épithètes exclusives*, cit., pp. 279-289.

⁹⁵ Au passage, on peut noter à quel point ce premier examen de la portée de cette qualification et des liens qu'elle dessine fait exploser toute dichotomie rigide entre «olympien» et «chtonien». Voir déjà, entre autres, J.S. Scullion, *Olympian and Chthonian*, dans «Classical Antiquity» 13 (1994), pp. 75-119 et diverses contributions dans S. Georgoudi et al. (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brepols, Turnhout 2005.

⁹⁶ Julien, *Lettres* 89b, 291 b: Ἐένιον ὀνομάζομεν Δία, καὶ γιγνώμεθα τῶν Σκυθῶν κακοξενώ-τεροι. Πῶς οὖν ὁ βουλόμενος τῆ Ἐενίῳ θύσαι Διὶ φοιτᾶ πρὸς τὸν νεῶν; μετὰ ποταποῦ συνει-δότος, ἐπιλαθόμενος τοῦ πρὸς γὰρ Διὸς εἶσιν ἅπαντες πτωχοὶ τε εἰνοὶ τε· δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε; Πῶς δὲ ὁ τὸν Ἐταίρειον θεραπεύων Δία, ὀρῶν τοὺς πέλας ἐνδεεῖς χρημάτων, εἴτα μὴδ' ὅσον δραχμῆς μεταδιδοῦς, οἶεται τὸν Δία καλῶς θεραπεύειν; Ὅταν εἰς ταῦτα ἀπίδω, παντελῶς ἀχανῆς γίνομαι, τὰς μὲν ἐπωνυμίας τῶν θεῶν [ἴμα τῷ κόσμῳ τῷ ἐξ ἀρχῆς] ὡσπερ εἰκόνας γραπτὰς ὀρῶν, ἔργῳ δὲ ὑφ' ἡμῶν οὐδὲν τοιοῦτον ἐπιτιθεόμενον. Ὅμογνιοὶ λέγονται παρ' ἡμῖν θεοὶ καὶ Ζεὺς Ὅμογνιος, ἔχομεν δὲ ὡσπερ πρὸς ἄλλοτριῶν τοὺς συγγε-

Ce passage, tout en reposant sur le binôme courant théonyme + épithète, largement attesté dans la rhétorique grecque, reproche aux Grecs de fouler aux pieds les principes de la vie sociale (hospitalité, fraternité) garantis par Zeus et affichés par le biais des épithètes qu'on lui attribue en situation rituelle⁹⁷. Chargées de sens, de pouvoir évocateur et de vertus pédagogiques, ces appellations sont plus ou moins significatives pour ceux qui les utilisent. Or, Julien fixe comme horizon idéal une parfaite congruité entre les appellations, les pratiques ou représentations rituelles et les comportements sociaux qui en découlent. L'opération exégétique qui consiste à en rendre compte est donc importante, mais déterminée par le contexte et les usages. C'est donc toujours une conjecture, au même titre que l'*interpretatio*⁹⁸. Lucien y fait allusion lorsqu'il s'efforce de décrire et d'identifier, donc de nommer l'Héra de Hiérapolis (*i.e.* la Déesse syrienne), au II^e siècle d. n. è.⁹⁹:

«Lorsque tu l' observes, Héra te dévoile une forme aux multiples traits: l'ensemble est Héra, indiscutablement, mais elle a aussi quelque chose d'Athéna, d'Aphrodite, de Séléne, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Moires. Dans une main elle tient un sceptre, dans l'autre un fuseau, et sur sa tête elle porte des rayons, une tour, et le *kestos* avec lequel ils ornent la Céleste seule (καὶ κεστὸν τῷ μούνην τὴν Οὐρανίαν κοσμέουσιν)»¹⁰⁰.

L'accent mis sur les aspects visuels, chez Julien comme chez Lucien, permet d'avancer sur le chemin de la révision des catégories et des notions que nous avons entrepris ici. En effet, à la lumière des limites du binôme traditionnel théonyme + épithète/épiclèse, limites que nous allons mieux approfondir ci-dessous¹⁰¹, il semble pertinent de proposer de parler de *séquences ou formules onomastiques*, afin de rendre justice à la complexité des données attestées dans les sources, et de désigner les éléments composant ces séquences/formules comme des *attributs onomastiques*. La notion d'attribut renvoie, en effet, à ce qui appartient en propre à quelqu'un ou à quelque chose, à tout caractère en tant qu'il est affirmé (ou nié) d'un sujet; l'attribut consiste en une qualité, une faculté, mais aussi une partie, un élément du corps ou un objet essentiel à l'exercice d'un métier, d'une fonction. Il participe donc à la représentation ou visualisation d'une chose ou d'une personne. Dans le domaine de l'héraldique, l'attribut permet de distinguer une pièce

νεῖς. Sur la vertu pédagogique des images dans le stoïcisme, voir notamment M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris 1989.

⁹⁷ Sur cette triangulation entre noms, rites et images, et son pouvoir d'exploration exégétique des puissances divines, voir N. Belayche, *Nomen ostendit*, cit.

⁹⁸ M. Bettini, *Interpretatio romana: category or conjecture*, in C. Bonnet - V. Pirenne-Delforge - G. Pironti (dir.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Institut Historique Belge de Rome, Rome 2016, pp. 17-36.

⁹⁹ V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* ("Kernos suppléments", 4), Presses universitaires de Liège, Athènes - Liège 1994, pp. 437-438.

¹⁰⁰ Lucien, *Sur la déesse syrienne*, 32.

¹⁰¹ Cfr. *infra*, pp. 585-589.

héraldique des autres pièces de la même espèce, tout en permettant des rapprochements ou des familles.

Pour revenir aux dieux, les attributs iconographiques, comme les attributs onomastiques, loin d'avoir une portée canonique, participent du processus exploratoire d'une puissance divine par les hommes. Souvent, les systèmes de dénomination et de mise en images dialoguent. Ainsi, la tendance à l'as-tralisation que l'on voit à l'œuvre dans l'iconographie des divinités majeures, au Levant, à partir de l'époque assyrienne¹⁰² semble-t-elle correspondre à l'époque de la diffusion, dans toute cette région, du dieu *b'l šmm/n*¹⁰³.

En définitive, pour reprendre les paroles de Julien, les noms des dieux ne seraient-ils pas comme des «icônes» ou des «images»? Le parallèle entre processus de dénomination et modalités de représentation visuelle ou symbolique nous semble d'un grand intérêt herméneutique¹⁰⁴. De même que les images divines peuvent être ambivalentes, tantôt simples, tantôt complexes, ou encore composites, les noms des dieux ont les mêmes propriétés. Ce que nous traitons comme une *séquence* ou une *formule* peut donc être appréhendé comme la combinaison d'attributs onomastiques construisant une représentation langagière particulière de la puissance divine.

3. Pour une meilleure appréhension de la complexité des systèmes de dénomination des dieux

Résumons les premiers acquis de notre étude. La catégorie d'épithète/épiclèse appliquée aux systèmes de dénomination du divin ne repose pas sur une approche strictement linguistique des données. Elle tient pour acquise l'existence d'un binôme dont les pôles seraient un nom-sujet référent et un adjectif (ou substantif) apportant au référent des qualifications ou déterminations. Or, en analysant les multiples configurations onomastiques des dieux célestes, on a touché du doigt les limites intrinsèques à la notion d'«épithète» ainsi conçue. Si les épithètes/épiclèses divines servent à qualifier et/ou déterminer un sujet référent, en l'occurrence un théonyme, il appert que d'autres éléments que les adjectifs ou les substantifs peuvent endosser ce rôle. En effet, des compléments du nom, des participes, des phrases relatives et parfois même des phrases entières, dans des environnements linguistiques précis, peuvent également faire fonction d'épithètes, sans parler des cas où c'est un autre théonyme qui recouvre cette fonction. Pour englober ces syntagmes nominaux ou verbaux, il faudrait dès lors considérablement élargir la caté-

¹⁰² Pour l'insistance sur l'iconographie lunaire, O. Keel - C. Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines: les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Le Cerf, Paris 2001, pp. 360-361.

¹⁰³ J. Cooley, *Astral Religion in Ugarit and Ancient Israel*, dans «Journal of Near Eastern Studies» 70 (2011), pp. 281-287: pp. 286-287.

¹⁰⁴ Cette voie a du reste déjà été parcourue par E. Cassirer; cfr. *supra*, pp. 5-6. On peut présumer que la variété des combinaisons iconographiques est moins grande que celle des combinaisons onomastiques, mais ce qui nous intéresse, c'est avant tout le dialogue entre ces deux répertoires et une certaine parenté dans le fonctionnement modulaire.

gorie d'«épithète», ce qui conduit à brouiller les contours d'une catégorie certes fonctionnelle dans l'étude de l'onomastique divine, mais dont on ne peut ignorer la portée foncièrement grammaticale¹⁰⁵.

Dans la terminologie émique des Grecs, le terme *epitheton* est polysémique et ne renvoie pas seulement au sens d'«épithète»; par exemple, Aristote dans la *Constitution des Athéniens*¹⁰⁶, utilise le terme *epitheton* pour parler d'attributions ou prérogatives supplémentaires (*epi*). Mais, en vérité, la question est complexe dans la mesure où les usages terminologiques sont variés et plurivoques; ils requièrent donc une étude *ad hoc*. On rappellera à ce propos le célèbre passage du livre VII de la *Périégèse* de Pausanias¹⁰⁷: «En dehors de tant de noms (*onomata*) attribués à Poséidon que les poètes ont forgés pour la beauté de leurs vers et de ceux, locaux (*epichôria*), que chacun établit en propre, voici quelles épicleses (*epiklêseis*) sont à l'usage de tous: *pelagaios*, *asphalios* et *hippios*». Ici, «épithète» n'apparaît pas et n'apparaît d'ailleurs jamais dans l'œuvre de Pausanias, pourtant si riche en données onomastiques. Il regroupe sous le terme d'*onomata* tous les «attributs onomastiques» de Poséidon, certains propres à tel ou tel poète, certains propres à tel ou tel lieu de culte. Nous sommes occupés à approfondir l'ensemble des usages des termes génériques afférents aux systèmes de dénomination que sont *onoma*, *epiklêsis*, *epônumia*, *proségoria*, et d'autres. On peut déjà anticiper l'ampleur et la variété de ces usages, de sorte qu'il serait illusoire de penser que le recours au vocabulaire émique représente la voie du salut, susceptible de suggérer un vocabulaire cohérent et des catégories univoques.

Pour revenir à l'objet de cet article, quelques exemples supplémentaires seront utiles pour convaincre du fait que l'analyse des formules onomastiques se trouve à l'étroit dans le schéma traditionnel théonyme + épithète/épiclesse. Dans la dédicace *κυρίῳ Διὶ καὶ Ἡρᾷ ἐπηκόοις*¹⁰⁸, «pour le seigneur Zeus et Héra *epêkooi*», tandis que *kurios* ne se rapporte qu'à Zeus, *epêkooi* concerne à la fois Zeus et Héra; ces qualifications, pourtant de portée différente, exercent par ailleurs la même fonction que la phrase relative que l'on rencontre dans la séquence onomastique suivante: ὁ Ἀπόλλων ὁ πύθιος ὃν τοῖς Ἀθηναίοις πατρῷος «Apollon *puthios* qui est *patrôios* pour les Athéniens», figurant dans une prescription rituelle athénienne¹⁰⁹. Cette appellation montre que des constructions verbales sont également attestées dans des textes bien grecs, qui plus est en prose, même si elles sont moins fréquentes que dans les langues sémitiques. Apollon porte un attribut onomastique «traditionnel», bien ancré dans le paysage religieux local (*patrôios*), mais intégré ici dans une locution originale, soulignant ainsi son

¹⁰⁵ Nous préparons un autre article collectif sur l'usage des termes épithète, épiclesse, nom, et apparentés en grec et en sémitique, pour en montrer la richesse polysémique dans une perspective émique.

¹⁰⁶ Aristote, *AP*, 3, 3, 11 et 25, 2, 4.

¹⁰⁷ Pausanias, VII, 21, 7.

¹⁰⁸ *IGBulg* V, 5286 (Padarino, Mésie, II^e s. d. n. è.).

¹⁰⁹ *LSS* 14 (129/8), l. 8-9. La séquence onomastique est, en vérité, encore plus longue dans le document.

importance dans le discours identitaire athénien. L'équivalence entre ces deux figures apolliniennes, le *puthios* et le *patrôios*, est ainsi explicitée dans une construction rhétorique qui dépasse la simple juxtaposition des deux épithètes¹¹⁰. La qualification toponymique «d'Éryx», qui indique l'ancrage d'Astarté dans une inscription punique de Sicile, quoique basée sur une autre combinaison encore, revêt une fonction analogue: *lrbt l'strt 'rk*, «À la Dame à Astarté d'Éryx»¹¹¹, contient, en effet, une séquence onomastique dans laquelle le nom d'Astarté, à l'état construit, est suivi d'un toponyme. On voit bien, en passant en revue ces quelques cas, qui ne sont pas particulièrement complexes – il en existe des milliers d'autres – que la variété des formulations appelle des catégories englobantes, capables de rendre compte de tout l'éventail des séquences possibles et de rendre possible leur enregistrement dans une base de données.

Si nous revenons un moment encore sur l'inscription d'Éryx: *lrbt l'strt 'rk*, «À la Dame à Astarté d'Éryx», on notera qu'outre le toponyme «(d') Éryx», le nom d'Astarté est accompagné par un élément qui signale l'entrée en matière rituelle, le début de l'interaction langagière, l'adresse à la déesse que l'on convoque le temps de l'offrande. La position syntaxique de cet élément, intentionnellement placé en début de séquence, n'est assurément pas anodine. Le substantif «dame» (*rbt*) sert non seulement à introduire Astarté mais aussi à la qualifier; c'est un titre qui demande à être explicité par le nom qui suit. La «dame» que le fidèle appelle, c'est Astarté, mais pas n'importe laquelle, celle d'Éryx. Cet exemple tout simple, qui trouve maints parallèles – que l'on songe seulement aux milliers de dédicaces du tophet de Carthage *lrbt ltnt pn b'l wl'dn lb'l hmn*, «à la dame à Tanit face/visage de Baal et au seigneur à Baal Hammon» – est révélateur des problèmes que soulève un usage indifférencié de la catégorie d'«épithète» pour désigner tout ce qui accompagne un théonyme, quels que soient sa place et son rôle dans la formule onomastique. Qui plus est, la notion même de théonyme peut s'avérer problématique comme dans les cas où une épithète, *ourania*, *hupsistos*, etc., fait fonction de théonyme, ou bien lorsqu'un théonyme qualifie un autre théonyme¹¹². Bref, le binôme théonyme + épithète/épiclèse rigidifie ce que la documentation invite à aborder avec souplesse, étant donné la gamme de combinaisons possibles.

¹¹⁰ S'inscrivant ainsi dans un discours manifestement bien rodé des Athéniens sur leur dieu «ancestral» autant que sur eux-mêmes: e.g. Démosthène, 18, 141.

¹¹¹ *ICO*, Sicile 1, du III^e-II^e s. a. n.è.

¹¹² Si, dans certains cas, l'articulation semble claire – un théonyme qualifie l'autre – dans d'autres, il est difficile de déterminer si l'on est face à Artémis associée à Ilithye ou à Artémis sous un aspect «ilithyien», la seule différence étant la virgule que l'éditeur d'une dédicace *Artemidi Eileithuiai* décide ou non de mettre entre les deux dénominations. En l'occurrence, c'est la mise en série – et en contexte – qui permet de trancher: c'est parce qu'elle s'inscrit dans une série où l'on trouve également *Ἀρτάμιδι Εἰλιθίη κῆ Λοχίη* (*IThesp* 249, III^e-II^e s. av. n. è.) qu'une dédicace *Ἀρτέμιδι Εἰλειθυία* peut être lue comme telle, plutôt que comme *Ἀρτέμιδι, Εἰλειθυία* (*IThesp* 251, I^{er} s. d.n.è.?). Sur les théonymes «employés comme épithètes», R. Parker, *Artémis Ilithye et les autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse*, in N. Belayche et al. (eds.), *Nommer les Dieux*, cit., pp. 219-226, et R. Parker, *Zeus Plus*, cit.

Même si la configuration grecque la plus fréquente associe un nom propre divin et une épithète poétique ou culturelle, sur le modèle *Athénapolias*, *Apollon-puthios*, *Zeus-ktésios*, etc., il n'en reste pas moins vrai que nombre d'attributs onomastiques ne sont pas des épithètes *stricto sensu*¹¹³ et que le modèle théonyme-épithète ne peut être considéré comme une «règle». Qui pourrait dire, dans une séquence comme *Zeus Hélios mégas Sarapis*¹¹⁴ ou *Isis sôteira Astartè Aphrodite euploia epêkoos*¹¹⁵, où est le/où sont le(s) théonyme(s) et le(s) épiclese(s)? En outre, ces catégories sont particulièrement inadaptées à l'analyse de la documentation sémitique. Il faut donc surmonter l'aporie.

En effet, les cas que nous venons d'évoquer, certes minoritaires, représentent néanmoins une masse critique non négligeable dans la documentation – et de plus en plus aux époques hellénistique et impériale¹¹⁶. C'est pourquoi le projet MAP, confronté à deux univers linguistiques différents et à la nécessité de formaliser les données pour les traiter systématiquement, propose de réajuster le cadre conceptuel et d'adopter de nouveaux outils terminologiques. Nous proposons donc de recourir à la notion d'*attribut onomastique* qui permet de décrire les éléments composant les noms divins dans le cadre de *séquences*, sans préjuger de leur nature grammaticale. Les théonymes, épithètes – poétiques comme culturelles, quelle que soit leur nature grammaticale –, titres, locutions et autres types de dénominations divines seront donc appréhendés comme autant de «noyaux» que les agents sociaux combinent en des séquences/formules onomastiques (simples ou complexes) pour façonner, dans des énoncés rattachés à des contextes donnés, les configurations divines les mieux adaptées à leurs attentes et à ce qu'ils croient savoir de la nature, des fonctions, modes d'action, domaines d'intervention, et autres qualités des dieux concernés. Les choix posés le sont en fonction de l'espoir d'assurer l'efficacité de la communication avec le divin, mais aussi en fonction des compétences des usagers¹¹⁷.

Le cadre herméneutique ainsi tracé s'avère suffisamment souple et englobant pour pouvoir prendre en compte l'ensemble des cas, en embrassant toute la complexité et la fluidité des processus de construction et d'utilisation des noms divins. Une fois les séquences onomastiques identifiées, l'effort d'analyse visera notamment à qualifier les articulations existant entre les éléments à l'intérieur des séquences et entre les séquences identiques ou

¹¹³ Cfr. *supra*, pp. 14 et 17-18.

¹¹⁴ Par exemple, *I.Porto* 13 (Portus Traiani, ca. 150-200 d. n. è.), L. Bricault, *Zeus Hélios mégas Sarapis*, in «Acta Orientalia Belgica» 18 (2005), pp. 243-254.

¹¹⁵ *ID* 2132 (Délès, II^e s. av. n. è.), J. Wallensten, *Dedications to Double Deities: Syncretism or Simply Syntax?*, dans «Kernos» 27 (2014), pp. 159-176; C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, De Boccard, Paris 2015, pp. 506-508. Ce type de séquence peut être spécifique de contextes d'énonciations particuliers et, comme l'a montré R. Parker, *Greek Gods Abroad*, cit., se développe à l'époque hellénistique et romaine.

¹¹⁶ R. Parker, *Greek Gods Abroad*, cit.

¹¹⁷ Comme le note R. Gagné (R. Gagné, *Zeus Panomphaios*, cit.), «l'opacité sémantique de l'attribut a encouragé une prolifération d'interprétations tout au long de l'Antiquité comme de la recherche moderne».

analogues. Par comparaison avec la *BDEG*¹¹⁸, construite sur le modèle théonyme-épiclèse et limitée au monde grec, la base de données construite dans le cadre du projet MAP devra permettre de tenir compte de l'ensemble des articulations constitutives des différentes séquences onomastiques: l'ordre des éléments dans la séquence, la nature de leurs liens (qualification, juxtaposition, explicitation, équivalence ou coordination), leur récurrence, etc. Autrement dit, chacun de ces éléments ne sera pas envisagé *a priori* comme théonyme, épithète, titre, etc., mais il sera enregistré dans l'ordre d'apparition, analysé d'un point de vue grammatical et sémantique, ainsi que dans sa relation aux autres éléments de la séquence¹¹⁹. L'analyse systématique des données à grande échelle permettra d'affiner ultérieurement, si nécessaire, la notion d'attributs onomastiques divins, en faisant émerger une typologie de ces attributs, reposant sur des paramètres objectifs et précis.

En conclusion: le début d'un cheminement

Les pages qui précèdent sont le fruit d'une réflexion collective issue de neuf mois de travail dans le cadre du projet MAP. Il s'est agi pour nous de formuler les premières propositions suggérées par une fréquentation assidue des sources et des modernes. Celles-ci constituent une étape dans un parcours qui est destiné à se poursuivre pendant plus de quatre ans. En les soumettant à l'attention de la communauté scientifique, nous espérons engager le débat sur leur pertinence et utilité. Ces intuitions initiales demandent à l'évidence à être mises à l'épreuve et approfondies.

On retiendra en définitive qu'un changement de paradigme s'impose avec force à nos yeux. L'hétérogénéité de la documentation, qui fait écho à des systèmes religieux ouverts, mouvants et dynamiques, requiert de passer d'une approche fondée sur l'unité minimale, à savoir le mot – théonyme ou épithète – à la prise en compte d'une unité de sens, la *séquence* ou *formule*, que nous définissons comme un ensemble d'éléments, également nommés «attributs onomastiques», au sein duquel les propriétés de chaque élément et les modalités de leur association produisent du sens, fût-il pluriel. Ce changement d'échelle est le fondement même du projet MAP. La *séquence* ou *formule*, dotée d'un nombre variable d'éléments dans l'ordre d'apparition fluctue également, peut ainsi être appréhendée dans sa simplicité ou complexité, comme un énoncé théologique capable d'éclairer la représentation que les hommes se faisaient d'une entité divine et de ses relations dans un ou plusieurs ensembles. L'idée répandue, selon laquelle le nom (divin) identifie et l'épithète qualifie, doit être dépassée. Si un important courant de recherche s'est développé dans les trente dernières années, qui a révélé tout le potentiel de l'analyse des épithètes/épiclèses divines – courant dont le projet MAP est

¹¹⁸ Cfr. *supra*, note 17.

¹¹⁹ Les interfaces d'enregistrement et de consultation de la base de données sont en cours de finalisation. Ils feront l'objet d'une présentation à la communauté scientifique dans quelques mois.

assurément l'aboutissement –, le moment semble venu de prendre acte de la diversité et complexité des systèmes de dénomination du divin dans l'Antiquité. Celles-ci appellent des grilles de lecture et des outils d'analyse à même de capter toute la puissance du signal véhiculé par les séquences d'attributs onomastiques. Leur variété et multiplicité, à l'image des attributs iconographiques, rendent compte d'un mode de connaissance exploratoire, conjecturel et conjoncturel du divin. La polyonymie, en somme, est le signe d'une communication qui fonctionne comme une invitation sans cesse renouvelée à construire du sens au cœur même des pratiques rituelles. Pour le dire avec L. Gernet, la représentation du dieu, par les noms qu'il reçoit, «est celle d'un être qui *peut* recevoir d'autres attributs que l'attribut considéré¹²⁰», ou, pour le redire avec Julien, «les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées».

Projet ERC MAP - Université Toulouse Jean Jaurès
Laboratoire PLH-ERASME

CORINNE BONNET, corinne.bonnet@univ-tlse2.fr
MARIA BIANCO, maria.bianco@univ-tlse2.fr
THOMAS GALOPPIN, thomas.galoppin@univ-tlse2.fr
ELODIE GUILLON, elodie.guillon@univ-tlse2.fr
ANTOINE LAURENT, antoine.laurent@univ-tlse2.fr
SYLVAIN LEBRETON, sylvain.lebreton@univ-tlse2.fr
FABIO PORZIA, fabio.porzia@univ-tlse2.fr

ABSTRACT

Le binôme traditionnel théonyme – épithète/épiclèse est revisité sur la base de la complexité et variété de la documentation. On examine l'histoire des études pour préciser le vocabulaire et les catégories en usage dans l'analyse des systèmes de dénomination. On explore aussi la portée heuristique d'une approche comparative entre monde sémitique et monde grec, en se focalisant sur le cas des dieux célestes. La proposition majeure de cet article réside dans le fait d'appréhender les noms divins comme des séquences onomastiques composées d'attributs onomastiques. Leur relation avec les attributs iconographiques apparaît comme une question à explorer avec toutes les nuances nécessaires.

The traditional binomial theonym – (cult-)epithet is revisited in the light of the complexity and variety of the evidence. The state of the art is analyzed in order to specify the main terms and categories used to study the naming systems. The heuristic usefulness of a comparative approach of the Semitic and Greek areas is also explored, through the case study of celestial gods.

¹²⁰ L. Gernet - A. Boulanger, *Le génie grec*, cit., p. 226.

The main statement of the paper is that divine names should be grasped as onomastic sequences made of onomastic attributes. Their relation to iconographic attributes must be further investigated with all the required nuances.

KEYWORDS

théonyme, épithète, épiclèse, attribut onomastique, attribut iconographique, dieux célestes

theonym, epithet, cult-epithet, onomastic attribute, iconographic attribute, celestial gods