



HAL
open science

Les trois yeux de Zeus, les mille noms d'Isis

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. Les trois yeux de Zeus, les mille noms d'Isis : les dieux antiques dans et en dehors de la caverne. Arbor Sapientiae, 2020, 978-88-31341-33-3. hal-03152149

HAL Id: hal-03152149

<https://hal.science/hal-03152149>

Submitted on 5 Mar 2021

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

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

UNIONE INTERNAZIONALE DEGLI ISTITUTI DI ARCHEOLOGIA
STORIA E STORIA DELL'ARTE IN ROMA

CONFERENZE 34

CORINNE BONNET

LES TROIS YEUX DE ZEUS,
LES MILLE NOMS D'ISIS

LES DIEUX ANTIQUES DANS
ET EN DEHORS DE LA CAVERNE



ROMA 2020

In copertina: dettaglio di una statua colossale marmorea di Zeus, scoperta a Aigeira in Acaia, II secolo a.C. Atene, Museo Archeologico Nazionale, foto Corinne Bonnet.

Redazione a cura di
MASSIMILIANO GHILARDI

Il volume pubblica il testo della XXXIV Conferenza
dell'Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia
Storia e Storia dell'Arte in Roma

© Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma

Editore commerciale:
© 2020 - Arbor Sapientiae Editore S.r.l.
Via Bernardo Barbiellini Amidei, 80
00168 Roma (Italia) - tel. 06 87567202
www.arborsapientiae.com
info@arborsapientiae.com
redazione@arborsapientiae.com

ISBN 978-88-31341-33-2
ISSN 2220-1718

INDICE

1. Dans les pas de Pausanias sur l'Acropole d'Argos	7
2. Un projet européen sur les noms des dieux en Méditerranée dans l'Antiquité	10
3. Le paysage religieux de l'Acropole d'Argos à travers les noms	13
4. Le portrait des dieux argiens et les limites de l'anthropomorphisme	15
5. Entrer et sortir de la caverne : sur les traces des dieux	20
6. Le visage et le nom : regards croisés	27
7. Argos : la cité aux cent yeux	41
8. Quelle théologie du nom au Levant ?	44
9. Astarté Nom de Baal et Tanit Visage de Baal	48
10. Face à face avec Yahvé	55
11. Pour conclure : trois yeux, quatre ailes, mille noms	65
BIBLIOGRAPHIE	71
BIO-BIBLIOGRAPHIE - CORINNE BONNET	81
CONFERENZE DELL'UNIONE	87

LES TROIS YEUX DE ZEUS, LES MILLE NOMS D'ISIS

Les dieux antiques dans et en dehors de la caverne

CORINNE BONNET

Université Toulouse – Jean Jaurès

PLH-ERASME

ERC Advanced Grant MAP¹

1. *Dans les pas de Pausanias sur l'Acropole d'Argos*

Au II^e siècle de n.è., Pausanias², tandis qu'il visite la citadelle d'Argos, appelée Larissa, d'après le nom d'une fille de Pélasgos, l'antique roi argien, indique à ses lecteurs que le même nom est attribué à « deux villes de la Thessalie, l'une auprès de la mer, et l'autre sur les bords du fleuve Pénée ». Ses déambulations à la recherche de ce qui est « digne d'être vu »³, ne concernent d'ailleurs pas seulement la citadelle : le paysage religieux d'Argos et des environs est d'une complexité et d'une profondeur qui défient l'entendement⁴. Limitons-nous ici à la citadelle, ce piton quasiment inexpugnable, où les forteresses se sont succédé à travers le temps. En position surplombante, Zeus et Héra, le couple tutélaire d'Argos, cohabitent avec d'autres divinités. Le Périégète y signale d'abord, à tout seigneur tout honneur, un

¹ « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP) est un projet ERC Advanced Grant dirigé par Corinne Bonnet, université Toulouse – Jean Jaurès, laboratoire PLH-ERASME (2017-2022) et financé par le Conseil Européen de la Recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat n° 741182).

² Pausanias II, 24, 3-4. Sur ce passage, voir PIRENNE-DELFORGE 2008, 260.

³ Sur la perspective sélective de Pausanias et ses fondements culturels, voire politiques, cf. *ibidem*, 41-173.

⁴ Il a fait notamment l'objet de belles analyses par SAUZEAU 2005. L'auteur note un parti pris anti-argien chez Pausanias qui « réserve aux Argiens les remarques les plus acerbes et les plus injustes » (55).

hieron d'Héra *Akraia* (« Sommitale/Élevée ») qu'il associe à un autre sommet situé à proximité, la *Deiras*, abritant un *naos* d'Apollon bâti par Pythaeus, le premier à être venu de Delphes à Argos⁵. Pausanias précise, selon un usage fréquent dans son œuvre : « La statue (*agalma*) qu'on y voit maintenant est de bronze et en position debout ; on le nomme *Deiradiôtês* Apollon⁶, parce que l'endroit se nomme *Deiras* »⁷. La divination, qui subsiste encore à son époque, souligne Pausanias, se pratique par le truchement d'une femme à qui tout rapport sexuel est prohibé. On sacrifie chaque mois, pendant la nuit, une agnelle et c'est en goûtant le sang de la victime que la prophétesse se place sous l'emprise du dieu⁸. Le temple d'Athéna *Oxyderkês* (« Regard Aigu/Perçant ») est voisin de celui d'Apollon *Deiradiôtês*, ce qui suppose qu'il soit situé sur la *Deiras* ; il est censé être une offrande (*anathêma*) de Diomède, héros argien par excellence, parce que, tandis qu'il combattait à Troie, la déesse (*hê theos*) a dissipé le brouillard qu'il avait devant les yeux. On trouve aussi, non loin de là, le stade dans lequel sont organisés les concours en l'honneur de Zeus Néméen et les *Heraia*. Pausanias revient alors à la description des lieux de culte de la citadelle à proprement parler : sur la gauche, un tombeau des fils d'Aigyptos qui ne renferme que leurs têtes puisque les corps sont à Lerne, où ils furent tués et décapités par leurs épouses, les Danaïdes, et, au sommet de la Larissa, le *naos* de Zeus *Larissaios* qui présente la singularité d'être dépourvu de toit ; un second lieu de

⁵ Sur le prêtre d'un *Pythaeus*, qui est assurément Apollon, à Argos, comme ailleurs, voir PIÉRART 1990. Sur Apollon *Pythaeus*, voir aussi SAUZEAU 2995, 252-257.

⁶ Τὸ δὲ ἄγαλμα τὸ νῦν χαλκοῦν ἐστὶν ὀρθόν, Δειραδιώτης Ἀπόλλων καλούμενος.

⁷ Ce terme n'est pas aisé à traduire ; plutôt qu'une « crête », il s'agit, comme l'explique M. Piérart par référence aux travaux d'H. Van Effenterre, d'une « combe » qui désigne les vallées d'érosion dans les dômes montagneux Apollon *Deiradiôtês* occupe donc une sorte de terrasse dans le secteur vallonné qui débouche sur la plaine d'Argos. Il n'est pas à proprement parler sur la Larissa, mais juste à côté.

⁸ Sur cet oracle, voir PIÉRART 1990, où il décrit la topographie des lieux en ces termes : « La ville d'Argos est située à l'extrémité d'un étroit promontoire qui se détache de la paroi occidentale du massif montagneux et pénètre dans la plaine sur une longueur de 3 km : c'est le plateau du mont Lyconè, haut de 285 m. Il est séparé, par un col de 195m de haut, d'une colline conique dont le sommet, à 289 m, est occupé par la citadelle d'Argos, la Larissa ».

culte d'Athéna le flanque. Pausanias signale que sa statue réalisée en bois (τὸ δὲ ἄγαλμα ξύλου πεποιημένον) n'est plus placée sur sa base. On y trouve aussi un autre *naos* d'Athéna qui mérite d'être vu. Là-bas, parmi d'autres offrandes, Pausanias signale un *xoanon* de Zeus, qui dispose, outre les deux yeux placés à l'endroit habituel, d'un troisième au milieu du front⁹. C'était, disait-on, le Zeus ancestral (*Patrôios*) du roi de Troie, Priam, qui l'avait installé en plein air, dans la cour de son palais. Lorsque Troie fut prise par les Grecs, c'est sur son autel que Priam se réfugia¹⁰. Lors du partage du butin, cet objet échut à l'Argien Sthénélos, fils de Capanée, d'où sa présence sur la Larissa. Pausanias fournit une étiologie possible pour la présence de trois yeux : Zeus, en effet, règne dans les cieux, selon une opinion largement partagée, mais il exerce aussi son pouvoir sous la terre, comme le confirme un vers d'Homère relatif à Zeus Souterrain (*Katachthonios*)¹¹, et sur la mer, comme en témoigne Eschyle qui le désigne comme « celui qui (est) dans la mer » (τὸν ἐν θαλάσση)¹². Et Pausanias de conclure : « celui qui a forgé un Zeus regardant avec trois yeux a voulu donner à entendre que c'est le même dieu qui exerce l'*archê* dans ces trois domaines »¹³.

Le texte de Pausanias que nous venons de citer appellerait une analyse approfondie sur la topographie argienne et ses polarités multiples, à commencer bien sûr par le grand *Heraion* situé à huit kilomètres de la ville, donc à deux heures de marche, sans oublier l'agora et ses multiples lieux de culte. Tel n'est pas notre propos, centré sur les appellations des dieux, il est vrai souvent en prise directe avec les espaces, les paysages, les ressources qui façonnent les représentations relatives à la présence et à l'action des puissances divines.

⁹ Ἐνταῦθα ἀναθήματα κεῖται καὶ ἄλλα, καὶ Ζεὺς ξόανον, δύο μὲν ἢ πεφύκαμεν, ἔχον ὀφθαλμούς, τρίτον δὲ ἐπὶ τοῦ μετώπου.

¹⁰ Il est intéressant de noter que ce thème est repris dans Pausanias VIII, 46, 2, où le Zeus en question est nommé *Herkeios*, « de l'Enclos », « de la cour ». Cf. *infra*, p. 17.

¹¹ Homère, *Iliade*, IX, 457.

¹² *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, III. *Aeschylus*, f. 29r.

¹³ τρισὶν οὖν ὀρῶντα ἐποίησεν ὀφθαλμοῖς ὅστις δὴ ἦν ὁ ποιήσας, ἄτε ἐν ταῖς τρισὶ ταῖς λεγομέναις λήξεσιν ἄρχοντα τὸν αὐτὸν τοῦτον θεόν.

2. *Un projet européen sur les noms des dieux en Méditerranée dans l'Antiquité*

Le passage, riche et complexe, de Pausanias a été choisi afin de nous immerger immédiatement au cœur des multiples enjeux que soulèvent les pratiques onomastiques concernant les dieux. Ce sont précisément les façons de nommer les dieux, de les invoquer, de les caractériser, de les différencier tout en les connectant, les discours, les images, les pratiques et les représentations en lien avec les noms divins, qui se trouvent au cœur du projet « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » (MAP)¹⁴. Il s'agit d'un projet collectif que j'ai le plaisir de mener en étroite collaboration avec plusieurs jeunes chercheurs à l'université Toulouse – Jean Jaurès et un groupe de plus en plus fourni de collaborateurs extérieurs. Nous y étudions systématiquement les très nombreuses appellations des dieux attestées dans les sources épigraphiques des mondes grec et sémitique (notamment hébreu, araméen, phénicien et punique) entre 1000 avant n.è. et 400 de n.è. Nous enregistrons ces milliers d'attestations (plus de 4000 au moment où je vous parle) dans une base de données soigneusement structurée et contenant un large éventail d'informations sur le contexte dans lequel les noms sont mobilisés. Cette base de données est d'ailleurs associée à un Système d'Information Géographique (SIG/GIS) et permet une analyse des réseaux onomastiques en fonction des éléments qui sont partagés ou spécifiques.

Nous ne nous contentons donc pas d'enregistrer la donnée brute – la mention, par exemple, d'une Athéna *Oxyderka* à Épidaure à l'époque impériale¹⁵, qui fait écho à *Oxyderkês* argienne – mais nous fournissons à son sujet un ensemble d'informations réparties sur trois niveaux¹⁶ : la source, c'est-à-dire le document qui contient la mention d'une divinité (sa typologie, sa datation, sa localisation), l'attestation, c'est-à-dire la mention elle-même d'un « nom divin »

¹⁴ <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>.

¹⁵ IG IV 1074 = IG IV 1², 491.

¹⁶ Sur la structure de la base de données, voir LEBRETON & BONNET 2019.

composé de plusieurs éléments (sauf exception, deux minimum) et mobilisé par des agents (par exemple un dédicant, un bénéficiaire...) en des circonstances précises, comme une offrande, un serment, un hymne... Le troisième niveau, enfin, est celui des éléments singuliers, les « briques », qui servent à composer les appellations des dieux ; nous en avons dénombré à ce jour près de 2000, que nous analysons quant à leur portée sémantique et leur éventuelle inscription dans l'espace. C'est un travail de Titan que nous avons entrepris et qui, à partir de janvier 2021, sera disponible en *open access* pour la communauté des antiquisants, avec tous les outils d'interrogation et de visualisation.

Parmi ceux-ci, on mettra en avant le système innovant de *formule* que nous avons mis au point afin de rendre visibles et de traiter statistiquement les logiques « syntaxiques » qui président à la formation des « séquences ou chaînes onomastiques ». Ainsi, Héra *Akraia* est-elle une séquence onomastique simple, formée de deux éléments : Héra qualifiée par *Akraia*, un cas de figure que nous mettons en formule de la sorte : Héra # *Akraia*¹⁷. Dans l'océan de séquences attestées, nous avons identifié quatre opérateurs logiques – coordination, juxtaposition, qualification et équivalence – qui nous permettent de restituer une formule onomastique enregistrant à la fois la position des éléments et les liens qu'ils entretiennent entre eux. Cet effort de formalisation, qui présente des limites évidentes, mais n'est pas non plus dépourvu de vertu d'objectivisation, éclaire ce que Claude Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage*, appréhende comme une forme de bricolage culturel¹⁸. Il permet aussi de souligner la part d'*agency* ou *agentivité*, c'est-à-dire le rôle des individus ou des groupes dans la production d'appellations répondant, si l'on veut schématiser, à une double détermination : d'une part, on reprend à son compte des éléments de la tradition, de l'usage, du *nomos* (certaines formules homériques deviennent par exemple « patrimoniales »), d'autre part, on se montre à l'écoute des données contextuelles et circonstancielles,

¹⁷ Sur cette démarche de formalisation et la manière de procéder, voir *ibidem*.

¹⁸ LÉVI STRAUSS 1962. Il écrit notamment, à ce sujet, 258, n. 1 : « on classe comme on peut, mais on classe ».

des visées pragmatiques, des phénomènes de distinction et de créativité qui, sans cesse, enrichissent le stock d'appellations.

Cette manière foncièrement dynamique de concevoir les pratiques onomastiques des Anciens, sur tout le pourtour de la Méditerranée, incite à repenser le cadre conceptuel qui, jusque-là, distinguait, de manière excessivement rigide et hellénocentrée, le théonyme d'une part, l'épithète ou épiclèse de l'autre, la première étant littéraire, la seconde culturelle¹⁹. Un tel cadre de pensée, qui s'est avéré très fécond durant les dernières décennies du XX^e siècle, a cependant montré ses limites dès lors que l'on s'est engagé dans un repérage systématique et comparatif des noms divins. Qui plus est, cette matrice repose sur un présupposé : le théonyme serait l'élément déterminant tandis que l'épithète/épiclèse ornerait. Or, à bien y regarder, dans la courte formule onomastique « Héra *Akraia* », l'épithète n'est pas une simple décoration, un ornement ; c'est lui qui sert à ancrer la déesse en un lieu et à exprimer la ou les facettes de sa « puissance »²⁰ qui sont sollicitées dans ce contexte précis. Qui plus est, si l'on s'extrait d'un contexte purement grec, comment distinguer, dans une formule onomastique phénicienne comme « Baal *Samad* », « Baal de la Massue », un théonyme et une épithète/épiclèse, puisqu'on a affaire à deux substantifs, l'un, Baal, étant un titre, « Seigneur, Maître », l'autre, *Samad*, précisant comment le dieu exerce cette maîtrise ? L'identification du théonyme et de l'épithète/épiclèse est tout aussi malaisée pour la séquence onomastique attestée une cinquantaine de fois en Égypte romaine : « Zeus Hélios Megas Sarapis »²¹. Abandonner le cadre conceptuel « théonyme – épithète/épiclèse » au profit d'une vision plus fluide, celle de séquences onomastiques composées d'éléments combinés par des agents selon des logiques variées, permet d'explorer les pratiques de dénomination des dieux dans toute leur richesse et complexité, sans à priori contraignants.

¹⁹ Sur la révision de ce cadre conceptuel et une nouvelle proposition, voir BONNET *et alii* 2018.

²⁰ Sur la notion de « puissances divines, voir BONNET *et alii* 2017.

²¹ BRICAULT 2005.

3. *Le paysage religieux de l'Acropole d'Argos à travers les noms*

Revenons à présent à Pausanias et à sa promenade rayonnante en terrain argien ; il fournit pléthore d'informations sur les divinités implantées sur les hauteurs de la ville (Acropole de Larissa et Deiras) ; il décrit leurs lieux de culte, mentionne leurs appellations, renseigne leurs rites et n'oublie pas de signaler leurs représentations quand elles sont singulières, à ses yeux. C'est tout un pan de paysage religieux qui est ainsi dévoilé, inscrit dans l'espace et dans le temps²² ; il donne à voir un micro-réseau de dieux en interaction au sein d'un espace donné ; leur proximité ou leurs affinités se traduisent à la fois dans l'agencement des lieux qui leur sont dédiés et dans les façons de les désigner. Or, le lien entre les noms divins et certaines caractéristiques topographiques ou toponymiques d'un lieu est très fréquemment attesté. Qu'il s'agisse d'Héra *Akraia*, d'Apollon *Deiradiotês*, de Zeus *Larissaios* ou de Zeus *Katachthonios*, ici simplement évoqué, les épithètes ou attributs onomastiques expriment très fréquemment l'ancrage topique ou topologique des dieux et, à travers celui-ci, les prérogatives, les modes d'action, les domaines de compétence de celles et ceux qui sont ainsi désignés. En d'autres termes, dire d'un dieu qu'il est de tel endroit ne se limite pas à le géoréférencer. L'inscription dans l'espace renvoie à des pratiques paysagères, qui mobilisent l'expérience que les sociétés en ont, ainsi qu'un imaginaire ancestral et complexe²³. La ritualisation est un aspect de ces pratiques qui engagent, pour reprendre les termes de Patrick Perez, le corps et l'esprit. La variété de ces pratiques s'affiche au travers des noms donnés aux lieux comme aux dieux, mais aussi par le biais de particularités esthétiques, architecturales, iconographiques et rituelles. Un même espace est donc habité de diverses façons par des puissances surhumaines, sans que leur présence ait rien d'aléatoire. Le recours à telle ou telle appellation permet de singulariser le lien intrinsèque qui, *hic et nunc*, associe un dieu, un lieu, un groupe humain. La notion d'appropriation, mise en avant par le projet *Lived Ancient*

²² Sur la notion de paysage religieux, sacré ou culturel, voir BONNET 2015 ; et PAPANTONIOU, MORRIS & VIONIS 2019.

²³ Incontournable sur ce sujet : PÉREZ 2013.

Religion dirigé par J. Rüpke²⁴, rend bien compte de cette dynamique propre aux religions polythéistes qui articulent constamment le un et le multiple, le commun et le singulier, quoique ces processus soient également attestés dans les monothéismes, comme en témoignent les diverses déclinaisons locales de Yahvé, Yahvé de Samarie, Yahvé de Teman, etc.²⁵.

À Argos, sur les sommets qu'arpente Pausanias, cohabitent Héra, Apollon, Athéna et Zeus, qui partagent un secteur de la cité et un certain rapport à l'espace, significatif de leurs manières d'être et d'agir, ainsi que de leurs relations. On ne perdra pas de vue que le rapport à l'espace est aussi forgé par le temps ; la construction du stade, mentionné par Pausanias, pour abriter les fêtes de Zeus et celles d'Héra, remonte au III^e siècle av. n.è., lorsque les cultes extra-urbains furent implantés au cœur de la cité²⁶. On prêtera aussi attention au fait que les espaces et les noms dialoguent : ainsi, qualifiée d'*Antheia*, « Fleurie », dans la ville basse, Héra est *Akraia*, « Sommitale », en hauteur, sans oublier qu'elle est *Argeia*, « Argienne » dans son sanctuaire extra-urbain sis sur les premières pentes du mont Euboia, aux dires de Pausanias²⁷. Similairement, Athéna est *Salpinx* en bas, par référence à la trompette de guerre, et *Oxyderkês* en haut, où elle exerce l'acuité de son regard²⁸. Zeus prend logiquement place auprès d'Héra et d'Athéna en position de prééminence et de protection pour les Argiens ; il est le dieu de la Larissa, le *Larissaios*. Quant à Apollon, autre rejeton de Zeus, il a trouvé un espace qui lui est propre d'où il déploie ses aptitudes mantiques, légitimées par la référence à Delphes que véhicule son nom *Pythaeus*. La corrélation entre hauteur et capacité à « pré-voir » semble également attestée dans le célèbre sanctuaire archaïque d'Héra à Perachora, dans le golfe de Corinthe, qui abritait la déesse sous son aspect d'*Akraia*²⁹,

²⁴ Cf. notamment RÜPKE 2016.

²⁵ Cf., parmi une littérature immense, VAN OORSCHOT & WITTE 2017.

²⁶ Cf. PIRENNE DELFORGE & PIRONI 2016, 121-122.

²⁷ Pausanias II, 17, 1-2.

²⁸ Une inscription du VI^e siècle av. n.è. (LSJ 27, l. 4) mentionne une *Polias* qui pourrait être l'Athéna des hauteurs, même si Pausanias ne lui accole aucune épithète. Selon Hésychius, elle serait aussi *Akraia*.

²⁹ Cf. PIRENNE DELFORGE & PIRONI 2016, 212-221.

tandis qu'en bord de rivage, elle était *Limenia*, « Portuaire ». Or, selon le témoignage de Strabon³⁰, confirmé par l'épigraphe, cet Heraion était aussi un *manteion*, un sanctuaire oraculaire. De multiples indices suggèrent que l'*Akraia* de Perachora exerçait ses dons en faveur de la famille et des enfants. Or Pausanias rappelle, au sujet de l'Héra argienne, la tradition selon laquelle son sanctuaire extra-urbain occupait un territoire balisé par trois toponymes : Euboia, Prosymna et Akraia, désignant respectivement la montagne au pied de laquelle se dressait le sanctuaire, la plaine qui l'accueillait et la montagne qui lui faisait face. Or, ces trois noms renvoient aux nourrices de la déesse³¹. Observer d'en haut, prévoir sont donc des fonctions vitales pour le devenir d'une communauté. L'examen des noms – théonymes et toponymes mis en relation – donne accès à un arrière-plan riche de sens qui complexifie la compréhension que nous pouvons avoir des sphères de compétence de la déesse principale d'Argos : le mariage, la fertilité, la protection de la descendance, la prévoyance. Pour un visiteur du sanctuaire d'Héra *Akraia* sur l'Acropole argienne, ces références implicites pouvaient contribuer à réactiver tout un réseau symbolique qui enrichissait la portée des mots, des objets et des paysages qu'il découvrait.

4. Le portrait des dieux argiens et les limites de l'anthropomorphisme

Outre l'inscription dans un environnement physique et imaginaire, ce sont les caractéristiques physiques et/ou les aptitudes perceptives des dieux qui contribuent à les singulariser. Comme pour les lieux, les appellations qui en dérivent donnent un aperçu des capacités et modalités d'action des dieux, tout en dessinant les contours d'une toile relationnelle. « Les noms des dieux, affirmait en effet Julien dit l'Apostat dans une lettre, sont comme des images peintes/écrites, *eikonas graptas* »³², là où Macrobe affirme en latin : *nomen ostendit*, « le nom montre/donne à voir ». Les portraits circonstanciels et

³⁰ Strabon, *Géographie* VIII, 6, 22 (C380).

³¹ Pausanias II, 17, 2. Cf. PIRENNE DELFORGE & PIRONTI 2016, 123.

³² Julien, *Lettres* 89b, 291b. Sur ce passage, BONNET *et alii* 2018, 567-591.

synthétiques esquissés par l'agencement de plusieurs éléments au sein de séquences onomastiques mettent en exergue des façons d'être et d'agir propres au divin en général, à telle ou telle divinité en particulier, dans un contexte spatio-temporel et social donné. Prenons le cas d'Athéna à Argos. Qualifiée d'*Oxyderkês*, elle est vénérée en tant que puissance divine dont le regard est doté d'une acuité exceptionnelle. Il est vrai que son sanctuaire est situé sur une hauteur, ce qui lui permet de baliser l'espace du regard. On ne peut s'empêcher de songer à sa qualification de *Glaukôpis*, « Yeux Pers », qui exprime aussi la fascination ambivalente d'un regard beau et terrifiant à la fois. De part et d'autre, il ne s'agit pas de décrire un trait physique mais d'évoquer la performativité du regard de la déesse : perçant, rapide, fascinant, il agit sur les hommes. On doit aussi logiquement rapprocher cette qualification du fait que le Zeus *Larissaios* est crédité de trois yeux. Or, Zeus, comme Athéna, dispose d'un regard efficace, fulgurant et souverain, ce qu'exprime la qualification homérique d'*Euryopa*, sur laquelle nous reviendrons plus avant³³. Implantés en « haut-lieu » à Argos comme à Athènes, le père et la fille déploient leur regard panoramique et aiguisé ; ils sont prêts à intervenir, comme l'est aussi Héra, sur son sommet, protectrice à sa manière, dans son (ou un de ses) domaine(s).

La notion d'anthropomorphisme, on l'aura compris, ne rend vraiment pas justice aux représentations polysémiques, complexes, imbriquées, relationnelles, que les noms divins véhiculent lorsqu'ils évoquent le corps, ou sur-corps, des dieux³⁴. Quand on qualifie Zeus ou Athéna par leur regard, il ne s'agit en aucun cas de rabattre le divin sur l'humain, mais d'avoir recours à des caractéristiques corporelles ou perceptives pour souligner, à l'opposé, l'écart entre l'humain et le divin. C'est l'altérité du divin qui est ainsi construit : un regard d'une acuité exceptionnelle, trois yeux au lieu de deux. L'anthropomorphisme est une ressource parmi d'autres, particulièrement efficace en contexte narratif ; c'est une stratégie pour produire de l'autre avec du même.

³³ Pour *Glaukôpis* et *Euryopa*, cf. *infra*, p. 31-36.

³⁴ Pour un réexamen critique de cette notion, voir en dernier lieu GAGNÉ & HERRERO DE JÁUREGUI 2019.

Voir de loin, voir de haut, voir ce qui se trame et l'annoncer, donc veiller et protéger, telles semblent être les missions communes des dieux de la Larissa argienne. Le regard, nous y reviendrons, est la marque de l'attention, de la vigilance, de la tutelle. À cet égard, il est intéressant de noter qu'au témoignage de Pausanias, sans doute informé sur place, le Zeus de la Larissa, représenté sous la forme d'un *xoanon* à trois yeux, était un dieu *Patrôios* à Troie, à la cour de Priam. On touche ici au copieux chapitre des *nostoi*, que nous ne traiterons pas, pour relever une nouvelle fois la convergence entre le regard attentif, ici surdimensionné, et la protection des humains. Celui qui jadis veillait sur la famille royale troyenne et sur son espace domestique³⁵, exilé, a été rebaptisé *Larissaios* pour entériner son nouvel ancrage au sein de la communauté argienne. Le même Pausanias, au livre VIII (46, 2), consacré à l'Arcadie, évoque les pillages de statues opérés par Auguste à Tégée et rappelle que cette pratique est ancienne ; il revient alors sur la part de butin donnée à Sthénélos, à savoir le *xoanon* de Zeus *Herkeios*³⁶. Dieu de la clôture, de la cour, de l'espace domestique, des ancêtres, ce Zeus d'origine troyenne n'a pas trop de trois yeux pour protéger plus efficacement Argos qu'Ilion.

La caractéristique saillante et curieuse de sa représentation, la présence de trois yeux, suscite chez Pausanias le désir de comprendre et d'expliquer ; il propose donc une exégèse, une *aitia*, qui rattache les trois yeux aux trois espaces sur lesquels Zeus exerce son pouvoir. Au passage, en citant Homère et Eschyle, Pausanias mentionne à cette occasion d'intéressantes appellations du dieu comme *Katachthonios* (« souterrain, infernal »), *En thalassêi* (« dans la mer, marin »), manifestant ainsi le caractère labyrinthique et le pouvoir exploratoire des noms. Saisir les dieux, nous allons y venir³⁷, est chose impossible aux humains : les noms fonctionnent dès lors comme des bornes qui balisent le chemin de la connaissance.

³⁵ On notera que Priam est assassiné par Néoptolème très précisément au pied de l'autel de ce dieu, signe du fait que la volonté de Zeus a désormais choisi son camp.

³⁶ Cf. BRULÉ 2007.

³⁷ Cf. *infra*, p. 20-27.

Il est vrai que le portrait qu'une séquence onomastique trace s'avère souvent allusif, voilé, polysémique, de sorte qu'il alimente potentiellement une multiplicité de mises en récits et de mises en images, avec leur lot de variantes, comme nous venons de le voir chez Pausanias. Nombreux sont les récits étiologiques, chez Pausanias bien sûr, mais aussi chez des auteurs comme Athénée, Plutarque, les lexicographes, etc., qui visent à livrer la clé d'une appellation. Il n'est pas de vérité unique en ce domaine : les traces onomastiques, les histoires, les images sont autant d'expérimentation dans le champ des polythéismes³⁸. Loin de relever de contradictions ou d'inconsistances, cette pensée plurielle est l'indice d'une conception non dogmatique, nourrie des expériences multiples que font les hommes du divin. De même que l'image de Zeus *Larissaios*, comme son nom, son origine, son champ de compétence ont alimenté le discours de Pausanias, l'Athéna Regard Percant est rapportée à un horizon homérique, puisque c'est son action en faveur de Diomède, au siège de Troie qui expliquerait son nom et sa manière d'agir³⁹.

Le texte de Pausanias nous a permis de découvrir à quel point les noms sont révélateurs de la structuration du monde divin, des panthéons ou micro-panthéons, qui sont autant de réseaux reposant sur des affinités, complémentarités, polarités, subsidiarités que les attributs onomastiques, au même titre que les attributs iconographiques, rendent visibles. Partager une qualification semblable ou relevant d'un registre sémantique proche témoigne d'un lien, ténu ou fort, fréquent ou rare, direct ou indirect, exclusif ou inclusif : c'est une trace dont la portée herméneutique ne doit pas être sous-estimée. Les noms, en somme, singularisent et rapprochent ; ils distinguent et relient, et ce paradoxe constitue un défi majeur pour nous exégètes modernes des polythéismes de l'Antiquité, qui tentons d'appréhender les logiques classificatoires qui président à l'organisation des ensembles de dieux attestés partout en

³⁸ Je fais ici référence à DETIENNE 1997, 57-72.

³⁹ Cf. *Iliade* V, 127-128 : « Je t'ai ôté des yeux le brouillard (*achlys*) qui auparavant couvrait tes paupières afin que tu saches bien distinguer les dieux et les hommes ». Sur le lien d'Athéna avec la vision et la dissimulation, voir BETTINI 2017, 21-42.

Méditerranée, ainsi qu'à leur mobilisation dans les pratiques rituelles, plastiques et pragmatiques, car soucieuses d'efficacité. Décoder le portrait d'un dieu tel qu'il ressort de son ou de ses noms pourrait sembler assez aisé quand on a affaire à une Héra *Akraia* ou à un Zeus *Larissaios* ; pourtant, le portrait de la « Jeune Fille à la perle », peint par Vermeer en 1665, dans sa simplicité, pour ne pas parler de Mona Lisa, soulève mille interrogations sur l'identité de la modèle, les codes chromatiques, la nature de la perle, si c'est bien de cela qu'il s'agit, etc. Lorsqu'à l'époque hellénistique et romaine, les séquences onomastiques des dieux prennent volontiers l'allure d'une liste de qualifications, comme ce Zeus *Hélios Mithras Hagios Hypsistos Epêkoos Tourmasgadès*, mentionné dans une inscription de Doura-Europos, en Syrie, provenant du Dolichenum et datée du III^e siècle de n.è.⁴⁰, le portrait se complexifie au point qu'on en vient à penser aux portraits composites d'un Arcimboldo, comme le célèbre Vertumnus inspiré par Properce⁴¹, qui « cache » l'Empereur d'Autriche Rodolphe II, peint en dieu des saisons, symbole de prospérité, d'harmonie et d'âge d'or⁴². Puissance de métamorphose par excellence⁴³, Vertumnus est figuré à travers un savant et curieux agencement d'artichauts, raisins, poires, cerises, choux, piments, épis de blé, et lys (pour ne citer que quelques ingrédients de cette « recette » en image). Marqué au sceau de la complexité et de l'illusion, ce portrait combine ensemble et détail, un et multiple, pour suggérer la versatilité et le polymorphisme⁴⁴ des dieux et des souverains. On rejoindra donc Hermann Usener qui, dès 1896, appréhendait les *Götternamen* comme de simples « fragments de savoir » sur les dieux⁴⁵. Or, la possibilité de ce savoir se trouve précisément au cœur du *Cratyle* de Platon, vers lequel il est indispensable de se tourner à présent.

⁴⁰ ROSTOVITZEFF *et alii* 1952, 115-117, n° 974, pl. XX, 1. Le dédicant est un soldat.

⁴¹ Properce, *Élégies* IV, 2.

⁴² Cf. BONNET sous presse.

⁴³ BETTINI 2015.

⁴⁴ BETTINI 2017.

⁴⁵ USENER 1896.

5. *Entrer et sortir de la caverne : sur les traces des dieux*

Au livre VII de la République, Platon propose, avec l'image de la caverne – les uns parlent de mythe, les autres d'allégorie – une véritable théorie de la connaissance qui est aussi une ontologie. Platon, à travers le masque de Socrate, y défend l'idée que les hommes sont semblables à des prisonniers enchaînés dans une caverne. Du réel, ils ne voient que des ombres projetées sur la paroi et n'ont accès qu'au monde sensible, un monde illusoire, voire erroné, accessible à travers les sens. Les philosophes, à l'opposé, affranchis de ces liens, ont échappé à la caverne pour accéder au monde intelligible accessible à la raison, le monde des idées et de la vérité. Cette dialectique entre deux mondes fonde la connaissance vraie, ascendante, qui distingue le philosophe et légitime son rôle prééminent dans la cité. En sortant de la caverne, le lieu où n'existent que des opinions, la *doxa*, il peut contempler l'idée du bien, en prendre connaissance et l'appliquer à la vie sociale.

Or, comme nous venons de le voir, en matière de connaissance divine, les noms représentent une sorte de voie royale ; la variété, l'expérience, l'opinion y règnent cependant en maître. Dès lors, comment parvenir à une connaissance des dieux, comment « se faire une idée » de leur être agissant, comment sortir de la caverne et quel crédit, sur cette voie, accorder à leurs noms ? Ceux-ci semblent en effet incontournables pour créer les conditions de la communication entre les hommes et les puissances surhumaines objets de mille attentions, parce que supposées capables d'agir sur le monde et sur les hommes. Si, dans certains développements tardifs⁴⁶, la non nomination et même le silence sont adoptés comme stratégie de communication alternative, pour l'essentiel, dans l'Antiquité, la multitude des séquences onomastiques – on pourrait parler de « prolifération » si ce terme n'avait acquis une connotation dépréciative en particulier sous la plume des Pères de l'Église⁴⁷ – témoigne d'un effort constant

⁴⁶ Cf. *infra*, p. 69-70.

⁴⁷ Voir, à titre d'exemple, Augustin, *La Cité de Dieu* VI, 9, 1 : « ces fonctions des dieux morcelées de façons si mesquine et si minutieuse qu'il faut les invoquer chacun d'après

de cibler au mieux un ou des interlocuteurs précis, de le(s) désigner efficacement en fonction des aptitudes sur lesquelles on espère faire levier, de s'inscrire dans un contexte spatio-temporel précis et pertinent, sans oublier le fait que les noms sont conçus comme des dons, des marques d'honneur offertes aux dieux.

C'est pourquoi le rapport entre noms, connaissance et action rituelle a fait l'objet d'une réflexion philosophico-théologique approfondie chez les Anciens. Platon n'est pas le premier témoin de ce courant de pensée⁴⁸, mais sans doute le plus marquant : comment désigner les dieux, comment faire les bons choix, comment s'adresser aux dieux *orthôs*, « correctement » ; tels sont les enjeux du *Cratyle*. *L'Eutyphron* aussi traite de l'*eusebeia*, la bonne manière d'honorer les dieux et d'entretenir avec eux un commerce équitable (*emporikê*), sans rester prisonnier des opinions qui caractérisent la vie dans la caverne. Le sujet du *Cratyle* – la connaissance des dieux par les noms – est tout sauf anodin ; comme l'affirmera Plutarque, grand adepte de la pensée platonicienne, au sujet de l'activité cognitive des êtres humains, *nomizomen kai onomazomen* : « nous pensons et (donc) nous nommons », aphorisme délicat à traduire en raison de la polysémie du verbe *nomizô*, puisque l'on pourrait aussi proposer « nous suivons l'usage et (donc) nous nommons », ou encore « nous rendons un culte aux dieux et (donc) nous nommons »⁴⁹. Dans une veine proche, on se souviendra de l'énigmatique affirmation d'Héraclite (ca 544-480 av. n.è.) selon laquelle « L'Un, le sage, veut et ne veut pas être appelé du seul nom de Zeus »⁵⁰. Les pratiques onomastiques sont donc traversées de multiples tensions, entre unité et multiplicité, connaissance et illusion, tradition et créativité,

son propre office ».

⁴⁸ On trouve des traces d'une réflexion sur ce sujet chez Homère et Hésiode, Xénophane, Héraclite, Hérodote, les tragiques, Aristophane, etc.

⁴⁹ Plutarque, *Amat.* 759E. Sur ce passage et la manière dont Plutarque traite des noms divins, voir le très beau livre de PADOVANI 2018. Je me détache cependant de lui (p. 43) quand il rend *nomizomen* par « crediamo ».

⁵⁰ DK 22 B32 (*hen to sophon*). Sur les difficultés liées à ce passage et à sa traduction, voir PADOVANI 2018, 32, n. 27.

justesse et erreur. Le *Cratyle* s'efforce de les résoudre⁵¹ en faisant du langage son objet d'étude. Pour cela, Platon adopte une trame classique, celle d'un dialogue entre trois personnages, Cratyle et Hermogène, d'une part, qui ont des vues opposées, Socrate, d'autre part, en position d'arbitre. Le thème précis est indiqué dans le sous-titre du traité : « de la justesse des noms », c'est-à-dire comment s'assurer que les noms soient conformes aux choses. L'étymologie est l'auxiliaire majeure de cette démarche de vérification, appliquée aux noms des dieux, mais aussi à celui des astres, des phénomènes naturels, des notions et concepts, etc.

En ce qui concerne spécifiquement les dieux, leurs noms, en effet, ne sont pas seulement une source d'honneur et de plaisir⁵², susceptible, une fois prononcés, d'enclencher le processus d'allocation de bienfaits aux hommes ; ils sont aussi le réceptacle d'une connaissance de leur être, donc potentiellement d'une emprise sur eux. C'est pourquoi certains noms divins sont tenus secrets, réservés à la langue des dieux, ou délibérément obscurs, équivoques, difficiles à décoder, exposés à des étymologies concurrentielles. C'est que, à mi-chemin entre la caverne et l'extérieur, le nom des dieux est simultanément humain et divin, dans le champ de la *doxa*, mais aussi dans le règne des idées. Indispensables et redoutables, les multiples appellations des dieux laissent dès lors filtrer quelque chose de « correct » d'une réalité hors de la portée des hommes. Dans ce domaine, comme dans bien d'autres, les philosophes, et en particulier la figure fondatrice du législateur, jouent un rôle de guide éclairé. Les platoniciens ne sont pas les seuls à aborder ces questions ; le stoïcien Cléanthe, au III^e siècle av. n.è., dans son *Hymne à Zeus*, après avoir qualifié Zeus de *polyonymos*, « aux Nombreux Noms » déplore en ces matières l'ignorance ruineuse des hommes⁵³.

⁵¹ La datation du traité reste imprécise : autour de 385 av. n.è., peu après la fondation de l'Académie.

⁵² Voir, par exemple, Eschyle, *Agamemnon*, 160-162 : « Zeus, quiconque soit-il, s'il aime qu'on l'appelle de ce nom » (*autôî philon kekèlèmenôî*).

⁵³ Cléanthe, v. 1 pour Zeus et fr. 1, 33 Powell pour l'ignorance.

Dès lors, la pensée philosophique sur le statut et la validité des noms divins, amorce un double mouvement : d'une part, il convient de se plonger au cœur de la fabrique des noms, de leur étymologie comme de leur usage, afin d'y recueillir des fragments de vérité sur l'être des dieux, dans la mesure où la parole des hommes est posée comme *theou mimêma*, « imitation du dieu »⁵⁴ ; d'autre part, il faut tenir les noms à distance comme autant d'opinions humaines devenues traditions (*nomos*) dont la « correction » doit être mise à l'épreuve, ainsi que le suggère l'étranger qui prend la parole dans le traité *De facie quae in orbe lunae apparet* de Plutarque et affirme que ce que les Grecs disent des dieux n'est pas toujours fondé (*kalôs*)⁵⁵. L'enquête linguistique sur les noms divins, en d'autres termes, n'est en aucune façon le passe-temps oisif d'intellectuels désireux de briller en société, comme cela semble pourtant le cas pour les convives des banquets savants de Chéronée, mais une démarche visant à explorer la réalité à laquelle donne accès la langue⁵⁶. Ainsi, pour revenir aux banquets savants de la Seconde Sophistique, la multiplicité des étymologies et des interprétations, proposées par les uns et les autres, et mises en débat, finit par offrir accès à et, si l'on peut dire, entériner, une vérité fondamentalement plurielle et labyrinthique. Chacun, en défendant telle ou telle exégèse, apporte un fragment de vérité, éclaire une facette du divin. Du reste, Platon lui-même, au sujet des noms de Dionysos et d'Aphrodite, admet que l'on peut avancer deux décryptages : l'un sérieux (*spoudaiôs*) et l'autre divertissant (*paidikôs*) puisque, précise-t-il de manière inattendue, « les dieux sont friands de plaisanteries »⁵⁷.

Le *Cratyle*, pour autant, n'est pas une lecture récréative, mais c'est un jalon essentiel pour les sujets qui nous occupent⁵⁸. Platon s'y interroge sur ce qui fonde la pertinence des noms divins et sur leur rapport à la nature des choses (*tau pragmatos physis*), étant donné le

⁵⁴ Cléanthe, v. 4.

⁵⁵ Plutarque, *De facie* 942D.

⁵⁶ Cf. PADOVANI 2018, 29.

⁵⁷ Platon, *Cratyle* 406c.

⁵⁸ Sa date de composition est fixée à 386-385 avant n.è.

caractère mimétique du langage. Comme l'écrit Louis Méridier dans la Notice qui ouvre son édition et traduction de la CUF, « il n'est pas un dialogue de Platon qui ait suscité chez les modernes plus de discussions que le *Cratyle* »⁵⁹ ; il ne peut évidemment être question ici de retracer l'ensemble de ces débats. Le dialogue lui-même est un espace de débat puisque Cratyle y défend l'idée que les noms sont justes par nature (*physei*), indépendamment du fait que l'on s'exprime en grec ou dans une autre langue, tandis qu'Hermogène estime que la justesse des noms est affaire de convention (*thesis*) et de consensus (*homologia*), de *nomos* et d'*ethos*. Socrate, à travers une longue discussion avec Hermogène, parvient à le convaincre du fait que les choses ont une essence (*ousia*) fixe et stable qui ne dépend pas des humains et que le nom est avant tout un instrument servant à instruire (*didaskalikon*) et à distinguer (*diakritikon*) les choses en accord avec leur nature. Leur justesse dérive du fait que seuls les législateurs (ou nomothètes) fixent les noms, avec l'aide des dialecticiens, en choisissant les sons appropriés à chaque objet. Pour tenter de cerner ce qu'est ce nom naturel ou idéal, capable de capter et de restituer la nature des choses, les trois interlocuteurs choisissent de se tourner vers Homère ; dans l'épopée, en effet, sont mentionnés quelques noms que les dieux se donnent eux-mêmes dans la langue qui leur est propre⁶⁰, sans compter une foule de noms portés par les héros susceptibles de témoigner de leur « être ». Pour mettre cette vision des choses à l'épreuve, Hermogène, Cratyle et Socrate passent à l'examen étymologique des noms de dieux, d'astres, de phénomènes naturels et de notions morales pour vérifier s'ils livrent bien un accès à une certaine connaissance de ces réalités. Ils constatent, chemin faisant, que tel ou tel nom, qui ne parvient qu'imparfaitement à ce but parce qu'il manque de justesse, finit néanmoins par s'imposer en vertu d'une convention largement partagée (*synthêkê*). C'est que la *dynamis* des noms, c'est-à-dire leur capacité à enseigner la réalité des choses, dérive des images qu'ils véhiculent ; or, celles-ci s'avèrent problématiques

⁵⁹ Platon, *Cratyle*, texte établi et traduit par Louis Méridier, 1^e éd., Paris, CUF, 1931, 7. Cf. aussi BELAYCHE *et alii* 2005, 17 : « Il faut partir du *Cratyle* ».

⁶⁰ Sur la langue des dieux, voir BADER 1989 ; CHIRON 2017.

puisque, souligne Socrate, même les législateurs peuvent faire des choix onomastiques reposant sur une idée approximative de l'*ousia*, sur une image dont la validité est partielle. Après avoir, dans un premier temps, fait sienne l'interprétation de Cratyle, Socrate se rapproche en définitive de la position d'Hermogène : mieux vaut viser une connaissance directe des choses sans recourir à la médiation mimétique, mais en partie illusoire, des images onomastiques. Les noms donnés aux dieux méritent dès lors d'être pris en compte et analysés afin de tenter de remonter au nom primitif, détenteur d'une véritable connaissance. Image ou signe, le nom utilisé par les hommes et conventionnellement accepté est finalement un adjuvant précieux, pourvu qu'on se donne la peine de le décoder prudemment.

La structure du dialogue platonicien, avec son intensité dramatique due aux revirements et aux hésitations des uns et des autres, plus sensibles dans le *Cratyle* que dans bien d'autres œuvres mettant en scène la méthode socratique, est révélatrice de la complexité du sujet. Face à deux thèses divergentes que Socrate ménage l'une et l'autre, Platon défend en définitive l'idée que la véritable connaissance ne dérive pas des noms. Certes les étymologies, brillantes, savantes, audacieuses, ont la faculté de mettre sur le chemin de la vérité, mais elles demeurent incertaines et ressortissent foncièrement du domaine des conjectures, voire des fantaisies, et non de celui des idées. Ce vif débat sur la valeur gnoséologique des noms se poursuivra bien au-delà de Platon, chez les Stoïciens, les Médio- et Néo-platoniciens jusqu'à Origène et Proclus, puis chez les auteurs chrétiens⁶¹. Avec différentes nuances, tous ces penseurs estiment que l'étude des noms et l'exégèse étymologique constituent, faute de mieux, un outil valide d'exploration du lien entre le nom et l'être, entre l'usage et la réalité originelle. De même que la multiplicité des noms donnés aux dieux, en vertu d'un usage humain, contribue à éclairer les diverses facettes d'un pouvoir largement insaisissable, les multiples explications qui sont données de ces noms apportent des éclairages d'une certaine pertinence sur la nature des dieux⁶². Les pratiques onomastiques

⁶¹ Sur Proclus, voir CRISCUOLO 2005. Sur Origène, voir PADOVANI 2018, 37.

⁶² Selon Platon, *Cratyle* 400D, où, après avoir admis que les hommes ne savent rien sur les

fondées sur le *nomos* et sanctionnées par leur efficacité pragmatique, qui témoigne de l'approbation des destinataires divins, constituent donc bien un réservoir d'informations exploitables, à prendre au sérieux. L'usage tient au fond lieu de garde-fou et garantit une connaissance fondée sur l'expérience⁶³.

Davantage qu'une image, le nom divin est à envisager comme une trace, une *ichnê tou theou* comme l'affirme Plutarque, qui pratiqua généreusement l'étymologie des noms divins⁶⁴. Empreinte, signe, marque – ou portrait, comme nous le proposons ci-dessus – le nom renvoie à l'*expérience* que les hommes font des dieux dans le culte. En tant que levier et sceau de l'interaction hommes - dieux, le nom recèle des informations sur les aspects sensibles de la puissance propre au divin : la façon dont le dieu se présente, dont il occupe les espaces, dont il agit dans le monde, les effets qui en découlent, les émotions ressenties, etc. À cet égard, on peut proposer d'envisager le nom comme un *symbolon*, un « symbole »⁶⁵, c'est-à-dire comme la trace durable d'une rencontre, d'une re-connaissance, comme le témoignage d'un rapport de confiance que l'on peut réactiver dans le temps pour produire de nouveaux bienfaits. Trace d'une relation passée et garantie d'interactions futures, le nom fait écho aux diverses formes de connaissance du divin qui s'offrent aux hommes ; il donne à voir une *ousia* plurielle comme est plurielle la justesse des manières d'invoquer les dieux dans les prières⁶⁶. On fait donc le pari – telle est la position commune des platoniciens et des stoïciens –, que les discours humains sur le sens et la portée des noms divins, les *logoi* des philosophes, les étymologies des philologues, les invocations des acteurs rituels, captent quelque étincelle de l'intellect divin transmis par le langage. Dans un tel

dieux, Socrate suggère de prendre en considération les noms utilisés dans les prières, dont la justesse est fondée empiriquement par l'usage ou la tradition.

⁶³ Sur cette perspective et la position spécifique de Plutarque par rapport à Platon, voir l'analyse approfondie de PADOVANI 2018, 27-42. Sur la place de l'expérience dans la « religion vécue », voir GASPARINI 2020. Voir aussi CUSUMANO 2013.

⁶⁴ Plutarque, *Amat.* 765D; *QC* 9, 14, 6 (746B).

⁶⁵ Sur le nom comme symbole, voir PADOVANI 2018, 19.

⁶⁶ Cf. PADOVANI 2018, 50.

cadre de pensée, la polyonymie, loin de faire écran, de brouiller les pistes ou de témoigner d'un chaos, est un gage de pertinence, un allié pour ceux qui visent, quels que soient la méthode employée ou les contextes concernés, une connaissance empirique, expérimentale, mais aussi stratifiée, archéologique pourrait-on dire, donc légitime, des dieux. Bien plus ou mieux qu'une révélation, c'est la pratique quotidienne et sensible du culte, ce dialogue prudent et immémorial avec les entités surhumaines qui constitue la ressource fondamentale pour les connaître et les expérimenter aussi « justement » que possible. Nous emprunterons donc, dans les pages qui suivent, le chemin tracé par Platon et Plutarque⁶⁷, entre autres, afin de découvrir les *dynameis* de quelques dieux au moyen de leurs noms appréhendés comme des traces, selon le paradigme indiciaire cher à Carlo Ginzburg⁶⁸.

6. *Le visage et le nom : regards croisés*

En matière de connaissance, *hen men onoma*, « en premier vient le nom », affirme Platon⁶⁹. Nous avons vu, cependant, que connaître les dieux n'est pas une mince affaire. Le terme même de *theos* a suscité, de la part de Plutarque, dans le *De Iside et Osiride* 375C, quelques considérations étymologiques intéressantes. Que dit-on des dieux quand on les désigne comme *theoi* ? Pour le disciple de Platon, le nom commun à tous les dieux (*theoi*) peut dériver de deux expressions : « celui qui est contemplé/vu » (*tou theatou*)⁷⁰ ou « celui qui court » (*tou theontos*). Pour la présente enquête, je retiens l'idée qu'il existe un lien consubstantiel entre la vision et le statut divin, ce qui nous ramène au Zeus argien doté de trois yeux et à l'Athéna au Regard Perçant, deux représentations, par l'image et par le nom, qui

⁶⁷ Plutarque, *QC* 9, 14, 6.

⁶⁸ GINZBURG 1989.

⁶⁹ Platon, *Ep.* VII, 342b.

⁷⁰ Platon, dans le *Cratyle* 397 D, estime que c'est en observant la voûte céleste que les Grecs ont forgé le nom de *theoi*.

décrivent des dieux « contemplant » plutôt que « contemplés » et qui utilisent le regard comme mode d'action.

Nous avons souligné, avec Socrate, le fait que les noms des dieux font écho à l'expérience que les hommes ont de ceux-ci et à la relation « symbolique » qui s'établit à travers le rituel. À cet égard, la vision apparaît comme un outil fondamental de la communication entre les hommes (dans et en dehors de la caverne !) et les dieux ; c'est pourquoi, dans les pratiques de dénomination, il est souvent fait référence aux yeux, au regard, au visage, comme à d'autres capacités sensorielles et perceptives. Lorsqu'il explore la notion de *deisidaimonia*, que l'on rend par « superstition », Plutarque la définit comme l'attitude de l'homme qui est aveugle quant à sa *pistis*, sa « confiance » envers les dieux, comme si une *lémê*, une « chassie », obscurcissait ses yeux⁷¹. Voir les dieux et être vu d'eux créent donc les conditions d'une saine interaction. Plus globalement du reste, voir est une aptitude sociale fondamentale, comme en témoigne le fait que le Cyclope, tel qu'Homère le décrit⁷², avec son unique œil circulaire au milieu du front, appartient à une communauté qui ne connaissait ni loi commune ni assemblée. À l'inverse, le Zeus d'Argos, pourvu de trois yeux, manifeste, par cette particularité physique, une capacité exceptionnelle à interagir, une attention qui ne laisse rien lui échapper. Si Pausanias ne nous dit rien d'une éventuelle appellation faisant écho à cette représentation, puisqu'il désigne simplement le dieu comme Zeus *Larissaios* et rappelle qu'il était *Patrôios* pour Priam, sa fille, Athéna, en revanche, est qualifiée de « Regard Perçant » afin de souligner ses aptitudes perceptives hors du commun. Leur manière de voir sont donc complémentaires : avec ses trois yeux, Zeus dispose d'un regard panoptique et couvre, comme le suggère Pausanias, tous les compartiments du cosmos « pour autant qu'on puisse en juger (*an tis tekmairoito auton*) »⁷³, le ciel, la terre, la mer et l'au-delà, supervisant donc toute l'étendue et toute la profondeur

⁷¹ Plutarque, *C. Epic. Beat.* 1101 C.

⁷² Homère, *Odyssée*, IX, 112-115 : « chez eux, pas d'assemblée qui juge ou délibère ; mais au creux de sa caverne, chacun, sans s'occuper d'autrui, dicte sa loi à ses enfants et femmes ».

⁷³ Expression qui renvoie à la notion de *tekémérion*, « trace », « indice ».

du monde ; Athéna, tel un rayon laser, vise un objectif et ne manque jamais sa cible.

Puisque le regard des dieux, et plus globalement les organes sensoriels permettant de saisir et d'être saisis (les yeux, les oreilles, le nez, la bouche, les mains), représentent un enjeu majeur de la communication avec les humains et un aspect stratégique de leur manière d'agir, il est logique, « correct » dirait Socrate, que les noms intègrent fréquemment des références à ces éléments. Efforçons-nous à présent de décoder ces *traces onomastiques* : quelle connaissance pouvons-nous acquérir en analysant les appellations divines faisant référence à la qualité ou l'efficacité du regard, à telle ou telle particularité du visage ? de quelle *dynamis* divine est-il question, de quelles expériences du divin faites par les hommes ?

Pour cerner ces enjeux, commençons par un détour en terres anthropologiques. En 1999, l'anthropologue Bernard Vernier publiait une monographie intitulée *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*. Son titre a éveillé ma curiosité parce que j'avais moi-même confié au volume en hommage à Pierre Brulé, en 2009, un petit essai sur « Le visage et le nom »⁷⁴ comme modes de représentation d'un divin en relation, ignore alors du travail de Bernard Vernier. Celui-ci explore le lien entre nom et visage dans la perspective des systèmes de parenté. Travaillant dans l'île grecque de Karpathos en 1967, il avait pu constater l'existence de taxinomies populaires sur les ressemblances entre parents et il avait étudié leur impact sur les règles de pré-nomination. Pour lui, la connexion entre visage et nom constitue un trait structurel des systèmes de parenté, qui permet d'en dresser une typologie et d'éclairer les rapports économiques, symboliques et affectifs. Comme dans bien des sociétés traditionnelles, en effet, à Karpathos, le premier-né des garçons prend le prénom du grand-père paternel qu'il « ressuscite », tandis que la première-née des filles reçoit le prénom de sa grand-mère maternelle. Le deuxième-né des garçons s'appelle comme son grand-père maternel, là où la deuxième-née des filles adopte le prénom de sa grand-mère paternelle. Ce chassé-croisé des noms s'accompagne de convictions consolidées quant aux

⁷⁴ BONNET 2009, 205-214.

ressemblances qui les sous-tendent : l'aîné des garçons ressemble à sa mère et l'aînée des filles à son père ; le deuxième-né des garçons ressemble à son père et la deuxième-née des filles ressemble à sa mère. Des règles successorales découlent de ce système (le fils aîné hérite de son père, la fille aînée, de sa mère) et les aînés dominent les cadets qui ne reçoivent guère de considération. On notera que l'enfant préféré du père ou de la mère, nécessairement l'aîné, est appelé « Mon Œil » (*mati mou*) et, lorsqu'une personne décède, ses parents ou amis rendent visite aux enfants « pour voir sa face dans la leur ». Le regard et la ressemblance physique expriment donc un lien affectif fort, aux effets structurels. Dans l'île de Djerba et en d'autres lieux où il a enquêté, comme en France, Vernier souligne le fait que « les règles de nomination et de ressemblance constituent autant de modalités possibles de l'affiliation et doivent être considérées comme faisant partie des traits fondamentaux qui permettent de spécifier un système particulier et de l'introduire dans une typologie générale »⁷⁵. Le visage et le nom différencient et relie, comme nous le disions en introduction ; ils engagent à la fois le passé, le présent et l'avenir d'une communauté sociale.

Or, sur l'acropole d'Argos, entre Zeus, Héra, Athéna et Apollon, on peut faire l'hypothèse que les liens de parenté interagissent avec les noms et les « visages ». La proximité d'un Zeus aux trois yeux et d'une Athéna Regard Perçant n'est assurément pas le fruit du hasard, pas plus que celle d'un Apollon oraculaire, porte-parole de la volonté de Zeus son père⁷⁶, « voyant » ou médium, pourrait-on dire. Du reste sur le rivage cnidien, au promontoire de Triopion, on vénérât un Apollon *Triopios*, que mentionne Hérodote⁷⁷, doté sans aucun doute du même sur-regard que son père, en raison de la conformation des lieux. À Argos même, le septième roi de la ville, issu de la descendance de Phoroneus, se nomme Triopas ; un de ses frères s'appelait Argos⁷⁸.

⁷⁵ VERNIER 1999, 137.

⁷⁶ Cf. déjà l'*Hymne homérique à Apollon* 132 : « je révélerai aux hommes les véritables desseins de Zeus » (χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλὴν).

⁷⁷ Hérodote I, 144. Il est question des concours en son honneur.

⁷⁸ Voir notamment Diodore de Sicile V, 81, 1. Pausanias l'évoque en II 16, 1 comme fils de Phorbas, fils d'Argos, le petit-fils de Phoroneus.

Dans un autre essai issu du projet MAP⁷⁹, nous avons collectivement exploré la polysémie d'une autre appellation de Zeus en lien avec son regard et ses aptitudes/fonctions : *Euryopa* Zeus (presque toujours dans cet ordre). Fréquente dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, cette désignation délibérément polysémique construit un Zeus doté à la fois d'un vaste regard et d'une ample voix⁸⁰. On se souviendra, pour le comprendre, d'un célèbre passage de l'*Odyssée* (III, 231)⁸¹, dans lequel Athéna rassure Télémaque en affirmant, au sujet du destin de son père Ulysse : « Un dieu sauve aisément son homme, aussitôt qu'il le veut, et même de loin ! ». Or, il est différentes façons d'agir de loin et plusieurs divinités qui en sont capables ; Apollon, une fois encore, comme sa sœur Artémis, les dieux archers par excellence, frappent de loin, puisque le premier est *Hekaergos*, *Hekatêbolos*, *Hekêbolos* ou *Hekatos*, tandis que la seconde est *Hekatêbolos*, *Hekêbolos*, *Hekatê*⁸². La qualification d'*Euryopa* appliquée à Zeus dessine le portrait d'un dieu souverain, déployant un regard surplombant et une voix retentissante, occupant le cosmos tout entier de sa présence sensible. Tel un aigle, son animal emblématique, perché sur les hauteurs, mais prêt à fondre sur une proie terrestre, Zeus observe, prompt à agir, car ces caractéristiques physiques traduisent en fait des modes d'action. *Euryopa*, attribut onomastique exclusif de Zeus⁸³, vient donc souligner son rôle d'arbitre des destins humains, en l'occurrence, dans l'épopée, du conflit troyen ; du haut de l'Olympe ou de l'Ida, Zeus scrute les événements et tire les ficelles. Celui qui est aussi le « Père des hommes et des dieux », est décrit comme le grand œil de l'Olympe, l'éphore qui supervise le devenir du cosmos tout entier.

⁷⁹ BONNET *et alii* sous presse.

⁸⁰ L'étymologie oriente à la fois vers le champ visuel et le champ auditif puisque le substantif *ops* (ὄψ) signifie à la fois la « voix » et l'« œil », la « vue/vision ».

⁸¹ Sur cette *gnômé*, voir l'analyse de HERRERO DE JÁUREGUI 2017.

⁸² Sur ces appellations et leur analyse linguistique, voir le beau livre de LANGELLA 2019, 151, 159, 282-283, 310-311, 345, 364, 372, 378.

⁸³ On compte vingt-trois attestations dans la poésie homérique : seize fois (dont un doublon) dans l'*Iliade*, I, 498 ; V, 265 ; VIII, 206 ; VIII, 442 ; IX, 419 = IX, 686 ; XIII, 732 ; XIV, 203 ; XIV, 265 ; XV, 152 ; XV, 724 ; XVI, 241 ; XVII, 545 ; XXIV, 98 ; XXIV, 296 ; XXIV, 331, et sept fois dans l'*Odyssée* II, 146 ; III 288 ; IV, 173 ; XI, 436 ; XIV, 235 ; XVII, 322 ; XXIV, 544.

Son regard et sa voix emplissent le monde de résonances divines⁸⁴. Or, en schématisant un peu, on peut dire qu'Athéna Regard Perçant apparaît comme l'héritière des aptitudes visuelles de son père⁸⁵, là où Apollon le *mantis* a reçu en partage l'autorité de sa voix.

Aucune autre séquence que la visite de Thétis à Zeus ne met en scène plus efficacement l'attitude et l'impact de la puissance d'*Euryopa* Zeus. Au chant I de l'*Iliade*, la mère d'Achille se rend sur l'Olympe pour tenter de convaincre Zeus de contribuer à la restauration de l'honneur de son fils⁸⁶ :

(Thétis) à l'aube, monte vers le vaste ciel et l'Olympe.
Elle y trouve *Euryopa* Le Cronide assis à l'écart des autres
sur le plus haut sommet de l'Olympe aux cimes sans nombre.

Or, le face à face entre la Nymphe et celui qui s'est imposé sur son père pour gouverner le monde des dieux et des hommes, Le Cronide, « Voix puissante » et « Regard ample », a été remarquablement restitué par Jean-Auguste-Dominique Ingres dans sa célèbre toile intitulée *Jupiter et Thétis*, peinte à Rome en 1811 et conservée au Musée Granet d'Aix-en-Provence. Tout passe par un incroyable jeu de regards : Thétis suppliante aux pieds de Zeus, le regard implorant, se tourne vers le dieu, en haut, assis en majesté sur son trône, les yeux rivés sur l'horizon, au loin. À côté du trône de Zeus, un aigle qui semble avoir prêté au dieu son regard perçant, aigu, intense. Thétis invoque le dieu en tant que Zeus *Père*, confirmant le lien entre le visage, le nom et les jeux de parenté. À cet égard, il me semble important de souligner ici brièvement que ce que nous, modernes, appelons, de manière un peu expéditive, l'anthropomorphisme des dieux n'est en aucune façon une manière de banaliser le divin ou

⁸⁴ Sur le Zeus homérique, voir Pucci 2018, et les observations critiques de S. Lebreton, que je partage, dans son compte rendu : <https://bmcr.brynmawr.edu/2019/2019.07.66/>.

⁸⁵ Callimaque, dans le *Bain de Pallas*, 133-135 mentionne la transmission des qualités morales et intellectuelles du père à la fille en ces termes : « car à Athéna, seule entre ses filles, Zeus accorda tous les pouvoirs de son père (*patrôia panta pberesthai*) ».

⁸⁶ *Iliade* I, 497-499.

de le rabattre sur l'humain⁸⁷. À l'inverse, tout, dans sa façon d'être et d'agir, différencie Zeus des humains. Il leur emprunte le regard, certes, mais pour en transcender complètement les limites humaines ; il est doté comme eux d'une voix, mais celle-ci construit précisément sa puissance surhumaine. En d'autres termes, l'anthropomorphisme est avant tout une stratégie discursive, souvent narrative, qui sert à fabriquer du divin à travers un jeu d'analogie et de différence avec l'humain. Il permet aussi de dramatiser, d'amplifier les enjeux d'une intrigue et fournit des ressorts efficaces sur le plan émotionnel et relationnel, comme l'illustre, dans le cas à peine examiné, le regard intense et énigmatique de Zeus. Ici, comme ailleurs dans l'épopée, la séquence onomastique *Euryopa Zeus* rehausse et fait résonner la portée de la scène. Le Zeus « visionnaire », maître suprême du cours des événements, est aussi celui qui, à la fin des *Euménides* d'Eschyle, est invoqué par les Moires, les déesses de la *moira*, la « part » qui échoit à chaque mortel, comme le dieu *Panoptas*, « Qui voit tout »⁸⁸. Le regard panoptique de Zeus, expression de sa puissance, est donc source de souveraineté, de justice et d'équité.

Pour communiquer avec les hommes, le regard foudroyant et la voix tonitruante de Zeus constituent des vecteurs privilégiés de ses décisions. Car tout distant et haut perché qu'il soit, Zeus n'est pas coupé du monde des hommes. En bon *Père*, il manifeste ses volontés en étant *Kataibatês* et *Keraun(i)os*, ou encore (*A*)*steropêtês*, *Asteroblêtês*⁸⁹, des appellations impliquant que, du haut des cimes montagneuses, il lance la foudre associée au tonnerre comme autant d'avertissements aux humains. Or, la foudre, *keranos*, renvoie étymologiquement à la notion de « frapper, détruire, fracasser » et elle est communément conçue comme une « flèche ailée » de Zeus, selon l'expression d'Aristophane⁹⁰, ou une lance, ainsi qu'en témoigne

⁸⁷ Cf. GAGNÉ & HERRERO DE JÁUREGUI 2019.

⁸⁸ Eschyle, *Euménides*, 1045-1046 ; *Suppliantes*, 139 ; voir aussi Sophocle, *Œdipe à Colone* 1086 ; *Hymnes orphiques* fr. 71, 1 ; Hérsychios s.v. *Panoptês*. Cf. aussi *infra*, p. 42-43 sur cette qualification.

⁸⁹ Sur ce champ sémantique, voir les riches analyses de LANGELLA 2019, 148-166.

⁹⁰ Aristophane, *Oiseaux*, 1714. Des terres-cuites d'époque perse provenant de la zone méridionale d'Israël, l'Idumée, représentent un personnage masculin barbu tenant dans

l'attribut onomastique *Encheikeraunos* ou *Keraunenchés* (« Dont la Foudre est une Lance »). Si l'on en croit Hésiode⁹¹, ce sont trois Cyclopes, Brontès, Stéropès et Argès, dont les noms, un peu comme ceux des sept nains, renvoient au tonnerre, à la foudre et à la lumière, qui ont forgé pour Zeus ses attributs majeurs : le tonnerre, l'éclair et la foudre.

Elle (= Gaia, « Terre ») enfanta aussi les Cyclopes au cœur débordant de force, Brontès, Stéropès et l'intrépide Argès, qui remirent à Zeus le tonnerre et forgèrent pour lui la foudre. Les Cyclopes ressemblaient en tous points aux dieux ; seulement ils n'avaient qu'un œil au milieu du front et reçurent le surnom de Cyclopes, parce que cet œil sur le front présentait une forme circulaire. Dans leurs travaux éclataient la puissance, la force et les stratagèmes.

Lorsqu'il active ces armes, Zeus, qui, lui, possède bien deux, voire trois yeux, lance des signaux visuels et sonores intenses et conjoints. Ses yeux lancent des éclats et sa voix gronde ; leur association souligne le caractère exceptionnel de la puissance de Zeus. L'appellation d'*Asteropêtès/Asteroblêtès* confère un caractère cosmique à l'activité atmosphérique de Zeus puisqu'outre la foudre, il met aussi en branle des étoiles, conçues comme des boules de feu brillant au firmament et obéissant au vouloir du grand ordonnateur de la mécanique céleste. Ces multiples manifestations du pouvoir de Zeus, en tombant sur la terre, transmettent aux hommes ses décrets ; c'est en cela qu'il est *Kataibatès*, « Descendant ». Cependant, la puissance des armes forgées par les vigoureux Cyclopes est telle que les signaux envoyés par Zeus transpercent l'écorce terrestre pour s'enfoncer dans les profondeurs katachthoniennes. Pausanias ne s'y trompe pas lorsque, s'efforçant

une main un arc et dans l'autre le foudre, en qualité de flèches. Sur cette série, voir ERLICH 2019, 260, fig. 5-6.

⁹¹ Hésiode, *Théogonie* 139-146. Aux vers 853-854, Hésiode rappelle que c'est armé de la foudre, des éclairs et du tonnerre que Zeus se lance à la conquête de l'Olympe en affrontant Typhon.

d'expliquer les trois yeux de Zeus à Argos, il fait référence aux domaines qu'il supervise, y compris l'au-delà. *Kataibatês* est d'ailleurs une appellation qu'il partage avec un autre de ses fils, Hermès le psychopompe. Elena Langella rappelle judicieusement le passage de la *Théogonie* d'Hésiode selon lequel le ciel est distant de la terre de neuf jours et neuf nuits, comme l'est aussi la terre du Tartare⁹². Qu'il ait trois yeux ou qu'il soit *Euryopa*, qu'il manipule les éclairs ou le tonnerre, Zeus domine le cosmos et y laisse sa trace, sans qu'aucune limite ne soit posée à sa souveraineté. Pausanias note, au sujet du Zeus de Dodone, qu'il maîtrise aussi les trois dimensions du temps : « Zeus était, Zeus est, Zeus sera »⁹³, ce à quoi le Papyrus de Derveni fait écho en ses termes : « Zeus est le début (« la tête »), le milieu, par Zeus tout s'achève »⁹⁴. La tridimensionnalité de Zeus, dans le temps et dans l'espace, traduit avec une efficacité remarquable l'étendue de ses pouvoirs. « L'œil de Zeus voit tout », affirme déjà Hésiode⁹⁵.

Or, si la *Souda* définit *Euryopa* comme « au grand œil ou à la grande voix »⁹⁶, Apollonios le sophiste, grammairien du I^{er} siècle de n.è., dans son *Lexicon homericum*, le glose ainsi : « *Euryopa* : épithète de Zeus, soit par référence au fait qu'il surveille (*ephorônta*) largement, soit au fait qu'il produit des sons et des bruits puissants, soit encore à cause de son grand œil »⁹⁷. Grand éphore du monde, qui gouverne, surveille et punit (comme aurait dit Michel Foucault⁹⁸), Zeus partage cette fonction avec Dikè⁹⁹ et Hélios, témoin de toutes choses dans sa course quotidienne, également qualifié d'éphore dans un intéressant passage du chant 3 de l'*Iliade*¹⁰⁰ qui reproduit le texte d'un serment impliquant notamment le Soleil « Qui Tout Surveille et Tout Écoute ».

⁹² LANGELLA 2019, 164.

⁹³ Pausanias X, 12, 10.

⁹⁴ KOUREMENOS, PARASSOGLOU, TSANTSANOGLOU 2006, col. XVII, 12.

⁹⁵ Hésiode, *Les Travaux et les Jours* 267.

⁹⁶ *Souda*, E 3726.

⁹⁷ Apollonios le Sophiste, *Lexicon homericum* 79, 19-21. On notera que le singulier nous ramène aux Cyclopes !

⁹⁸ FOUCAULT 1975.

⁹⁹ Démosthène 25, 11.

¹⁰⁰ Homère, *Iliade*, III, 277-279.

Les noms, on le voit, dessinent les contours de familles biologiques et/ou de réseaux fonctionnels qui donnent à voir des croisements, des collaborations, des intersections ; le champ de la vision et de la voix, en l'occurrence, oriente vers la gestion du monde, la production de signes, le déploiement d'une puissance active. Apollon, dont les liens avec le soleil resplendissant sont bien connus, lui qui est *Phoibos*, « Éclatant », *Aiglétès*, « Resplendissant », est également *Chrêstêrios*, *Chrêsmotês* ou *Manteios*, « Des Oracles » et surtout Pythien. De même Athéna qualifiée à Argos de « Regard Percant » est aussi *Glaukôpis*, « Yeux Pers » et encore *Salpinx*, « Trompette »¹⁰¹, ou « Bourdonnante », *Bombyleia*¹⁰², ainsi que *Pronoia*, « Prévoyante », ce qui montre une fois encore comment le visuel et le sonore constituent deux facettes solidaires d'une même puissance déclinée selon divers registres sensoriels et cognitifs en interaction.

Car, comme pour *Euryopa*, le terme *ops* sur lequel est formé *Glaukôpis* renvoie au regard, à la vue, mais surtout à leur performativité. Le regard perçant et vigilant de la chouette (*glaux*), animal symbole d'Athéna, comme l'aigle l'est pour Zeus¹⁰³, est en effet agissant, et non pas purement « esthétique ». Mobilisé 37 fois dans l'*Iliade* et 45 fois dans l'*Odyssee*, *Glaukôpis* est un attribut onomastique presque exclusif d'Athéna¹⁰⁴, qui évoque de prime abord la couleur *glaukos*, donc une large gamme de bleu, vert ou gris, clair et lumineux¹⁰⁵. Le verbe tiré de *glaukos* est appliqué aux fauves qui fixent intensément leur proie avant de l'attaquer. Vigilant, fascinant, voire inquiétant, dynamique et sauvage, le regard d'Athéna se différencie de celui, ample et dominateur de Zeus, son père. Dès le chant 1 de l'*Iliade*, les

¹⁰¹ Selon Lycophron, *Alexandra*, 986. Voir aussi Pausanias, II, 21, 3 au sujet du culte d'Athéna Salpinx à Argos. Athéna aime se jeter dans la mêlée bruyante ; elle affectionne « le fracas des chevaux et des boucliers dont elle se réjouit » (Callimaque, *Bain de Pallas*, 44). Au moment de sa naissance, elle ne réclame aucun attribut, mais manifeste de suite son signal sonore, son cri de guerre, qui effraie les humains et même les dieux.

¹⁰² Encore selon Lycophron, *Alexandra*, 786.

¹⁰³ Cf. GRAND-CLÉMENT 2010 ; voir aussi DETIENNE & VERNANT 1974.

¹⁰⁴ On note quand même deux exceptions : la Lune (Empédocle, fr. 42, 16 Wright ; Euripide, fr. 1009 Nauck ; Nonnos, *Dionysiaques*, V, 70) et Cassandre (Ibycos, fr. 22a, 1 Page).

¹⁰⁵ GRAND-CLÉMENT 2010, 9.

yeux de la déesse sont qualifiés de *deinos*, « terrible », « redoutable »¹⁰⁶, un adjectif repris par le poète mélique Alcée¹⁰⁷. Pour Bacchylide, elle est *Obrimoderkès*, « Regard Puissant »¹⁰⁸. Il est vrai qu'elle arbore, sur son bouclier ou sur l'égide, le *gorgoneion*, cette tête de Gorgone au regard tout aussi redoutable¹⁰⁹. C'est pourquoi Sophocle et Euripide n'hésitent pas à qualifier Athéna de *Gorgôpis*, « Regard de Gorgone »¹¹⁰. D'ailleurs, aux dires de Pausanias, la tête de la Gorgone était enterrée sous l'agora d'Argos, après l'exploit de Persée¹¹¹.

Comme Ingres pour Zeus, Gustave Klimt a su remarquablement exprimer, dans sa toile intitulée *Pallas Athéna*, peinte en 1898, toute la puissance et la fascination du regard d'Athéna. Debout, en position frontale, portant un casque doré qui enserre son visage et sa chevelure rousse¹¹², le regard fixe et hypnotique, elle capture l'attention du spectateur ; la limpidité de ses yeux et leur intensité se marient avec l'éclat de l'or qui fait rayonner le corps de la déesse. Sur la poitrine, elle arbore une Gorgone au centre de l'égide. De manière surprenante, toutefois, Klimt baptise sa toile *Pallas Athéna*, et non *Glaukôpis Athéna*¹¹³.

Le regard d'Athéna, beau et effrayant à la fois, constitue donc un moyen de communication privilégié avec les hommes ; ambivalent, il communique la force et terrifie, voire paralyse celui qui le croise. Selon Pausanias, la cité de Sparte vénérât une Athéna *Ophthalmitis*

¹⁰⁶ Homère, *Iliade* I, 200.

¹⁰⁷ Alcée fr. 298, 24 V. Sur le lien entre Athéna et le regard, voir LANGELLA 2019, 108-118.

¹⁰⁸ Bacchylide XVI, 20. L'adjectif ὄβριμος est généralement utilisé pour Arès (dont les liens avec Athéna, parfois qualifiée d'*Areia*, sont bien connus), ainsi que pour Hector et Achille, tandis qu'Hésiode, *Théogonie*, 839, dit de Zeus : ἐβρόντησε ὄβριμον, « il gronda violemment ».

¹⁰⁹ Cf. HALM-TISSERANT 1986. Homère, *Iliade*, XI, 36-37, utilise précisément l'adjectif *deinos* pour décrire la Gorgone *Blosurôpis*... *deinon derkomené* (« La Gorgone au terrible visage, jetant de farouches regards, s'y étendait en couronne, tandis que l'entouraient la Déroute et la Peur »).

¹¹⁰ Sophocle, *Ajax*, 450 ; Euripide, *Hélène*, 1316.

¹¹¹ Pausanias II, 21, 2-3.

¹¹² La toile est conservée au Musée des Beaux-Arts de Vienne.

¹¹³ Sur cette appellation complexe, voir BRULÉ 2016.

« Œillue »¹¹⁴, dont le culte avait été, selon la tradition, fondé par Lycurgue en personne¹¹⁵. Selon l'étiologie locale, Lycurgue avait perdu l'usage d'un œil à la suite d'un affrontement avec son adversaire Alcandros. Il voulut donc célébrer l'action d'Athéna, déesse polymorphe par excellence, championne de *mêtis*, qui sans cesse change d'apparence¹¹⁶ et peut tantôt aiguïser le regard ou, au contraire, masquer, brouiller, voire rendre invisible. Cette ambivalence s'incarne dans le célèbre personnage de Tirésias, qui, pour avoir vu l'éclat du corps dénudé de la déesse, est rendu aveugle, tout en recevant le don de la divination, c'est-à-dire d'une autre forme de vision qui sert aussi de médiation entre les hommes et les dieux. C'est ici que l'on touche du doigt une intersection entre les pouvoirs d'Athéna et ceux d'Apollon, sur fond d'héritage « jovien ».

Un passage de Strabon relatif à l'adoption de l'Athéna *Ilias*, la « Troyenne », par les habitants de Siris en Grande-Grèce n'est pas sans faire écho au paysage cultuel et mémoriel argien, lui aussi teinté de références épiques¹¹⁷. À Troie, Athéna protège la cité depuis son sanctuaire situé en haut de l'Acropole. Théanô, sa prêtresse, l'invoque comme *Erysiptolis*¹¹⁸, « Gardienne de la Cité », une fonction bien attestée à Athènes, Solon n'hésitant pas à la qualifier d'*Episkopos*, « Surveillante »¹¹⁹. Or, plusieurs lieux de culte de Grande-Grèce mettent à l'honneur la mémoire des traditions épiques, notamment dans le cadre du culte d'Athéna. C'est ainsi qu'à Francavilla Marittima un sanctuaire d'Athéna *Eilenia*¹²⁰ aurait été fondé par Epéos, le constructeur du cheval de Troie, qui y aurait

¹¹⁴ Pausanias II, 24, 2 et III, 18, 2.

¹¹⁵ Plutarque, *Vie de Lycurgue* 11, 4, enregistre le nom laconien : *Optilitis* ou *Ottiletis*.

¹¹⁶ BETTINI 2017. Cf. Ulysse s'adressant à Athéna : « Déesse, il n'est pas facile pour un mortel, quelque habile qu'il soit, de te reconnaître aussitôt rencontrée : tu prends toutes les formes ! », (*Odyssée*, XIII, 312-313).

¹¹⁷ Strabon VI, 1, 14.

¹¹⁸ Voir le long passage d'*Iliade* VI, 269-310, en part. le v. 305.

¹¹⁹ Solon fr. 4, 3 West2 = 3, 3 G.-P.

¹²⁰ Sur les diverses exégèses de cet adjectif, voir LANGELLA 2019, 95-105. Il pourrait renvoyer à une « palissade » comme rempart, protection de la cité.

offre ses instruments de charpentier. Ailleurs, c'est le *Palladion* qui sert de médiation entre le passé troyen et le présent italiote. La célèbre effigie tombée du ciel (comme la foudre de Zeus *Katabaitês* !) représentait la déesse debout, tenant la lance et le bouclier. La disparition de ce talisman lors de la prise de Troie a donc donné naissance à diverses appropriations : à Rome, Lavinium, Lucera en Daunie¹²¹ et Siris-Héracléa en Grande-Grèce, autant de lieux qui rendaient un culte à Athéna *Ilias*. Dans le sanctuaire de Siris, cité dont la fondation se rattache aux *nostoi*, le *xoanon* d'Athéna présente une particularité singulière : ses yeux sont fermés ! L'attitude de la déesse ferait écho, selon les sources, à sa réaction lors du viol de Cassandre par Ajax à Troie, au pied de son autel ; une telle impiété conduisit la statue de Pallas à lever les yeux vers le plafond de son temple ou vers le ciel. Pareillement, au témoignage de Strabon, en 680 av. n.è. environ, lorsque les Ioniens parvenus à Siris massacrèrent des habitants réfugiés comme suppliants dans son sanctuaire, Athéna ferma les yeux pour ne pas voir¹²². Ainsi, les yeux sont-ils, pour Zeus comme pour Athéna, un puissant outil de domination et de communication. Sans dire un mot, *Euryopa* Zeus, après avoir écouté Thétis le supplier de rendre son honneur à Achille, lève-t-il un sourcil pour manifester son acquiescement, là où Athéna, témoin involontaire de violences impies, détourne les yeux¹²³ ou les clôt¹²⁴. L'importance de la communication visuelle entre les hommes et les dieux trouve une confirmation, parmi tant d'autres, dans la qualification d'*Euskopos*, « Bonne Vue », qu'Homère attribue à Hermès, le messager des dieux¹²⁵, tout

¹²¹ Où Diomède et ses compagnons auraient offert leurs armes à la déesse.

¹²² Selon Timée, repris par Lycophron (*Alexandra*, 978-992) et Justin (*Histoires Philippiques*, XX, 2, 3-8), ce massacre eut lieu plus tard, au VI^e siècle av. n.è., lors de l'attaque de la coalition formée par Sybaris, Métaponte et Crotona.

¹²³ Aujourd'hui encore, en Grèce, lever les yeux vers le haut est un signe de dénégation qui signifie « non » (*ochi*).

¹²⁴ De Tarente proviennent deux statuettes de terre-cuite dédiées *Myôpidi*. Cette *Myôpis* pourrait être, plutôt qu'une déesse au regard de souris, celle qui « ferme les yeux ». LANGELLA 2019, 114-118 envisage la possibilité d'une dérivation du prétendu *Palladion* de Siris dont il a été question ci-dessus (*supra*, p. 38). Il s'agirait alors d'une Athéna.

¹²⁵ Cf. *infra*, p. 40-43.

comme il fait allusion au rôle d'Iris, leur messagère, une déesse dont le nom renvoie directement à l'arc-en-ciel, mais aussi à l'iris de l'œil. Les manières de voir, qui sont autant de manière d'agir, tissent donc des liens entre les dieux qui partagent des propriétés similaires et des modes d'action comparables, qui traversent des champs proches et imbriqués, tout en se différenciant subtilement les uns des autres. Le regard et la voix de Zeus, que l'on ne doit pas dissocier, sont ceux du souverain régisseur du cours des choses, du cosmos dans sa totalité¹²⁶ ; Hermès est l'interprète de la voix de Zeus et le guide perspicace qui accompagne les hommes à travers diverses sphères du monde ; Athéna dispose d'un regard redoutablement efficace, chargé de *mêtis*, et d'une voix martiale ; Apollon, enfin, rayonne comme le soleil et dispense, par ses oracles, la voix de son maître. Ce jeu de connivences entre les visages et les noms, les physionomies et les modes d'action, les sons, les couleurs et les champs de compétence permet de toucher aux structures profondes qui agencent les multiples réseaux de puissances divines et aux dynamiques qui sans cesse les reconfigurent au gré des contextes d'énonciation. Mais n'oublions surtout pas Héra, si importante à Argos, l'*Akraia* du sommet de la citadelle, où elle flanque logiquement son époux Zeus. *Boôpis*, « Regard de Génisse », est une caractérisation qui lui appartient en propre¹²⁷ et forme un parallèle intéressant avec *Glaukôpis*. Faut-il simplement y voir une allusion à la beauté du regard de la déesse et à sa puissance érotique au sein du couple suprême ? Sans doute, mais la polysémie est de mise ici aussi. Apollonios le Sophiste, déjà sollicité ci-dessus¹²⁸, dans son *Lexicon homericum*, s'arrête sur *Boôpis*¹²⁹, qu'il glose par *megalophthalmos*, « Grand Œil » ou *megalôs ephorôsa*, « Surveillant Grandement », en

¹²⁶ Pausanias nous apprend du reste que le dieu aux trois yeux est le protecteur ancestral de la dynastie troyenne.

¹²⁷ Deux femmes sont qualifiées de *boôpis* dans l'*Iliade* : Clymène, en III, 144, une servante d'Hélène à Troie, et Philomedousa, la mère de Ménesthios, un guerrier achéen, en VII, 10. Pour rappel, le sanctuaire extra-urbain d'Héra d'Argos se situe au pied d'une colline appelée *Euboia*.

¹²⁸ Cf. *supra*, p. 35.

¹²⁹ Apollonios le sophiste, *Lexicon homericum*, 52, 9-10.

ajoutant une considération très parlante : « car Zeus aussi est appelé *Euryopa* ». Au sein du couple souverain qu'elle forme avec Zeus, Héra dispose donc, elle aussi, d'un ample regard afin de scruter le monde, de veiller sur tout ce qui s'y passe, tantôt pour protéger et accompagner, tantôt pour sanctionner les dysfonctionnements¹³⁰. Les grands yeux d'Héra, la génisse, épouse de Zeus, le taureau – il se métamorphose en taureau pour enlever Europe – évoquent ceux qui garnissaient la proue des navires pour protéger l'embarcation des dangers de la mer¹³¹ ou encore ceux qui ornaient certaines stèles votives pour laisser une trace de l'interaction qui avait eu lieu entre le destinataire divin et le dédicant¹³². Platon dit bien les choses lorsqu'il parle, dans le *Cratyle*¹³³, au sujet de ceux qui comprennent mal le nom de tel ou tel dieu, de l'*apeiria* qu'ils ont de la justesse des noms ; ils n'en ont pas fait l'*expérience*, ils n'ont pas *perçu* ce que les noms véhiculent quant au *modus operandi* des dieux¹³⁴. L'analyse que nous avons développée jusqu'ici montre tout le profit que l'on tire à mettre ces expériences en résonnance les unes avec les autres dans la mesure où, en régime polythéiste, un « panthéon » n'est pas la somme des dieux qui le composent, mais bien un réseau de réseaux, un « système complexe » dont les logiques mouvantes de configuration sont « tracées » par les indices onomastiques.

7. Argos : la cité aux cent yeux

L'insistance à Argos sur les aptitudes visuelles des dieux, que nous avons relevées dans le témoignage de Pausanias, mérite sans doute un bref détour par l'étymologie et le mythe. Si, selon Strabon VIII,

¹³⁰ On se souviendra que Pausanias note que le stade d'Argos abrite à la fois les concours en l'honneur de Zeus Néméen et les *Heraia*.

¹³¹ Cf. CARLSON 2009 ; FENET 2016.

¹³² On trouve parfois d'autres éléments corporels renvoyant à la communication sensorielle dans le cadre du rituel votif, tels les oreilles, la bouche, les pieds ou les mains.

¹³³ Platon, *Cratyle*, 404 C.

¹³⁴ Méridier dans la CUF traduit par « ignorance » qui me semble trop intellectuel au regard d'une expérience qui est aussi et même peut-être avant tout sensorielle, physique.

6, 9, le toponyme *Argos*¹³⁵ dériverait d'un substantif synonyme de *pedion*, « plaine », P. Chantraine, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*¹³⁶, sans exclure qu'il puisse s'agir d'un toponyme appartenant à un substrat indigène, penche plutôt pour un lien avec l'adjectif *argos*, *a*, *on*, « blanc, lumineux » qui signifie aussi « rapide », sans doute par référence à l'éclair¹³⁷. *Argi-* ou *-argos* font également partie de nombreux termes composés, comme *argikeraunos*, « à la foudre brillante », ou *podargos*, « au pied rapide ». Nous avons déjà croisé Argès, le Cyclope « lumineux », qui contribue avec deux de ses congénères, à l'armement de Zeus, mais nombreuses sont les figures appartenant à l'imaginaire collectif des Grecs qui portent un nom dérivé de cet adjectif. La nef de Jason est baptisée Argô, la « rapide », et construite, puis dirigée par Argos, aidé par Athéna, le chien d'Ulysse se nomme Argos¹³⁸, lui qui reconnut son maître immédiatement, en dépit de son travestissement, et mourut dès qu'il l'eut vu. Son comportement oriente donc vers une aptitude visuelle qui n'est pas sans faire écho à un autre personnage homonyme, le géant Argos, fils d'Arestor et de Mykènè¹³⁹, ou d'Agénor, selon Apollodore qui ajoute à son sujet¹⁴⁰ :

D'Ekbasos naquit Agénor, qui eut pour fils Argos, surnommé Panoptès ; il avait en effet des yeux sur tout le corps. Il était d'une force extraordinaire. Ayant tué un taureau qui ravageait l'Arcadie, il se revêtit de sa peau. Il combattit et tua un satyre qui faisait beaucoup de mal aux Arcadiens et enlevait leurs troupeaux. On dit aussi qu'ayant épié l'instant de son sommeil, il tua Echidna, la fille du Tartare et de Gè, qui enlevait les passants. Il vengea aussi la mort d'Apis, en faisant mourir ceux qui l'avaient tué.

¹³⁵ Il existait dans l'Antiquité de nombreuses cités portant ce nom ; cf. Étienne de Byzance, s.v. Ἄργος. Voir aussi SAUZEAU 2005, 17-18.

¹³⁶ CHANTRAINE 1968, 103-105.

¹³⁷ Pour plus de détails, voir SAUZEAU 2005, 15-44.

¹³⁸ *Ibidem*, 42-44.

¹³⁹ D'autres variantes font de lui le fils du dieu fleuve Inachos, ou d'Agénor, etc.

¹⁴⁰ Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 2. Ce personnage ne semble pas connu d'Homère.

Relié au milieu argien en tant que descendant de Phoroneus, Argos est doté d'une multitude d'yeux qui lui garantissent une vision panoramique¹⁴¹. Certains auteurs estiment que cent yeux étaient répartis sur sa tête, voire sur tout son corps. En permanence cinquante dormaient et cinquante veillaient, de sorte qu'au Géant rien ne pouvait échapper. Selon Phérécyde, c'est Héra qui aurait donné à Argos son œil sur la nuque¹⁴². Or Zeus est également qualifié de Panoptès ou Panoptas¹⁴³ dans une inscription argienne du III^e siècle av. n.è., gravée sur un petit autel en calcaire provenant du temple d'Apollon Pythien dont nous avons parlé ci-dessus. Mais c'est précisément contre Zeus qu'Héra, jalouse de la liaison de son époux avec Io, va requérir les services d'Argos « Qui voit tout ». L'argienne Io fut en effet transformée en vache *blanche* par Zeus pour échapper à la vengeance d'Héra ; celle-ci préposa Argos à la garde du précieux animal¹⁴⁴ qui se retrouva ainsi attaché à un olivier. Zeus donna alors l'ordre à Hermès de dérober la vache Io, ce qui entraîna la mise à mort du géant Argos, d'un coup de pierre ou en lui tranchant la tête après l'avoir endormi grâce à une flûte de pan ou une baguette magique, un exploit qui valut à Hermès la célèbre appellation d'Argeiphontès¹⁴⁵, lui qui est aussi, comme nous le notions ci-dessus, l'*Euskopos*, l'interprète fidèle et le messenger *rapide* de la voix de Zeus. Qualifié par Hésiode tout à la fois de « meurtrier d'Argos » et de « docile au maître du tonnerre », Hermès est celui qui donne à Pandore son nom « parce que chacun des habitants de l'Olympe lui avait fait un présent pour la rendre funeste aux hommes industriels »¹⁴⁶.

Le nom d'Argos, ses traditions mythiques et ses cultes sont donc saturés de sons et de lumières¹⁴⁷, de regards qui savent, contraignent, tuent ou protègent, de voix chargées d'autorité et de puissance

¹⁴¹ Sur lui, voir SAUZEAU 2005, 146-148. *Ibidem*, 42-44.

¹⁴² Phérécyde, fragment 66 Fowler.

¹⁴³ Cf. *supra*, note 88 ; VOLLGRAFF 1956, 27-28 (BE 1958, 226).

¹⁴⁴ Ce récit est donné par Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 3. Voir aussi Ovide, *Métamorphoses* I, 678-721.

¹⁴⁵ Sur celle-ci, voir SAUZEAU 2005, 39-41.

¹⁴⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 77-82.

¹⁴⁷ SAUZEAU 2005, 50, relie la luminosité à la souveraineté.

performative. Vision et connaissance, regard et reconnaissance marchent de pair au sein d'un imaginaire structuré par des parentés, des ressemblances, des affinités fonctionnelles.

8. *Quelle théologie du nom au Levant ?*

Même si Argos est un lieu qui présente bien des connexions généalogiques avec l'Égypte et le Proche-Orient, il est temps de quitter les rivages égéens pour nous tourner vers le monde phénicien et punique et amorcer une approche comparative entre données grecques et données sémitiques. Comme je l'ai indiqué en introduction, le projet MAP se déploie dans une dimension délibérément comparative qui implique une pluralité d'horizons et de compétences, aptes à explorer les dynamiques qui animent le monde méditerranéen dans son ensemble. Nous, pauvres humains, qui ne disposons que de deux yeux, qui plus est souvent « myopes » parce que trop habitués aux repères qui nous entourent, ferons bien d'emboîter le pas aux anthropologues qui, les premiers, ont indiqué tout le profit qu'il y a à déplacer le regard, à « dénaturiser » les paramètres culturels de notre culture ou d'une culture prétendument familière comme celle de la Grèce antique. La comparaison contribue à mettre à distance, à embrasser du regard et à faire émerger de nouvelles questions. Or, qu'il s'agisse de la Bible hébraïque ou des inscriptions phéniciennes, ou encore du vaste corpus des textes araméens, sans oublier les milliers de dédicaces des tophets puniques, nombreux sont les passages qui offrent matière à réflexion sur les représentations corporelles des dieux, sur leurs performances sensorielles, sur les canaux de communication qu'ils activent entre eux et avec les hommes, sur les noms enfin, sources de tant d'informations inexploitées.

Nous avons déjà souligné l'inadéquation de la notion d'anthropomorphisme pour capter tous les enjeux liés à ces représentations. Dans son bel ouvrage intitulé *Where the Gods are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*¹⁴⁸,

¹⁴⁸ SMITH 2016. Voir aussi BONNET *et alii* 2019.

Mark S. Smith montre bien que cette notion, tout comme celle d'aniconisme, travaille les études bibliques et son contexte levantin depuis longtemps¹⁴⁹. Or, poursuit M.S. Smith, le corps des dieux et ses représentations dans les discours comme dans les rituels sont inscrits dans l'espace humain et cosmique à travers un jeu d'échelles renvoyant à diverses conceptions théologiques qui cohabitent. La question est donc complexe et cruciale à la fois, dans le monde sémitique, comme dans le reste de la Méditerranée, mono- et polythéismes confondus.

Dans ce contexte, le nom, sa teneur, sa justesse, ses usages, comme dans le *Cratyle*, font l'objet d'une profonde réflexion que l'on ne pourra traiter ici dans le détail¹⁵⁰. La Bible hébraïque constitue, dans ce domaine, la source la plus féconde : Yahvé, quoique revendiqué comme le dieu unique du peuple de l'alliance, reçoit, en effet, une multitude de noms, parmi lesquels celui, paradoxal, d'Elohim, un pluriel signifiant « dieux »¹⁵¹. Les biblistes ont volontiers proposé d'aborder le « problème » *des* noms de Yahvé en les envisageant dans la diachronie, comme le fruit d'une évolution et de divers courants de pensée. Le *tetragrammaton* YHWH aurait ainsi fini par s'imposer à l'issue d'un processus d'épuration onomastique qui conduisit, en ultime instance, à en interdire la prononciation¹⁵². Pourtant, à bien y regarder, un même auteur ou rédacteur de l'Ancien Testament utilise de fait divers noms dans un même livre ; loin de se succéder dans le temps, ceux-ci coexistent en synchronie, comme dans le célèbre passage d'Exode 3, sur lequel nous reviendrons plus en détail¹⁵³. Dès lors, les pratiques onomastiques attestées dans l'ancien Israël, sans

¹⁴⁹ Cf. en dernier lieu RÖMER, GONZALEZ & MARTI 2019 ; auparavant METTINGER 1995 ; NUNN 2010. Concernant l'aniconisme en Grèce, le débat a été bien balisé par GAIFMAN 2012.

¹⁵⁰ Voir pour un point de vue synthétique BYRNE 2011 ; BOULNOIS & TAMBRUN 2016.

¹⁵¹ Cf. entre autres COHON 1950-51 ; METTINGER 1982 et 1988 ; NIEHR 1990 ; ROSE 1992 ; SMITH 2008 ; ALLEN 2015 ; RÖMER 2015. Sur le paradoxe d'un nom pluriel pour un dieu unique, voir NAIWELD 2019.

¹⁵² Exode 20:7 ; Deutéronome 5:11. Sur ce processus dans sa dimension historiographique, voir PORZIA 2020, 211-237.

¹⁵³ Cf., sur ce passage, récemment, SURLS 2017. Voir *infra*, 57-58.

nier certaines spécificités, prennent tout leur sens lorsqu'elles sont envisagées dans un ample contexte levantin au sein duquel, du reste, les modes de représentation du divin circulent largement¹⁵⁴. La diversité des noms de Yahvé renvoie donc à ses multiples facettes, à son inscription mouvante dans l'espace, à la difficulté humaine de le saisir, au caractère expérimental et indiciaire des appellations. Ce sont des traces d'interactions sociales historiquement et culturellement déterminées, et d'élaborations théologiques parfois discordantes.

Au Levant, comme en Grèce, le Nom entretient un rapport intime et problématique avec ce qu'il désigne ; il recèle et exprime symboliquement la puissance de l'entité désignée. Les Psaumes, qui font largement usage du *parallelismus membrorum*, proposent plus d'une fois une équivalence entre le nom du dieu et le dieu lui-même, comme dans le Psaume 20:2 : « Qu'il te réponde, Yahvé, au jour d'angoisse, qu'il te protège, le nom du Dieu de Jacob ! ». C'est pourquoi l'expression hébraïque *hašēm*, « le Nom », équivaut au tétragramme YHWH ; par sa simplicité et univocité, il synthétise et résout, si l'on peut dire, la polyonymie du dieu d'Israël. L'émergence d'une véritable « théologie du Nom »¹⁵⁵, caractéristique du courant deutéronomiste, précède toutefois la période de l'Exil¹⁵⁶, celle au cours de laquelle le lien avec le Temple de Jérusalem et la présence « physique » de Yahvé est dramatiquement interrompu. Il faut en effet résister à la tentation de voir dans la théologie du Nom une évolution vers un dieu de pure transcendance. Divers passages montrent que le Nom est pris, placé, installé, bref manipulé par les hommes qui souhaitent le voir habiter le sanctuaire et y présentifier très concrètement la puissance de leur dieu. En d'autres termes, le Nom est une instance de médiation primordiale, intimement

¹⁵⁴ Sur ce sujet, je renvoie tout spécialement aux travaux de Fabio Porzia, post-doctorant du projet MAP : PORZIA 2018 ; Id. sous presse.

¹⁵⁵ Cf. RICHTER 2002, 1-36 ; BYRNE 2009 ; TIGAY 2017.

¹⁵⁶ Pour divers exégètes, comme Mettinger ou Römer, c'est l'expérience de l'exil à Babylone, à la suite de la destruction du temple de Jérusalem en 587/6 av. n.è., qui aurait induit une conception nouvelle : Dieu réside dans les cieux, mais son Nom est parmi les hommes, indépendamment de l'existence d'un sanctuaire. Voir, par exemple, METTINGER 1982, 49 ; RICHTER 2002, 62. Il s'appuie notamment sur Deutéronome 26 :15 et 1 Rois 8.

liée aux modes de représentation matérielle de dieu ; il est une inter-face qui donne à voir qui est le dieu et permet de s'adresser à lui. L'expression hébraïque « placer le nom »¹⁵⁷ fait d'ailleurs écho à l'akkadien *šuma šakānu*, utilisé dans les inscriptions royales de construction. Le roi, qui bâtit ou restaure un temple, y installe ou réinstalle son habitant principal en y plaçant son nom, représenté, concrétisé par un artéfact indispensable pour que puissent avoir lieu les interactions rituelles. On sait par le texte du rituel assyro-babylonien du *mîs-pî* et du *pît-pî*, le « lavage de la bouche » suivi de « l'ouverture de la bouche », que ces présentifications des puissances divines recevaient, lors d'une cérémonie marquée par d'innombrables précautions, le souffle de la « vie », ce qui leur permettait d'être investies de la divine capacité d'agir¹⁵⁸. La matérialité du nom trouve également des échos dans la religion égyptienne, comme l'a mis en avant T. Staubli dans un récent essai¹⁵⁹ consacré aux rituels d'intronisation des pharaons dès la XVIII^e dynastie (1550-1292 av. n.è.). On y avait recours à des étendards portant le nom et/ou l'image d'une divinité. Il n'est pas impossible, selon Staubli, que les Hébreux aient eu connaissance de cette pratique et s'en soient inspirés¹⁶⁰. Quoi qu'il en soit, loin de renvoyer à une conception purement nominaliste, voire transcendante, les témoignages que livre la Bible hébraïque impliquent au contraire un lien fort, consubstantiel, entre nom et représentation matérielle, entre nom et expérience de la puissance divine.

Le nom est aussi ce qui reste du défunt, dont la tombe est le signe concret, le *sêma* dirait-on en grec. C'est pourquoi, dans les inscriptions funéraires, dans le monde grec comme dans le monde proche-oriental, il est fréquent de trouver une invitation adressée au passant à se souvenir du nom du défunt. Or, le verbe utilisé, en

¹⁵⁷ Cf. Deutéronome 12 : *ešakkeñ šemô šam*.

¹⁵⁸ DICK 2005, 580-582.

¹⁵⁹ STAUBLI 2009.

¹⁶⁰ J'ai moi-même soutenu, dans un article de 1995 (BONNET 1995), que l'offrande à Astarté d'un *šrn 'rš*, syntagme que j'ai proposé de traduire par « étendard du pays », au cours de la première année de règne de Bodashtart, roi de Sidon (CIS I, 4), renvoyait à un modèle analogue.

sémitique, *zakāru/zkr/dkr*¹⁶¹ signifie à la fois « prononcer », « invoquer », « rappeler ». Le nom, gravé sur la tombe, permet ainsi de réactiver la présence du disparu ; d'ailleurs le « nom » désigne également la descendance, c'est-à-dire ceux qui vont perpétuer le nom et le souvenir du défunt, en portant son nom ou en le prononçant, et en prenant soin de son monument funéraire. La matérialité du nom, qui revêt une portée métonymique, n'est donc pas sans rapport avec le champ de la filiation. Un passage d'Isaïe concernant les eunuques souligne ces enjeux¹⁶² : « Que l'eunuque ne dise pas : 'Voici, je suis un arbre sec.' Car ainsi parle Yahvé aux eunuques qui observent mes sabbats et choisissent de faire ce qui m'est agréable, fermement attachés à mon alliance : je leur donnerai dans ma maison et dans mes remparts un monument et un nom (*yd wšm*) meilleurs que des fils et des filles ; je leur donnerai un nom éternel (*šm c'wlm*) qui jamais ne sera effacé ». Le texte joue sur l'ambivalence des termes dans la mesure où *yd* désigne le pénis, mais aussi le signe, le monument, tandis que *šm* renvoie à la descendance, donc au nom ou renom¹⁶³. On notera aussi qu'il entrelace matérialité et filiation, nomination et présence.

9. *Astarté Nom de Baal et Tanit Visage de Baal*

La puissance intrinsèque du nom autorise, on vient de le voir, d'étonnants jeux sémantiques et des mises en abyme fascinantes. Que penser dès lors des appellations d'Astarté et de Tanit, dans le monde phénicien et punique, « Nom de Baal » pour la première, « Visage de Baal » pour la seconde ? Quelles relations, quelles représentations sous-tendent ces séquences onomastiques récurrentes et parallèles qui voient, de part et d'autre, une déesse rapportée à un élément hautement symbolique de l'être d'un dieu ?

« Astarté Nom de Baal » (*šm b^cl*) est attestée à trois reprises, à Ugarit, Sidon et Abydos, entre le XIV^e siècle environ et le III^e siècle

¹⁶¹ Cf., au sujet des stèles du sanctuaire du Mont Garizim, DE HEMMER GUDME 2017.

¹⁶² Isaïe 56 : 3b-5.

¹⁶³ HULSTER 2015.

environ av. n.è., en contexte « cananéen » et phénicien (de Phénicie et d'Égypte). Que nous apprend cette appellation du couple formé par Baal et Astarté ? Dans quels contextes choisissait-on d'invoquer la déesse sous cette forme particulière, elle qui possède bien d'autres qualifications, comme « grande » (*rbt*), « puissante » (*ʿdrt*), etc. ? Partons du sarcophage d'Eshmunazor, jeune roi de Sidon de la fin du VI^e siècle, décédé adolescent, qui régna avec sa mère Umiashtart et relate, dans le texte ornant le couvercle de sa « demeure d'éternité », ses faits et gestes¹⁶⁴. Il y insiste en particulier sur les bâtiments construits pour les dieux, dont un, dans Sidon-de-la-mer, pour le Baal de Sidon et un pour Astarté « Nom de Baal » (l. 18). On ignore tout de la localisation de ces deux édifices, mais on les imagine proches, voire contigus, ce que suggère l'onomastique divine qui relie explicitement les deux propriétaires. Une Astarté Nom de Baal est également mentionnée dans un texte ugaritique, celui qui relate l'histoire de Keret, un roi désespéré, parce que tous ses fils et son épouse sont morts¹⁶⁵. Le dieu El lui indique alors la marche à suivre : quitter le lieu de ses malheurs avec tout son clan, rejoindre Edom au sud de la mer Morte, attendre pacifiquement les propositions du roi local et demander sa fille en mariage pour fonder une nouvelle famille. Pour se concilier les dieux, Keret doit accomplir des sacrifices avant le départ et durant son déplacement. En dépit d'une négligence envers la déesse Ashéra, qui lui vaudra une maladie punitive, Keret parvient à se marier et à avoir des fils. L'aîné, cependant, Yassib tente d'usurper le trône, obligeant son père à solliciter l'aide des dieux pour l'évincer. C'est dans ce contexte qu'il fait appel à une incantation mobilisant le dieu Horon et Astarté Nom de Baal : « Puisse Horon écraser, ô Fils / Puisse Horon écraser ta tête / Astarté Nom de Baal, ta couronne ». Le contexte narratif est intéressant puisqu'il touche à une question de succession et de légitimité ; en écrasant la couronne du jeune prince, Astarté intervient dans le champ de la souveraineté qui lui est familier, en particulier au I^{er} millénaire à Byblos, Sidon et Tyr, où elle

¹⁶⁴ *KAI* 14. Cf. AMADASI GUZZO 2012.

¹⁶⁵ *KTU* 1.16 VI 54-57. Cf. MARGALIT 1999, 203-233.

est proche de la dynastie régnante qu'elle promet et protège¹⁶⁶. Dans le royaume de Sidon, le titre de « prêtre d'Astarté » est même mis en avant par certains rois¹⁶⁷. Invoquer Astarté « Nom de Baal » fait donc sens par rapport aux enjeux du passage, mais c'est aussi une manière d'indiquer que la déesse agit « au nom de Baal », est investie de sa puissance à travers son nom. Or, dans le récit des mésaventures de Keret, le premier interlocuteur du roi malheureux, selon les conseils d'El qui lui apparaît en songe, est précisément Baal, le roi des dieux, le souverain protecteur d'Ugarit et du cosmos, un dieu fortement lié à la notion de reproduction, dont le taureau est l'attribut. On peut donc penser qu'à travers le nom qu'elle porte (le sien et celui de Baal), Astarté Nom de Baal a accès à un pouvoir performatif redoublé. Baal est du reste fréquemment représenté comme un *Smiting God*, frappant l'ennemi avec une masse, d'où l'appellation de « Baal (à la) Massue », *b'lšmd*, attesté dans une inscription phénicienne d'Anatolie, à Samal, au IX^e siècle av. n.è., avec des prérogatives tout à fait similaires¹⁶⁸. En adoptant le nom de Baal comme attribut onomastique, Astarté semble lui avoir aussi emprunté ses attributs matériels, signes de sa puissance performative¹⁶⁹. Quant à Horon, qui la précède, avec une même mission¹⁷⁰, il intervient souvent pour maîtriser les serpents ou les scorpions, symboles des forces négatives qui menacent le monde, mais pourrait aussi avoir quelque lien avec le domaine de la naissance et de la royauté par le biais de son rapprochement avec l'Horus égyptien. On signalera un texte d'incantation contre les scorpions, en langue araméenne, mais en écriture démotique¹⁷¹, provenant de Wadi Hammamat, en Haute-Égypte, non loin de Koptos, et daté de la seconde moitié du VI^e ou du début du V^e siècle av. n.è. La traduction anglaise qu'en propose R.C. Steiner est la suivante :

¹⁶⁶ BONNET 1996, 23-44.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 30-37.

¹⁶⁸ *KAI* 24, l. 15 : « Et si quelqu'un écrase cette inscription, que le Baal de la massue qui appartient à Gabbar lui écrase la tête, et que Baal Hammon qui appartient à *bmb* et Rakib-El, maître de la dynastie, lui écrase la tête ! ».

¹⁶⁹ Sur ces textes, cf. LEWIS 2011 ; WILSON-WRIGHT 2016, 133-135.

¹⁷⁰ Cf. MATOÏAN 2015.

¹⁷¹ Cf. STEINER 2001.

- 1) Spell for Enchanting a Scorpion
- 2) *Hand of my father, hand of Baal, hand of Attar my mother!* Refrain:
Go away, wife of Horus, born of a wife of Horus!
- 3) *Face of Baal!* Cover, coat his wounds (with spittle)! *Face of the Huntress (and) face of Baal!*
- 4) Come, turn aside / remove, wash away! If our enemy afflicts a limb, heal it!
- 5) Cleanse and press out, faces of my mighty ones! You should recite them to your finger while it

Ici, pour lutter contre l'attaque du scorpion, ce n'est pas le nom de deux divinités que l'on convoque, mais leur main et leur visage : Baal d'une part, invoqué comme « père », Attar, alias Ashtart/Ishtar de l'autre, désignée comme « mère »¹⁷² et « chasserresse ». Ensemble, ils exercent une telle force que leur visage est qualifié de « puissant » (*ʿdry*). L'appellation Astarté *Shem Baal* (« Nom de Baal ») semble en outre attestée dans un graffito du temple d'Osiris à Abydos, réalisé par un Phénicien du nom de Baalyaton¹⁷³, entre le V^e et le III^e siècle av. n.è.

Astarté n'est pas implantée seulement en Phénicie ; ainsi à Carthage, fondée par les Phéniciens de Tyr sans doute au IX^e siècle av. n.è., la déesse est-elle bien attestée, tout comme Melqart, le dieu ancestral des Tyriens, avec lequel elle forme un couple consolidé. Elle partage notamment, dans la métropole punique, un sanctuaire avec Tanit dans lequel elles sont désignées comme les déesses du (mont) Liban/Blanc¹⁷⁴. Tanit et Astarté sont déjà associées en contexte phénicien puisqu'à Sarepta, entre Sidon et Tyr, au VII^e-VI^e siècle av. n.è., une « Tanit Astarté » est destinataire d'un don au sein d'un sanctuaire

¹⁷² La même qualification de « mère », associée à celle de « guérisseuse », [r]p(ʿ), apparaît dans un papyrus médical égyptien daté du XIV^e siècle av. n.è., qui contient des incantations d'origine nord-ouest sémitique selon STEINER 1992, n°27. Dans le texte n°28, la déesse semble associée à Eshmun, qualifié de « père ».

¹⁷³ *KAI* 49, 3 ; BONNET 1996, 65. La lecture donnée pour *unklar* par W. Röllig dans *KAI*, a été précisée par KORNFIELD 1978, n°3 (fig. 20c).

¹⁷⁴ *KAI* 81. BONNET 1996, 98-99. On peut penser que la qualification de *blbn* porte sur les deux titulaires du lieu, mais on ne peut exclure que seule Tanit soit ainsi désignée.

commun¹⁷⁵. Pourtant ce n'est pas le nom de Baal que Tanit arbore dans sa « titulature », mais bien son visage. En effet, au tophet de Carthage, ce vaste champ d'urnes à ciel ouvert, contenant les restes d'enfants et/ou d'animaux incinérés (morts ou vivants, je n'entrerais pas dans cette épineuse question¹⁷⁶), dans près de 6000 textes votifs inscrits sur des stèles surmontant les urnes et datés entre le IV^e et le II^e siècle av. n.è., on peut lire la formule dédicatoire suivante¹⁷⁷ : *lrbt ltnt pn b'l wl'dn lb'l hmn*, « à la Dame à Tanit Visage de Baal et au Seigneur à Baal Hammon ». Quasiment toujours placée en tête de la formule, Tanit est « Visage de Baal » uniquement dans les tophets, mais on doit noter que, dans les tophets du reste de l'Afrique du nord, particulièrement ceux d'époque punique tardive et romaine, elle est soit omise soit en deuxième position, à l'exception des cas où elle peut être évoquée seule et pas toujours comme *pn b'l*. Le cas d'Astarté « Nom de Baal » peut aider à décrypter cette séquence onomastique : elle dénote, elle aussi, un lien intime entre la déesse et le dieu, au sein d'un couple qui voit l'élément féminin, placé en tête, jouer un rôle d'« interface », probablement de médiation¹⁷⁸. Pour le fidèle qui accomplit une dédicace au tophet, Tanit est le Visage de Baal, ce qui implique qu'en s'adressant à elle, on interagit également avec lui. H. Benichou-Safar, qui défend l'idée d'une face « oraculaire – hypothèse sans fondement réel dans les textes qui ne mentionnent jamais de pratiques divinatoires en lien avec Tanit¹⁷⁹ –, a noté la présence, sur certaines stèles du tophet de Carthage de deux grands yeux symétriques et largement ouverts¹⁸⁰ qui suggèrent une relation

¹⁷⁵ *KAI* 285.

¹⁷⁶ Cf., en dernier lieu, la synthèse très équilibrée de D'ANDREA 2018.

¹⁷⁷ Cf. le *CIS* I, 180 et suivantes ; cette formule connaît quelques variantes : voir AMADASI GUZZO & ZAMORA LÓPEZ 2013.

¹⁷⁸ Une perspective différente est adoptée par BENICHOUSAFAR 2016. Elle défend l'hypothèse que Tanit ne serait pas une déesse mais un « être divin » dépendant de Baal Hammon. Cependant, l'affirmation selon laquelle, en Afrique du Nord, Tanit ne se définit jamais que par rapport à Baal est excessive. L'inscription *KAI* 81 où elle est associée à Astarté, sans aucune référence à Baal, en est une illustration.

¹⁷⁹ Pour d'intéressants parallèles égyptiens, dans lesquels le pouvoir oraculaire d'un dieu est exprimé par la « face », voir BENICHOUSAFAR 2016, 70-72.

¹⁸⁰ Cf. *CIS* I, 264, 471, 593, 2042, 2378, 4051 ; sur la stèle *CIS* I, 978, un seul œil occupe

visuelle entre le fidèle et ses interlocuteurs divins, tout comme les oreilles renvoient à l'écoute et la main, à la bénédiction.

Pareillement, lorsqu'Astarté porte le « Nom de Baal », elle agit comme lui, « en son nom »¹⁸¹, ce qui oriente vers la dimension sonore et pragmatique de la prière, offrande ou incantation. Le visage et le nom relèvent donc d'un langage métaphorique et métonymique, certes, mais avant tout relationnel dans la mesure où les acteurs du rituel mobilisent, à travers la séquence onomastique, les capacités proactives des divinités dans le but d'assurer le succès de leur démarche et les bienfaits qui en découlent. En sollicitant dans une même adresse Tanit et Baal Hammon, en soulignant l'articulation qui les relie, certainement adossée à des « mythes » malheureusement perdus¹⁸², le dédicant met toutes les chances de son côté.

Des représentations matérielles relayaient probablement ces modes de représentation d'un divin « en couple », mais, pour le monde phénicien et punique, les traces qu'il en subsiste ne sont pas légions et leur interprétation demeure délicate¹⁸³. On possède bien quelques statuettes de *Smiting Goddess*, qui montrent une déesse manipulant la massue, à l'instar de son correspondant masculin, sans doute Baal ; y voir l'image d'Astarté Nom de Baal, entre autres déesses en action, semble légitime. En revanche, il n'est guère possible de savoir quelle apparence les Carthaginois conféraient à Tanit Visage de Baal. Différentes images se rapportent possiblement à elle, comme une figure féminine enveloppée dans deux grandes ailes repliées, sans doute d'après le modèle égyptien d'Isis et Nephtys, ou une figure léontocéphale, comme on en rencontre, entre autres, dans les terres-cuites provenant du sanctuaire de *Thinissut*, entre le III^e et le I^{er} siècle av. n.è.¹⁸⁴. Faudrait-il alors supposer que le visage

tout le sommet de la stèle. Cf. BENICHO-SAFAR 2016, 67, fig. 5-7.

¹⁸¹ Je n'irais pas jusqu'à dire, comme BENICHO-SAFAR 2016, 65, que Tanit est un « dédoublement » de Baal Hammon, même si je la rejoins sur l'idée d'une stratégie d'évocation qui montre leur forte solidarité.

¹⁸² Sauf dans le cas d'Ugarit où les « mythes » ou « épopées », tout comme certains rituels, éclairent la nature des relations entre les dieux, comme entre Baal et Anat, par exemple.

¹⁸³ Cf. OGGIANO sous presse.

¹⁸⁴ Cf. D'ANDREA 2014, 130-132 et 317.

de Baal est celui d'un lion ? On n'a aucun indice pour appuyer cette hypothèse et il faut bien avouer que l'iconographie n'aide pas à décrypter l'appellation « Visage de Baal », bien qu'elle semble, dans une première approximation, assez plastique.

À ce sujet, il faut noter que le substantif *pn*, « Visage, Face », entre en composition dans la préposition *lpn*, « en face de », qui pourrait faire penser à un dispositif particulier au sein des sanctuaires, concernant soit les effigies des deux divinités, Tanit et Baal Hammon, soit le fidèle accomplissant le rituel d'invocation. Dans une inscription phénicienne datée de 132 avant n.è. et provenant des environs de Tyr, précisément d'Umm el-Amed, le dédicant dépose son offrande destinée à Baal Shamim, le Baal des Cieux, une « porte et ses battants (...) pour qu'ils me soient en souvenir et en bonne renommée *aux pieds de mon Seigneur* »¹⁸⁵. S'incliner pour placer l'offrande est un geste de déférence ; regarder le visage de Baal en s'adressant à Tanit pourrait être une manière d'engager la communication, le « face à face » producteur d'efficacité rituelle *aux yeux* des humains¹⁸⁶. Un binôme comparable à celui qui prend en charge les questions de famille et de descendance, au centre de l'activité des tophets, se signale peut-être à Byblos, entre le I^{er} siècle avant et le I^{er} siècle de n.è. ; une offrande, réalisée par un certain Abdeshmun est en effet adressée « à Notre Seigneur (*°dnn*) et à l'image de Baal (*sml b'l*) »¹⁸⁷. S'agit-il d'un couple formé par un Seigneur giblite (l'Adonis local ?) associé à une déesse qui en serait la représentation, la manifestation, donc encore une fois le médium transitoire ? Nom, visage, portrait, image sont autant d'éléments qui construisent la trame complexe et dynamique d'une puissance divine et de sa présentification parmi les hommes. Articulés les uns aux autres selon diverses stratégies visant à favoriser leur « interopérabilité », ces éléments œuvrent en définitive pour le

¹⁸⁵ *KAI* 18.

¹⁸⁶ Le texte *PGM* XIII fait état d'une longue cérémonie présentée sous plusieurs variantes et donnée comme le *Huitième Livre de Moïse*. Il y est question de consultation du dieu sur le destin et d'un rituel susceptible d'annuler le sort. L'attitude à adopter pour le consultant est décrite en ces termes : « Quand le dieu arrive, *ne fixe pas directement son visage, mais dirige ton regard vers ses pieds*, tout en lui formulant ta prière ».

¹⁸⁷ *KAI* 12, l. 3-4. Cf. BONNET 2015, 187-188.

succès du rituel, lequel légitime le coût considérable du commerce avec les dieux. À la croisée entre idéalité et matérialité, les multiples appellations des dieux témoignent des manières dont les hommes font ou croient faire l'expérience de la présence divine. En prononçant un ou des noms, en regardant un visage ou en s'inclinant aux pieds de l'effigie divine, en la touchant ou en la déplaçant, les hommes s'efforcent de (re)gagner un peu de maîtrise sur une dimension qui, par nature, leur échappe : le divin. Ces gestes, ces pratiques, ces énoncés et ces objets permettent aussi d'installer, d'ancrer les dieux dans un paysage, au cœur d'un écrin¹⁸⁸ qui abritera durablement leur puissance et rendra possible la communication.

10. *Face à face avec Yahvé*

La Bible hébraïque fait également écho à ces stratégies, tout en développant un discours théologique valorisant l'option monothéiste : un dieu unique, concentrant en lui tous les noms et toutes les prérogatives, qu'aucune image n'est apte à représenter. Il est désormais communément admis que cet objectif s'est réalisé de manière très progressive (à partir de l'époque exilique et post-exilique, puis hellénistique et romaine) et qu'Israël a longtemps connu un paysage religieux à tant d'égards analogue à celui de ses voisins, pourtant si décriés¹⁸⁹. De même qu'Astarté et Tanit sont les interfaces de Baal, Yahvé a ses propres intermédiaires, comme l'ange/ envoyé/messager (*mbk*) d'Exode 23: 20-25. Moïse est occupé à transmettre les volontés de Dieu qui parle depuis une nuée obscure. Parmi ses longues instructions, figure celle-ci :

Voici que je vais envoyer un ange devant toi, pour qu'il veille sur toi en chemin et te mène au lieu que je t'ai fixé.
Révère-le et écoute sa voix, ne lui sois pas rebelle, il ne pardonnerait pas vos transgressions car mon Nom est en lui.

¹⁸⁸ Sur la notion d'écrin, voir MONTEL 2008.

¹⁸⁹ Cf. RÖMER 2014 ; NAIWELD 2019.

Mais si tu écoutes bien sa voix et fais ce que je dis, je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires. Mon ange ira devant toi et te mènera chez les Amorites, les Hittites, les Perizzites, les Cananéens, les Hivvites, les Jébuséens, et je les exterminerai.

Tu ne te prosterner pas devant leurs dieux ni ne les serviras ; tu ne feras pas ce qu'ils font, mais tu détruiras leurs dieux et tu briseras leurs stèles.

Vous servirez Yahvé votre Dieu, alors je bénirai ton pain et ton eau et je détournerai de toi la maladie.

L'envoyé de Yahvé n'est pas en face de Moïse et du peuple, mais « devant » ; il les guide par sa voix et tient sa légitimité du fait qu'il porte le Nom de son commanditaire. Le peuple doit donc le suivre, écouter sa voix et se rallier exclusivement à son nom, en tournant le dos aux dieux étrangers. Dans Isaïe 63 :8-9, l'ange n'est pas seulement porteur du nom de Yahvé mais il donne aussi à voir son visage¹⁹⁰ :

Je vais célébrer les grâces de Yahvé, les louanges de Yahvé, pour tout ce que Yahvé a accompli pour nous, pour sa grande bonté envers la maison d'Israël, pour tout ce qu'il a accompli dans sa miséricorde, pour l'abondance de ses grâces.

Car il dit : « Certes, c'est mon peuple, des enfants qui ne vont pas me tromper » ; et il fut pour eux un sauveur.

Dans toutes leurs afflictions, il a été affligé et *c'est l'ange de son visage (m'k pnyw) qui les a sauvés*. Dans son amour et sa pitié, c'est lui qui les a rachetés, il s'est chargé d'eux et les a portés, tous les jours du passé.

La grandeur de Yahvé tient à l'efficacité de sa protection qui bénéficie de la médiation d'un envoyé portant son visage ; pourtant le peuple est rebelle et Yahvé doit sans cesse se battre pour le ramener dans le droit chemin et imposer son Nom (63 :14-16) :

L'Esprit de Yahvé les menait au repos. Ainsi as-tu conduit ton

¹⁹⁰ Sur ce passage et son interprétation, voir VON HEIJNE 2010, 107-108.

peuple *pour te faire un nom glorieux.*

Regarde du ciel et vois, depuis ta demeure sainte et glorieuse.
Où sont ta jalousie et ta puissance ? Le frémissement de tes entrailles et ta piété pour moi se sont-ils contenus ?

Pourtant tu es notre père. Si Abraham ne nous a pas reconnus, si Israël ne se souvient plus de nous, toi, Yahvé, tu es notre père, notre rédempteur, *tel est ton nom depuis toujours.*

Dans ces deux passages, le nom, la voix, le visage sont des émanations de Yahvé, dotées d'un pouvoir performatif remarquable : celui de sauver, celui d'abattre les ennemis, de manière sans doute analogue à Astarté Nom de Baal qui écarte le mauvais roi et à Tanit Visage de Baal qui assure, avec Baal Hammon, au tophet, la protection de la communauté civique¹⁹¹.

Dans d'autres passages de l'Ancien Testament, en particulier dans le livre de l'Exode et dans le Deutéronome, Yahvé n'a pas recours à un intermédiaire, en particulier lorsqu'est mise en scène sa relation privilégiée avec Moïse. Dans ces récits, le nom et le visage du dieu d'Israël sont au cœur de la révélation à travers un jeu de cache-cache très intéressant, dont nous nous contenterons de rappeler les moments saillants. Yahvé commence par « recruter » Moïse, au chapitre 3 de l'Exode ; c'est la célèbre scène du Buisson ardent, au sein de laquelle la révélation du nom divin joue un rôle central, en rapport avec la vision d'une manifestation particulière de sa puissance. Moïse raconte en ces termes son expérience à la fois sensorielle et cognitive¹⁹² :

« Je vais faire un détour pour voir cet étrange spectacle, et pourquoi le buisson ne se consume pas ».

Yahvé vit qu'il faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson. « Moïse, Moïse », dit-il, et il répondit : « Me voici ».

Il dit : « N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds car

¹⁹¹ Tanit est d'ailleurs qualifiée de *gd*, « Fortune » ; elle est sans doute le *daimôn* des Carthaginois (Polybe VII, 9) du traité entre Philippe V de Macédoine et Hannibal.

¹⁹² Exode 3 :3-6.

le lieu où tu te tiens est une terre sainte ».

Et il dit : « Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ». Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu.

Moïse voit, entend, parle, touche le sol de ses pieds nus, mais il renonce à regarder le visage de dieu ; il éprouve néanmoins sa présence de différentes manières. Dieu, quant à lui, connaît le nom de son interlocuteur et l'apostrophe, mais il révèle le sien de manière singulière, à travers une généalogie, une filiation ancestrale. C'est dans la dimension historique que s'inscrivent son être et son action.

Moïse semble cependant douter que cette présentation suffise pour la communication avec ses pairs ; il insiste donc dans ces termes¹⁹³ :

« Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me disent : Quel est son nom ?, que leur dirai-je ? »

Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui est¹⁹⁴ ». Et il dit : « Voici ce que tu diras aux Israélites : Je suis m'a envoyé vers vous ».

Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras ainsi aux Israélites : Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération.

Yahvé décline son identité à travers une séquence onomastique qui permet aux hommes de le rattacher à une ethnogenèse précise, à l'histoire des Patriarches, qui lui donne à la fois une légitimité et des lettres de noblesse. En même temps, il révèle son énigmatique nom qui, loin d'ouvrir la porte à une connaissance, souligne plutôt le fait que la vraie connaissance de dieu est hors de la portée des humains. Il est celui qui est, YHWH. Le peuple de l'alliance peut en faire l'expérience dans la dimension historique, de génération en

¹⁹³ Exode 3 :13-15.

¹⁹⁴ Ou : « Je suis qui je suis ».

génération ; il peut bénéficier de la promesse de l'alliance, mais son être (Platon aurait dit son *ousia*) n'est pas concerné par la narration. Celle-ci se noue autour de ce que l'on voit et de ce que l'on cache, de ce que l'on sait et ce que l'on ignore. La distance entre le divin et l'humain est creusée au maximum, mais sont aussi créées les conditions d'un cheminement commun.

Plus avant, dans le célèbre Décalogue¹⁹⁵, Yahvé revient sur son identité en ces termes :

Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.

Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi.

Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre.

Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punis la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui fais grâce à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements.

Tu ne prendras pas le nom de Yahvé ton Dieu à faux, car Yahvé ne laisse pas impuni celui qui prend son nom à faux.

Une fois encore, c'est l'expérience qu'Israël a faite du pouvoir de Yahvé qui le qualifie et le désigne. En face de lui, pas de Tanit ni d'Ashérah, comme à Kuntillet 'Ajrud, pas d'idole, pas de représentation de quelle que sorte que ce soit.

La phrase finale a fait couler beaucoup d'encre ; on la traduit parfois par « tu ne prononceras pas le nom... », ce qui reviendrait à interdire le blasphème ou simplement la prononciation du tétragramme YHWH. Pourtant, le recours au verbe *nš'* semble impliquer une matérialité du nom que l'on « prend » littéralement ou plus exactement que l'on

¹⁹⁵ Exode 20 :2-7. Pour le passage sur le nom : 20 :7, avec reprise dans Deutéronome 5 :11.

doit éviter de prendre. On a là une véritable *crux interpretum*¹⁹⁶, que la traduction de la LXX, à savoir le verbe λαμβάνω, n'aide pas vraiment à résoudre, sinon qu'il oriente également vers une action concrète, une « prise ». Dans Exode 28:29, le même verbe *ns'* est utilisé pour désigner l'action d'Aaron, le frère de Moïse, qui endosse l'*ephod*, l'ornement sacerdotal, une sorte d'étole liturgique, qui lui permet justement de « porter sur son cœur les noms des fils d'Israël ». La fonction de ce vêtement rituel est analogue à celle d'un talisman, d'une amulette qui montre souvent un court texte contenant le nom d'une divinité prophylactique et/ou le nom du bénéficiaire de cette protection. La matérialité du nom est ici tout à fait claire puisque l'objet est le support du nom et le médium de la puissance divine. Dans un contexte orienté vers le monothéisme, la médiation est opérée par un objet liturgique porté par Aaron, le représentant institutionnel de la puissance de Yahvé. Un nom peut donc se prendre, se porter de manière très concrète et il y a fort à parier que le verbe du Décalogue résonne de cette façon.

Un peu plus loin, en Exode 33:12, Moïse reçoit des assurances de la part de Yahvé quant à la protection qu'il lui offrira : « Moïse dit à Yahvé : " Vois, tu me dis : Fais monter ce peuple, et tu ne me fais pas connaître qui tu enverras avec moi. Tu avais pourtant dit : Je te connais par ton nom et tu as trouvé grâce à mes yeux " ». Lorsque Moïse insiste pourtant pour avoir, lui aussi, une connaissance plus intime de son interlocuteur divin en lui demandant « Fais-moi de grâce voir ta gloire »¹⁹⁷, Yahvé répond¹⁹⁸ :

« Je ferai passer devant toi toute ma beauté et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé. Je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai pitié de qui j'ai pitié ».

¹⁹⁶ Cf., pour une synthèse commode et récente des propositions, DOZEMAN 2009, 486-488. Récemment IMES 2018, a défendu une traduction « porter le nom de Yahvé », qui renverrait à la nécessité de lui obéir et de lui confier son destin, hypothèse qui ne semble guère convaincante.

¹⁹⁷ Exode 33:18. Sur la théologie de la Gloire comme manifestation de Yahvé (*kba*) voir METTINGER 1982.

¹⁹⁸ Exode 33:19-23.

« Mais, dit-il, tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre ».

Yahvé dit encore : « Voici une place près de moi ; tu te tiendras sur le rocher.

Quand passera ma gloire, je te mettrai dans la fente du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé.

Puis j'écarterai ma main et tu verras mon dos ; mais ma face, on ne peut la voir ».

Ce passage, magnifique, d'une grande intensité émotionnelle et sensorielle, montre à quel point la face, le visage est un élément puissant de la nature divine¹⁹⁹. Moïse est certes celui qui parle « bouche à bouche » avec Yahvé²⁰⁰, celui qui peut contempler sa beauté et entendre son nom, mais paradoxalement le face à face lui est interdit ; seul le dos de dieu est à sa portée. On notera qu'une fois encore, dans ce passage, c'est dieu seul qui fait tout : il montre et cache, se montre et se dérobe, il est pile et face.

Avant Moïse, Jacob le patriarche, qui reçut le nom d'Israël après avoir lutté une nuit entière contre Dieu, avait vécu une expérience quelque peu similaire. Le chapitre 32 du livre de la Genèse²⁰¹ met en scène la fin de cette confrontation :

Il (= l'adversaire de Jacob) reprit : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu et contre les hommes et tu l'as emporté ».

Jacob fit cette demande : « Révèle-moi ton nom, je te prie », mais il répondit : « Et pourquoi me demandes-tu mon nom ? » Et, là même, il le bénit.

Jacob donna à cet endroit le nom de Penuel, « car, dit-il j'ai vu Dieu face à face (*pnyṃ ʿl -pnyṃ*) et j'ai eu la vie sauve ».

¹⁹⁹ Sur ce point, SEOW 1999.

²⁰⁰ Nombres 12:8.

²⁰¹ Genèse 32:29-31.

Le visage est présenté ici comme une alternative au nom, et vice versa ; celui qui connaît l'un connaît l'autre ; celui qui en fait l'expérience est béni : il est « dans la main » de dieu, autre métaphore corporelle mobilisée dans le récit de l'Exode relatif au passage de dieu près de Moïse. Parmi les nombreux Psaumes qui mobilisent le registre de l'échange visuel, on mentionnera le Psaume 17²⁰² : l'écoute de Yahvé (son « oreille ») est demandée par le fidèle qui professe son honnêteté : « De ta face sortira mon jugement, tes yeux regardent la droiture » (verset 2) ; comme pour le passage concernant Moïse – au même titre que pour les Argiens ou les Carthaginois fréquentant le tophet – le regard divin est évaluation et protection (verset 8) : « Garde-moi comme la prunelle de l'œil, à l'ombre de tes ailes cache-moi », car les ennemis « marchent contre moi, maintenant ils m'encerclent, ils ont l'œil sur moi pour me terrasser » (verset 11). Une fois délivré, le fidèle pourra se concentrer sur Yahvé : « dans la justice, je contemplerai ta face, au réveil je me rassasierai de ton image » (verset 15).

On relève, en définitive, bien des convergences, par delà les spécificités, entre les représentations du divin dans le monde grec et dans le monde sémitique. La nécessaire communication entre les hommes et les dieux (même si ces dieux se réduisent à un seul) implique le recours à des « outils », des « dispositifs », des « ressources ». Les représentations matérielles et langagières jouent précisément ce rôle, mais sont mobilisées selon des stratégies variables. L'anthropomorphisme, qui consiste à attribuer des traits humains aux dieux, en est une, tout comme l'est l'aniconisme, qui favorise au contraire une représentation non anthropomorphisée, « brute » pourrait-on dire, afin de souligner l'altérité du divin. Le Zeus aux trois yeux, comme l'Athéna Regard de Chouette ou l'Héra Regard de Génisse répondent à la stratégie du sur-corps mise en avant par Vernant et Malamoud²⁰³. Celle-ci vaut aussi pour Yahvé dans certains passages de la Bible hébraïque, qui lui attribuent ce

²⁰² Sur ce texte, voir RÖMER 2007.

²⁰³ MALAMOUD & VERNANT 1986.

que Mark S. Smith a appelé un « corps cosmique »²⁰⁴. Ainsi, dans Isaïe 66:1 : « Ainsi parle Yahvé : Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds ». Toutefois, on voit émerger, dans d'autres passages, une stratégie qui relève de la théologie négative²⁰⁵ : ne pas voir dieu, ne pas dire son nom afin de mettre en relief une altérité absolue, hors de portée des humains. « Le ou les dieux déborde(nt) le cadre limité et fini tant de la conceptualisation que de la représentation », comme le formulent justement S. Anthonioz et S. Fink²⁰⁶. Cette option, portée par un certain courant de l'hébraïsme, n'empêche nullement la présence de représentations matérielles et langagières, objets, images, statues, appellations variées, qui jouaient un rôle important dans le culte, comme en témoignent les invitations récurrentes à s'en défaire en les détruisant. Pour les Hébreux, comme pour les autres, ces ressources favorisaient la prise en charge de la dimension sensorielle de la relation hommes-dieux : voir, contempler, écouter, prononcer, toucher, etc. En dépit du fait que se développa une théologie « négative », le(s) visage(s) et le(s) nom(s) de Yahvé ont été amplement sollicités. D'ailleurs, une longue tradition de performativité du nom est attestée dans la sphère judaïque. Ainsi, les incantations juives tardives, rédigées en araméen, gravées ou peintes sur des coupes, font-elles régulièrement allusion au pouvoir du nom et du visage de Yahvé, comme dans ce cas²⁰⁷ :

« Béni soit son nom pour toujours et pour l'éternité. Puisse son grand nom être béni pour toujours et de toute éternité. Puisse Yahvé vous bénir et vous garder. Puisse Yahvé faire resplendir sa face sur vous et vous faire grâce. Puisse Yahvé lever son visage vers vous et vous donner la paix ».

²⁰⁴ SMITH 2015 et 2016.

²⁰⁵ PORZIA 2020. Voir aussi NIEHR 1997.

²⁰⁶ ANTHONIOZ & FINK 2020.

²⁰⁷ MS 1927/60:9-10 ; SHAKED *et alii* 2013, 21.

Cette formulation fait clairement écho au texte de Nombres 6:24-27, dans lequel Yahvé parle à Moïse en lui demandant de s'adresser à Aaron et à ses fils pour leur indiquer la manière de bénir les Israélites :

Que Yahvé te bénisse et te garde !
 Que Yahvé fasse pour toi rayonner son visage (*pnyw*) et te fasse grâce !
 Que Yahvé te découvre sa face (*pnyw*) et t'apporte la paix !
 Qu'ils mettent ainsi mon nom (*šmy*) sur les Israélites, et je les bénirai.

Le binôme nom-visage réapparaît dans un passage d'Ézéchiel, datant de l'époque exilique et relatif à la prophétie de Yahvé contre Gog, le prince de Magog²⁰⁸ :

Je manifesterai ma gloire aux nations, et toutes les nations verront mon jugement quand je l'exécuterai, et ma main quand je l'abattraï sur elles.
 Et la maison d'Israël saura que je suis Yahvé son Dieu, à partir de ce jour et désormais.
 Les nations aussi le sauront : c'est pour sa faute envers moi que la maison d'Israël a été exilée, c'est parce qu'elle m'a été infidèle que *je lui ai caché ma face*, que je l'ai livrée aux mains de ses ennemis et que tous sont tombés par l'épée.
 Je les ai traités comme le méritaient leurs souillures et leurs transgressions, et *je leur ai caché ma face*.
 C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahvé: Maintenant, je vais ramener les captifs de Jacob, je vais prendre en pitié toute la maison d'Israël, et *je me montrerai jaloux de mon saint nom*.
 Ils oublieront leur déshonneur et toutes les infidélités qu'ils ont commises envers moi, quand ils habitaient dans leur pays en sécurité, sans que personne les inquiète.
 Quand je les ramènerai d'entre les peuples et que je les rassemblerai des pays de leurs ennemis, quand je manifesterai

²⁰⁸ Ézéchiel 39:21-29.

ma sainteté en eux aux yeux des nations nombreuses,
ils sauront que je suis Yahvé leur Dieu, quand je les aurai emmenés
 captifs parmi les nations et que je les réunirai sur leur sol, sans
 laisser aucun d'eux là-bas.

Et je ne leur cacherai plus ma face, car je répandrai mon Esprit
 sur la maison d'Israël, oracle du Seigneur Yahvé.

La référence à Jacob renvoie à l'épisode que nous avons évoqué ci-dessus, à travers un effet d'intertextualité cher aux rédacteurs de la Bible hébraïque. Le visage et le nom de Yahvé se trouvent donc au coeur d'un discours théologique complexe, mais aussi de pratiques qui engagent la matérialité du culte et les interactions rituelles qui s'y développent. Leur portée métaphorique, symbolique, théologique est évidente, mais on ne sous-évaluera pas les nombreux contextes qui mettent en scène des relations concrètes et sensorielles, des manipulations, des gestes, des dispositifs, des productions matérielles en lien avec ces puissants indices de la présence divine²⁰⁹. L'arche d'alliance elle-même, selon 2 Samuel 6 : 2, « est appelée par le nom du Seigneur ».

11. *Pour conclure : trois yeux, quatre ailes, mille noms*

« L'étude des noms n'est pas une petite affaire », affirme Socrate dans le *Cratyle* : *kai dê kai to peri tôn onomatôn ou smikron tunchanei to mathêma*²¹⁰. On ne le contredira certainement pas au terme de cette enquête qui n'a pas l'ambition d'épuiser le sujet. En marchant dans les pas de Pausanias, de Platon et Plutarque, d'Homère et Hésiode, des tragiques et des comiques, des lexicographes et des nombreux dédicants, anonymes ou pas, qui se sont adressés aux dieux, en suivant les traces du nom et du visage de Yahvé, d'Astarté, de Tanit, de Baal et en prêtant attention aux multiples nuances

²⁰⁹ On pourrait citer notamment Isaïe 30:27-28 ; Cantique des Cantiques 1:3 ; Lévitique 24:11. Voir, sur le dernier exemple, LEWIS 2017, 213-238.

²¹⁰ Platon, *Cratyle*, 384b.

de ces réalités complexes, nous avons exploré un vaste réseau sémantique et relationnel. Une multiplicité de textes, de contextes, de lieux, d'agents et bien sûr de dieux s'est offerte à l'analyse et à la comparaison²¹¹. Au cœur de notre parcours : les interactions, vitales, mais périlleuses et asymétriques, des hommes avec les dieux, mais aussi des dieux entre eux. Ingrédient majeur de leur appréhension : l'inscription des pratiques cultuelles dans le temps et dans l'espace. Objet central de nos analyses : les conceptions et représentations du divin, ainsi que leurs échos dans la construction de langages, d'espaces et de dispositifs permettant ou favorisant la circulation des bienfaits attendus des dieux et une connaissance médiatisée par l'expérience²¹². Enjeu peut-être inattendu : l'importance des filiations et affiliations comme logique structurante de la société des hommes et de celle des dieux.

Les séquences et les pratiques onomastiques, leur mise en récits et en images nous ont offert une porte d'entrée particulièrement féconde pour sonder l'ensemble de ces sujets. Elles représentent, pour ceux qui bricolent des appellations, qui s'adosent aux usages ou se montrent créatifs en fonction de leurs besoins, un outil simple et efficace pour organiser et classer un divin diffus, diversifié, versatile, abondant parfois, complexe toujours²¹³, un outil d'une efficacité et fluidité remarquables. À cet égard, nous avons pu noter que la ligne de partage entre polythéisme et monothéisme se brouille dès lors qu'on adopte le point de vue des façons de nommer, d'invoquer. Les dieux, tous les dieux, unique ou multiples, disposent d'une pluralité

²¹¹ Il est bon de rappeler qu'une sélection (drastique) a été opérée dans une multitude de sources possibles. On a laissé de côté, par exemple, les textes de portée « mystérique » qui mettent en scène une expérience d'intimité avec le divin, comme dans Apulée, *Métamorphoses* XI, 23, 7 : « J'ai approché les confins de la mort et, après avoir foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu porté par tous les éléments ; au milieu de la nuit, j'ai vu un soleil rayonner d'une lumière blanche, j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, face à face (*coram*), et je les ai adorés de très près ».

²¹² Connaître, c'est rencontrer, bien davantage que développer un discours théologique. C'est le propre des religions ritualistes.

²¹³ Je songe ici aux pages éclairantes de C. Lévi-Strauss sur les noms dans *La Pensée sauvage*, où il souligne la portée classificatoire des noms tout en reconnaissant la part de bricolage ; cf. *supra*, n. 18.

d'appellations, de titres, de qualifications qui prennent tout leur sens dans des contextes énonciatifs donnés. Dire ou taire, montrer ou cacher, décliner ou synthétiser le(s) nom(s) relève de stratégies largement partagées entre Athènes, Rome, Jérusalem, Carthage ou Palmyre, ce qui oblige corollairement à repenser des notions « lourdes », mais imprécises d'anthropomorphisme, d'aniconisme et d'anonymat des dieux. Mais c'est une autre affaire...

Notre voyage a commencé à Argos à la découverte des dieux campant sur l'acropole de la ville. Les détours par la Phénicie et Israël ont montré combien il est nécessaire et fécond de travailler dans une dimension méditerranéenne, par-delà les frontières disciplinaires qui, trop souvent, séparent les différentes rives de la Méditerranée, pourtant sans cesse en contact. Terminons notre périple en Phénicie. La cité de Byblos, nous dit Philon de Byblos, auteur au II^e siècle de n.è. d'une *Phoinikikê Historia* en grec connue essentiellement par les citations qu'en fait, au IV^e siècle, Eusèbe de Césarée²¹⁴, est une fondation très antique, la plus ancienne de Phénicie, due au dieu Cronos, alias El²¹⁵, qui entoura la ville d'une muraille et distribua ensuite le reste du territoire phénicien à d'autres dieux²¹⁶. Philon le décrit comme un dieu omniscient et omnipotent, pourvu d'attributs originaux traduisant ses facultés exceptionnelles :

Le dieu Taautos imagina pour Cronos, comme insignes de la royauté, sur la partie antérieure et la partie postérieure du corps, des yeux au nombre de quatre, dont deux sont en éveil et deux sont paisiblement fermés, et sur des épaules quatre ailes, dont deux paraissent déployées et deux repliées. C'était là un *symbole* (*symbolon*) : Cronos regardait en dormant et dormait en veillant et, en ce qui concerne les ailes, semblablement il volait en se reposant et se reposait en volant ; les autres dieux avaient

²¹⁴ BAUMGARTEN 1981.

²¹⁵ « El, que l'on nomme aussi Cronos » : Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 10, 16.

²¹⁶ Philon de Byblos, *apud* Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 10, 19. Cf. RIBICHINI 1994 ; XELLA 1994.

deux ailes chacun aux épaules, pour signifier qu'ils volaient à la suite de Cronos²¹⁷.

Voilà une « mise en images » qui ne manque pas de rappeler le Zeus d'Argos et ses « symboles », c'est-à-dire ses emblèmes, insignes ou attributs. Le monnayage giblite d'époque hellénistique et romaine, d'Antiochos IV à Auguste, confirme la pertinence des dires de Philon puisque la singulière, mais rassurante effigie du dieu à qui rien n'échappe et qui est toujours prêt à agir, y apparaît²¹⁸, signe peut-être d'une subtile compétition entre les cités qui prétendaient disposer du dieu le plus puissant, le plus efficace, le plus titré. La surenchère conduit ainsi à doter Zeus de trois yeux et Cronos de quatre.

Pourtant, dans cette dynamique, celle qui l'emporte haut la main, c'est Isis. Non pas qu'elle soit dotée d'une pluralité d'yeux, mais parce qu'elle est myrionyme, Isis « aux mille noms »²¹⁹, autant dire « aux appellations innombrables », ce qui lui permet de surclasser toutes les autres puissances divines, sans donner plus de détails. Le déploiement, dans ses arétalogies, à commencer par celle que transmet Apulée²²⁰, de multiples appellations n'est donc pas tant le signe de nombreux « syncrétismes » ; c'est plutôt une stratégie de dénomination réticulaire : tous ces noms mettent Isis en relation avec d'autres divinités et déclinent sa puissance kaléidoscopique, englobante, ses « faces » ou « facettes », associées à autant de noms potentiels, sans que cela implique qu'elle soit identifiée à Aphrodite, Déméter, Artémis... La litanie des noms donne à voir le réseau des pouvoirs d'Isis, aussi étendus que variés, voire infinis.

Ce processus de surenchère n'a pas échappé à la critique des auteurs chrétiens, soucieux de pointer les travers des polythéismes

²¹⁷ Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 10, 36-37.

²¹⁸ Cf. HILL 1910, pl. XI, 6 ; SAWAYA 1998 ; WRIGHT 2009-10 ; DUVRAT 2011, 337 et fig. 14. Le nom du dieu grec figure parfois en lettres phéniciennes sur les monnaies : KRN. Il est significativement associé au droit à une Tychè figurant la cité de Byblos. Cf. ALIQUOT 2009, 158-164, fig. 69 ; voir aussi FICK, 2005 et BONNET 2015, 155-157.

²¹⁹ BRICAULT 1994.

²²⁰ Apulée, *Métamorphoses* XI, 2.

païens pour mieux « vendre » la supériorité de la *religio* qui se revendiquait du seul Christ. Car, même si (ou peut-être parce que) Yahvé était désigné et honoré à travers une multitude d'appellations, au même titre que les nombreux dieux du « paganisme », le christianisme vitupéra la polyonymie et recommanda d'autres stratégies en matière d'onomastique divine. L'objectif était d'épurer, de recentrer le discours, voire, en adoptant la théologie négative de l'Ancien Testament, de se taire. Quant au visage, à lire la *Lettre aux Corinthiens* de Paul, on s'aperçoit qu'il reste au centre de l'expérience de la présence divine et d'une contemplation qui est supposée ouvrir la voie de la « vraie » connaissance de dieu²²¹ :

« Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme (ἐν αἰνίγματι), mais alors ce sera face à face (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον). À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu ».

Vains ornements, les noms, en revanche, peuvent être mis de côté pour leur préférer l'hommage par excellence du chrétien à Dieu : le silence. Éphrem le Syrien, un théologien originaire de Nisibe en Syrie, au IV^e siècle de n.è., offre, à ce sujet, une réflexion originale, sur le mode poétique, en syriaque²²². Dans les quatre-vingt-sept *Hymnes sur la Foi* qui culminent dans les cinq *Hymnes sur la Perle*, il se définit comme le « gardien farouche des sceaux du silence »²²³. Dieu, affirme-t-il, est un mystère dont seul le silence peut rendre compte. Les « noms de créature » donnés à Jésus sont inaptes à parler de sa transcendance : surnoms ou noms métaphoriques, noms d'emprunt ou de circonstance, ils sont revêtus et délaissés

²²¹ Paul, 1^{re} *Lettre aux Corinthiens*, 13 :12.

²²² CASSINGENA-TREVEDY 2016. Je suis ici les traductions françaises de cet article.

²²³ *Hymnes sur la Foi*, X, 2 ; XV, 5 ; XLVI, 9 ; LXVII, 23. L'hymne final du *Poimandrès* (*Corpus hermeticum* I, 31, 13-14) se termine aussi par un appel au dieu suprême, « l'Imprononçable, l'Indicible, [lui] que laisse entendre le silence ». Porphyre, *Antr.*, 27, 4-6, affirme que les Pythagoriciens et les sages égyptiens interdisaient de bavarder au moment de franchir les portes et les seuils, « honorant par le silence le dieu qui détient l'origine de l'univers ».

par Dieu à son gré²²⁴. Quant à Jésus-Christ, Dieu incarné, il adopte délibérément des noms de misère pour dire l'humilité de sa condition humaine²²⁵ :

Il s'intitule Oreille²²⁶ pour nous apprendre qu'il nous écoute.
Il s'appelle Œil²²⁷ pour nous faire savoir qu'il nous voit.

La boucle est ainsi bouclée, de Zeus à Jésus-Christ²²⁸, car j'éviterai d'évoquer ici le grand œil de la toile ou de la NSA qui nous observe ou espionne, dit-on, en toutes circonstances. Je préfère m'en remettre à « l'Œil de l'Intelligence », cher à l'auteur syriaque de la *Chronique de Josué le Stylite*²²⁹, avec lequel il reconnaît néanmoins, comme nous au terme de ce parcours, la difficulté subsistante à voir la « robe merveilleuse » qu'est « la vraie science de toutes les choses ».

²²⁴ *Hymnes sur la Foi*, LXII, 13.

²²⁵ *Hymnes sur la Foi*, XXXI, 1.

²²⁶ Il s'agit d'une référence au Psaume 86:1.

²²⁷ Cf. Psaume 33:18 ; 1 Rois 8:29.

²²⁸ RÜPKE 2014.

²²⁹ TEIXIDOR 2000.

BIBLIOGRAPHIE

- ALIQUOT, J. 2009, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (Bibliothèque archéologique et historique 189), Beyrouth.
- ALLEN, S.L. 2015, *The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), Berlin.
- AMADASI GUZZO, M.G. 2012, « Sidon et ses sanctuaires », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientales*, 106, 5-18.
- AMADASI GUZZO, M.G. & ZAMORA LÓPEZ, J.Á. « The Epigraphy of the Tophet », in P. Xella (éd.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (SEL 29-30), Vérone, 159-192.
- ANTHONIOZ, S. & FINK, S. 2020, « Ce qu'un dieu n'est pas : les prémices de la théologie négative », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 179-193.
- BADER, F. 1989, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indoeuropéens*, Pise.
- BAUMGARTEN, A.I. 1981, *The Phoenician History of Philo of Byblos: a commentary*, Leiden.
- BELAYCHE, N. *et alii* (éd.) 2005, *Nommer les dieux*, Turnhout.
- BENICHOU-SAFAR, H. 2016, « L'Africaine Tanit pené Ba'al rendait-elle des oracles », *Semitica et Classica* 9, 61-78.
- BETTINI, M. 2015, *Il dio elegante: Vertumno e la religione romana*, Turin.
- BETTINI, M. 2017, « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », in G. Pironti & C. Bonnet (éd.), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie dans le monde grec* (Kernos suppl. 31), Liège, 21-42.
- BONNET, C. 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historique*, Rome.
- BONNET, C. 1995, « Phénicien šrn = accadien šurinnu ? À propos de l'inscription de Bodashtart CIS I 4 », *Orientalia* 64/2, 214-222.

- BONNET, C. 2009, « Le visage et le nom : réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale », in L. Bodiou *et al.* (éd.), *Chemin faisant: Mythes, cultes et société en Grèce ancienne*, Rennes, 205-214.
- BONNET, C. 2015, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris.
- BONNET, C. sous presse, « Introduction. Au miroir de Vertumnus », in C. Bonnet (dir.), *Noms de dieux. Portraits de dieux antiques*, Toulouse.
- BONNET, C. *et alii* (éd.) 2017, *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux* (BEHE, 175), Turnhout.
- BONNET, C. *et alii* 2018, « 'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, *Lettres* 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84, 567-591.
- BONNET, C. *et alii* 2019, « Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond 'anthropomorphism'. A survey of the field in echo to the books of M. S. Smith and R. Parker », *Mediterranean Historical Review* 34, 2, 207-220.
- BONNET, C. *et alii* sous presse, « 'Euryopa, « maître en accomplissement'. Polysémie et portée relationnelle d'un attribut onomastique de Zeus », in C. Bonnet & G. Pironti (éd.), *Les dieux d'Homère III. Epônymiai. Questionner les dénominations divines et leur circulation*, sous presse.
- BOULNOIS, O. & TAMBRUN, B. (éd.) 2016, *Les noms divins*, Paris.
- BRICAULT, L. 1994, « Isis Myrionyme », in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 3 (Études isiaques, Bibliothèque d'Études 106/3), Le Caire, 67-86.
- BRICAULT, L. 2005, « Zeus Hélios mégas Sarapis », in C. Cannuyer (éd.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, Bruxelles/Liège/Louvain-la-Neuve/Leuven, 243-254.
- BRULÉ, P. 2007, « 'La cité est la somme des maisons'. Un commentaire religieux », in *La Grèce d'à côté : Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique* [en ligne], Rennes (généré le 08 août 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/6241>>.
- BRULÉ, P. 2016, « Sur la *Dios kouré* », *Pallas* [En ligne], 100, mis en ligne le 15 avril 2016, consulté le 16 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/pallas/2802>.

- BYRNE, M. 2009, « The Importance of Divine Designations in Old Testament Theology », *ITQ* 74, 334-349.
- BYRNE, M. 2011, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: A Basis for Interfaith Dialogue*, New York.
- CARLSON, D.N. 2009, « *Seeing the Sea: Ships' Eyes in Classical Greece* », *Hesperia*, 78, 347-365.
- CASSINGENA-TREVEDY, F. 2016, « Éphrem de Nisibe entre apophase et nomination », dans in O. Boulnois & B. Tambrun (éd.), *Les noms divins*, Paris, 161-184.
- CHANTRAINE, P. 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- CHIRON, P. 2017, « Le nom des dieux, la langue des dieux chez Homère », in L.G. Soares Santoprete, Ph. Hoffmann (éds), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Turnhout, 29-51.
- COHON, S.S. 1950-51, « The Name of God, A Study in Rabbinic Theology », *HUCA* 23/1, 579-604.
- CRISCUOLO, U. 2005, « Proclus et les noms des dieux : à propos du Commentaire au *Cratyle* », dans *Nommer les dieux*, Turnhout, 57-68.
- CUSUMANO, N. et alii (éd.) 2013, *Memory and Experience in the Greco-Roman World*, Stuttgart.
- D'ANDREA, B. 2014, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII s. a.C.-II s. d.C.)* (Collezione di studi fenici 45), Pise/Rome.
- D'ANDREA, B. 2018, *Bambini nel limbo: dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici* (Collection de l'Ecole française de Rome 552), Rome.
- DE HEMMER GUDME, A.K. 2017, « A Lingering Memory: Materiality and Divine Remembrance in Aramaic Dedicatory Inscriptions », *ARAM* 29/1, 89-104.
- DE HULSTER, I.J. 2015, « 'A Monument and a Name': Isaiah 56 and the Aniconic Image », in Id. (éd.), *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament An Introduction to Its Method and Practice*, Göttingen, 181-196.
- DETIENNE, M. 1997, « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10, 57-72.

- DETIENNE, M. & VERNANT, J.-P. 1974, « L'œil de bronze », dans *Les ruses de l'intelligence, la Mètis des Grecs*, Paris, 169-177.
- DICK, M.B. 2005, « Pīt pī und Mīs pī », in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, Berlin.
- DOZEMAN, T.B. 2009, *Commentary on Exodus* (ECC), Grand Rapids.
- DUYRAT, F. 2011, « *Interpretatio Graeca* et identité sémitique. Les divinités sur les monnaies de Phénicie hellénistique », in N. Belayche - J.-D. Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, 329-367.
- ERLICH, A. 2019, « On figurines and identity: an inter-site study of terracotta figurines from Idumaea (south Israel) in the Persian period », in G. Papantoniou, Chr.E. Morris, A.K. Vionis (éd.), *Unlocking Sacred Landscapes: Spatial Analysis of Ritual and Cult in the Mediterranean*, Nicosie, 257-270.
- FENET, A. 2016, *Les dieux olympiens et la mer. Espaces et pratiques culturelles* (Collection de l'École française de Rome, 509), Rome.
- FICK, S.M.E. 2005, « Das Erscheinungsbild des El-Kronos bei Philo von Byblos: ein Beispiel für Kulturtransfer », in R. Rollinger (éd.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für M. Schretter*, Münster, 231-255.
- FOUCAULT, M. 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris.
- GAGNÉ, R. & HERRERO DE JÁUREGUI, M. (éd.) 2019, *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes* (Kernos, suppl. 33), Liège.
- GAIFMAN, M. 2012, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford.
- GASPARINI, V. et alii (éd.) 2020, *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin.
- GINZBURG, C. 1989, *Mythes, emblèmes et traces. Morphologie et histoire*, Paris.
- GRAND-CLÉMENT, A. 2010, « Les yeux d'Athéna : le rôle des couleurs dans la construction de l'identité divine », *ARG*, 12, 7-22.
- HALM-TISSERANT, M. 1986, « Le gorgonéion, emblème d'Athéna. Introduction du motif sur le bouclier et l'égide », *Revue Archéologique*, 245-278
- HERRERO DE JÁUREGUI, M., 2017, « Quand un dieu sauve », in G. Pironti,

- C. Bonnet (éd.), *Les dieux d'Homère. Poésie et polythéisme en Grèce ancienne*, Liège, 203-228.
- HILL, G.F. 1910, *British Museum Coins. Phoenicia*, Londres.
- IMES, C.J. 2018, *Bearing Yhwh's Name at Sinai: A Reexamination of the Name Command of the Decalogue* (BBRS 19), Winona Lake.
- KORNFELD, W. 1978, « Neues über die phönikischen und aramäischen Graffiti in den Tempeln von Abydos », *Anzeiger d. phil.-hist. Klasse d. Österr. Akademie d. Wiss.* 115, 194-195.
- KOUREMENOS, T., PARASSOGLU, G.M., TSANTSANOGLU, K. 2006, *The Derveni Papyrus* (STCPF 13), Florence.
- LANGELLA, E. 2019, *Πολυώνυμοι θεοί. Ricerche linguistiche sulle epiclesi divine in Magna Grecia* (ΕΛΛΑΔΑ. Collana di storia linguistica della Grecia e del Mediterraneo orientale 5), Alessandria.
- LEBRETON, S., BONNET, C. 2019, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », *Kernos* 32, 267-296.
- LÉVI STRAUSS, C. 1962, *La Pensée sauvage*.
- LEWIS, T.J. 2011, « Athartu's Incantations and the Use of Divine Names as Weapons », *JNES* 70/2, 207-227.
- LEWIS, T.J. 2017, « Piercing God's Name: A Mythological Subtext of Deicide Underlying Blasphemy in Leviticus 24 » in F.E. Greenspahn & G. Rendsburg (éd.), *Le-ma'an Ziony: Essays in Honor of Ziony Zevit*, Eugene, 213-238.
- MALAMOUD, Ch. & Vernant, J.-P. (dir.) 1986, *Corps des dieux*, Paris.
- MARGALIT, B. 1999, « The Legend of Keret », in W.G.E. Watson, N. Wyatt (éd.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden, 203-233.
- MATOĀN, V. 2015, «Horon et Shed à Ugarit : textes et images », *Ugarit-Forschungen*, 46, 235-288.
- METTINGER, T.N.D. 1982, *The Detronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 18), Lund.
- METTINGER, T.N.D. 1988, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia.

- METTINGER, T.N. 1995, *No graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm.
- MONTEL, S. 2008, « Des écrins architecturaux sacralisants ? Regards sur la présentation de quelques groupes statuaire du monde grec », in S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky, C. Pouzadoux (dir.), *Image et religion*, Rome, 165-179, disponible en ligne : <<http://books.openedition.org/pcjb/4401>>. ISBN : 9782918887935. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pcbj.4401> (généré le 20 août 2020)
- NAIWELD, R. 2019, *Histoire de Yahvé. La fabrique d'un mythe occidental*, Paris.
- NIEHR, H. 1990, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin.
- NIEHR, H. 1997, "In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple," in K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and Ancient Near East* (CBET 21) Leuven, 73-96.
- NUNN, A. 2010, « Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient: ein Widerspruch? », in D. Shehata, F. Weiershäuser, K. Zand (éd.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Leiden/Boston, 131-168.
- OGGIANO, I. sous presse, « Phoenician gods: tell me your name, show me your image! », dans Th. Galoppin, C. Bonnet (éd.), *Noms de dieux 1. Textes, images, contextes*, Göttingen.
- PADOVANI, F. 2018, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Augustin.
- PAPANTONIOU, G., MORRIS, Chr. E., VIONIS, A.K. (éd.), 2019, *Unlocking Sacred Landscapes; Spatial Analysis of Ritual and Cult in the Mediterranean*, Nicosie.
- PÉREZ, P. 2013, « Ce que les Hopi m'ont appris sur le paysage », *Annales de géographie*, 691, 243-265. URL : <https://www.cairn.info/revue-annales-de-geographie-2013-3-page-243.htm>. Consulté le 9 août 2020.
- PIÉRART, M. 1990, « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos* [En ligne], 3 | 1990, mis en ligne le 19 avril 2011, consulté le 08 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1002> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.1002>.

- PIRENNE-DELFORGE, V. 2008, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Kernos suppl. 20), Liège.
- PIRENNE DELFORGE, V. & PIRONTI, G. 2016, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris.
- PORZIA, F. 2018, « 'Imagine There's No Peoples': A Claim Against the Identity Approach in Phoenician Studies through Comparison with the Israelite Field », *RSF* 46, 11-27.
- PORZIA, F. 2020, « Noms de dieux et théologie négative au Levant dans l'Antiquité », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 211-237.
- PORZIA, F. sous presse, « "Nomina nuda tenemus?" The notion of "name" in ancient Levant and the Hebrew Bible ».
- PUCCI, P. 2018, *The Iliad: The Poem of Zeus* (Trends in classics. Supplementary volumes, 66), Berlin, Boston.
- RADT, S. (éd.) 1985, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, III. *Aeschylus*, Göttingen.
- RIBICHINI, S. 1994, « Le origini della città santa. Biblio nei miti della tradizione classica », in E. Acquaro *et alii* (éd.), *Biblio. Una città e la sua cultura* (Collezione di Studi Fenici 32), Rome, 215-230.
- RICHTER, S.L. 2002, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: Išakkēn šēmō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318), Berlin.
- RÖMER, T. 2007, « Y avait-il une statue de YHWH dans le premier temple de Jérusalem ? : enquêtes littéraires à travers la Bible hébraïque », *Asdiwal : revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 2, 41-60.
- RÖMER, T. 2014, *L'invention de Dieu*, Paris (tr. angl. *The Invention of God*, Cambridge).
- RÖMER, T., GONZALEZ, H., MARTI, L. (éd.) 2019, *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible* (OBO 287), Leuven.
- ROSE, M. 1992, « Names of God in the OT », in D.N. Freedman (éd.), *Anchor Bible Dictionary*, New York, 1000-1011.
- ROSTOVITZ, M.I. *et alii* (éd.) 1952, *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of the Ninth Season of Work 1935-1936*, New Haven.

- RÜPKE, J. 2014, *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford.
- RÜPKE, J. 2016, « Individual Appropriation of Sacred Space », in *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique* [en ligne], Rennes (généré le 09 août 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pur/45721>>.
- SAUZEAU, P. 2005, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris.
- SAWAYA, Z. 1998, « Cronos, Astarté : deux légendes phéniciennes inédites sur des monnaies de Byblos (I^{er} s. av. J.-C.) », *BSFN* 53/5, 93-99.
- SEOW, C.L. 1999, « Face », in K. van der Toorn *et alii* (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2^e éd., Leiden-Boston-Cologne, 322-325.
- SHAKED S. *et alii* 2013, *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, vol. 1 (Manuscripts in the Schøyen Collection 20), Leiden.
- SMITH, M.S. 2008, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids.
- SMITH, M.S. 2015, « The Three Bodies of God in the Hebrew Bible », *Journal of Biblical Literature* 134, 471-488.
- SMITH, M.S. 2016, *Where the Gods are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven.
- STAUBLI, T. 2009, « 'Den Namen setzen.' Namens- und Göttinnenstandarten in der Südlevante während der 18. Ägyptischen Dynastie », in I. J. de Hulster & R. Schmitt (éd.), *Iconography and Biblical Studies* (AOAT 361), Münster, 93-112.
- STEINER, R.C. 1992, « Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B.C.E. », *Journal of Near Eastern Studies* 51, 191-200.
- STEINER, R.C. 2001, « The Scorpion Spell from Wadi Hammamat: Another Aramaic Text in Demotic Script », *Journal of Near Eastern Studies*, 60/4, 259-268.
- SURLS, A. 2017, *Making Sense of the Divine Name in Exodus: From Etymology to Literary Onomastics* (BBRS 17), Winona Lake.
- TEIXIDOR, J. 2000, « L'Œil de l'intelligence' chez les Syriques », *Semitica* 50, 211-216.

- TIGAY, J.H. 2017, « 'To Place His Name There': Deuteronomy's Concept of God Placing His Name in the Temple », in A. Baruchi-Unna *et al.* (éd.), *“Now It Happened in Those Days”: Studies in Biblical, Assyrian, and Other Ancient Near Eastern Historiography Presented to Mordechai Cogan on His 75th Birthday*, Winona Lake, t. I, 17-26.
- USENER, H. 1896, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn (trad. it. *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Brescia, 2008).
- VAN OORSCHOT, J. & WITTE, M. (éd.) 2017, *The Origins of Yahwism*, Berlin.
- VERNIER, B., 1999, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris.
- VOLLGRAFF, W. 1956, *Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos* (Études Péloponésiennes, 1), Paris.
- VON HEIJINE, C.H. 2010, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis* (BZAW 412), Berlin.
- WILSON-WRIGHT, A.M. 2016, *Athart: The Transmission and Transformation of a Goddess in the Late Bronze Age* (FAT 2.90), Tübingen.
- WRIGHT, N.L. 2009-10, « Non-Greek Religious Imagery on the Coinage of Seleucid Syria », *Mediterranean Archaeology* 22/23, 193-206.
- XELLA, P. 1994, « Pantheon e culto a Biblo », in E. Acquaro *et alii* (éd.), *Biblo. Una città e la sua cultura* (Collezione di Studi Fenici 32), Rome, 195-214.



Corinne Bonnet e l'équipe del progetto MAP a Toulouse

BIO-BIBLIOGRAPHIE

CORINNE BONNET

Corinne Bonnet est née à Rocourt (Liège, Belgique), en 1959. Ses travaux portent sur plusieurs domaines : d'une part, l'histoire des religions dans le bassin méditerranéen antique, avec une attention particulière aux processus d'échanges, de transferts, de multiculturalisme ; d'autre part, l'histoire des mondes phénicien et punique, en particulier sous l'angle des pratiques et croyances religieuses ; enfin, l'historiographie, la réception de l'Antiquité et l'histoire des pratiques savantes, avec un intérêt particulier pour les correspondances et les réseaux scientifiques.

Elle a fait des études d'Histoire, avec une orientation Histoire ancienne, à l'Université de Liège ; son maître était Jean Servais, décédé alors qu'elle débutait une thèse de doctorat, en 1982, sur le culte du dieu phénicien Melqart, le Baal de Tyr, en Méditerranée. Pour aborder ce sujet, à ses compétences en grec et en latin, elle a joint une formation en hébreu biblique, qui lui a permis d'aborder ensuite d'autres langues sémitiques.

De 1981 à 1991, elle a été Assistante en Histoire aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, à Namur. Durant cette période, elle a soutenu, en 1987, sa thèse de doctorat à l'Université de Liège, publiée dès l'année suivante en 1988. Elle aussi pris part à l'organisation de nombreux colloques internationaux publiés dans la série *Studia Phoenicia*.

En 1990, elle a été lauréate de la Fondation Alexander von Humboldt, à l'Altorientalisches Seminar de Tübingen, sous le parraina-

ge de Wolfgang Röllig. De nombreux séjours de recherche ont par la suite été effectués, avec l'aide de la Fondation, à Münster, Berlin et Erfurt.

En 1991, elle a quitté son poste en Belgique pour s'établir à Rome où elle a enseigné l'Histoire des religions et l'Histoire du Proche-Orient dans diverses institutions : l'Institut Biblique Pontifical de Rome, l'université de Cosenza et l'université de Rome 3. À partir de 1995, elle a initié une collaboration féconde, qui se poursuit encore, avec l'Academia Belgica de Rome et a entamé une vaste recherche sur la correspondance scientifique, les archives et les travaux de Franz Cumont dans une perspective d'histoire des savoirs et des disciplines. Outre une base de données de la correspondance disponible en ligne (<http://cumont.academiabelgica.org/>), de nombreuses publications ont ainsi vu le jour ; on signalera, en dernier lieu (2019), deux tomes de correspondance entre Alfred Loisy et Franz Cumont, fruit d'une collaboration décennale avec Annelies Lannoy et Danny Praet de l'Université de Gand. La réédition des œuvres majeures de Cumont est d'ailleurs coordonnée par Corinne Bonnet dans la série *Scripta Maiora*, Danny Praet assurant la publication de plusieurs tomes de *Scripta Minora* – au sein de la collection *Bibliotheca Cumontiana*.

En 2002, Corinne Bonnet a présenté, à l'université de Grenoble, sous la direction de la regrettée Colette Jourdain-Annequin, une Habilitation à diriger les recherches, qui lui a permis d'être élue en 2003 Professeur d'Histoire ancienne à l'université de Toulouse – Jean Jaurès (ex Toulouse le Mirail). Depuis cette date, elle y enseigne l'Histoire sous diverses déclinaisons et à divers niveaux, et fait partie de l'équipe ERASME, spécialisée notamment dans la réception de l'Antiquité, au sein du laboratoire Patrimoine Littérature Histoire (PLH). Elle prend une part active à la revue « Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité », publiée par son équipe de recherche.

Elle a assumé diverses responsabilités dans son Université et en dehors. Elle est actuellement directrice adjointe de PLH. Depuis 2017 et jusqu'en 2022, elle dirige un projet ERC Advanced Grant intitulé « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Inter-

face between Religious Structure and Human Agency » (projet 741182), dont les thématiques ont inspiré la présente contribution. Épaulée par une magnifique équipe de jeunes chercheurs, elle explore les pratiques culturelles à travers les systèmes de dénomination des dieux dans les mondes grec et sémitique, de 1000 avant à 4000 de notre ère.

Corinne Bonnet est Correspondant étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France), docteur *honoris causa* des Universités de Lausanne et d'Erfurt.

* * *

Publications principales

Comme auteur

Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée, Leuven-Namur 1988.

Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques, Rome 1996.

La correspondance scientifique de Franz Cumont conservée à l'Academia Belgica de Rome, Bruxelles-Rome 1997.

I Fenici, Rome 2004 (2e éd. avec E. Guillon et F. Porzia, *La civiltà fenicia. Un percorso mediterraneo nel I millennio a.C.*, Rome 2020).

Le «grand atelier de la science». Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft. Héritages et émancipations. I Des études universitaires à la fin de la 1^{re} Guerre mondiale, 1918-1923, 2 vol., Bruxelles-Rome 2005.

Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique, Paris 2015.

Comme co-auteur

avec Cl. Baurain, *Les Phéniciens. Marins des trois continents*, Paris 1992.

avec G. Bongard-Levine, Yu. Litvinenko et A. Marccone, *Mongolus Syrio salutem optimam dat. La correspondance entre Mikhaïl Rostovtzeff et Franz Cumont*, Paris 2007.

avec H. Niehr, *Die Religion der Phönizier und Aramäer*, Stuttgart 2010 ; traduction française : *La religion des Phéniciens et des Araméens*, Genève 2014.

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

avec A. Lannoy et D. Praet, « Mon cher Mithra ». *La correspondance entre Franz Cumont et Alfred Loisy*, Paris 2019.

Comme co-éditeur

avec E. Lipinski et P. Marchetti, *Studia Phoenicia IV, Religio Phoenicia*, Namur 1986.

avec Cl. Baurain et V. Krings, *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur-Liège 1991.

avec C. Jourdain-Annequin, *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Bruxelles-Rome 1991.

avec C. Jourdain-Annequin, *Héraclès II. Héraclès, les femmes et le féminin*, Bruxelles-Rome 1996.

avec C. Jourdain-Annequin et V. Pirenne-Delforge, *Héraclès III. Le Bestiaire d'Héraclès*, Liège 1997.

avec A. Motte, *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Actes du Colloque en l'honneur de Franz Cumont, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Bruxelles-Rome 1999.

avec J. Rüpke et P. Scarpi, *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart 2005.

- avec Fr. Van Haeperen, et en coll. avec B. Toune, F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 5^e éd., Turin 2006.
- avec V. Krings, *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, Grenoble 2008.
- avec S. Ribichini et D. Steuernagel, *Religioni in contatto nel Mediterraneo: modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pisa 2008.
- avec V. Pirenne-Delforge et D. Praet, *Les religions orientales dans le monde grec et romain, cent ans après Franz Cumont. Bilan et perspectives*, Bruxelles-Rome 2009.
- avec J.-P. Aygon et C. Noacco, *La mythologie de l'Antiquité à la Modernité. Appropriation – adaptation – détournement*, Rennes 2009.
- avec V. Krings et C. Valenti, *L'Antiquité en réseaux. Individus et institutions, projets et publications, stratégies et savoirs (XVIII^e - XXI^e siècles)*, Rennes 2010.
- avec C. Ossola & J. Scheid, *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité. En relisant Lux Perpetua de Franz Cumont*, Caltanissetta 2010.
- avec D. Bonanno - N. Cusumano - S. Péré-Noguès, *Alleanze e parentele. Le « affinità elettive » nella storiografia sulla Sicilia antica*, Caltanissetta 2011.
- avec A. Declercq et I. Slobodzianek, *Les représentations des dieux des autres*, Caltanissetta 2011.
- avec C. Noacco - P. Marot - C. Orfanos, *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*, Rennes 2013.
- avec L. Bricault, *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire / Les mutations religieuses dans l'Empire gréco-romain*, Leiden 2013.
- avec F. Bouchet, *Translatio. Traduire et adapter les Anciens*, Paris 2013.
- avec J. Aliquot, *La Phénicie hellénistique. Actes du Colloque international de Toulouse (18-20 février 2013)*, Lyon 2015.
- avec V. Pirenne-Delforge et G. Pironti, *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue dans l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles-Rome 2016.

avec G. Pironti, *Gli dei di Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*, Rome 2016 ; traduction française *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège 2017.

avec N. Belayche - M. Albert-Llorca - A. Avdeeff - F. Massa - I. Slobodzianek, *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017.

avec E. Sanzi, *Roma la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Rome 2018.

avec D. Praet, *Science, Religion and Politics during the Modernist Crisis / Science, religion et politique à l'époque de la crise moderniste*, Turnhout 2018.

CONFERENZE
DELL'UNIONE INTERNAZIONALE DEGLI ISTITUTI DI ARCHEOLOGIA
STORIA E STORIA DELL'ARTE IN ROMA



1. Georges VALLET, *I Greci in occidente. Bilancio delle attuali ricerche*, Roma, 1984, pp. 44 con 1 tav. f.t.
2. Richard KRAUTHEIMER, *St. Peter's and medieval Rome*, Roma, 1985, pp. 44 con 20 illustrazioni e 1 tav. f.t.
3. Franco VENTURI, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei Lumi*, Roma, 1986, pp. 48 con 1 tav. f.t.
4. Herbert HUNGER, *Graeculus perfidus. Italos itamos. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Roma, 1987, pp. 54 con 1 tav. f.t.
5. Gerhardt B. LADNER, *L'immagine dell'imperatore Ottone III*, Roma, 1988, pp. 60 con 25 illustrazioni.
6. André CHASTEL, *La pala Carondelet di fra Bartolomeo (1512). La crisi della pala mariana italiana agli inizi del Cinquecento*, Roma, 1989, pp. 36 con 23 illustrazioni.
7. Daniel ROCHE, *Il bicentenario della Rivoluzione francese. Prospettive per un bilancio*, Roma, 1990, pp. 56.
8. Herbert BLOCH, *Un romanzo agiografico del XII secolo: gli scritti su Atina di Pietro Diacono di Montecassino*, Roma, 1991, pp. 60 con 1 tav. f.t.
9. Juan VERNET, *La transmisión de algunas ideas científicas de Oriente a Occidente y de Occidente a Oriente en los siglos XI-XIII*, Roma, 1992, pp. 88.

10. Colin RENFREW, *The roots of Ethnicity. Archaeology, Genetics and the origins of Europe*, Roma, 1993, pp. 68 con 3 figg. e 1 tav. f.t.
11. Birger MUNK OLSEN, *L'atteggiamento medievale di fronte alla cultura classica*, Roma, 1994, pp. 84 con 1 tav. f.t.
12. Alexander DEMANDT, *Mommsen e i Cesari. La scoperta della "Römische Kaisergeschichte"*, Roma, 1995, pp. 104 con 6 tavv. f.t.
13. Aleksander GIEYSZTOR, *L'Europe nouvelle autour de l'an Mil. La papauté, l'empire et les " nouveaux venus "*, Roma, 1997, pp. 64 con 1 tav. f.t.
14. Marc FUMAROLI, *Rome dans la mémoire et l'imagination de l'Europe*, Roma, 1997, pp. 72 con 4 tavv. f.t.
15. Adriano LA REGINA, *Roma : l'archeologia del Novecento e le nuove prospettive degli studi*, Roma, 1999, pp. 48.
16. Leonard E. BOYLE O.P., *"Vox paginae", an Oral Dimension of Texts*, Roma, 1999, pp. 80 con 3 tavv. f.t.
17. Jean GUYON, *Les premières baptistères des Gaules (IV-VIII siècles)*, Roma, 2000, pp. 88 con 37 tavv. f.t.
18. Janusz TAZBIR, *La culture polonaise dans le contexte européen à l'époque de la Renaissance*, Roma, 2001, pp.128 con 1 tav. f.t.
19. Emilio RODRÍGUEZ ALMEIDA, *Terrarum dea gentiumque Roma. Marziale e la topografia urbana*, a cura di Esther BARRONDO DOMÍNGUEZ, Roma, 2003, pp. 71 con 9 tavv. f.t.
20. Francesco GANDOLFO, *Il ritratto di committenza nel Medioevo romano*, Roma, 2004, pp. 64 con 41 tavv. f.t.
21. Joseph CONNORS, *Piranesi and the Campus Martius: The Missing Corso. Topographie and Archaeology in Eighteenth-Century Rome*, Roma-Milano 2011, pp. 172 con 30 tavv. f.t.
22. Alexander MURRAY, *Doubting Thomas: Medieval Exegesis in Writing and in Art*, Roma 2006, pp. 112 con 13 tavv. f.t.
23. David I. KERTZER, *Antisemitismo popolare e Inquisizione negli Stati Pontifici, 1815-1858*, Roma 2006, pp. 68 con 1 tav. f.t.

24. Werner ECK, *Rom herausfordern: Bar Kochba im Kampf gegen das Imperium Romanum. Das Bild des Bar Kochba-Aufstandes im Spiegel der neuen Epigraphischen Überlieferung*, Roma 2007, pp. 112 con 16 tav. f.t.
25. Eva Margareta STEINBY, *Edilizia pubblica e potere pubblico nella Roma repubblicana*, Roma-Milano 2012, pp. 122.
26. Carlo OSSOLA, *L'eredità romana in Waldemar Deonna*, in preparazione.
27. Sible DE BLAAUW, *L'atrium di S. Pietro in Vaticano come luogo di memoria tra antichità ed età moderna*, in preparazione.
28. Nicole DACOS, «De' giovani forestieri, che sono sempre in Roma e vanno lavorando a giornate per imparare e guadagnare». *Il caso di Palazzo Ricci Sacchetti*, Roma-Milano 2016, pp. 109, 45 tavv. a colori.
29. Arnold ESCH, *La Roma del primo Rinascimento vista attraverso i registri doganali*, Roma-Milano 2012, pp. 91.
30. Eric M. MOORMANN, *Nerone, Roma e la Domus Aurea*, Roma 2020, pp. 94, con 25 figg. a colori.
31. Richard HODGES, *Charlemagne minus Mohammed. Rethinking the 9th-Century Europe from Italy*, Roma 2020, pp. 98 con 23 figg.
32. Albert DEROLEZ, *Archaeology of the Manuscript Book of the Italian Renaissance*, Roma 2018, pp. 196 con 8 figg. a colori.
33. Luciano CANFORA, *Sallustio e Cicerone a Brindisi*, Roma 2019, pp. 46.



ARBOR SAPIENTIAE
EDITORE
ROMA

www.arborsapientiae.com

Finito di stampare
nel mese di Ottobre 2020