Zeitschrift: Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

Herausgeber: Association suisse de littérature générale et comparée

Band: - (1996)

Heft: 23

Artikel: Manières grecques de nommer les dieux

Autor: Borgeaud, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1006581

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Philippe Borgeaud

MANIÈRES GRECQUES DE NOMMER LES DIEUX

L'Un. seul sage, ne veut pas se laisser dire et veut le nom de Zeus
(*Héraclite*, fr. 32 Diels-Kranz)

La religion grecque est caractérisée par la diversité. On y rencontre une multiplicité, un foisonnement de puissances divines dont les agencements sont livrés à l'arbitrage sinon au choix des communautés humaines. La tradition mythique la plus ancienne, celle des textes homériques et hésiodiques, explique cela par le récit du partage des prérogatives divines (les *timai)* entre les trois fils de Cronos: Zeus, Poséïdon et Hadès. Le ciel, la mer et le monde inférieur constituent trois domaines que se répartissent, sous l'autorité de Zeus, les trois souverains fils de Cronos. Mais la terre, elle, demeure un bien commun pour les dieux et les hommes. Cela revient à dire que sur terre les conflits entre dieux seront réglés dans le cadre des institutions de la cité humaine, à laquelle incombe la tâche redoutable de hiérarchiser, de délimiter et de contrôler les redoutables privilèges divins. Ces arbitrages font l'objets de récits mythiques qui les situent, pour l'essentiel, dans les temps très anciens où chaque cité invente, et définit, les éléments constitutifs d'un système culturel. A Athènes, par exemple, cela donne lieu aux récits relatifs à la querelle d'Athéna et de Poséïdon pour la "possession" de l'Acropole, ou encore, plus tard, au jugement d'Oreste par le tribunal de l'aréopage (où les Erinyes, devenant Euménides, se voient attribuer des *timai* acceptables pour la cité).

La religion grecque ne peut être conçue, sinon très arbitrairement, comme une réalité englobant harmonieusement l'ensemble des pratiques et des croyances religieuses des Grecs. Il est vain d'essayer d'imaginer ce que serait une "religion grecque", que l'on pourrait opposer, en bloc, à des religions "étrangères à la Grèce". En tant que communauté religieuse, la Grèce antique constitue en effet une entité tout à fait théorique, au même titre que la Grèce politique. On voit bien sûr s'exprimer, surtout en période de crise ou de danger, un sentiment général d'être grec. La fierté

de partager un ensemble générique de coutumes et de règles accompagne la conscience de parler une langue commune (malgré les dialectes), et permet de distinguer, à leurs propres yeux, les Grecs des "barbares". Ce que l'on observe sur le terrain, toutefois, c'est d'abord une multiplicité de communautés politiques bien distinctes, à l'intérieur desquelles une pluralité d'organisations rituelles (cités, phratries, dèmes ou familles) sont chargées d'organiser, chacune à sa manière mais en concertation avec les autres, un agencement particulier du divin, un rapport spécifique au panthéon. Plusieurs travaux récents soulignent avec raison le fait qu'on ne peut réduire une divinité à la seule image qu'en donnent les grands poètes panhelléniques. Au niveau de la pratique rituelle locale, "épichorique", le nom d'une divinité est en effet le plus souvent accompagné d'une épiclèse (ou épithète), qui détermine une fonction ou un ancrage particulier[1]. Quand on passe d'Athènes à Mégare, puis à Corinthe, Sicyone, Argos, Sparte et Cythère, ou encore à Chypre et ailleurs, c'est chaque fois une autre, par exemple, et même plusieurs autres Aphrodites, que l'on aborde en des cultes spécifiques désignés par l'épiclèse. Il ne s'agit pas, chaque fois, d'une simple précision caractérisant ce qui ne serait qu'un aspect du même. Il en va de la finalité précise, et de l'efficacité d'une communication rituelle orientée tantôt vers le passage des jeunes à la sexualité adulte, tantôt vers le contrôle plus général des forces dangereuses de la libido, vers le mariage, ou enfin la guerre[2]. De nombreux choix sont offerts entre une pluralité de rôles possibles, et une gamme infinie de nuances, concernant soit la cité tout entière, soit certaines communautés seulement à l'intérieur de la cité, soit encore l'individu. Mal choisir la spécification rituelle désignée par l'épiclèse, mal nommer, équivaudrait à annuler l'efficacité du rite. Alors que Xénophon n'a pas manqué de sacrifier, à plusieurs reprises au cours de l'Anabase, à Zeus *Basileus,* il se voit reprocher par un devin, à la fin de son expédition, d'avoir négligé Zeus *Meilichios.* Cet oubli, qui ne concerne pas Zeus lui-

1 On trouvera une vue d'ensemble systématique, ainsi que l'état de la question, dans l'article de Fritz Graf, "Namen von Göttern im klassischen Altertum" à paraître dans *Namenforschung: ein internationales Handbuch zur Onomastik II (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 2. Halbband),* Berlin-New York, de Gruyter. Je remercie Fritz Graf de m'avoir permis de prendre connaissance, sur épreuves, de cet important dossier.

2 Cf. Vinciane Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque,* Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 1994.

même, mais un Zeus précis, plus attentif que d'autres aux problèmes domestiques, a entraîné sa ruine financière momentanée et compromis son retour d'Asie en Grèce. La faute étant réparée grâce à l'intervention du devin, les affaires de Xénophon iront mieux. Entre Zeus *Meilichios* ou Zeus *Basileus,* l'épiclèse détermine un choix rituel, une forme sacrificielle particulière: à Zeus *Basileus* on sacrifie selon le mode olympien de la *thusía,* avec distinction entre la part du dieu qui s'élève en fumée, et la part des humains consommée à l'issue du rite. Pour Zeus *Meilichios,* on brûle la totalité de la victime, sous forme d'holocauste[3]. En plus, au niveau de la représentation figurée, les deux divinités (même s'il s'agit chaque fois de Zeus) sont conçues différemment: on se représente Zeus *Basileus* de manière anthropomorphe, porteur du sceptre royal; Zeus *Meilichios,* bien que parfois représenté lui aussi sur un trône, comme une figure souveraine, peut prendre la forme d'un grand serpent enroulé sur lui-même. Le nom, l'appellation, se révèle donc solidaire à la fois d'un mode de représentation et d'un ensemble spécifique d'approches rituelles. Mais du même coup l'inscription du dieu dans un contexte rituel précis implique aussi une relation différenciée avec un ensemble d'autres divinités. La pratique religieuse exige ainsi chaque fois, et en chaque lieu, une redéfinition (pour la circonstance) non seulement de l'entité particulière à laquelle s'adresse le rite, mais de l'ensemble du panthéon dont cette entité se trouve solidaire.

On ne saurait, de ce point de vue, s'en tenir une fois pour toutes à la doctrine duméziliennne selon laquelle un dieu se définirait par une orientation différentielle à l'intérieur d'une activité unitaire[4]. Considéré sous cet angle, un panthéon deviendrait quelque chose de statique, à l'intérieur duquel chaque divinité occuperait, par rapport à ses voisines, une place propre, une case bien délimitée, définie par un caractère spécifique, des moyens et des modes d'action particuliers, des rapports singuliers avec le cosmos et avec l'homme, des préférences sociales et théologiques. On pourrait donc répondre, de manière univoque, à la question: qui est Aphrodite, ou qui est Zeus? Le nom renverrait à une personnalité, conçue une fois pour toutes comme l'ensemble articulé et cohérent d'un caractère, d'un mode d'action et d'une série d'affinités originales avec le monde, la société humaine et la collectivité des autres

3 Cf. L. Deubner, *Attische Feste,* Berlin, Verlag Heinrich Keller, 1932, pp. 155-156.

4 Cf. en particulier Georges Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens,* Paris, Gallimard, 1977, pp. 55-85 ("Mitra-Varuna").

dieux. Des recherches récentes, initiées sur le terrain de l'hindouisme[5], nous invite à nous dessaisir de cette idée d'un dieu individué, pour réfléchir sur une difficulté réelle (expérimentale), où l'interrogation du chercheur moderne rejoint celle de l'homme polythéiste: comment identifier avec assurance un être divin? Ou plus précisément: comment, une fois reconnu le caractère épiphanique de telle ou telle expérience, parvient-on, dans le cadre d'un panthéon, à désigner d'un nom propre, irréductible, la présence qui s'affirme au travers du foisonnement des possibles?

Prenons un exemple grec, en nous tournant vers un lieu de culte mineur mais concret, une grotte dans la campagne thessalienne, vers le sommet d'une colline, à une heure et demie de marche de Pharsale. A droite de l'entrée, une inscription sur la parois rocheuse s'adresse au passant quel qu'il soit, mâle ou femelle, jeune ou vieux, pour lui dire que ce lieu est un sanctuaire[6]. L'inscription, qui se lit à haute voix, donne la parole à un dieu désigné comme le dieu, *ho theos,* sans autre précision. Le texte ne dit pas quel locuteur au juste s'adresse aux humains en empruntant la voix du lecteur, pour interpeller les passants. A l'indétermination de ces derniers (jeunes ou vieux, mâles ou femelles), répond ainsi l'indétermination du dieu. C'est une voix divine mais anonyme, issue de la rencontre avec le sanctuaire, qui traverse l'imprévisible promeneur tout en l'invitant à l'hommage rituel qui s'impose: prière, dépôt d'une petite offrande, ou sacrifice d'un petit animal. Mais ce dieu non nommé, qui emprunte sa voix au lecteur de rencontre, expose avec force détails une histoire destinée à mettre en place un contexte rituel fort précis; il énonce un récit d'origine, expliquant l'histoire d'un sanctuaire qu'on ne saurait confondre avec d'autres, et il dresse avec le plus grand soin la liste de ses hôtes divins. Cette configuration de dieux, enseignée par "le dieu", dessine un panthéon complexe et original, constitué par l'ensemble des puissances présentes en ce lieu: à savoir d'abord quelques familiers traditionnels des grottes sanctuaires dans l'ensemble du monde grec: Pan, les Nymphes et Apollon des troupeaux; mais aussi certaines

5 Cf. V. Bouillier et G. Toffin (éds.), *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du sud,* Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1993 (Collection Purusartha 15). Je dois cette référence, ainsi que l'origine de l'idée ici développée, à Marcel Detienne.

6 On trouvera une traduction de cette inscription (abordée d'un autre point de vue) dans Ph. Borgeaud, "Le rustre", in Jean-Pierre Vernant (éd.), *L'homme grec,* Paris, Seuil, 1993, pp. 233-234.

divinités relevant plus précisément de traditions régionales thessaliennes: Asclépios, Chiron, Héraclès. L'expérience de la théophanie précède ainsi le repérage et la dénomination. Il y a hésitation possible, et donc précision nécessaire, non pas sur l'expérience, mais sur l'identité. Et le repérage, une fois effectué, laisse encore la place à un choix. A qui le passant va-t-il adresser sa prière et sacrifier? Aux Nymphes, à Pan, à Apollon Nomios, à Asclépios, à Chiron, ou à Héraclès? Le geste rituel concernera forcément l'ensemble de ces divinités que proclame solidaires l'anonyme voix divine; mais il le fera d'une manière conjoncturelle, en privilégiant une polarité, en optant pour une orientation hiérarchique qui relèvera chaque fois des motivations et des inclinaisons personnelles du sacrifiant. La prière, qui n'oubliera pas les autres divinités du lieu, s'élèvera d'abord vers les Nymphes, ou vers Pan, Héraclès ou Asclépios, à l'image de celle que Socrate adresse à Pan et à "toutes les autres divinités d'ici", dans sa promenade avec Phèdre au bord de l'Ilissos[7].

Un dieu, en effet, c'est toujours des dizaines d'aspects et de fonctions partagés et contrastés avec ceux d'autres dieux. Un dieu, tel qu'il apparaît dans la relation rituelle, constitue donc un point nodal, conjoncturel et problématique. C'est dans la relation concrète de l'interlocuteur à la puissance, que s'opère le classement du panthéon, et donc la nomination. Ce classement n'est pas une donnée préalable fixe. Même quand on le suppose immuable. A Athènes, sur l'agora, on rencontre bel et bien l'autel des douze dieux. Dans la tradition antique, jusqu'à Rome, on prétendra souvent qu'il y a douze dieux principaux. Une monographie récente nous rappelle toutefois qu'on serait bien en peine de dresser, de ces douze dieux, une seule et unique liste canonique, susceptible de faire l'objet d'un consensus[8].

Effectuer le repérage d'un panthéon, identifier un dieu dans la foule des autres, cela équivaut, du point de vue grec, à entreprendre une procédure expérimentale renvoyant à la question, elle aussi antique, de l'origine des noms des dieux. On peut esquisser le trajet grec de cette problématique en choisissant de le situer entre deux termes offerts par deux postulats fameux, rencontrés le premier chez Hérodote au 5ème siècle avant notre ère, le second chez Jamblique au 4ème siècle après. Ils concernent l'un et l'autre, dans le cadre d'une réflexion sur la pratique cultuelle, une manière

7 Platon, *Phèdre* 279 b.

8 C. Long, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, Brill, 1987.

parfaitement grecque de nommer les dieux, en empruntant des noms venus d'ailleurs.

Il s'agit chez Hérodote[9] d'une information d'apparence historique: les Grecs auraient appris des Pélasges, qui eux-mêmes l'auraient appris des Egyptiens, à donner des noms aux dieux. A l'issue (ou presque) d'un long parcours, chez Jamblique[10], on découvre l'affirmation suivante qui relève, elle, du domaine des exercices spirituels (plus précisément des techniques théurgiques): les noms "barbares", ceux que donnent aux dieux leurs adorateurs les plus anciens, sont plus efficaces que les noms grecs. D'Hérodote à Jamblique, deux étapes majeures rythment ce parcours: le *Cratyle* de Platon, et l'*Isis et Osiris* de Plutarque.

Hérodote commence par donner ce qu'il désigne comme son sentiment personnel:

> On a longtemps ignoré quelle était l'origine de chacun des dieux, leur forme [leur apparence], et s'ils avaient tous existé de tout temps: ce n'est, pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet, dit-il, qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans avant moi. Or ce sont eux qui dans leurs vers ont construit pour les Grecs une théogonie [*hoi poiésantes theogonien Héllesin*], eux qui ont conféré aux dieux leurs "éponymies" [la manière de les nommer, de leur attribuer un *onoma*], eux qui ont distribué leurs prérogatives [*timai*], leurs modes d'action [*téchnai*] et ont tracé leurs figures; les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux[11].

Donc, selon Hérodote, Homère et Hésiode (avant Orphée, avant Musée) ont fixé les cadres essentiels d'une manière panhellénique de se représenter les dieux, en ordonnant et en distribuant un panthéon généralement reconnu. Un système, en quelque sorte, qui transcenderait – mais sans jamais s'y substituer – la diversité des pratiques cultuelles et des théologies locales. Condition de l'organisation d'un panthéon poétique qui dépasse le cadre des différentes pratiques locales, l'attribution des noms fondamentaux apparaît, dans cette proposition hérodotéenne, comme livrée au bon plaisir des chantres fondateurs. Qu'en était-il avant leur intervention? Hérodote, il nous le dit, n'a pas d'opinion personnelle sur cette préhistoire. Loin cependant d'y situer un pur chaos ou une simple indigence cultuelle, il s'empresse de rapporter ce que disent deux traditions conver-

9 2, 52.

10 Dans *Les mystères d'Egypte*, 7, 4-5.

11 2, 53, trad. P.-H. Larcher, *Histoire d'Hérodote*, revue par L. Humbert, nouvelle édition, Paris, Garnier Frères, s.d. (1ère éd. 1786).

gentes, celle recueillie chez les prêtres rencontrés par lui en Egypte (à Memphis au début du livre II[12]), et celle des prêtresses de Dodone qui lui transmettent, sur la terre grecque de la plus ancienne mémoire, un savoir remontant aux Pélasges:

> Les Pélasges [ancêtres des Athéniens, contemporains des Grecs les plus anciens] sacrifiaient autrefois aux dieux toutes les choses qu'on peut leur offrir, comme je l'ai appris à Dodone, et ils leur adressaient des prières; mais ils n'attribuaient alors de nom à aucun d'entre eux [*eponumien dè oud' oúnoma epoieûnto oudenì autôn*], car ils ne les avaient jamais entendu nommer. Ils les appelaient dieux [*theoí*] en général, pour cette raison qu'ayant placé en ordre [*théntes*] toutes choses, ils maintiennent les lois de l'univers. Ils n'apprirent ensuite à connaître [*epúthonto*] que fort tard les noms des dieux [*tà ounómata tôn theôn*], noms venus d'Egypte; [mais ils ne surent celui de Dionysos que longtemps après avoir appris ceux des autres dieux]. Ils allèrent consulter sur ces noms l'oracle de Dodone. On regarde cet oracle comme le plus ancien de la Grèce, et il était alors le seul qu'il y eut dans le pays. Les Pélasges ayant donc demandé à l'oracle de Dodone s'ils pouvaient recevoir ces noms qui leur venaient des barbares, il leur répondit qu'ils le pouvaient. Depuis ce temps-là, ils en ont fait usage dans leurs sacrifices, et dans la suite les Grecs ont pris des Pélasges ces mêmes noms[13].

Faut-il comprendre que les dieux grecs viennent d'Egypte, et portent des noms égyptiens? Pas tout à fait. Comme l'a démontré Walter Burkert[14], ce que les Pélasges empruntent aux Egyptiens, selon Hérodote, c'est la coutume de donner des noms à leurs dieux, plutôt que les noms eux-mêmes. Peu importe au demeurant qu'il s'agisse des noms eux-mêmes ou d'une procédure de "nomination". Les Pélasges en effet, Hérodote le souligne, parlaient eux aussi une langue barbare. Les noms qu'ils attribuèrent aux différents dieux sous influence égyptienne sont donc, dans la perspective du vieil historien, doublement étrangers. Quant aux dieux que finissent par désigner ces noms d'emprunt, avant même de les nommer chacun d'un nom propre, ils les connaissaient de tout temps, au pluriel, dans leur diversité. Mais ils se contentaient alors, dans cette première époque, de s'adresser à chacun d'eux à travers un terme générique, les désignant comme "les dieux", *theoi,* un mot signifiant comme qui dirait

12 Cf. 2, 4.

13 Trad. Larcher, légèrement modifiée.

14 Walter Burkert, "Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem", *Museum Helveticum*, 42, 1985, pp. 121-132; cf. Jean Rudhardt, "De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères", *Revue de l'histoire des religions*, 209, 1992, pp. 219-238 (cf. en part. pp. 227-228).

"fondateurs", ou "instituteurs" *(théntes,* de *títhemi,* "je pose"), et renvoyant à un caractère commun, celui de gérants du cosmos. L'absence de distinction nominale ne signifiait pas une absence de distinctions rituelles. Hérodote présente la religion des Pélasges primitifs comme une orthopraxie, déjà polythéiste, privée seulement des conditions nécessaires à l'émergence d'une mythologie (en grec "théologie", récits relatifs aux différents dieux). Donc, avant les récits des premiers théologiens grecs (Homère, Hésiode, puis Orphée et Musée), ce que les Pélasges empruntent aux Egyptiens, ce sont les conditions préliminaires à l'énonciation d'une mythologie, à savoir les théonymes, balises narratives potentielles d'un panthéon qui ne sera défini que plus tard, par les poètes archaïques. Cette invention des noms propres par les Pélasges, sous influence égyptienne, fut cautionnée par le plus ancien oracle du sol grec, celui de Dodone. Cela revient à dire que les noms des dieux grecs (noms d'origine barbare) sont postérieurs à leurs cultes tout en étant antérieurs à leur mise en forme poétique (mythologique). Il en résulte que la pratique des dieux grecs dépend d'une mémoire plus ancienne que les Grecs. Les Pélasges en effet ont disparu depuis longtemps, laissant sur place, chez les Hellènes, des rites et des noms ancrés, par un oracle inamovible, dans une tradition devenue grecque et postulant, pour elle-même, une origine étrangère. Relevons que les seuls Pélasges restés sur place (et qui sont de ce fait des autochtones), les ancêtres des Athéniens, oublieront selon Hérodote leur langue barbare en se mêlant aux Hellènes. Les dieux athéniens sont donc présents et respectés depuis toujours, comme il le faut, sur place et conformément à une coutume locale que l'on présume inchangée; mais leurs noms (venus d'ailleurs) demeurent essentiellement incompréhensibles. Aux Grecs proprement dits (Homère, Hésiode) est réservée, comme invention (ou innovation), la seule part du récit, c'est-à-dire l'approche narrative, mythologique, d'une réalité rituelle dont l'origine leur échappe mais dont ils se font, sans hésitation aucune, les fidèles dépositaires.

D'où sont issus les noms des dieux? Qu'est-ce qui leur confère leur autorité, leur efficacité rituelle? Rappelons que les Pélasges, hors d'Athènes et de Dodone, sont encore les maîtres fameux de l'île de Samothrace, siège de Mystères aussi prestigieux que ceux des prêtres de la vallée du Nil. Originaires de très loin, d'Egypte ou de la préhistoire pélasgique, faut-il comprendre que les noms des dieux sont eux-mêmes d'origine divine? Hérodote ne le dit pas. Pas plus que ne le dira la tradition grecque postérieure. Mais le fait de référer ces noms au plus lointain passé leur confère une qualité qui néanmoins va dans ce sens. Création humaine, les

noms des dieux sont conçus par les Grecs comme solidaires d'un passé où l'homme était plus proche des dieux. Sans être eux-mêmes divins, ce qui ferait d'eux des signes parfaitement naturels, ils ne sont pas le produit d'une pure convention. L'intervention de l'oracle les désigne comme étant inspirés, cautionnés.

Si l'on transpose cette vision des choses au niveau d'une philosophie du langage, c'est vers le *Cratyle* de Platon que l'on doit bien sûr se tourner. Cela devient alors, de manière très schématique, le récit d'origine suivant. Les seuls vrais noms des dieux sont à coup sûr ceux qu'ils se donnent à eux-mêmes. Mais de ces noms-là, nous ne savons rien. La seule chose que nous sachions pratiquement, remarque Socrate, c'est la manière dont les dieux aiment qu'on s'adresse à eux. On apprend cela par l'expérience de la prière. Une erreur dans l'appellation, à ce niveau-là, annule en effet, chacun le sait, l'efficacité du rite. Ne pouvant remonter jusqu'aux vrais noms, dans l'absolu, on se contentera donc d'analyser les noms cautionnés par la tradition rituelle, des noms conférés par des humains, mais qui ont fait preuve de leur efficacité[15]. C'est sur ces noms que portent les fameuses étymologies auxquelles se livre alors Socrate. Donner du sens, restituer leur vérité, aux noms d'Hestia, de Zeus ou d'Apollon, cela revient à rappeler à la mémoire, en l'explicitant, le débat à l'issue duquel, en des temps très anciens, des hommes très sages ont choisi, pour tel ou tel dieu, telle ou telle appellation. L'étymologie donnerait ainsi la raison, discursive, d'une convention établie par des acteurs inspirés, proches des dieux.

A une époque où les dieux étrangers, depuis longtemps déjà, font l'objet en Grèce d'une attention soutenue, Plutarque[16] s'adresse à son amie Cléa, prêtresse grecque, à Delphes, d'un culte consacré à Isis. Il lui fait remarquer qu'il faut reconnaître que les dieux égyptiens, loin d'être propres aux Egyptiens, sont communs à l'humanité tout entière:

> Il ne faudrait pas faire naître tous les dieux des marais et des lotus de la vallée du Nil, privant par là de si grands dieux le reste des hommes, qui n'ont pas de Nil, pas de Bouto, pas de Memphis, mais qui tous ont et reconnaissent pour dieux Isis et les divinités qui l'accompagnent: même s'ils n'ont appris que depuis peu à donner à certains d'entre eux le nom qui les désigne en Egypte, ils savent depuis toujours distinguer et vénérer leurs pouvoirs respectifs[17].

15 *Cratyle,* 400d-401a.

16 *Isis et Osiris* 66.

17 Trad. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1988.

Le philosophe et théologien delphique se plaît ainsi à nuancer la donnée hérodotéenne. Il affirme par exemple que le nom d'Osiris (contrairement à celui de Sarapis) serait en fait d'origine grecque: Osiris résulterait d'*hosieros,* nom formé par la réunion des deux adjectifs grecs *hosios* et *hieros* ("pur" et "saint"), une invention destinée à donner un équivalent grec à l'égyptien Sarapis.

> Qu'on ne s'étonne pas, précise Plutarque, de ces étymologies fondées sur la langue grecque: il est des milliers d'autres mots qui sont sortis de Grèce avec les émigrants et qui, naturalisés à l'étranger, y sont encore en usage; la poésie en rapatrie bien quelques-uns, mais certains l'accusent alors de barbariser et traitent ces mots de *gloses*[18].

Les dieux, pour Plutarque, ne sont "ni barbares ni grecs, ni du Sud ni du Nord". Ce qui les distingue, d'un lieu à l'autre, ce sont les *timaí* et *prosegoríai,* à savoir les sphères d'influence et de prérogative ainsi que les appellations (les noms), telles que les imposent les différentes communautés cultuelles. Dans un tel jeu la plus grande liberté est de mise, ce qui entraîne souvent des difficultés. C'est ainsi que les correspondances repérées par les Anciens entre différents panthéons, et les traductions qui en résultent, ne sont guère univoques. Plutarque signale l'embarras d'Eudoxe de Cnide[19] qui se demandait, en plein 4ème siècle avant notre ère, pourquoi Déméter, pourtant correspondante incontestée d'Isis, ne partageait pas avec celle-ci le souci des choses de l'amour; ou encore pourquoi Dionysos, traditionnellement comparé à Osiris, était étranger à la crue du Nil et à la souveraineté sur les morts. L'équivalence fonctionnelle n'est pas systématique. Ce fait, constaté, n'entraîne cependant pas les Anciens à postuler l'hétérogénéité des objets (les divers panthéons) auxquels s'adresse la piété des autres. La pluralité des découpages théologiques résulte plutôt, pour eux, de la diversité des modes de perception d'une seule et même réalité. Cela apparaît dès Xénophane (au 6ème siècle av. J.-C.), chez qui la critique de l'anthropomorphisme est solidaire de l'affirmation d'"un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, semblable aux mortels ni par le corps ni par la pensée"[20]. En bon ancêtre de Lévi-

18 *Is. et Os.* 61 (trad. Froidefond).

19 Fr.298 éd. F. Lasserre *(Die Fragmente des Eudoxos von Knidos,* Berlin, de Gruyter, 1966).

20 Fr.23 éd. H. Diels – W. Kranz *(Die Fragmente der Vorsokratiker,* vol. I, Dublin-Zürich, Weidmann, 1968).

Strauss (qui d'ailleurs se réclame de lui), Plutarque lève la difficulté en demeurant sur un niveau franchement polythéiste, mais en plaidant pour une pratique abstraite de la comparaison. Ce qui unit le couple Osiris-Isis à la complémentarité Dionysos-Déméter devient chez lui la solidarité de deux principes: la dispensation originaire et la redistribution secondaire *(loc. cit.* 64). Osiris et Dionysos peuvent être légitimement identifiés en tant que principes, l'un et l'autre, de la production de biens nécessaires à la civilisation humaine; vue sous cet angle, leur fonction est complémentaire de celle que représentent, chacune à sa manière, Isis et Déméter reconnues comme principes de la diffusion et de la distribution de ces mêmes biens. Osiris est à Isis ce que Dionysos est à Déméter. A ce niveau-là, la crue du Nil ou les soucis érotiques d'Isis deviennent des manières conjoncturelles de signifier une vérité universelle. Toutefois, si les modes de perception des principes sont divers, leurs expressions (à la fois cultes et noms, *timaí* et *prosegoríai),* précise Plutarque, sont établies en fonction chaque fois d'une coutume légitime *(katà nomous).* La vérité, ainsi, n'est ni grecque ni égyptienne. Où que l'on se trouve et, sommes-nous en droit de préciser, quelles que soient les dénominations locales, le seul écueil à éviter est celui qui détournerait la perception traditionnelle des dieux, nécessairement bonne, soit en direction de l'athéisme (doute exagéré), soit en direction de la superstition (adhésion naïve, entraînant une pratique excessive)[21]. La leçon de Plutarque, par ce biais, rejoint celle d'Hérodote. A chaque peuple, à chaque cité sa coutume (ses *nomoi).* Ce qui suppose le double et simultané postulat d'une vérité universelle et de l'irréductible spécificité de ses expressions locales.

On peut situer cette position de Plutarque dans un contexte plus large, celui d'une attitude antique généralement partagée. On sait en effet que les Anciens n'ont eu aucune peine à traduire, à conférer des noms grecs, ou plus tard romains, aux dieux des autres. On sait à quel point, d'ailleurs, ils se sont plus à ce jeu de l'*interpretatio*[22]. Un jeu qui constitue, précisément, une bonne partie du traité de Plutarque sur Isis et Osiris. Mais traduire signifie, malgré tout, rester à distance. Quelle fut la pratique réelle des Grecs vis-à-vis des dieux étrangers, à l'étranger? Au delà de la tolérance et du grand respect bien connu, qui relèvent de la "theoria" (ce "voyage d'affaire philosophique" dont François Hartog parle à propos

21 *Loc. cit* 67.

22 Un terme emprunté par les modernes à la *Germanie* de Tacite, 43.

d'Anacharsis et de Solon, dans un livre à paraître sur les Grecs voyageurs), la question reste posée. Une culture de la curiosité, certes. Et un certain relativisme. Mais encore? Quand Alexandre le Grand se rend auprès d'Amon, ainsi nommé dans le désert libyen, dans un contexte oraculaire et dans le cadre d'une pratique rituelle exotique, c'est son propre père qu'il prétend rencontrer, sous ce nom à la fois égyptien et divin. Telle est du moins la version donnée par Arrien[23]. Chez le Pseudo-Callisthène (dans le *Roman d'Alexandre),* le roi magicien égyptien Nectanébo prend l'apparence d'Amon pour s'unir à Olympias, mais ce subterfuge semble cautionné par Amon lui-même[24].

Posée du point de vue de la pratique, la question du nom des dieux rejoint celle des dieux étrangers. Elle prend ainsi un tour apparemment moins philosophique. Dans quelle mesure un individu, dans le monde antique, désire-t-il et peut-il pratiquer un culte qui n'est pas celui de sa communauté? Prenons, de ce point de vue, la situation peut-être la mieux connue, celle d'Athènes. La réponse est simple: un étranger, sans statut particulier, n'est pas admis à participer aux cultes de la cité. Même les métèques en sont exclus, et l'on se souviendra que lors d'une exception périodique et notable, celle des Panathénées, les métèques (qui pourtant jouissent d'un statut particulier de résidents) rejoignent la procession annuelle vêtus d'un manteau de pourpre qui les distingue des citoyens ordinaires. Il ressort de cet exemple que la possibilité, pour un étranger, de participer à un culte hors de chez lui dépend avant tout de l'attitude et des règles locales, qui peuvent varier d'un territoire à l'autre. Il en ira de même de la possibilité, pour une communauté immigrée, de pratiquer ses propres cultes. Cette possibilité, dans la mesure où les documents nous permettent de poser cette question, semble être subordonnée à une règle de non-immiscion: l'introduction de cultes étrangers, à l'usage des étrangers, doit obéir à des impératifs de réserve, de non-intrusion dans le domaine de l'orthopraxie locale. Même dans un territoire occupé ou investi, comme l'Egypte ptolémaïque, cette règle reste valable: alors que la figure de Sérapis, création grecque, tend à se confondre avec celle d'Osiris, son culte demeure un culte essentiellement réservé à la population grecque, ou hellénisée.

23 *Anabase* III, 3,2.

24 I, 30,3 dans la version traduite par G. Bounoure et B. Serret, Paris, Les Belles Lettres, "La Roue à Livres", 1992.

Objet d'observation, et souvent aussi d'étonnement, la pratique des autres, chez eux, est le plus souvent respectée. Mais quand il s'agit de pratiquer soi-même, à l'extérieur, c'est vers un dieu nommé en grec qu'on se tourne de préférence, un dieu dont on a reconnu, loin de chez soi, la familière présence. C'est avec un nom grec qu'on s'adresse au dieu étranger. Ainsi le Pan du désert, en Egypte, est-il bel et bien Pan pour les Grecs, et non pas Min, dont il emprunte les routes et l'étrange iconographie. Le cas de Sérapis est plus complexe, et mérite qu'on s'y arrête un instant. Né en Egypte, le culte de Sérapis est une création grecque. Fabriqué à l'usage d'Alexandrie, par des dynastes macédoniens qui s'inspirent de traditions memphites, il se diffuse dans le monde hellénistique. Mais les égyptologues savent pertinemment que le nom grec Sérapis est dérivé du nom que portait, en Egypte, une forme particulière du taureau Apis, liée aux tombeaux du Sérapeion de Memphis: l'Apis mort, devenu un Osiris, *wsr-hp*. Cet Osiris-Apis, rencontré sous la forme *Osarapis* dans les documents papyrologiques, se voit transformé, à Alexandrie, en Sérapis (Sarapis). Dès les débuts de l'époque ptolémaïque, un culte oniromantique (où des Grecs côtoyaient des Egyptiens) s'était développé à l'entrée du tombeau des Apis (le Sérapeion) à Memphis, autour d'Oserapis. Des pratiques d'incubation, ainsi que des incantations magiques, sont attestées, qui témoignent d'une réelle piété populaire, donnant libre cours à des pratiques rituelles indépendantes, bien que contrôlées, en marge du vieux culte funéraire rendu à l'Apis mort[25]. Pour les besoins de la cause grecque, *l'wsr-hp* de Memphis transmet son nom, mais une partie seulement de ce que ce nom désigne, à une figure radicalement nouvelle que l'on explique en l'assimilant tantôt à Osiris l'égyptien, tantôt à un Hadès originaire d'Asie Mineure, tantôt à Asclépios. Il ne s'agit pas là de syncrétisme, mais bien de la création d'un nom et d'un culte nouveau, à l'usage prioritaire sinon exclusif des Grecs d'Egypte. Devenu dieu d'Alexandrie au même titre qu'Isis, Sarapis (conçu comme un Dionysos égyptien) est une production de l'idéologie macédonienne désireuse de présenter, à la population du nouveau royaume, une figure divine et souveraine capable d'exercer, sous une forme grecque, un prestige comparable à celui de l'énigmatique et omniprésent Osiris.

Dieu nouveau, au nom (ré-)inventé, Sérapis est un bon exemple pour illustrer la complexité des rapports qui s'instituent entre le même et

25 Cf. Naphtali Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World,* Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 70 sqq.

l'autre, dès que des Grecs, hors de chez eux, entrent en contact avec une piété "étrangère". Pas plus que son nom, le dieu n'est créé de toutes pièces lorsque son culte s'élabore à Alexandrie sous l'impulsion des premiers Ptolémée. Selon un récit à moitié légendaire, le roi grec d'Egypte, qui n'a certes pas oublié l'intérêt tout particulier porté par Alexandre[26] à l'Apis de Memphis (un dieu dont le culte, à l'époque pharaonique, était étroitement solidaire de la royauté), se trouve secondé par des théologiens à vocation comparatiste. On voit intervenir, en particulier, un certain Timothée, Athénien de la famille sacerdotale des Eumolpides d'Eleusis, spécialiste des mystères et grand voyageur; et aussi des prêtres d'origine égyptienne, notamment le fameux Manéthon de Sébennychos. Témoin légendaire de ce vaste chantier théologique, un récit rapporté avec des variantes, par Tacite, Plutarque et Clément d'Alexandrie, semble s'ingénier à établir une médiation entre la vieille Egypte et le monde religieux hellénique, tout en préservant la mémoire des réalités cultuelles, spécifiques et hétérogènes, qui ont présidé à l'admirable forgerie. Anonyme en effet, au départ, le dieu se présente au roi sous forme d'une image onirique: un jeune homme, nous dit Tacite, qui s'adresse à Ptolémée dans son rêve (en grec donc) et exige que le souverain mette sur pied une expédition pour aller chercher, où qu'elle se trouve, sa statue. Conseillé par ses amis et par les prêtres de son entourage, Ptolémée envoie une ambassade qui se dirige vers la Mer Noire, non sans avoir consulté l'oracle de Delphes. C'est ainsi qu'une image cultuelle fut ramenée, dit-on, de la ville de Sinope, un comptoir grec bien connu, situé sur la côte est du Pont Euxin, à la jonction entre l'Orient et l'Occident. Cette image anonyme représentait un dieu barbu, vraisemblablement accompagné d'une figure féminine. Et voici que dans le groupe d'experts constitué autour du roi, des noms surgissent, nombreux. Le dieu barbu et sa parèdre sont en effet interprétés, par les Grecs, tantôt comme Hadès et Perséphone, tantôt comme Asclépios et Hygie; certains pensaient aussi à Zeus[27]. Un dieu que son image, issue d'un rêve, identifie comme un souverain, mais aussi dieu des morts et de l'oniromancie, que les conseillers de Ptolémée, enfin, nomment Sérapis.

Concurrent du premier, un autre récit fait de la statue de Sérapis l'oeuvre d'un artiste grec travaillant en Egypte. Clément d'Alexandrie et

26 Cf. Arrien, *Anabase* III. 1,4.

27 Tacite connaissait encore d'autres théories sur l'origine de l'image divine, qui la faisaient provenir soit de Séleucie en Syrie, soit simplement de Memphis (siège du fameux Sérapeion, temple funéraire des Apis).

Eusthate se réfèrent à l'étrange matière dont aurait été composée l'effigie du dieu, "une substance qui résiste à l'analyse de ceux qui la regardent"; Clément fait de cette statue l'oeuvre d'un homonyme de l'Athénien Bryaxis:

> Cet artisan accomplit le travail à l'aide de matériaux mêlés et variés [...] Il broya le tout, le mêla et le teignit en bleu, ce qui rendit assez sombre la surface de la statue; puis après avoir délayé tout cela avec les drogues [avec le *pharmakon*] qui restaient de l'embaumement d'Osiris et d'Apis, il façonna Sarapis[28].

Le nom de ce dernier, ajoute Clément, peut être déchiffré comme renvoyant à la fois "aux honneurs rendus au mort (litt.: au rite funéraire, *kedeia)* et à la fabrication à partir de la momie *(tèn ek tês taphês demiourgian),* puisque ce nom est formé de la synthèse d'Osiris et d'Apis, donnant Osirapis". Dans ce passage, l'élément Osiris renvoie bien évidemment à l'idée de rituel de deuil, tout comme l'élément Apis évoque l'animal sacré dont le cadavre est embaumé. Le fait qu'à Memphis, siège du culte de l'Apis, l'animal mort soit vénéré sous le nom d'*Wsir-hp* (transcrit *Osirapis* en grec), c'est-à-dire Apis devenu un Osiris (en tant que mort), est supposé par cette étymologie. Le récit de la fabrication de la statue de Sérapis fonctionne ainsi comme une métaphore de l'origine de son nom[29]. Donner un corps équivaut à donner un nom. On relèvera en outre que la vraie étymologie, celle que les prêtres égyptiens de l'entourage de Ptolémée ne pouvaient ignorer, rejoint la fausse étymologie (grecque) attestée par Plutarque[30] et Clément[31]: Sarapis serait issu de *soros Apidos,* "cercueil de l'Apis". On a ici un exemple frappant, au niveau étymologique, de ce que l'anthropologue Marshall Sahlins[32] appelle *a working misunderstanding,* un malentendu productif.

R. Turcan parle, à propos de Sarapis, d'un "halo de légendes confuses et contradictoires"[33]. Il est toutefois possible d'entrevoir, à travers ce halo, une certaine structure, qui renvoie à la logique ayant présidé à l'élaboration, sous les premiers Ptolémée, à la fois d'un nom et d'un

28 Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 4, 48.

29 Je remercie Youri Volokhine, qui a travaillé avec moi dans le cadre d'un séminaire sur Sérapis, de m'avoir rendu attentif, entre autres choses, à ce phénomène.

30 Qui l'écarte en *Isis et Osiris* 29.

31 *Stromates* I, 21, 106, 3.

32 Marshall Sahlins, "L'apothéose du capitaine Cook", dans Michel Izard et Pierre Smith (éds.), *La fonction symbolique,* Paris, Gallimard, 1979, p. 315.

33 Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres, 1989, p.79.

culte. La légende de fondation du culte alexandrin s'élabore en conformité avec de vieux schémas de pensée égyptienne[34], tout en mettant en scène un roi macédonien procédant à une innovation religieuse digne du *Cratyle*. La nomination de Sarapis résulte d'une opération théologique fondée sur la pratique de l'étymologie entendue au sens de Socrate.

Au terme de notre parcours, le traité de Jamblique sur *Les mystères d'Egypte* nous plonge au coeur du débat qui s'instaure chez les néo-platoniciens autour des usages magiques et théurgiques de la langue des dieux. La réflexion se porte sur l'efficacité des noms apparemment dépourvus de signification[35]. Il s'agit de ce que les spécialistes de la magie antique appellent les *voces magicae,* ou *voces mysticae,* à savoir des formules et des noms transposés de langues étrangères, ou simplement énigmatiques, fréquemment utilisés dans les invocations rituelles auxquelles se livrent les magiciens et les théurges dont Jamblique, contre Porphyre, se fait le défenseur.

Pour Jamblique, les noms divins se répartissent en deux catégories: ceux dont nous ne comprenons pas le sens mais qui ont un sens pour les dieux; et ceux dont les dieux eux-mêmes nous ont donné l'explication. Cette seconde catégorie concerne les noms transmis dans le cadre des rituels mystériques institués (comme à Eleusis) par les dieux eux-mêmes. Jamblique nous entraîne dans une direction très voisine de celle où nous orientait Platon, quand il faisait allusion à une langue des dieux. La suite de son raisonnement cependant nous invite, sur ce point, à une prudente réserve.

Deux motifs différents sont en effet par lui combinés: celui d'une réelle parenté d'origine (une *suggeneía)* entre les peuples sacrés et les dieux; et celui de l'immutabilité de la tradition, une qualité qui renvoie elle aussi, mais sur un mode analogique, à l'idée d'une parenté avec les dieux. Il n'est pas question d'identité avec les dieux. Il n'est pas dit que les "noms barbares" sont issus tels quels de la langue des dieux, mais seulement qu'ils sont issus de langues (au pluriel) proches de celle des dieux. En se rapprochant de la langue des peuples sacrés on se rapproche de manière asymptotique, mais sans jamais y parvenir, des dieux eux-mêmes et de leur langue. C'est précisément ce que développe la suite du texte.

34 Le motif du rêve de pharaon, à l'origine d'un culte, est redondant en Egypte ancienne.

35 Pour une réflexion contemporaine et anthropologique sur le même thème, voir S.J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action,* Cambridge, Massachussetts, and London, Harvard University Press, 1985, pp. 17-59 ("The magical power of words").

> Retire donc les idées qui s'écartent de la vérité: comme si le dieu invoqué était égyptien ou parlait cette langue! Dis-toi plutôt ceci: puisque les Egyptiens ont les premiers reçu en apanage la communication des dieux, ceux-ci aiment qu'on les invoque selon les règles de ce peuple; ce ne sont pas là "artifices de sorciers": comment les noms les plus unis aux dieux, ceux qui nous attachent à eux et ont presque la force des êtres supérieurs, seraient-ils "des fictions imaginaires", eux sans lesquels ne s'accomplit aucune opération hiératique? [...] Si quelqu'un des usages rituels convient à ce culte, c'est bien l'immutabilité; et il faut, comme si les antiques prières étaient des asiles sacrés, les conserver toujours les mêmes et de la même manière, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter qui provienne d'ailleurs. Si tout est perdu maintenant des noms et de la vertu des prières, c'est qu'ils ne cessent de changer par le goût d'innover et la témérité des Hellènes. Par nature, en effet, les Grecs aiment les nouveautés, ils sont ballottés de côté et d'autre, sans avoir d'herme[36] en eux-mêmes; et peu soucieux de garder les traditions reçues, prompts à les abandonner, ils transforment tout, dans leur mobile amour pour les mots nouveaux. Les barbares, eux, constants dans leurs moeurs, sont également fidèles à maintenir les anciennes manières de parler; aussi sont-ils bien vus des dieux et leur offrent-ils les discours qui leur agréent: il n'est permis à personne de les changer en aucune façon. Voilà ce que nous te répondons sur les noms indicibles et sur ceux que l'on appelle barbares et qui sont seulement rituels[37].

Le magicien grec prétend connaître les noms secrets des "démons", et celui qui le consulte est persuadé qu'il est capable de parler la langue des dieux. Jamblique, dans sa réponse à Porphyre, prend la défense de la théurgie, à savoir d'un exercice spirituel faisant précisément appel à des procédures inspirées de techniques magiques destinées à influencer l'action des dieux. Il s'efforce toutefois de maintenir un écart entre la théurgie et la sorcellerie. Les noms barbares (les *onómata bárbara)* représentent à ses yeux des dénominations très anciennes, remontant à l'époque où se tissent les premiers contacts entre hommes et dieux. Ce que nous appellerions l'adéquation du signe au signifié, le dieu nommé dans sa propre langue, cela échappe encore et toujours à une compréhension non médiatisée. En cela Jamblique demeure fidèle à une donnée grecque présente dès la tradition épique, et commentée par Hérodote, Platon et Plutarque: à la continuité originelle qui reliait les dieux et les hommes (issus d'une même mère), la crise prométhéenne a substitué une relation de transcendance relative. Le rôle qui incombe à l'homme et que le Grec

36 *Herma:* repère, borne, renvoyant au domaine d'Hermès, dieu des passages, devenu l'équivalent de Thot.

37 Jamblique, *Les Mystères d'Egypte* 7,5 (trad. Edouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1966).

revendique, dans la répartition et la nomination de ces êtres inappropriables et fatalement étrangers que sont les dieux, est celui d'établir la convention qui instaure les différences rituelles et culturelles propres à chaque cité et à chaque communauté sacrifiante, à la fois limites et conditions d'une gestion politique de l'invisible.

Abstract

To locate a deity inside the crowd of a pantheon, to recognize and name it, implies a ritual process. Greek gods have no individuality independant of a cultual experience. Likewise, according to Greek tradition, gods were worshipped in Greece even before they received their names. The question of the origin of divine names appears thefore as a major theological interrogation. This paper is focused on the way Greek thinkers have tried to answer this question, from Herodotus to Iamblichus.