

DOSSIER THÉMATIQUE 1

SIUE DEUS SIUE DEA. DÉNOMINATIONS DIVINES DANS LES MONDES GREC ET SÉMITIQUE : UNE APPROCHE PAR LE GENRE

- 1** Corinne BONNET, Thomas GALOPPIN, Adeline GRAND-CLÉMENT
Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ?
- ▶ **17** Stella GEORGOUDI
Qu'est-ce qu'une « Grande » (*Megalê*) divinité en Grèce ancienne ?
- 32** Stéphanie ANTHONIOZ
Noms et corps divins dans les textes bibliques : une approche par le genre
- 42** Audrey VASSELIN
De la bonne manière de nommer Athéna à Athènes :
l'emploi de *hê theos* dans les inscriptions athéniennes (VI^e-IV^e siècles av. J.-C.)
- 54** Aleksandra KUBIAK-SCHNEIDER
Women in the votive dedications from Palmyra
- 65** Marie AUGIER
Dénominations divines, genre des acteurs du rituel et des agents culturels : le cas des prêtrises de Dionysos
- 84** Adriano ORSINGER
Giving a face to a name. Phoenician and Punic Divine Iconographies, Names and Gender
- 98** DOSSIER THÉMATIQUE 2
TRADITION ET TRANSMISSION DANS L'ANTIQUITÉ : RÉFLEXIONS INTERDISCIPLINAIRES
- 159** ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE
QUOI DE NEUF À L'OUEST DE STRASBOURG ? KOENIGSHOFFEN :
ÉTAT DES LIEUX ET DÉCOUVERTES RÉCENTES
- 195** VARIA

QU'EST-CE QU'UNE « GRANDE » (MEGALÊ) DIVINITÉ EN GRÈCE ANCIENNE ?

Stella GEORGOUDI

EPHE, PSL - Unité de recherche 8210 ANHIMA

RÉSUMÉ

L'article propose quelques réflexions sur le sens que revêtent les qualificatifs *megas/megalê*, qu'ils soient littéraires ou culturels. La première question abordée est la suivante : qu'est-ce qu'une « Grande » (*Megalê*) divinité pour les Grecs ? Par rapport à qui, et en fonction de quoi une divinité serait-elle *Grande* ? Il s'agit ensuite d'identifier mieux les cas, les contextes, où les Grecs *eux-mêmes* se servaient de ces dénominations afin de qualifier un dieu ou une déesse. Les raisons de ce type de qualification – souvent peu

évidentes – pourraient parfois dépendre des considérations locales. Enfin, les interrogations portent sur ce qu'on appelle *Megaloi theoi* ou *Megalai theai*, ce qui pose la question de ces qualificatifs au pluriel.

MOTS-CLÉS

« Grande déesse »,
megas,
megalê,
megistos,
Mère des dieux,
Gê,
Megaloi theoi,
Megalai theai.

Reflections about the meaning of the epithets *megas/megalê*, either in their literary sense or in relation to worship. First of all, what is a "Great" (*Megalê*) divinity for the Greeks? In which context is she qualified as "Great", and with regard to what function? In the second place, we shall try to better identify the cases, the contexts, where the Greeks, *themselves*, used these denominations to qualify a god or a goddess.

The reasons for this kind of qualification – not often obvious – might sometimes depend on local considerations. These reflections refer also to the so called *Megaloi theoi* or *Megalai theai*, when these epithets are used in the plural.

KEYWORDS

"Great Goddess",
megas,
megalê,
megistos,
Mother of gods,
Gê,
Megaloi theoi,
Megalai theai.

Certaines conceptions ou théories, à force d'être reprises et répétées, finissent par avoir la peau si dure qu'aucune objection ou critique n'arrive vraiment à les assouplir. Parmi les plus résistantes, on peut sans doute reconnaître cette idée forte qui, depuis le XIX^e siècle, dans le sillage d'un évolutionnisme ethnologique *unilinéaire*, revient, sous une forme ou une autre, dans le discours de nombreux spécialistes, fascinés, parfois même obsédés, par la figure « archétypale » de celle qu'ils appellent – au choix – *Grande Déesse*, *Grande Mère*, *Terre Mère*.

En introduisant son beau livre sur *La Mère des dieux*, Philippe Borgeaud a eu une heureuse formule en parlant du « fantasme d'un monothéisme féminin » [1]. J'ajouterai que ce fantasme va de pair avec une « quête des origines », avec un vague besoin de « retour à la matrice », afin de remonter à la « source originelle », qui ne saurait être que la « Grande Déesse primitive ». Cette « éternelle inspiratrice du monde », comme l'a appelée Charles Picard [2], a particulièrement « inspiré » et continue à charmer de nombreux préhistoriens, spécialistes des mondes anciens, historiens des religions, sociologues, psychanalystes. Ainsi, depuis surtout Bachofen et son *Mutterrecht* [3] divers savants, et non des moindres, travaillant dans des domaines les plus variés, ont consacré d'importantes monographies à cette haute figure du « règne maternel » aux « temps des origines », à cette « Déesse symbole de fécondité », « Maîtresse des animaux », « Ancêtre des lignages humains », qui imposerait ses propres « lois naturelles » en présidant à la reproduction des

espèces humaine, animale et végétale. Il y a quelques années encore, Marija Gimbutas, fervente apôtre de cet Être « total » et « indivisible », qualifiait cette *Genitrix* – comme on l'appelle souvent – de « Grande Déesse Créatrice », « Dispensatrice de la Vie et de la Mort », qui, de l'Atlantique au Dniepr, aurait régné pendant des siècles sur les « anciennes cultures matriarcales européennes » [4]. Or, cette Grande Dame suzeraine vaut bien une étude historiographique, aussi circonspecte que possible, pour que l'on puisse mieux identifier les mécanismes, les courants idéologiques, les blocages théoriques, grâce auxquels cette Puissance « primordiale et unificatrice » a été intronisée par ses supporteurs à l'aube des civilisations. Pour que l'on puisse comprendre aussi comment, au moyen de généralisations abusives, de formulations vagues et de procédés comparatistes et simplistes tirant parti des ressemblances extérieures, on a pu modeler la « première Figure dans le panthéon de l'humanité » régnant sur une « société gynécocratique » [5].

En transcendant ainsi les époques, cette « déesse-femme », comme le dit encore Charles Picard [6], aurait imprégné les civilisations et apposé durablement sa marque en se donnant à voir depuis les représentations paléolithiques jusqu'aux images de la Vierge Marie. Et c'est justement cet aspect « atemporel » d'une puissance féminine à laquelle s'identifierait, nous dit-on, la Femme (avec un F forcément majuscule), qui enchante les esprits et continue à fasciner au-delà des différents domaines circonscrits par le discours des spécialistes [7].

[1] BORGEAUD 1996, p. 11.

[2] Dans sa Préface au livre connu de Jean PRZYLUKSI 1950, p. 5.

[3] BACHOFEN 1861.

[4] GIMBUTAS 1989. Ce n'est n'est pas un hasard si cet ouvrage, qui a suscité l'enthousiasme des théoriciens et théoriciennes du féminisme, était traduit en français et publié avec moult éloges par les éditions Des Femmes-Antoinette Fouque (*Le langage de la Déesse*, Paris, 2006). Contre les généralisations et la simplification d'idées complexes dans l'œuvre de Marija Gimbutas, voir surtout l'étude pertinente de TRINGHAM & CONKEY 1998.

[5] J'ai entamé autrefois une discussion sur ces questions, qui demande à être reprise et développée : GEORGOUDI 1991 et 1994-1995. Sur l'idée d'une « *original Mother Goddess* », voir les études critiques et circonstanciées, publiées dans

l'ouvrage collectif édité par GOODISON & MORRIS 1998 ; cf. également BORGEAUD 1999. Il faut noter aussi l'étude salubre de l'anthropologue Alain TESTART 2010, contre la vieille hypothèse d'un « matriarcat primitif » associé à l'idée d'un culte néolithique d'une « Grande Déesse-Mère » (voir surtout le chapitre 1, « La "Grande Déesse" aujourd'hui », p. 13-41). [6] Dans sa préface au livre de PRZYLUKSI 1950, p. 12. [7] Cf. le titre du livre de l'écrivain et poète Jean MARKALE 1997 (*La Grande Déesse. Mythes et sanctuaires. De la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*) : titre éloquent s'il en fut, qui, comme l'annonce la quatrième de couverture, « nous convie à faire connaissance avec cette Dame divine, déesse de fécondité et du renouveau », c'est-à-dire avec la « Grande Déesse primordiale », dont l'image a été « remplacée dans le christianisme par Notre-Dame, la mère du Christ ».

Cependant, ce n'est pas, bien entendu, sur cette « Grande-Déesse-Mère » primitive que va porter cet article. Si j'ai commencé par parler d'elle, c'est à cause d'un aspect particulier qui passe généralement inaperçu lorsqu'il est question de cette figure « originelle ». En effet, qu'elle soit appelée par ses thuriféraires Déesse, Mère ou Déesse-Mère, qu'elle soit nommée Terre ou Terre-Mère, puisqu'on l'identifie souvent à la Gaia/Gê des Grecs [8], cette puissance féminine d'antan est presque toujours qualifiée de *Grande*. On dirait que la grandeur est consubstantielle à sa nature, qu'elle constitue une évidence qui s'impose et qui n'a besoin d'aucune preuve, d'aucune explication. Qui plus est, une telle qualification ne concerne pas seulement cette Divinité « primordiale ». Car, dans le type de discours dont il a été question, on remarque souvent une sorte de va-et-vient entre *l'un* et le *multiple*. Tout en parlant de *la Grande Déesse*, qui aurait étendu son pouvoir sur toute la vie humaine, animale ou végétale, un même auteur peut aussi mentionner, dans les pages suivantes, *les Grandes Déeses*, ce qui n'empêche pas *la Grande Déesse* de revenir, par la suite, à la charge, sans que l'on puisse comprendre, en l'occurrence, les raisons de ce passage du *singulier* au *pluriel* et vice-versa. Et cela vaut également pour *la Grande Mère*, qui se met parfois de côté pour laisser passer *les Grandes Mères*, sans que, là encore, les règles du jeu soient claires [9].

Cependant, l'épithète *Grande* n'est pas l'apanage des seules Déeses-Mères « primitives ». Car, pour résumer une autre théorie qui refait surface de temps à autre, la Dame qu'on appelle « la Grande Mère préhellénique », ou « la Grande Mère asianique et égéenne » [10], a eu des « rejetons » incarnés dans diverses déesses grecques, à savoir Athéna, Héra, Artémis, Aphrodite, Hécate, Déméter etc., considérées comme autant d'héritières et continuatrices de l'originelle « Grande Déesse-Mère-Terre ». En conséquence, croit-on, pour quoi ne pourraient-elles pas être promues, elles aussi, au rang de *Grandes* ? Cependant, avant d'abandonner cette « Grande Dame », faisons une remarque : face à cette imposante figure féminine des « origines », on ne trouve pas un « Grand » dieu qui lui ferait de

l'ombre. Car, selon la vision « matriarcale », ce dieu n'est pas encore suffisamment « grand » (sans doute, aussi bien du point de vue de l'âge que de l'importance) pour prendre la place de sa « Mère » dominatrice. Cela adviendra finalement, nous rassure-t-on, avec la naissance et la victoire du système patriarcal qui va enfermer les femmes dans leurs foyers. Un système, où domineraient la raison, le droit, le politique, contrairement à « l'ère gynécocratique », où la femme l'aurait emporté sur l'homme grâce à sa « disposition naturelle pour le divin, le surnaturel, le merveilleux, l'irrationnel », comme le dira Bachofen, en laissant apparaître, en filigrane, une sorte de dépréciation du sexe féminin.

Quoi qu'il en soit, et pour revenir à notre sujet, on a l'impression que le qualificatif *Grande*, mais aussi *Grand* (voir *infra*), est souvent attribué, par les modernes, à différentes divinités sans raison ni justice, sans que l'on puisse comprendre si l'on veut désigner par là « les grandes figures du panthéon hellénique » [11], s'il s'agit d'une simple façon de parler, ou si l'on a à l'esprit des épithètes comme *mezas*, *megalê*, *megistos*, qu'elles soient littéraires ou cultuelles. En effet, quel sens faut-il donner à ces qualificatifs ? Par rapport à qui, et en fonction de quoi une divinité serait-elle *Grande* ?

Devant de telles attributions marquées par l'équivoque et l'ambigu, il ne serait pas inutile d'interroger plus directement les données grecques, pour essayer d'identifier les cas, les contextes, où les Grecs eux-mêmes se servaient de ces épithètes afin de qualifier un dieu ou une déesse. Durant les dernières années, certaines études ont enrichi la réflexion sur les épithètes, littéraires ou cultuelles, grecques [12], mais, sauf quelques exceptions, elles ne se sont pas intéressées à la question particulière de *mezas/megalê*. Bien évidemment – et je rappelle ici une constatation banale – cela ne veut pas dire que le discours grec soit toujours rigoureux et conséquent, que les sources grecques soient exemptes d'incertitudes et d'imprécisions. Mais devant l'emploi abusif, par certains savants, de ces qualificatifs de « grandeur », essayons d'être plus à l'écoute des choix grecs.

[8] Sur cette identification, cf. GEORGIOUDI 2002, en particulier p. 113-115.

[9] Cf., à titre d'exemple, LÉVÊQUE 1997, p. 11, 22, 25, 184. Les « Grandes Mères » eurent même droit à un colloque interdisciplinaire organisé à Turin en 1988 : voir GIANI GALLINO 1989. Les cas de ce type de flottement entre *l'un* et le *multiple* sont nombreux et variés, ce qui mériterait un développement ultérieur.

[10] Comme la nomment SÉCHAN & LÉVÊQUE 1966, p. 318, 358.

[11] Comme semblent le penser SÉCHAN & LÉVÊQUE 1966, p. 31.

[12] Voir en particulier PARKER 2003, 2017 ; BRULÉ 2007. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les réflexions et propositions formulées par BONNET et al. 2018, dans leur importante contribution. Pour le moment, et dans le contexte uniquement grec de cet article, je préfère rester sur une distinction, plus ou moins opérationnelle, bien que pas toujours évidente, entre ce qu'on appelle communément un *ἐπίθετον* et une *ἐπίκλησις*. Cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, en particulier p. 263-271, sur cette question chez Pausanias.

MEGAS, MEGALÊ, MEGISTOS

L'ampleur et la complexité du sujet exigent évidemment une enquête longue, aussi bien littéraire qu'épigraphique. Restons cependant modeste et choisissons, en l'occurrence, un seul aspect dans ce vaste ensemble, à savoir des exemples où certaines puissances divines sont appelées *Grandes*, mais surtout dans l'espace culturel de la Grèce propre, en abandonnant l'Asie Mineure. Je laisse, par conséquent, de côté les nombreuses épithètes littéraires, notamment poétiques, qui qualifient un dieu ou une déesse de « grand(e) » (*mezas, megalê*), ou de « très grand(e) » (*megistos*, et plus rarement *megistê*) [13]. Je ne touche pas non plus au long chapitre des « acclamations rituelles », où un dieu, mis particulièrement en valeur par rapport aux autres dieux, devient « l'objet privilégié de la dévotion », selon la remarque de Nicole Belayche. Il est alors exalté et glorifié comme *mezas* ou *megistos* [14], mais aussi comme *hupsistos*, *kra-tistos*, *kudistos*, *aristos*, *dikaiotatos*, *epiphanestatos*, etc. Des termes hyperboliques, donc, au superlatif, très courants à l'époque impériale, et qui constituent une sorte de « koine of "acclamatory epithets" », comme l'a montré Angelos Chaniotis [15]. Cela dit, on doit remarquer avec Robert Parker que la distinction « entre épithètes poétiques et cultuelles n'est pas absolue », puisque les hymnes, par exemple, qui comportent plusieurs épithètes « poétiques », font souvent partie de cérémonies cultuelles [16]. À ce propos, il faut cependant noter que, dans les *Hymnes Homériques*, seul Zeus est qualifié à quatre reprises de *mezas* ou de *megistos*, suivi de Poséidon qu'on évoque comme un *mezas theos* [17].

Bien entendu, on peut dire, en général, que *mezas* est « a common epithet of gods » [18]. Cependant,

ce qui m'intéresse particulièrement ici, est l'association de cette épithète aux contextes *cultuels*. Car, en expérimentant certains cas où la divinité honorée est désignée comme *Grande*, on en revient à une constatation faite depuis longtemps [19], mais sans qu'elle ait, semble-t-il, attiré l'attention des spécialistes : en tant qu'*épithètes cultuelles*, les épicleses *mezas*, *megalos*, *megalê*, *megistos*, *megistê*, sont relativement rares et on les rencontre surtout à partir de l'époque hellénistique. On les trouve particulièrement en Asie Mineure, où la palme est remportée par Zeus, ce qui est le cas aussi avec les épithètes poétiques qui louent sa grandeur [20]. Mais ce *Grand* et surtout *Très Grand* Zeus de l'Asie Mineure occupe très peu de place en Grèce propre. On trouve quelques appels ou dédicaces à Zeus *Megas* ou *Megistos* à Tégée, en Épidaurie (le territoire d'Épidaure), à Lesbos, à Délos, à Érétrie, en Thessalie ou en Béotie, mais ces données épigraphiques ne nous sont pas d'un grand secours. Car lorsqu'on s'adresse à un « très grand Zeus qui lance la foudre » (μέγιστος καὶ κεραυνοβόλος) comme à Tégée, ou à un « très glorieux et très grand Zeus » (Δ[ὶ] κydίστω μεγίστω) [21] comme en Épidaurie, ou bien à Zeus en tant que « le plus puissant et le plus grand des dieux » (ὁ κράτιστος [καὶ] μέγιστος θεῶν Ζεύς) comme à Lesbos, ou encore quand on menace le profanateur d'une sépulture « de la grande colère du grand Zeus » (ὄργην μεγάλην τοῦ μεγάλου Διός), comme en Achaïe Phthiotide, ces formules évocatoires ne nous éclairent pas vraiment sur le culte éventuel d'un *Megas* ou *Megistos* Zeus [22]. Ce sont des épithètes qui mettent l'accent sur la grandeur, la puissance, ou les fonctions de celui qu'une épigramme funéraire de Corcyre appelle « père le grand » (πατήρ ὁ μέγας) [23]. Selon toute probabilité, on n'a pas affaire ici à des épicleses témoignant de cultes locaux.

[13] Le vieux catalogue, établi par BRUCHMANN 1893, reste toujours utile.

[14] On trouve même, dans un papyrus magique, un Ἥλιος qualifié de μεγαίστοτατος... καὶ τῶν ὅλων δυνάστης (« le plus grandissime Soleil et maître souverain de tous ») : MÜLLER 1913, p. 344, n° 225 ; cf. VERSNEL 2011, p. 433. Sur le terme μεγαίστατος, voir ROBERT 1955, p. 87 (« le superlatif du superlatif μεγαίστοτατος »).

[15] Cf., sur cette question, les travaux éclairants de BELAYCHE 2005, 2010, et de CHANIOTIS 2010 (citation p. 130).

[16] PARKER 2003, p. 173.

[17] Zeus μέγας : *Hymne Homérique à la Mère des dieux* (XIV), 2 ; *Hymne Homérique aux Dioscures* (XXXIII), 9. Zeus μέγιστος : *Hymne Homérique à Zeus* (XXIII), 1 et 4. Poséidon : *Hymne Homérique à Poséidon* (XXII), 1 (θεὸν μέγαν).

[18] Comme l'écrit VERSNEL 2011, p. 290.

[19] *Paulys Real-Encyklopädie*, XXIX (1931), s. v. *Megas*, surtout col. 223 [Kazarow].

[20] Cf. BRUCHMANN 1893, s. v. μέγας et μέγιστος ; MÜLLER 1913, en particulier p. 308-319.

[21] Ce qui ne manque pas de rappeler que Zeus est qualifié ainsi dès *Illiade* (II, 412), dans la prière vibrante qu'Agamemnon, entouré des « anciens », adresse au dieu, avant la bataille : Ζεῦ κύδιστε μέγιστε.

[22] Tégée (Arcadie) : IG V 2, 37, l. 3, après 131/132 de notre ère (cf. JOST 1985, p. 270-271). – Épidaurie : IG IV² 1, 520, III^e siècle av. notre ère. – Lesbos, IG XII 2, 278, l. 4-5 (cf. n° 100 : ἀγαθὰ τύχα(?) | Διός | Μεγίστου). – Délos : ID 2307 (Ἡλιόδωρος Διὶ | Μεγίστω | κατὰ πρόσταγμα). – Érétrie, IG XII 9, 263 : [Διὶ με]γίστω | εὐχὴν (c. I^{er} siècle av. notre ère ?). – Achaïe Phthiotide (partie de la Thessalie) : IG IX 2, 106, l. 5-6, s.d. – Cf. Akraiphia (Béotie) : IG VII, 2712, l. 85 : Διὶ τῷ Μεγίστῳ (après 37 de notre ère) ; Delphes : CID 3, 1 (128/127 av. notre ère), l. 18 : κλυτὸν παῖδα μεγάλου Δ[ι]ός – – –].

[23] IG IX 1, 882, l. 2 (fin du II^e – début du III^e siècle de notre ère).

Deux exemples concernant d'autres dieux vont dans le même sens. Tout d'abord, une dédicace attique à Aphrodite, faite par une prêtresse de la déesse et son fils, s'adresse à la *μεγάλη σεμνή Πάνδημη Ἀφροδίτη* [24]. On peut dire, sans trop se tromper, que les adjectifs qualifiant la déesse de « grande » et de « vénérable » ne font que rendre encore plus importante cette Aphrodite honorée sous l'épiclèse de *Pandêmos* (« de tout le peuple »), dont le culte aurait été établi par Thésée à Athènes à la suite du synécisme [25]. Ensuite, pour les mêmes raisons sans doute, Apollon *Pythios*, dont le culte est bien attesté, peut être qualifié en plus de *megas*, dans un décret honorifique de Delphes où il est associé à une Hécate appelée, non seulement *Enodia*, qualificatif très courant de la déesse, mais aussi *megalê* [26].

HONORER « PLUS » QUE LES AUTRES

Certes, face à la « pénurie » de cultes en l'honneur d'une divinité désignée comme « Grande », on renvoie volontiers à un texte de Pausanias (X, 37, 3) comme preuve d'un culte de Zeus *Megistos* à Boulis, une ville de Phocide. Or, il faut remarquer que les habitants honorent un dieu qu'ils appellent *Megistos*, et non un Zeus *Megistos*. Cependant, comme l'a bien noté Vinciane Pirenne-Delforge, à partir du moment où ils le vénèrent *theôn malista*, « plus que les autres dieux », pour Pausanias il ne pouvait s'agir que de Zeus ; c'est pour cette raison qu'il précise son raisonnement en disant que : « selon ma propre opinion (κατὰ ἡμετέραν δόξαν), c'est une épiclese de Zeus » [27]. Se pose dès lors le problème assez

complexe de l'identification des puissances honorées sous l'épiclèse de « Grandes », comme nous allons voir. Mais se pose aussi une autre question : l'épiclèse Grand/Grande conférait-elle une sorte de « primauté » par rapport aux autres puissances honorées dans un lieu, comme pourrait le laisser entendre ce passage de Pausanias ? Rien n'est moins sûr. Il n'y aurait en tout cas pas d'équivalence automatique entre cette épiclese et l'expression *theôn malista* (cf. cependant *infra*, avec la note 61, à propos des Dioscures). Car, lorsque le Périégète veut mettre l'accent sur la divinité qu'on vénère le plus parmi toutes les autres, il emploie justement et surtout cette expression de *theôn malista* [28], mais parfois il se limite à la variante *ta malista*, comme pour Aphrodite *Ourania* à Aigeira en Achaïe [29], ou encore il utilise d'autres expressions dans le même sens : par exemple, l'adverbe *perissôs*, « supérieurement, à un plus haut degré », comme pour Hermès à Kyllène en Élide [30], ou la périphrase *pleon ê theous tous allous*, « plus que les autres dieux », comme pour Priape à Lampsaque, en Mysie [31]. Dans cette course au superlatif, les héros ne sont pas en reste, comme le montre la comparaison entre Pélopos et Zeus à Olympie : auprès des Éléens, dit Pausanias, Pélopos est « honoré de préférence » (*protetimêmenos*) parmi les héros, comme l'est Zeus parmi les autres dieux [32]. On pourrait ainsi dire que, pour exprimer en général cette « primauté » culturelle, cette prééminence en termes d'hommages, ce n'est pas l'aspect de la « grandeur » que Pausanias met, le plus souvent, en avant.

On ne saurait cependant clore ces remarques sans prendre en compte un dernier cas, où l'expression

[24] *IG* II², 4596, l. 1 (Attique, deuxième moitié du IV^e siècle av. notre ère).

[25] Pausanias, I, 22, 3. Sur ce culte, cf. PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 26-40, 448-449.

[26] *Fouilles de Delphes*, III 1, 469 (époque impériale), l. 2-3 : [μέγα]ς Πύθιος Ἀπόλλ[ων] | [μεγά]λη Εἰνοδία Ἐκάτ[η]. Sur ce décret en l'honneur d'un « danseur et faiseur des prodiges » (l. 5-6 : ὀρχηστὴν | καὶ θαυματοποιόν) qui a fait graver, au début du texte, ces « exclamations de reconnaissance », cf. ROBERT 1929, p. 433-438. Sur Hécate Εἰνοδία ou Εἰνοδίη, cette déesse des routes et des carrefours, voir ZOGRAFΟΥ 2010, en particulier p. 16-18, 52-54, 93-124. Certes, même si on ne connaît pas pour le moment un lieu de culte destiné à Hécate Einodia, il n'en reste pas moins que cette épithète dénote une des caractéristiques les plus importantes qui façonnent la figure de cette divinité. Rappelons qu'en Asie Mineure, à Lagina, Hécate est qualifiée aussi de « Très grande » et de « Très illustre déesse » : τῆς μεγίστης καὶ ἐπιφανεστάτης θεᾶς Ἐκάτης (I. *Strat* 704, l. 1). Cf. MÜLLER 1913, p. 335-336 ; HATZFELD 1920, p. 84-85, n° 18.

[27] Voir PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 246, 262-263 (sur l'expression θεῶν μάλιστα).

[28] Comme pour Apollon à Tenea en Argolide (Pausanias, II, 5, 4) ; pour Artémis *Issôria* à Teuthronè en Laconie (III, 25, 4) ; pour Asclépios à Leuctres, ville laconienne revendiquée aussi par les Messéniens (III, 26, 4) ; pour Hécate à Égine (II, 30, 2) ; pour Artémis *Laphria* à Kalydon en Étolie (IV, 31, 7) ; pour Dionysos chez les Éléens (VI, 26, 1) ; pour Hermès à Phénéos en Arcadie (VIII, 14, 10) ; pour Athéna à Aliphéra, ville arcadienne (VIII, 26, 6) ; pour Despoina chez les Arcadiens (VIII, 37, 9) ; pour Éros à Thespies en Béotie (IX, 27, 1) – sur ce culte d'Éros, cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 284-287.

[29] Pausanias, VII, 24, 7 : τὴν δὲ Οὐρανίαν σέβουσι μὲν τὰ μάλιστα.

[30] Pausanias, VI, 26, 5 : περισσῶς σέβουσι.

[31] Pausanias, IX, 31, 2 : Λαμψακηνοὶ δὲ ἐς πλεόν ἢ θεοῦς τοὺς ἄλλους νομίζουσι (sc. Priape).

[32] Pausanias, V, 13, 1 : ἡρώων δὲ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τοσοῦτον προτετιμημένος ἐστὶν ὁ Πέλοψ ὑπὸ Ἡλείων ὅσον Ζεὺς θεῶν τε τῶν ἄλλων. Sur la relation entre Pélopos et Zeus à Olympie, cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 208-214.

theôn malista, si chère au Périégète, concerne non pas une divinité ou un héros, mais un objet : à savoir, le sceptre qu'Héphaïstos avait fabriqué pour Zeus, et qui, passant de main en main, avait finalement été transmis à Agamemnon. Or, les habitants de Chéronée « honorent ce sceptre plus que les (autres) dieux », en lui offrant des sacrifices tous les jours et en lui dressant une table chargée de toutes sortes de viandes et de gâteaux [33]. Cet objet vénérable serait ainsi assimilé « à un dieu et même à la divinité poliade », comme il a été remarqué à juste titre [34]. On pourrait, toutefois, déceler dans cette assimilation une différence non négligeable ; car, contrairement à une « divinité poliade », on n'a pas élevé pour ce sceptre un temple public, mais chaque année le prêtre en charge le garde dans sa maison [35].

LA MÈRE DES DIEUX

Venons-en maintenant à la question épineuse de la fameuse Mère, la Mère des dieux. Or, on sait que, pour la majorité des modernes, cette Mère ne saurait être que « Grande », *Megalê* [36]. En effet, il est impressionnant de voir le nombre de fois où le nom de *Mêtêr* ou de *Mêtêr theôn*, dans les textes grecs, est traduit, presque automatiquement, voire inconsciemment, par « Grande Mère » ou « Grande Mère des dieux » [37]. Et même les *Mêtrôia* sont

parfois définis comme les temples ou les rites de la « Grande Mère », sans que le mot grec autorise une telle traduction [38]. Certes, comme il a été noté au début, les auteurs grecs ne sont pas toujours d'une précision absolue. Le même auteur, par exemple Diodore ou Plutarque, bien qu'il parle presque toujours de la *Mère*, peut parfois la nommer aussi « Grande » [39]. On pourrait donc dire que les Romains sont déjà passés par là, si l'on n'avait pas Pindare. Car, dans un de ses *Parthénées*, Pindare célèbre Pan, en tant que « compagnon » de la « Grande Mère » ; mais dans la troisième *Pythique*, il adresse sa prière à la « Mère », à laquelle il avait consacré un sanctuaire auprès de sa maison, à la Mère *Dindymênê* comme va le préciser plus tard Pausanias, ce qui n'a pas empêché traducteurs et commentateurs de transformer cette Mère en une « Grande Mère », « Great Mother », « Grande Madre », *Μεγάλη Μητέρα* (en grec moderne), et ainsi de suite [40]. Cependant, comme l'a montré Philippe Borgeaud, à Athènes au moins, la Mère des dieux n'est jamais appelée « Grande » dans le contexte culturel. En plus, dans son étude claire et bien fouillée – déjà citée – Nicole Belayche a prouvé que le nom de *Mater magna* est une « création romaine », puisque cette Mère « devenue romaine » sous cette appellation, « ne portait pas en grec le théonyme culturel de *Μήτηρ μεγάλη* (ou *μεγάλη Μητήρ*) dans l'Anatolie

[33] Pausanias, IX, 40, 11-12 : θεῶν δὲ μάλιστα χαιρωνεῖς τιμῶσι τὸ σκῆπτρον ὃ ποιῆσαι Δίῃ φησιν Ὅμηρος Ἡφαιστον... καὶ αἱ θυσίαι ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν θύονται, καὶ τράπεζα παράκειται παντοδαπῶν κρεῶν καὶ πεμμάτων πλήρης.

[34] PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 79.

[35] Pausanias, IX, 40, 12 : Ναὸς δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῷ δημοσίᾳ πεποιημένος, ἀλλὰ κατὰ ἔτος ἕκαστον ὁ ἱερωμένος ἐν οἰκίᾳ ἔχει τὸ σκῆπτρον. Sur l'histoire de ce sceptre, cf. ELLINGER 2017, mais qui ne s'intéresse pas au terme *malista* ; cf. aussi l'étude comparative de PISANO 2015, p. 12, où l'on trouve une brève référence à ce passage de Pausanias, sans discussion sur l'expression θεῶν δὲ μάλιστα (je remercie Corinne Bonnet de m'avoir indiqué cet article).

[36] Il serait fastidieux de faire la liste des cas où des savants donne à la Mère l'épithète de « Grande », sans que les sources, littéraires ou épigraphiques, permettent une telle « gratification ».

[37] Un exemple, parmi d'autres : dans des inscriptions relatives aux *thiasôtai* de la Mère des dieux en Attique (appelés par la suite *orgeônes* : cf. BORGEAUD 1996, p. 46-47), il n'est pas question d'une « Grande Mère » (comme l'écrit, par exemple, DEUBNER 1932, p. 222 : « Die orgeonen der Grossen Mutter »). On parle ou bien de « Mère des dieux » : cf. IG II² 1273 (281/280 av. notre ère), l. 23-24 : τ[ε]ῖ Μητρί τῶν θεῶν, l. 31-32 : τῆς | Μητρὸς τῶν θεῶν ; ou « de la déesse » : cf. IG II² 1314 (213/212 av. notre ère), l. 7 : τεῖ θεῶν, l. 12 : τῆν θεῶν.

[38] Cf. dans l'édition Loeb des *Moralia* de Plutarque, où le terme *μητρῶα* est souvent traduit par (« the shrines », ou

« the rites of the Great Mother » (cf. *The oracles at Delphi*, 25, *Moralia* 407C ; *Reply to Colotes*, 33, *Moralia* 1127C). Dans la même édition, l'expression ἐν τοῖς Μητρῶοις est traduite (dans le même traité) tantôt « in honour of the Mother of the Gods » : On *Music* 19, *Moralia* 1137D, tantôt « in honour of the Great Mother » : On *Music*, 29, *Moralia* 1141B. Cf. aussi *infra*, note 39.

[39] Diodore, V, 49, 1 : τῆς μεγάλης καλουμένης μητρὸς τῶν θεῶν ; XXXVI, 13, 1 : τῆς μεγάλης τῶν θεῶν μητρὸς. Plutarque, *Marius*, 31, 2 : ὁ τῆς μεγάλης μητρὸς ἱερεὺς (le prêtre Batakès venu de Pessinonte) ; selon la juste remarque de BELAYCHE 2016, p. 48, Plutarque « s'inspire » ici « librement... du théonyme romain [*Mater Magna*] qu'il connaissait bien ». Sur Pessinonte, cf. aussi *infra*, notes 41 et 42.

[40] Pindare, *Parthénées* 3 : *Ματρὸς μεγάλας ὀπαδὲ* (éd. Aimé Puech, CUF, Paris, 1923) ; *Pythiques* III, 77 : ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω *Ματρί* ; Pausanias, IX, 25, 3 : μητρὸς Δινδυμήνης ἱερόν, Πινδάρου μὲν ἀνάθημα. – Du strict point de vue du vocabulaire, j'ajouterais ici encore un exemple où la traduction obéit plutôt à un choix idéologique qu'à l'exactitude des mots grecs (voir *supra*). Il s'agit d'un passage de Denys d'Halicarnasse (II, 19, 4), où il est question de ceux qui « jouent à la flûte les airs consacrés à la Grande Mère » (je souligne), selon la traduction de Valérie Fromentin et Jacques Schnäbele (*Les Antiquités romaines : livres 1 et 2. Les origines de Rome*, Paris, 1990), citée par BORGEAUD 1996, p. 95. Or, le texte grec dit : τὰ μητρῶα μέλη, « les airs de la mère », une Mère qui n'a pas besoin d'être qualifiée de « Grande » !

d'où elle venait, ni à Pessinonte même » [41]. J'ajoute que, dans l'ouvrage classique de M. J. Vermaseren sur les cultes de Cybèle et d'Attis, parmi les centaines de formules vocatives s'adressant à la Mère ou à la Mère des dieux, on ne trouve – sauf erreur de ma part – que trois cas où le mot Mère est accompagné de l'épithète « Grande » [42].

Quoi qu'il en soit, on pourrait remarquer que, comme dans le cas de Zeus, la Mère des dieux peut, le cas échéant, être évoquée comme « Grande », non seulement dans certains textes littéraires, mais aussi dans une série d'inscriptions, provenant de Délos, de Crète, du Péloponnèse, et surtout de Béotie, qu'il s'agisse de dédicaces, d'hymnes, d'affranchissements par consécration, etc. [43] Cependant, là aussi, je pense avec Nicole Belayche que l'épithète *megalê* résonne comme une sorte de formule d'acclamation, en contexte rituel ou non, dans l'intention de glorifier cette Mère des dieux, de marquer sa présence et sa puissance dans un lieu donné, et pour des raisons souvent de piété individuelle. Et même dans le cas où, comme à Tégée, un particulier, « un Grec romanisé », comme le précise Nicole Belayche, consacre un autel à la *Megalê Mêtêr*, il est impossible de présumer, à partir de cet acte de dévotion individuelle, l'existence d'un culte établi en l'honneur d'une « Grande Mère » [44].

Si maintenant on prend en compte les cultes attestés dans les cités grecques, on voit bien que cette Mère est très rarement qualifiée de « Grande ». En

choisissant comme guide l'irremplaçable Pausanias, on constate que, lorsqu'il se réfère à des sanctuaires, temples, autels ou statues de la « Mère des dieux », à Athènes, dans le dème attique d'Anagyrous, sur l'Acrocorinthe, en Laconie, à Messène, à Olympie, en Arcadie, etc. [45], il ne la surnomme *Megalê* qu'en deux endroits : à Sparte et à Lykosoura d'Arcadie (voir *infra*). En plus, lorsque Pausanias parle de la Mère *Plastênê* du Sipyle [46] ou de la Mère *Dindymênê*, en se référant à des figures différentes, géographiquement déterminées, de la Mère phrygienne, il ne les appelle jamais « Grandes ». Pausanias cite, par exemple, deux sanctuaires de la Mère *Dindymênê* et d'Attis à Patras et à Dymè en Achaïe [47]. Or les traducteurs français (CUF) et italiens (Fondazione Valla) de Pausanias associent ces cultes à celui de la « Grande Mère » anatolienne qui serait devenue la *Mater Magna* des Romains. Comme le dit, par exemple, Yves Lafond, le traducteur du livre VII de Pausanias, les cultes de Patras et de Dymè seraient institués par les Romains « venus fonder des colonies dans ces deux cités », sur le modèle par conséquent de la *Mater Deum Magna Idaea* du Palatin [48]. Cependant, Vinciane Pirenne-Delforge remarque que « la dimension proprement "romaine" du culte n'apparaît absolument pas dans les propos du visiteur » de ces deux cités [49]. J'y ajouterais une autre raison, à savoir l'absence justement de l'épiclèse *Megalê* qui aurait calqué cette Mère *Dindymênê* sur la *Mater Magna* romaine.

[41] BORGEAUD 1996, p. 31-55. BELAYCHE 2016, p. 45. Certes, on peut trouver à Pessinonte un personnage, tel Tib. Claudius Hêras, qualifié de « prêtre à vie de la grande Mère des dieux » (voir note suivante). Mais, comme le note encore BELAYCHE 2016, p. 49, il s'agit de « la traduction littérale d'un de noms publics officiels de la Mère romaine, *Mater deum magna* ». En revanche, un auteur grec comme Polybe (II^e siècle av. notre ère) parlera tout simplement de la « Mère des dieux », lorsqu'il se réfère aux prêtres de cette divinité à Pessinonte (XXI, 37, 5 : τῶν ἐκ Πεσσινοῦντος ἱερέων τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν).

[42] VERMASEREN 1987, p. 25-26, n° 59 (c. 70 de notre ère), l. 5-7 : διὰ βίου ἱερέα Μητρὸς θεῶν μεγάλης ἐν Πεσσινοῦντι ; p. 177, n° 589 (300-260 av. notre ère) = LSAM, n° 25, l. 96 (vente de la prêtrise Μητρὸς Μεγάλης) ; p. 177, n° 590 (après 189 av. notre ère), l. 98 : Μητρὶ Μεγάλ[η] (culte de Cybèle).

[43] Quelques exemples : Délos, IG XI 4, 1234 (II^e siècle av. notre ère), l. 3 : καὶ Μητρὶ Μεγάλῃ. – Épidauré, IG IV² 1, 420 (297 de notre ère), l. 1-5 : Μεγάλη | Μητρὶ | θεῶν | ὁ ἱερεὺς | Διογένης. – Béotie (Chéronée), IG VII 3379 (II^e siècle av. notre ère), l. 7-8 : ἱερὸν τῆ Ματέρι τῆ Μεγάλῃ. – Béotie (Thespies), IG VII 1811 (s. d.), l. 1-2 : Ἄγεισις | Ματέρι Μεγάλῃ, etc.

[44] IG V 2, 87 (I^{er} ou II^e siècle de notre ère) : Φλάβιος Σωσικράτου υἱὸς Μεγάλη | Μητρὶ τὸν βωμόν ; BELAYCHE 2016, p. 56.

[45] Cf. Athènes : Μητρὸς θεῶν ἱερόν (Pausanias, I, 3, 5) ; Anagyrous : Μητρὸς θεῶν ἱερόν (II, 31, 1) ; Acrocorinthe : Μητρὸς θεῶν ναός (II, 4, 7) ; Titanè (territoire de Sicione) : statue de la Mère des dieux dans la stoa de l'Asclépieion (II, 11, 8) ; Akriai (Laconie) : Μητρὸς θεῶν ναὸς καὶ ἄγαλμα (III, 22, 4) ; Messène (dans l'agora) : ἄγαλμα Μητρὸς θεῶν (IV, 31, 6) ; Olympie : βωμὸς... Μητρὸς θεῶν (V, 14, 9) ; Olympie : pas de statue de la Mère de dieux dans le Mêtêrion (V, 20, 9) ; Megalopolis (Arcadie) : ἄγαλμα οὐ μέγα Μητρὸς θεῶν (VIII, 30, 4) ; Arcadie, vers la source du fleuve Alphée : ναὸς τε Μητρὸς θεῶν (VIII, 44, 3).

[46] Pausanias (V, 13, 7) évoque, sur le sommet du mont Sipyle, en Lydie, un « trône » (θρόνος) de Pélops, « au-dessus du sanctuaire de la Mère *Plastênê* » (ὕπερ τῆς Πλαστήνης μητρὸς τοῦ ἱερόν). Sur cette Mère, cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 319-320, 325.

[47] Patras : Μητρὸς Δινδυμῆνης ἐστὶν ἱερόν (VII, 20, 3) ; Dymè : ἱερόν σφισι Δινδυμῆνη μητρὶ (VII, 17, 9).

[48] LAFOND, dans CASEVITZ & LAFOND 1999, p. 162. Cf. MOGGI & OSANNA 2000, p. 284, 296.

[49] PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 323.

UNE MÈRE SURNOMMÉE MEGALÊ

Revenons maintenant aux deux exceptions, à Sparte et à Lykosoura, où l'on trouve l'épiclèse *Megalê*, deux cas qu'on cite sans s'interroger sur cette particularité. Sur le culte spartiate, Pausanias reste plus que laconique : parcourant et décrivant l'agora de Sparte, il dit seulement que « le sanctuaire de la Grande Mère est honoré *perissôs* » (litt. « au-delà de toute mesure », sur cet adverbe, voir *supra*) [50]. On a suggéré que ce culte soit la réplique d'un culte très ancien de la déesse à Akriai de Laconie où, comme on l'a déjà vu, il y avait un temple et une statue de la Mère des dieux [51]. Ajoutons que, selon ce que disent les gens d'Akriai, il s'agit du « plus ancien de tous les sanctuaires de cette déesse dans le Péloponnèse », dont la statue en marbre est aussi « la plus ancienne de toutes » ses statues [52]. Cependant, on pourrait se demander pourquoi, dans ce cas, la déesse ne s'appelle pas aussi à Sparte « Mère des dieux », comme son supposé prototype, si ancien, d'Akriai. À Lykosoura maintenant, Pausanias énumère, devant le temple de Despoina, trois autels consacrés à Déméter, à Despoina et à la « Grande Mère », sans autre explication [53]. Cette dernière est souvent identifiée par les modernes à Rhéa qui, de toute façon et sous réserve d'une enquête plus poussée, n'est pas honorée comme « Grande » [54]. Cependant, même si l'on accepte cette identification avec Rhéa, cela n'explique pas pourquoi la Mère de Lykosoura est qualifiée de « Grande ». Par ailleurs, j'aimerais noter que, lorsque Pausanias compare les dimensions des statues de Déméter et de Despoina dans ce sanctuaire, il renvoie à une statue de la Mère à Athènes, pas de la « Grande Mère », comme on continue parfois à le dire, sans doute par habitude [55].

AUTOUR DE GÊ ET DE QUELQUES AUTRES

Avançons cependant dans le repérage de cette intriquante épiclèse si difficile à interpréter. La fameuse Gê

qui, pour la majorité des modernes, est toujours « Mère », et presque toujours « Grande », n'est pas beaucoup présente sur le plan culturel. J'avais essayé ailleurs de montrer qu'il existe un vrai décalage entre, d'une part, un discours littéraire, surtout poétique et philosophique, qui présente en effet Gê ou Gaia sous ces aspects-là et, d'autre part, la réalité culturelle [56]. En effet, tout d'abord Gê n'a pas beaucoup de cultes en Grèce, et lorsqu'elle porte une épiclèse, elle peut être appelée *Karpophoros*, *Kourotrophos*, *Makaira* ou *Telesphoros*. Mais on ne trouve pas dans les cultes des cités grecques, au moins pour le moment, une Terre-Mère, une *Gê Mêtêr*. En revanche, elle peut être *exceptionnellement* honorée comme « Grande ». C'est dans le dème attique de Phlya, dans la banlieue nord-ouest d'Athènes, où Pausanias situe un nombre d'autels (d'Apollon *Dionysodotos*, d'Artémis *Selasphoros*, de Dionysos *Anthios*, des Nymphes *Ismênides*), parmi lesquels un *bômos* de Gê, une déesse que les habitants nomment (*onomazousi*) *Megalên theon*, « Grande déesse » [57]. Je ne crois pas que ce nom de Gê relève ici de l'opinion personnelle de Pausanias, comme on pourrait le penser ; on n'est pas dans le même cas de figure qu'à Boulis de Phocide où, comme on l'a vu, c'est Pausanias qui voit se profiler Zeus derrière le nom de *Megistos*. Ce sont les gens de Phlya qui honorent Gê, en la qualifiant de « Grande déesse » et en l'associant à d'autres divinités du dème qui, toutes, portent aussi des épiclèses.

Avant d'essayer d'aborder très succinctement la question tout aussi épineuse de divinités désignées au pluriel comme *Megaloï theoi* et *Megalai theai*, interrogeons-nous sur quelques cas ambigus concernant certaines puissances divines. Comme il a été remarqué auparavant, même si le culte assuré et certain d'un dieu ou d'une déesse avec l'épiclèse *Megas* ou *Megalê* reste à prouver, l'épigraphe nous offre plusieurs formules dédicatoires ou hymniques où une divinité est exaltée comme « Grande ». Ainsi, Asclépios est un « grand Sauveur » à Épidaure, l'Aphrodite de Chypre

[50] Pausanias, III, 12, 9 : Τὸ δὲ ἱερόν τῆς μεγάλης Μητρὸς τιμᾶται περισσῶς.

[51] Voir *supra*, note 45. Sur cette suggestion, cf. MUSTI & TORELLI 1992, p. 204.

[52] Pausanias, III, 22, 4 : παλαιότατον δὲ τοῦτο εἶναι φασιν οἱ τὰς Ἀκρίας ἔχοντες, ὅποσα τῆς θεοῦ ταύτης Πελοποννησίοις ἱερά ἐστιν... ἀρχαιότατον ἀπάντων ἄγαλμα.

[53] Pausanias, VIII, 37, 2 : πρὸ δὲ τοῦ ναοῦ Δήμητρί τέ ἐστι βωμὸς καὶ ἕτερος Δεσποίνῃ, μετ' αὐτὸν δὲ μεγάλης Μητρὸς.

[54] Cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 339 : dans le contexte du culte arcadien, la figure de la Grande Mère de Lykosoura « renvoie immanquablement à Rhéa et à ses errances ». Une rapide enquête dans la *Banque de Données des Épiclèses Grecques* (<https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>),

consultée le 25-7-2020, montre l'absence de l'épiclèse *Megalê*, parmi les 19 épithètes culturelles de la déesse.

[55] Pausanias, VIII, 37, 3 : τῶν δὲ ἀγαμάτων ἐστὶν ἑκατέρου μέγεθος κατὰ τὸ Ἀθήνησιν ἄγαλμα μάλιστα τῆς Μητρὸς. Cf. JOST 1985, p. 251 : « Pausanias renvoie [pour les dimensions des statues] à une effigie de la Grande Mère, à Athènes, qu'il a citée dans les *Attika* (I, 3, 5), sans en préciser la taille » (je souligne). Mais cf. *supra*, avec la note 45, à propos de ce passage de Pausanias : Μητρὸς θεῶν ἱερόν.

[56] GEORGIOUDI 2002 ; cf. GEORGIOUDI 1994-1995.

[57] Pausanias, I, 31, 4 : καὶ Γῆς, ἣν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσι.

est évidemment « grande », une femme peut se vanter d'être prêtresse de la « grande Athéna » en Attique à l'époque impériale, etc. [58] Et comme on l'a vu au début dans le cas d'Aphrodite Pandêmos, les épithètes *megas/megalê* peuvent rehausser l'importance d'une divinité portant une épiclese connue et établie dans les cultes. L'exemple d'Artémis à Lesbos est, de ce point de vue, très instructif : la déesse y est honorée sous l'épiclèse *Thermia*, on pourrait dire « la Chaude », qui renvoie sans doute à des eaux ou des sources chaudes. Selon même une inscription de l'époque romaine, son sanctuaire pouvait servir de lieu d'exposition de décrets de la *boulê* et du *dêmos* [59]. Or, dans une série de dédicaces, Artémis *Thermia* est flanquée parfois de certaines épithètes, parmi lesquelles on trouve *megalê*, mais également *Euakoos* (« qui entend bien, qui exauce »), *Zatheos* (« Très divine ») ou *Homonoia* (« Concorde ») [60]. On dirait que, chaque fois, le dédicant qui veut honorer Artémis *Thermia* redouble les signes de sa dévotion par une ou plusieurs épithètes laudatives, en espérant rendre ainsi la déesse plus propice et bienveillante à son égard.

MEGALOI THEOI

Reste, comme je le disais, la question presque insoluble des *Megaloi theoi* et des *Megalai theai*. Les premiers, on les trouve, tout d'abord, en Attique et en Arcadie, et dans ces deux cas leur identification ne pose pas de problème. En Attique, dans le dème de Kephallê, dit Pausanias, les Dioscures *nomizontai malista*, « sont considérés et honorés le plus », car les habitants les appellent « Grands Dieux » [61]. En Arcadie, dit encore le Périégète, à quatre stades de la cité de Kleitor, il y a un sanctuaire des Dioscures qu'on appelle *Megaloi theoi* [62]. On pourrait dire que, dans ces deux cas, comme aussi dans le cas de Gê à Phlya, c'est Pausanias lui-même qui donne le

nom des Dioscures ou de Gê pour interpréter, respectivement, les appellations de « Grands dieux » et de « Grande déesse » [63]. Toutefois, bien que la formulation du grec dans ces passages ne manque pas d'ambiguïté, j'ai plutôt tendance à penser que, comme je l'avais suggéré aussi en parlant de Gê à Phlya, Pausanias n'exprime pas ici sa propre *doxa*, comme il l'a fait pour le culte de *Megistos* à Boulis (voir *supra*). Et s'il est vrai, comme le note bien Vinciane Pirenne-Delforge, que Pausanias essaie de postuler le nom précis d'une divinité qui se présente seulement sous une épiclese, il ne le fait pas toujours. Il ne va pas, par exemple, proposer un nom pour identifier les *theoi* à *Triteia* (ou *Tritaia*) en Achaïe ; il va dire seulement que la fête célébrée en leur honneur chaque année ne diffère pas de ce que les Grecs accomplissent pour Dionysos, une phrase sibylline qui vaut bien qu'on essaie un jour de la rendre compréhensible [64]. Mais je précise qu'à *Triteia* il ne s'agit pas de *Megaloi theoi*, comme on l'écrit parfois par inadvertance, mais de *Megistoi theoi*, de « Très Grands Dieux », ce qui n'est pas exactement la même chose : l'emploi du superlatif semble indiquer qu'on plaçait ces dieux au plus haut niveau de vénération, en leur attribuant sans doute des pouvoirs exceptionnels. C'était peut-être une autre façon de dire qu'on les honorait *malista*.

Dans les limites de ce texte, je ne vais pas évidemment m'attarder sur les *Megaloi theoi* des mystères d'Andania, étudiés, explorés, interprétés maintes fois par des spécialistes qui se sont penchés sur le fameux *diagramma*. Cette longue inscription datée, selon certains, de 92/91 av. notre ère ou, selon d'autres, probablement de 23 de notre ère, constitue une source exceptionnelle sur les mystères organisés par la cité de Messène dans l'*alsos* Karneiasion [65]. Je rappelle seulement ce qui a été bien noté par d'autres : à savoir que ces *Megaloi theoi* ne sont sans doute pas les seules divinités des mystères, bien qu'ils soient des entités centrales de la célébration mystérique, puisque, entre autres, ils possèdent, dans l'*alsos*,

[58] Asclépios, Épidaure, IV² 1, 133, col. II.I, l. 8 : μέγας σωτήρ. Aphrodite, Chypre (Amathonte), SEG LVI, 1822 (80 de notre ère), l. 3-4 : καὶ μεγάλη | θεᾶ Κύπρου Ἀφροδείτη. Athéna, Attique, IG II², 10347a, l. 7 : ἱερείας μεγάλης Ἀθηνᾶς.

[59] Lesbos, Mytilène, IG XII 2, 67, l. 2-3 : ψάφισμα παρ τᾶς | βόλλας καὶ τῷ δάμῳ ; l. 14-15 : καὶ ἀνατέθην ἐν τῷ εἴρω τᾶς Ἀρτέμιδος τᾶς Θερμίας.

[60] Cf. Lesbos, Methymna, IG XII 2, 514, l. 1-2 : θεᾶ μεγάλη Ἀρτέμιδι Θερμία τὴν κύνα | Κλαύδιος Λουκιανὸς Ἀλαβανδεὺς ἀνέθηκεν. Lesbos, Mytilène, IG XII 2, 105 : Ἀρτέμιδι Θερμία Εὐακόω Δίτας. Lesbos, Mytilène, SEG XXVI, 891, l. 1-2 : [Ζ] ἀθέφ Ἀρτέμιδι Θε[ρμ]ία Ὁμοιοία. On a sans doute affaire ici à ce qu'on a appelé « séquence ou formules onomastiques » (BONNET et al. 2018, p. 584).

[61] Pausanias, I, 31, 1 : Κεφαλῆσι δὲ οἱ Διόσκουροι νομίζονται μάλιστα, Μεγάλους γὰρ σφᾶς οἱ ταῦτη θεοὺς

ὀνομάζουσιν. On voit ici une sorte d'interdépendance entre la formule *malista*, qu'on a vue auparavant, et l'appellation *Megaloi*. Comme si les Dioscures étaient qualifiés de « Grands » justement parce qu'on les honorait « le plus ».

[62] Pausanias, VIII, 21, 4 : Κλειτορίου δὲ καὶ Διοσκοῦρον, καλουμένων δὲ θεῶν Μεγάλων ἐστὶν ἱερὸν.

[63] Cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 246 et note 15.

[64] Pausanias, VII, 22, 9 : ἐν Τριτεία δὲ ἔστι μὲν ἱερὸν καλουμένων Μεγίστων θεῶν... τοῦτοις κατὰ ἔτος ἐορτὴν ἄγουσιν, οὐδὲν τι ἄλλοίως ἢ καὶ τῷ Διονύσῳ δρῶσιν Ἕλληνες. Pour la forme du nom *Tritaia*, cf. l'éthnique *Tritaiêis*, *Tritaiêús* (Hérodote, I, 145 ; Plutarque, *Aratos* 11, etc.)

[65] CGRN 222, avec références et bibliographie. Voir surtout deux ouvrages de base : DESHOURS 2006, et GAWLINSKI 2012 (avec le compte rendu de CARBON 2012, p. 323-327).

le seul temple avec un trésor (Face A, l. 91). En effet, par deux fois, l'inscription se réfère vaguement « aux dieux pour qui les mystères s'accomplissent (ἐπιτελείται, l. 2-3) », ou « ont lieu (γίνεται, l. 28-29) ». Il n'est pas impossible que Déméter, qui ouvre la série des sacrifices accomplis pendant les mystères, fasse partie de ces divinités des mystères, ou encore Hagna, cette figure importante, jouissant d'une ancienneté certaine, puisqu'elle préside à la fontaine qui porte son nom « selon les anciens écrits » (διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων, l. 84). Cependant, on n'a aucun indice sérieux susceptible de fonder certaines hypothèses selon lesquelles les *Megaloi theoi* d'Andania auraient été au début un groupe constitué de dieux mâles autour d'une « déesse mère », ou qu'ils seraient un ensemble incluant une divinité féminine [66]. Ce qui expliquerait, pense-t-on, l'« insolite » sacrifice aux « Grands dieux » d'une « jeune truie » (δάμαλιν σὺν, l. 34), ou d'« une jeune truie de deux ans » (δάμαλιν διετῆ σὺν), comme on précise plus loin (l. 68-69), une offrande qui conviendrait à une déesse, comme Déméter. Tout d'abord, on pourrait suivre les propositions argumentées de Mathieu Carbon qui met une virgule après le mot δάμαλιν [67] ; il ne s'agirait donc pas d'un animal, d'une femelle, mais de deux animaux, à savoir d'une « génisse de deux ans » et d'un « porcin » [68]. Cependant, la présence d'une bête femelle dans ce sacrifice en l'honneur des *Megaloi theoi* ne nous oblige pas à présumer forcément l'implication d'une divinité féminine, d'une « Grande déesse » (*Megalê thea*), parmi ces *Megaloi theoi*, comme on le suppose parfois. Certes, notre documentation épigraphique nous permet de dire que, de façon générale et indépendamment de l'espèce, on offre de préférence des mâles aux dieux et des femelles aux déesses. Cela pourtant n'est ni toujours ni partout une évidence. Car il est probable, bien que rare, qu'on puisse sacrifier une femelle à un dieu, comme il arrive qu'une divinité féminine puisse recevoir un mâle [69].

Quant à l'identité des *Megaloi theoi*, Nadine Deshours et Laura Gawlinski, qui ont étudié de près l'inscription d'Andania, proposent de les identifier aux Dioscures, dont le culte semble bien établi en Messénie, même avant la fondation de Messène en 370/369 av. notre ère [70]. Il est vrai que parmi les différentes identifications proposées depuis le XIX^e siècle, les Dioscures apparaissent comme les candidats les plus probables, mais pas pour les raisons soutenues par Nadine Deshours et d'autres, qui attribuent à la prétendue nature « chthonienne » des Dioscures la cause de leur association à la Déméter et à l'Hagna du Karneiasion, puisqu'on aurait affaire à « des divinités également chthoniennes » – une théorie vague et générale, qui a la tendance à transformer volontiers diverses figures des panthéons locaux grecs en puissances « chthoniennes ». Quoi qu'il en soit, formulons une remarque et une hypothèse, qui ont déjà été émises avant moi [71]. D'une part, on ne comprend pas très bien pourquoi les Messéniens qui honoraient les Dioscures dans la cité même de Messène [72], en les évoquant par leur propre nom, *Dioskouroi*, auraient transformé ceux-ci en « Grands dieux » dans le Karneiasion et le contexte des mystères. D'autre part, serait-il impossible de voir derrière ces *Megaloi theoi* certains dieux « indigènes » (*epichôrioi*), importants pour la population, qui les aurait gratifiés de ce titre éloquent pour marquer leur grandeur, leur puissance, leur rôle majeur dans les cultes mystériques du Karneiasion ? S'il en est ainsi, je préfère ne pas recommencer le jeu des identifications, en proposant, à la place des Dioscures, les Cabires ou les Courètes, comme cela a été suggéré [73].

MEGALAI THEAI

Je passe très rapidement à l'autre ensemble, tout aussi problématique, des « Grandes Déesses » (*Megalai theai*). Tout d'abord, comme il est bien connu, pour Pausanias

[66] Cf. GRAF 2003, p. 244 : « Thus it might be that we glance at least at an earlier constellation of a group of male gods around a mother goddess » (je souligne ; on aurait donc affaire encore à cette imposante, non moins que nébuleuse, « Déesse Mère », qui ne saurait dominer qu'à un stade « originel »).

[67] CARBON 2012, p. 325-327 ; on devrait donc lire δάμαλιν, σὺν (l. 34), et δάμαλιν διετῆ, σὺν (l. 69).

[68] Contrairement à ce que j'avais traduit dans GEORGIOUDI 2007, p. 38 : « une jeune truie de deux ans » (c'est ainsi que traduit aussi DESHOURS 2006, p. 34, suivie par d'autres : cf. BREMMER 2014, p. 93 : « a two-year-old pig »). Certes, comme le note bien CARBON (2012, p. 326) le terme *damalis* désigne surtout une « jeune génisse », « exclusively offered to goddesses in the extant epigraphical evidence », mais on ne peut totalement exclure qu'il puisse,

le cas échéant, indiquer le jeune âge d'un animal, qu'il soit mâle ou femelle (Hésychius, s. v. δάμαλις· μόσχος· καὶ κατὰ παντὸς νέου). Par ailleurs, je préfère traduire σὺν par « porcin », car on n'est pas sûr de son sexe.

[69] Sur des animaux mâles sacrifiés à des divinités féminines, ainsi que sur des femelles destinées à des puissances masculines, cf. PRITZ 2019, p. 100-103, 111-114 et 209-215. Je reviens sur la question dans un ouvrage en cours de rédaction.

[70] DESHOURS 2006, p. 207-210 ; GAWLINSKI 2012, p. 21 ; identification acceptée aussi, plus ou moins, par d'autres (cf. PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 311).

[71] Cf. VINCENT 2008, p. 191-192.

[72] Dans le sanctuaire de Déméter, cf. SEG XLVII (1997), 389.

[73] Entre autres par VINCENT 2008, p. 191-192.

ce sont les « Grandes Déeses » (et non pas les « Grands dieux » du *diagramma*) qui président aux mystères d'Andania, ce qui a donné lieu à tant de discussions et de suppositions. Selon Nadine Deshours, par exemple, « l'hypothèse que les *Megaloi theoi* et les *Megalai theai* se sont succédé dans le sanctuaire paraît la plus possible », et qu'à l'époque de Pausanias les Grands Dieux « ont probablement disparu ou ont été marginalisés au profit des Grandes Déeses » [74]. Je n'ai pas ici l'intention d'intervenir dans cette discussion pour me prononcer, d'une façon ou d'une autre, sur cette question si complexe. Je me limite donc aux *Megalai theai* arcadiennes, bien que les *Megaloi theoi* ne soient pas absents en Arcadie, puisqu'ils sont implantés dans la cité de Mégalopolis « dès l'origine » [75]. Or, les « Grandes déesses » sont honorées à Mégalopolis et au lieu-dit Bathos, près du fleuve Alphée. À Mégalopolis, elles possèdent un péribole au sud-ouest de l'agora, un enclos où se trouvent aussi une quantité de divinités, étudiées attentivement par Madeleine Jost [76]. À Bathos, selon Pausanias, on célèbre tous les deux ans une *teletê*, une cérémonie de mystères en l'honneur de ces « Grandes déesses », que Pausanias ne cherche pas à identifier, comme il le fait clairement pour les *Megalai Theai* de Mégalopolis [77]. Car, pour le Périégète, les *Megalai Theai* de Mégalopolis ne sont autres que Déméter et Korè, voire Korè *Sôteira*, comme l'appellent, dit-il, les Arcadiens [78]. Or, selon Madeleine Jost, il faut reconnaître qu'il n'y a « rien à tirer de l'appellation des *Megalai Theai* pour connaître leur nature » [79]. Soit. J'aimerais, cependant, m'arrêter sur un détail, significatif à mon sens. On connaît la comparaison que Pausanias établit entre ces déesses et les mystères d'Éleusis, puisqu'il dit que les *drômena* célébrés en honneur des *Megalai Theai* de Mégalopolis ne sont que *mimêmata* (litt. « imitations », plutôt que « réplique » comme on traduit parfois) de ceux qu'on accomplit à Éleusis [80]. « Tout porte donc à croire – dit Madeleine Jost [81] – que les Mégalai Théai recevaient le même cérémonial que les Théai éleusiniennes et n'étaient donc guère différentes :

il y a bien "emprunt" ». Toutefois, on pourrait remarquer une différence non négligeable entre ces deux groupes de déesses, différence qui porte sur l'expression même de *Megalai Theai*. Car les déesses éleusiniennes, Déméter et Korè, ne sont jamais appelées « Grandes Déeses ». Qui plus est, considérées individuellement, ni Déméter, ni Korè ne portent, à ma connaissance, l'épiclèse *Megalê*. Car si, à Smyrne, par exemple, l'épigraphie nous fait connaître une Déméter qualifiée de *megalê*, *thea pro poleôs* [82], *thesmophoros*, l'épithète *megalê* ne fonctionnerait pas comme une vraie épiclèse, mais plutôt comme un mot qui marque la grandeur d'une entité divine qu'on honore en la qualifiant surtout de « déesse devant la cité », donc grande protectrice de la polis, désignée en plus comme *thesmophoros*, une des épiclèses courantes de Déméter [83]. Certes, on pourrait se rappeler ces vers de Sophocle dans l'*Œdipe à Colone*, où le Chœur, dans sa célèbre ode à la gloire du dème de Colone, et partant d'Athènes, évoque, entre autres divinités, les *megalai theai*, à savoir Déméter et Korè – comme le montre bien le contexte – couronnées du narcisse et de l'éclat doré du safran. Cependant, comme nous l'avons dit auparavant, l'épithète *megalê*, dont sont gratifiées presque toutes les déesses dans les sources littéraires, ne saurait avoir ici « valeur d'épithète cultuelle » [84].

Quelles conclusions pourrait-on tirer de cette enquête exploratoire ? Tout d'abord, la rareté relative des adjectifs *megas/megalê*, *megistos/megistê* en tant qu'épithètes cultuelles rend difficile le travail comparatif. Pour *megistê*, par exemple, une rapide enquête à travers le corpus des inscriptions n'en donne aucun exemple en Grèce propre, si ce n'est une inscription très fragmentaire de Boiai en Laconie, où il est sans doute question d'Artémis *Limnatis*, qualifiée en plus de *thea megistê* ; mais on se trouve ici dans les mêmes cas que ceux vus auparavant, où ce type d'adjectif accompagne une divinité portant son épiclèse fonctionnelle [85].

[74] DESHOURS 2006, p. 207-210 (la citation, p. 207).

[75] JOST 1970, p. 139, avec référence à STIGLITZ 1967, p. 25 avec la note 30, 146 ; voir aussi une dédicace de Mégalopolis, datant du I^{er} siècle av. notre ère, *IG V 2*, 466, l. 1-2 : [— — —].α Ἀγὼ καὶ Ἀριστόδαμον | [τοὺς γο]νέας θεοῖς Μεγάλαις.

[76] Voir JOST 1970 et 1994.

[77] Pausanias, VIII, 29, 1 : οὐ πόρρω τοῦ ποταμοῦ Βάθος ἐστὶν ὀνομαζόμενον, ἔνθα ἄγουσι τελετὴν διὰ ἔτους τρίτου θεᾶς Μεγάλης.

[78] Pausanias, VIII, 31, 1 : Αἱ δὲ εἰσὶν αἱ Μεγάλαι θεαὶ Δημήτηρ καὶ Κόρη, καθότι ἐδήλωσα ἤδη καὶ ἐν τῇ Μεσσηνίᾳ συγγραφῇ· τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες.

[79] JOST 1994, p. 124.

[80] Pausanias, VIII, 31, 7 : καταστήσασθαι δὲ οὗτοι Μεγαλοπολίταις λέγονται πρῶτον τῶν Μεγάλων θεῶν τὴν

τελετὴν, καὶ τὰ δρῶμενα τῶν Ἐλευσινίᾳ ἐστὶ μιμήματα.

[81] JOST 1994, p. 128 ; cf. JOST 1970, p. 147-148.

[82] L'appellation πρὸ πόλεως est bien connue en Asie Mineure, où elle qualifie différentes divinités dans un contexte cultuel ; voir : *pro poleôs* dans la Banque de Données des Épiclèses Grecques (<https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>).

[83] *I.Smyrn.* 727 (I^{er} siècle av. notre ère) l. 3-4 : [—] τῆς μεγάλης πρὸ πόλεως θε[ᾶς] | θεσμοφόρου Δήμητρ[ος] ; cf. *I.Smyrn.* 655 (s. d.), l. 1-2 : ἡ σύνοδος τῶν μυστῶν τῆς μεγάλης θεᾶς πρὸ πόλεως θεσμοφόρου Δήμητρος.

[84] JOST 1970, p. 139, note 1 ; Sophocle, *Œdipe à Colone* 683-685 : νάρκισσος, μέγλαιν θεαῖν | ἀρχαῖον στεφάνωμ', ὃ τε | χρυσαυγῆς κρόκος.

[85] *IG V 1*, 952, l. 8-9 : θεᾶς] μεγίστας Λι[μνάτιδος] - - -. En revanche, des inscriptions citent souvent *Megistê* comme nom de femme.

Ensuite, ce dossier donne l'impression d'une sorte de flottement entre des significations qui paraissent évidentes et immédiatement compréhensibles, et des interprétations qui dépendent plutôt de situations et de conceptions locales, difficilement repérables. Je m'explique : d'un côté, le sens de ces épithètes (*megas/megalê, megistos/megistê*) est assez transparent, il ne pose pas trop de problème. Il signifie la grandeur d'une divinité, qualité qui, comme l'ont montré Nicole Belayche et Angelos Chaniotis, implique d'autres qualités qui seraient tout aussi « grandes », comme la puissance, l'efficacité, la justice, l'*hosion*, c'est-à-dire la « sainteté ». D'un autre côté, le sens que revêtent les « Grands dieux » et les « Grandes déesses », en Grèce propre, est beaucoup plus difficile à définir, car il semble dépendre, comme je l'avais noté, de l'histoire locale, des associations avec le panthéon d'une cité ou d'un lieu, du type de rituels dans lesquels ces divinités sont impliquées, etc. Par ailleurs, il ne faudrait pas tracer une distinction rigide entre une épiclese divine qui renvoie à un culte bien attesté, et le qualificatif attribué à une divinité, dont on ignore si elle était honorée dans un lieu précis sous ce surnom. Car on ne saurait faire abstraction des contextes et des gestes rituels. On ne sait pas, par exemple, si Zeus *Megistos* jouissait d'un culte institué dans une des cités de l'île de Cos [86]. Cependant, associé à d'autres divinités, comme Homonoia, Plouton, et même à un autre Zeus appelé *Boulaios*, il figure parmi les destinataires de sacrifices offerts par le roi Ariarathès IV « pour la concorde et le salut du peuple... et pour la santé de la reine Antiochis et de leurs enfants » [87]. *Megistos* ne fonctionnerait donc pas ici comme une simple épithète déclamatoire, mais comme une dénomination divine chargée, en l'occurrence, d'une valeur culturelle, associée à un important acte rituel.

On pourrait aussi ajouter qu'en qualifiant parfois certains dieux ou déesses de « Grands » ou de « Grandes », les habitants d'une cité, d'un dème, d'un village voulaient sans doute, de façon je dirais « indigène », accorder une place particulière à certaines divinités en leur donnant une dimension de

« grandeur », sans que l'on puisse souvent préciser davantage la nature de cette « grandeur ». On ne saurait donc proposer une interprétation globale et générale de leur place et de leur rôle dans tous les cas présentés ici, d'autant plus que parfois le contexte ne nous aide pas davantage. On ne saurait non plus poser ici la question du genre, pour savoir, par exemple, si cette « grandeur » est attribuée plutôt aux dieux qu'aux déesses, ou si ce sont ces dernières qui l'emportent. Pour répondre à une telle question, il aurait fallu élargir l'enquête de façon significative, en englobant l'Asie Mineure et en établissant, autant que possible, des statistiques. Je me contente ainsi, pour terminer, d'ajouter aux observations faites jusqu'à présent, quatre autres remarques ou réflexions.

Premièrement, comme il a été noté auparavant, ces épithètes ne donnent pas forcément et toujours la priorité ou la supériorité aux divinités qualifiées de « Grandes ». Despoïna, par exemple, que les Arcadiens « vénèrent le plus » [88], n'est nulle part honorée comme *Megalê* ou *Megistê*.

Deuxièmement, selon Nadine Deshours, qui renvoie à Pierre Lévêque, « l'épithète de "Grands" appartient en propre aux dieux des Mystères : on la trouve appliquée aux déesses d'Éleusis, de Lycosoura, à Cybèle, aux Cabires, car ces divinités possèdent une puissance illimitée et absolue, plutôt que des pouvoirs particuliers comme les autres dieux du paganisme » [89]. Or, cette thèse est contredite au moins sur deux points : tout d'abord, à Lykosoura, il n'est pas question de « Grandes Déesses », mais de la « Grande Mère », dont l'autel se trouvait devant le temple de Despoïna ; ensuite, comme il a été déjà noté (voir *supra*), les déesses éleusiniennes, qui président donc aux Mystères par excellence, ne s'appellent pas « Grandes ».

Troisièmement, rien ne nous laisse supposer que, pour les *Megaloi theoi* d'Andania, on exigeait le secret sur leur nature même, d'où ce « nom générique » [90] qui aurait caché leurs noms individuels comme on a prétendu, sur la base d'une comparaison plutôt inappropriée avec les Cabires de Thèbes [91].

[86] Cf. PAUL 2013, en particulier p. 30-54, sur l'organisation des cultes de Zeus à Cos.

[87] IG XII 4, 291 (ca 180 av. notre ère), l. 12-18 : θυσάντω... | καὶ τῶι Διὶ τῶι Μεγίστῳ... | καὶ Ὀμονοία[ι καὶ] Διὶ Β[ο]υλαίῳ... καὶ Πλ[ο]ύτωνι [καὶ θεοῖς π]ᾶσι καὶ πάσα[ις... ὑπ]έρ τε τᾶς ὁμονοίας | καὶ σωτηρίας τοῦ τε δάμου κ[αὶ β]ασιλείας Ἀριαράθου καὶ | τᾶς ὑγιείας τᾶς βασιλείας Ἀντιοχίδ[ος καὶ τῶν τέκνων] | αὐτῶν. Voir PAUL 2013, p. 43, 146-147, qui classe Zeus *Megistos* et Zeus *Boulaios* dans « Les autres Zeus "de la cité" ».

[88] Pausanias, VIII, 37, 9 : ταύτην μάλιστα θεῶν σέβουσι οἱ Ἀρκάδες τὴν Δέσποιναν.

[89] DESHOURES 2006, p. 207 ; voir p. 200, où l'auteure parle des « Grandes Déesses de Lycosoura ».

[90] Comme le désigne PLOLOT 1999, p. 211-212.

[91] Pausanias, IX, 25, 5 ; cf. DESHOURES 2006, p. 207 : « Le culte des Cabires à Thèbes exigeait le secret non seulement sur les rites et les mythes, mais aussi sur la nature même des dieux – d'où leur nom de "Grands Dieux" ». Je laisse de côté ici la question des Cabires de Samothrace ou de Lemnos, sur lesquels on a beaucoup écrit.

Quatrièmement, une recherche minutieuse de chaque cas pourrait dénicher certaines raisons locales susceptibles d'expliquer, plus ou moins, l'attribution de telles épicleses à des divinités du pays. Par exemple, selon Madeleine Jost, « l'appellation de Mégalai Théai [à Mégalopolis] pourrait être inspirée de celle de Mégaloi Théoi de Mégalopolis et de la Mégalè Méter de Lykosoura, et avoir été choisie en harmonie avec le nom de Mégalè Polis » [92].

Or, sur ce dernier point, on pourrait ajouter une ultime réflexion. On se demande, par exemple, si les *Megaloi theoi* ou les *Megalai theai* ne peuvent, dans certains cas, être considérés particulièrement comme des divinités *salvatrices*. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, la présence d'autres épithètes laudatives également. On sait que les Dioscures, qui sont appelés parfois *Megaloi theoi*, sont souvent honorés en tant que *Sôtêres*, « Sauveurs », surtout à Sparte [93]. On se rappelle qu'Asclépios est honoré en tant que « grand Sauveur » à Épidaure, mais aussi ailleurs [94]. Dans un décret honorifique de la cité de Stratonicee en Carie, Zeus, honoré sous l'épiclèse *Panamaros* et considéré comme le dieu qui « sauve la cité pour toujours, pour tout le temps », est qualifié de *megistos kai epiphane-statos* [95], ce qui m'a fait penser, à tort ou à raison, aux *Megalai theai* de Megalopolis, dont l'identité reste

toujours inconnue, malgré les affirmations de Pausanias. Car l'enclos de ces « Grandes déesses » se trouve, comme nous l'avons dit, au sud-ouest de l'agora, « vers le coucher du soleil », dit Pausanias, tandis qu'à l'opposé, « du côté du soleil levant », se trouve un sanctuaire de Zeus Sôtêr [96]. Or, ce Zeus Sauveur est honoré « en relation avec la protection que requiert la fondation d'une cité », celle donc de Megalopolis en 370/369 avant notre ère [97]. Le dieu est assis sur un trône, ayant à sa gauche la statue d'Artémis *Sôteira* et à sa droite celle de *Megalè polis*. On pourrait peut-être supposer que les *Megalai theai*, faisant pendant au Zeus « Sauveur » et à Artémis « Salvatrice », jouent également un rôle de protection et de sauvegarde. Les deux groupes, l'un à l'est, l'autre à l'ouest de l'agora, encadrent et veillent ainsi sur ce cœur de la ville, et par conséquent sur la cité tout entière.

Au terme de cette rapide démarche à la rencontre d'une épithète apparemment facile à saisir, mais de fait difficile à situer dans l'espace culturel des cités grecques, j'ai le sentiment que je laisse plus de questions que de certitudes. Il m'a paru, cependant, qu'il valait la peine de s'interroger sur certains aspects du champ sémantique d'un terme qui ne saurait se limiter à une définition « générique ». ■

ABRÉVIATIONS

CGRN : Jan-Mathieu CARBON, Saskia PEELS & Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *A Collection of Greek Ritual Norms*, Liège, 2016- (<http://cgrn.ulg.ac.be>).

LSAM : Franciszek SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955 (École française d'Athènes, Travaux et mémoires, Fasc. IX).

[92] JOST 1994, p. 124 ; cf. aussi PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 247. Cette hypothèse fondée, entre autres, sur le nom de la cité, a été déjà formulée par NILSSON 1906, p. 342 : « In Megalopolis wurden die großen Göttinnen eifrig verehrt ; ihr Name machte sie zu den natürlichen "Schutzpatroninnen" der "großen Stadt" ».

[93] *IG V 1*, 101 (c. 120 de notre ère), l. 1-2 : θεοῖς | σωτήρσι Διοσκόροις ; 233 (époque d'Hadrien), l. 5-6 : Διοσκού|ροις Σωτήρσι ; 658 (avant le règne de Nerva), l. 6-8 : Διο|σκούροις Σω|τήρσι, etc.

[94] Voir *supra*, avec la note 58.

[95] *I.Strat.* 15 (décret en l'honneur de Tiberius Flavius Menandros et sa femme Flavia Leontis), l. 3-4 : ὁ μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος Ζεὺς Πανάμαρος σώζει τὴν πόλιν διὰ παντὸς χρόνου ; *I.Strat.* 663, l. 16 (cf. PARKER 2017, p. 144).

[96] Pausanias, VIII, 31, 1 : τὸ πρὸς ἡλίου δυσμῶν περίβολον θεῶν ἱερὸν τῶν Μεγάλων. αἱ δὲ εἰσὶν αἱ Μεγάλοι θεαὶ Δημήτηρ καὶ Κόρη ; VIII, 30, 10 : ταύτης τῆς στοᾶς ἐστὶν ἐγγυτάτω ὡς πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα ἱερὸν Σωτήρος ἐπίκλησιν Διός.

[97] Cf. JOST 2005, p. 396.

BIBLIOGRAPHIE

- BACHOFEN, Johann Jakob, 1861**, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaekokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart.
- BELAYCHE, Nicole, 2005**, « *Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain* », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, p. 34-55.
- BELAYCHE, Nicole, 2010**, « *Deus deum... summorum maximus (Apuleius) : ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period* », dans Stephen Mitchell & Peter Van Nuffelen (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 141-166.
- BELAYCHE, Nicole, 2016**, « *La Mater Magna, Megalè Mèter ?* », dans Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge & Gabriella Pironti (éd.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome, p. 45-59.
- BELAYCHE, Nicole, BRULÉ, Pierre, FREYBURGER, Gérard, LEHMANN, Yves, PERNOT, Laurent & PROST, Francis (éd.), 2005**, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout.
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Elodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain & PORZIA, Fabio, 2018**, « Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées (Julien, Lettres 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84/2, p. 567-591.
- BORGEAUD, Philippe, 1996**, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- BORGEAUD, Philippe (éd.), 1999**, *La mythologie du matriarcat. L'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Genève (Recherches et Rencontres 13).
- BREMMER, Jan N., 2014**, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin – Boston (Münchener Vorlesungen zu Antiken Welten, Band 1).
- BRUCHMANN, Carl Friedrich Heinrich, 1893**, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Lipsiae.
- BRULÉ, Pierre, 2007**, « Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique », dans Pierre Brulé, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, p. 313-332.
- CARBON, Jan-Mathieu, 2012**, « Monographing "Sacred Laws" », *Kernos* 25, p. 318-327.
- CASEVITZ, Michel & LAFOND, Yves, 1999**, *Pausanias. Description de la Grèce*, tome VII, Livre VII : L'Achaïe, Paris (Collection des Universités de France).
- CHANIOTIS, Angelos, 2010**, « Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults », dans Stephen Mitchell & Peter Van Nuffelen (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 112-140.
- DESHOURS, Nadine, 2006**, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux.
- DEUBNER, Ludwig, 1932**, *Attische Feste*, Berlin (réimpr. Hildesheim, 1966).
- ELLINGER, Pierre, 2017**, « Le sceptre d'Agamemnon à Chéronée : *Pausanias et la justice dans l'histoire* », *Mètis*, N.S. 15, p. 329-354.
- GAWLINSKI, Laura, 2012**, *The Sacred Law of Andania. A New Text with Commentary*, Berlin – Boston.
- GEORGOU DI, Stella, 1991**, « Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexions sur la création d'un mythe », dans Pauline Schmitt Pantel (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, *L'Antiquité*, Paris, p. 477-491 et 555-557 (notes).
- GEORGOU DI, Stella, 1994-1995**, « À la recherche des origines », *Mètis* 9-10 [1998], p. 285-292.
- GEORGOU DI, Stella, 2002**, « Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie », dans Synnøve des Bouvrie (éd.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Bergen (Papers from the Norwegian Institute at Athens 5), p. 113-134.
- GEORGOU DI, Stella, 2007**, « Quelles victimes pour les dieux ? À propos des animaux "sacrifiables" dans le monde grec », dans Marie-Thérèse Cam (éd.), *La médecine vétérinaire antique. Sources écrites, archéologiques, iconographiques*, Colloque International, Brest, 9-11 septembre 2004, Rennes, p. 35-44.
- GIANI GALLINO, Tilde (éd.), 1989**, *Le Grandi Madri*, Milano.
- GIMBUTAS, Marija, 1989**, *The Language of the Goddess*, London.
- GOODISON, Lucy & MORRIS, Christine (éd.), 1998**, *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence*, London (voir le compte rendu de Vinciane Pirenne-Delforge, dans *Kernos* 12, 1999, p. 301-303).
- GRAF, Fritz, 2003**, « Lesser Mysteries - Not Less Mysterious », dans Michael B. Cosmopoulos (éd.), *Greek Mysteries: the Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York, p. 241-262.
- HATZFELD, Jean, 1920**, « Inscriptions de Lagina en Carie », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 44, p. 70-100.
- JOST, Madeleine, 1970**, « Les Grandes Déesses d'Arcadie », *Revue des Études Anciennes* 72, p. 138-151.

- JOST, Madeleine, 1985**, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- JOST, Madeleine, 1994**, « Nouveau regard sur les Grandes Déeses de Mégalopolis : influences, emprunts, syncrétisme religieux », *Kernos* 7, p. 119-129.
- JOST, Madeleine, 2005**, « Quelques épiclèses en Arcadie : typologie et cas particuliers », dans Nicole Belayche, Pierre Brulé, Gérard Freyburger, Yves Lehmann, Laurent Pernot & Francis Prost (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 389-400.
- LÉVÊQUE, Pierre, 1997**, *Introduction aux premières religions. Bêtes, dieux et hommes*, Paris (1re éd. 1985, sous le titre *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*).
- MARKALE, Jean, 1997**, *La Grande Déesse. Mythes et sanctuaires. De la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*, Paris.
- MOGGI, Mauro & OSANNA, Massimo, 2000**, *Pausania. Guida della Grecia*. Libro VII, *L'Acaia*, Milano.
- MÜLLER, Bruno, 1913**, *Μέγας Θεός*, Halis Saxonum (Dissertationes Philologicae Halenses XXI,3).
- MUSTI, Domenico & TORELLI, Mario, 1992**, *Pausania. Guida della Grecia*. Libro III, *La Laconia*, Milano.
- NILSSON, Martin, 1906**, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig (réimpr. Stuttgart, 1957).
- PARKER, Robert, 2003**, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *Opuscula Atheniensi* 28, p. 173-183.
- PARKER, Robert, 2017**, *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, Oakland, California (*Sather Classical Lectures*, 72).
- PAUL, Stéphanie, 2013**, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège (*Kernos*, Suppl. 28).
- PILOLOT, Laurent, 1999**, « Pausanias et les Mystères d'Andanie. Histoire d'une aporie », dans Josette Renard-Collias (éd.), *Le Péloponnèse. Archéologie et histoire*, Rennes, p. 195-223.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 1994**, *L'Aphrodite grecque*, Athènes – Liège (*Kernos*, Suppl. 4).
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2008**, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège (*Kernos*, Suppl. 20).
- PISANO, Carmine, 2015**, « "Autorità senza autore" nella Grecia antica: il caso dello scettro », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 7, p. 1-14.
- PITZ, Zoé, 2019**, *À chacun le sien. Associations entre animaux sacrificiels et destinataires divins dans les normes rituelles grecques* (thèse de doctorat), Liège.
- PRZYLUCKI, Jean, 1950**, *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris.
- ROBERT, Louis, 1929**, « Epigraphica », *Revue des Études Grecques* 42, p. 426-438.
- ROBERT, Louis, 1955**, *Hellenica X*, Paris.
- SÉCHAN, Louis & LÉVÊQUE, Pierre, 1966**, *Les Grandes divinités de la Grèce*, Paris.
- STIGLITZ, Roman, 1967**, *Die grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen*, Wien (Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien, 15).
- TESTART, Alain, 2010**, *La Déesse et le Grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Paris.
- TRINGHAM, Ruth & CONKEY, Margaret, 1998**, « Rethinking Figurines. A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the 'Goddess' and Popular Culture », dans Lucy Goodison & Christine Morris (éd.), *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence*, London, p. 22-45.
- VERSNEL, Henk, 2011**, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden – Boston.
- VERMASEREN, Maarten J., 1987**, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*. I. *Asia Minor* (CCCA), Leiden (EPRO, 50).
- VINCENT, Jean-Christophe, 2008**, « Les mystères d'Andania » (compte rendu du livre de Nadine DESHOURS, 2006), *Dialogues d'Histoire Ancienne* 34/1, p. 188-193.
- ZOGRAFOU, Athanasia, 2010**, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège (*Kernos*, Suppl. 24).