

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

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.)

Audrey VASSELIN

Doctorante en Histoire grecque
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8210 Laboratoire ANHIMA
audrey.vasselin@univ-paris1.fr

RÉSUMÉ

Le grec ancien connaît deux manières de dire le divin au féminin : *hê thea* et l'épicène *theos*. Certains Modernes ont fait de cette souplesse linguistique le signe de l'ambiguïté d'Athéna du point de vue du genre. S'il est vrai que les inscriptions « officielles » athéniennes emploient exclusivement l'épicène pour désigner leur divinité tutélaire, cette dernière n'est pas la seule à être dénommée de la sorte. De plus, dans les dédicaces privées, les fidèles avaient recours aussi bien à l'épicène qu'au féminin pour invoquer la divinité. L'analyse croisée

de ces deux corpus permet d'explorer les modalités d'emploi de l'épicène dans les dédicaces et les inscriptions « officielles » et de tenter de saisir les motivations qu'elles sous-tendent de la part de la communauté des Athéniens et Athéniennes.

The ancient Greek language has two ways of saying "goddess": *hê thea*, but also the epicene *hê theos* which is identical for both male and female referents. Some modern scholars have seen this linguistic flexibility as a sign of Athena's gendered ambiguity. While it is true that the "official" Athenian inscriptions exclusively use the epicene to designate their tutelary deity, she is not the only one to be named in this way. Moreover, in private dedications, the dedicants could use both the epicene and the feminine to invoke their divinity. Through the cross-analysis of these two corpora, this paper explores how the Athenians used the epicene form in votive and "official" inscriptions and attempts to grasp the motivations behind these discursive practices.

MOTS-CLÉS

Onomastique divine,
Athéna,
épicène,
genre grammatical,
genre social,
épigraphie,
dédicaces.

KEYWORDS

Divine onomastics,
Athena,
epicene,
grammatical gender,
social gender,
epigraphy,
dedications.

La langue grecque connaît deux manières de dire le divin au féminin : *hê thea* et l'épicène *theos* qui, littéralement, signifie « la dieu ». *Theos* appartient à la catégorie des mots dits épicènes, qui ont la particularité de posséder la même morphologie au masculin et au féminin [1]. Attesté dès Homère, l'épicène a souvent été utilisé alternativement à *hê thea* [2]. Les Athéniens, eux, privilégiaient *hê theos* pour nommer leur divinité tutélaire dans les documents « institutionnels ». Du reste, il est probable que c'est en raison de l'usage répandu de l'épicène à Athènes qu'un philosophe de Mégare, Stilpon, en vint à formuler un prédicat – polémique – sur le genre des dieux [3]. Pour Stilpon, utiliser *hê theos* pour désigner une déesse ne va pas de soi. Il estime qu'il faut s'en tenir à la stricte binarité des genres grammaticaux : aux divinités mâles, la forme masculine *theos*, aux divinités femelles, la forme féminine *thea*. En réaction à cette assertion, Théodoros de Cyrène, dit *ho Atheos* (« celui qui ne croit pas aux dieux » [4]) aurait demandé, non sans malice, si le Mégarique « avait soulevé la robe (de la déesse) et (lui) avait regardé le jardin ». Cette plaisanterie n'est pas sans rappeler celle d'Aristophane dans *Les Oiseaux* qui fait d'Athéna « un dieu (*theos*) devenu femme [...] armée de toutes pièces » [5].

L'emploi « institutionnel » de *hê theos* pour désigner Athéna, l'anecdote sur Stilpon ainsi que la plaisanterie d'Aristophane forment, pour Nicole Loraux, autant de preuves qui témoignent de « l'hésitation des Grecs face à la Parthénos » et « leur refus d'aller plus loin » [6]. En somme, l'épicène serait un marqueur du genre trouble d'Athéna [7]. À partir de son analyse de l'*Hymne homérique à Aphrodite*, la même historienne a cependant démontré que *theos* désigne le divin au-delà de toute distinction de genre [8].

Qu'en est-il vraiment pour Athéna ? Ce jeu entre le substantif *theos* et l'article se fonde-t-il sur des critères de genre (grammatical et surtout de *gender*) ? Les différents exemples cités précédemment ont ceci en commun qu'ils ont tous pour cadre Athènes. Est-ce à dire que cet emploi de l'épicène serait spécifique à l'Athéna athénienne ? Pour répondre à ces questions, nous nous proposons de reprendre le corpus « institutionnel » athénien qui, selon les mots de Nicole Loraux, illustrerait la préférence de la Parthénos pour le « nom masculin de *theos* ». Par « institutionnel », il faut comprendre des documents produits à l'échelle de la polis, du dème, voire des associations qui organisent le tissu social de la cité [9], tels que des règlements, décrets, lois et inventaires. Parallèlement à ce corpus

[1] Le terme « épicène » est utilisé pour la première fois chez les grammairiens de l'école alexandrine créée par Aristarque de Samothrace (II^e / I^{er} siècle av. J.-C.). Cependant, ces derniers distinguent l'épicène du genre « commun (κοινόν) ». Voir KILARSKI 2013, p. 69-70. Dans cette configuration, *hê/ho theos* appartient à la catégorie des noms de genre « commun ». La différence entre ces deux « genres » réside dans le fait que l'épicène, selon ces grammairiens, n'admet pas l'accord avec l'article. Toutefois, dans son étude sur les catégories inflectionnelles des langues indo-européennes, Jerzy Kuryłowicz n'opère pas de distinction entre l'épicène et le genre « commun ». Voir KURYŁOWICZ 1964, p. 32-33. Pour notre propos, nous ne tiendrons pas compte de ces subtilités linguistiques et observerons la même définition de l'épicène que celle proposée par Kuryłowicz.

[2] L'épicène est assez peu utilisé dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* : dans seulement deux cas sur dix, le poète l'emploie pour nommer une déesse (32 occurrences contre 145). Précisons toutefois que ces chiffres ne concernent que les occurrences de ces deux mots au singulier. Hésiode l'utilise également pour désigner : Aphrodite

(v. 194), Hécate (v. 442), Styx (v. 775). Dans les *Hymnes Homériques*, les deux formes sont également attestées. Par exemple, Athéna est appelée « terrible déesse (*kudrên theon*) » (v. 1) dans l'*Hymne Homérique 28* et *hê thea* (v. 5) dans l'*Hymne Homérique 11*.

[3] Diogène Laërce, « Vie de Stilpon », *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 116, tr. fr. de M.-O. Goulet-Cazé.

[4] Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 86 et II, 97.

[5] Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 830-831 : θεὸς γυνὴ γεγονυῖα πανοπλίαν ἔστηκε ἔχουσα. Sur Clithène l'inverti, voir GERCHANOC 2003, p. 755-760.

[6] LORAUX 1989, p. 89.

[7] *Ibid.* : « au titre féminin de *thea*, la Parthénos préfère [...] institutionnellement à Athènes le nom masculin de *theos*, à peine féminisé par l'article ». Elle se montre cependant plus réservée dans son article paru dans le premier volume de *L'Histoire des femmes en Occident* : LORAUX 1991, p. 34.

[8] LORAUX 1991, p. 34-35. Ces remarques transparaissent déjà dans son article de 1989. Voir LORAUX 1989, p. 89.

[9] Sur les liens entre associations et polis, voir ISMARD 2010.

« institutionnel », « officiel » [10], nous disposons d'un petit nombre de dédicaces privées [11] dans lesquelles, pour désigner la divinité tutélaire, les locuteurs avaient recours à l'épicène *theos* en concurrence avec le féminin *thea*. Il s'agira donc d'analyser et de mettre en résonance ces deux corpus [12] afin de confronter les modalités d'usage de l'épicène et de saisir les motivations qu'elles sous-tendent de la part des habitants de la cité athénienne [13].

THEOS ET THEA DANS LES DÉDICACES PRIVÉES DE L'ACROPOLE (VI^E S.-IV^E SIÈCLES AV. J.-C.)

LE NOM « DÉESSE » DANS LES FORMULES ONOMASTIQUES

La grandeur des cultes de l'Acropole ne se limite pas à la splendeur de ses monuments mais se manifeste également à travers la profusion d'offrandes dédiées à Athéna. En tout, du VI^e au IV^e siècle, nous recensons plus de 300 dédicaces qui la mettent à l'honneur [14]. De longueurs diverses, en prose ou en vers, directement gravée sur l'objet dédié ou sur son support, la dédicace témoigne du lien personnel qui s'établit, lors de l'offrande, entre le donateur et la divinité. Selon M. L. Lazzarini, elle suivait, en général, un même schéma formulaire : nom du ou des dédicant(s) /

verbe dédicatoire (*anatithêmi*) / nom du récipiendaire divin [15]. Pour y évoquer leur Athéna acropolitaine, les Athéniens et les Athéniennes usaient de dénominations aussi riches que variées : ils pouvaient recourir au théonyme mais également à d'autres appellations qui venaient compléter [16] ou remplacer [17] le nom du dieu : « la Jeune Fille de Zeus (*Dios korè*) » [18], « l'Enfant de Zeus (*païs Dios*) » [19], Pallas [20] ou, plus simplement encore, « déesse ». Cette dernière dénomination est toutefois peu attestée dans notre corpus avec seulement dix occurrences en trois siècles. Une telle faiblesse numérique ne doit cependant pas nous freiner. Sur les 59 dédicaces de la fin du VI^e siècle, seules 19 d'entre elles [21] contiennent une « séquence onomastique » [22] développée, tandis que les autres inscriptions se bornent très modestement à invoquer Athéna sans plus de précisions [23]. Que le nom « déesse » soit peu goûté par les fidèles de l'Acropole peut s'expliquer par le fait qu'ils ont préféré à l'appellation générique *hê thea* des désignations qui touchent à l'identité d'Athéna, telles que Pallas et *glaukôpis* [24]. Ces dernières distinguent sans ambiguïté la Fille de Zeus parmi toutes les *theai* présentes sur l'Acropole d'Athènes. Employées dans un contexte métrique, elles réactivent et adaptent [25] l'héritage homérique dont elles sont issues [26], induisant *de facto* une plus grande caractérisation de la puissance invoquée.

[10] Nicole Loraux n'explique pas ce qu'elle entend par « institutionnel ». Nous préférons parler d'inscriptions « officielles ».

[11] Hormis l'inscription des *Hieropoioi* (IG I³ 509), les quelques dédicaces publiques consacrées à Athéna – celles qui nous sont parvenues du moins – n'utilisent pas la dénomination *hê theos* / *hê thea*, nous obligeant ainsi à ne parler que des dédicaces privées. Jost 1998 a montré toute l'inadéquation de l'opposition public/privé. Toutefois, même si ces catégories – « officielle », « privée » – n'ont pas de valeur en soi, elles permettent de bien distinguer les inscriptions, principalement grâce à leur métadonnée auctoriale : les dédicaces privées proviennent de particuliers (des artisans, des artistes, des pères, des mères de famille...), tandis que les inscriptions dites « officielles » ressortent de différentes strates (institutions et communautés) de la cité.

[12] Même si de temps à autre, nous mentionnerons des inscriptions postérieures à 300, notre étude se focalise sur la fin de l'époque archaïque et l'ensemble de la période classique. La raison est avant tout numérique : l'immense majorité de nos données est comprise dans cet intervalle de temps.

[13] Faute de sources précises à ce sujet, nous ne détaillerons pas le statut des dédicants et dédicantes. Au VI^e siècle, les dédicaces étaient de facture très simple et ne donnaient, bien souvent, aucune information sur le statut de ceux et celles qui les avaient commanditées. À ce sujet, voir l'étude menée par KEESLING 2003, p. 63-64.

[14] Pour la seule période de la fin du VI^e siècle et du début du V^e siècle, nous dénombrons plus de 150 objets inscrits. En revanche, pour le IV^e siècle, nous ne recensons que 31 dédicaces qui honorent Athéna. Il faut également garder à l'esprit que toutes les offrandes n'étaient pas inscrites ou que

leurs supports ont disparu. Ces 300 inscriptions ne constituent donc qu'une infime partie de la production des dédicaces de cette époque.

[15] LAZZARINI 1976, p. 81. Ce schéma n'était pas tout le temps observé. On trouve ainsi des dédicaces ne comportant pas le nom du dédicant (ex. IG I³ 561bis) ou celui du dieu honoré (IG I³ 794).

[16] IG I³ 718. Dans cette inscription du début du V^e siècle av. J.-C., les noms *potnia* et *poliochous* viennent compléter le théonyme.

[17] IG I³ 544. Dans cette inscription du milieu du VI^e siècle av. J.-C., les dénominations poétiques ont remplacé le théonyme.

[18] IG I³ 618, IG I³ 652.

[19] Elle est soit *païs Dios aigiocho* comme dans IG I³ 619, soit *païs Dios megalô* comme dans IG I³ 608, 631, 632, 673, 687, soit *païs Dios kraterophron* dans IG I³ 643.

[20] Pallas : IG I³ 501, 617, 647, 684, 686 ; Pallas *tritogenes* : IG I³ 642, 655g, 667.

[21] Parmi elles, nous retrouvons deux attestations du nom « déesse ».

[22] BONNET *et al.* 2019, p. 579.

[23] En réalité, 70% des dédicaces n'utilisent que le théonyme pour désigner Athéna. Pour plus de détails sur la fréquence d'emploi des dénominations d'Athéna, voir VASSELIN 2019.

[24] IG I³ 607, 619.

[25] Voir GRAND-CLÉMENT 2010, p. 19-21, à propos de l'adjectif *glaukôpis*.

[26] Cf. Hérodote, II, 53. Dans ce passage, Hérodote fait d'Homère et Hésiode les artisans des *epônumiai* divines. *Glaukôpis* et *Dios kourè* sont effectivement deux désignations que nous retrouvons dans l'épopée.

Intégrées dans des formules onomastiques simples ou composées, ces appellations variées permettent de nommer autrement Athéna. Dans notre corpus, même s'il apparaît parfois associé à des groupes de noms (« déesse Pallas (Παλλάδος (...) θεᾶς) » ou encore « déesse Ergané (θεὰ Ἐργάνη) » [27]), le mot « déesse » constitue le plus souvent un élément onomastique autonome. Ainsi la dédicace de Méneia : Ἀθηναίαι Μένεια ἀνέθηκεν / ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ : « Méneia a consacré à Athéna, ayant vu de ses propres yeux l'aretè de la déesse [28] ». Nous pouvons observer, dans cette courte épigramme de deux vers, un dédoublement onomastique : le théonyme, dans la formule votive traditionnelle, et l'épicène, dans la motivation et la dédicace. Dans une telle inscription où la construction, quoique simple, demeure soignée, cette répartition des deux noms de la déesse n'a rien de fortuit. Si « Athéna » permet d'identifier formellement le récipiendaire de la dédicace, « déesse » place l'accent sur la puissance divine, dont Méneia a été le témoin direct. Dans d'autres cas, l'épicène remplace, sans autre artifice, le théonyme, comme dans cette brève dédicace [29] : [ἔ]ποίησάνθεκε : τῆι θεῶι : « - - - a fait et a consacré à la divinité » [30]. Plutôt que de citer nommément la déesse, le dédicant a préféré employer l'épicène seul. Sans plus de détails (théonyme, complément onomastique), cette dénomination peut paraître sibylline. C'est en fait grâce au *locus* de l'*ex-voto* que nous pouvons dissiper tout doute quant à l'identité de la divinité [31]. Dans le cas présent, le monument, découvert non loin de l'emplacement du Vieux-Temple de la Poliade, fut certainement dédié à la déesse Athéna [32].

LES SPÉCIFICITÉS D'USAGE DE HÊ THEA

Malgré des analogies (substitution ou dédoublement du théonyme), les usages de *hê thea* se distinguent de ceux de l'épicène sur deux points. Prenons cette fois-ci l'exemple de deux dédicaces métriques du IV^e siècle :

IG II/III³ 1377 :

(...)

ἀνέθηκε Μέλιννα

σοὶ τήνδε μνήμην, θεὰ Ἐργάνη (...)

« [...] Mélinna t'a dédié cette mémoire, déesse Ergané [...] »

IG II/III³ 4, 1358 :

[Ἀθηναίαι Ἐργά]νη Πολιάδι ἀνέθηκε

- - - - - κίνο καὶ ἡ γυνὴ καὶ οἱ παῖδες.

[ἔ]δωρον, θεὰ Ἐργάνη, εὐ[ξ]άμενός σοι (...)

« À Athéna Ergané Polias, a dédié, le fils de - - - - -

- - - - - kinos et la femme, et les enfants.

- - ce don, déesse Ergané, t'avait été promis, [...]. »

Dans ces épigrammes du IV^e siècle av. J.-C. [33], le féminin remplace certes le nom « Athéna », mais il est à chaque fois associé à une épithète cultuelle (en l'occurrence Ergané, l'« Industrielle »). Le syntagme ainsi formé n'est pas sans rappeler le binôme théonyme-épiclese [34] qui, à partir du IV^e siècle, devient de plus en plus fréquent dans les inscriptions votives [35]. Contrairement à des appellations comme *glaukôpis* et *Dios kourè*, les syntagmes épicletiques relèvent d'un vocabulaire que nous pourrions qualifier de « technique » [36] dans la mesure où elles précisent sans ambiguïté l'aspect de la puissance invoquée.

[27] « Déesse Pallas » : IG I³ 730 ; « déesse Ergané » : IG II/III³ 1377, IG II/III³ 4, 1358.

[28] IG II/III³ 1367. L'inscription date du milieu du IV^e siècle av. J.-C.

[29] IG I³ 817. L'inscription aurait été gravée vers 480 av. J.-C., sur une colonne en *poros* (calcaire tendre et poreux). Voir également IG I³ 603 qui suit le même modèle.

[30] L'élément manquant renvoie au nom du dédicant, sans doute l'artiste à l'origine de l'érection du monument. Le mot *κάνέθεκε* résulte d'une crase entre le mot *kai* et le verbe *anethêmi*. Cela signifie donc qu'*ἐποίησάνθεκε* ont le même sujet (le nom du dédicant/artiste).

[31] Même si les pierres inscrites furent réutilisées à des fins diverses (notamment comme matériau de construction) et donc peu ou prou éloignées de leur lieu originel, nous pouvons néanmoins supposer qu'à défaut d'avoir été retrouvé sur le lieu même où il a été érigé, le monument fut effectivement placé proche du temple d'Athéna Polias.

[32] Artémis Brauronia est également présente sur le plateau de l'Acropole. Toutefois, son *temenos* se situe à

l'exact opposé du lieu de découverte de la pierre. En outre, il semblerait qu'aucune dédicace en son honneur n'ait été retrouvée sur l'Acropole.

[33] Plus précisément, les inscriptions IG II/III³ 4, 1358 et IG II/III³ 1377 datent respectivement de la première et de la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C.

[34] Pour un bilan historiographique critique sur les attributs onomastiques (« épiclese », « épithète », « théonyme »), voir BONNET *et al.* 2019, p. 575.

[35] Voir MÜLLER 2010, p. 158-172. Cependant, il faut garder à l'esprit qu'à partir du IV^e siècle, le nombre de dédicaces décroît fortement, ce qui empêche toute conclusion définitive sur l'évolution des dénominations d'Athéna.

[36] *Glaukôpis* peut qualifier l'*Erganè*, la *Poliouchos* (la « gardienne de la cité ») ou encore la *Promachos* (« celle qui combat en avant »). Voir à ce sujet GRAND-CLEMENT 2010. Pour les épiclese(s) du dieu, les Grecs procédaient à une « individuation » du divin.

L'emploi de *hê thea* dans ce contexte métrique se comprend alors aisément puisqu'il allie précision de la dédicace (les donateurs s'adressent avant tout à l'*Erganè* et non à la *Polias* [37]) et intérêt prosodique. En outre, dans trois des cinq attestations de *hê thea*, le mot est décliné au vocatif [38] alors que l'épicène est principalement utilisé au datif [39]. Si le génitif et le datif expriment avant tout l'identité du propriétaire de l'offrande, le vocatif, lui, instaure un dialogue fictif entre le dédicant – voire l'objet consacré – et Athéna. Par le biais de cette appellation, les fidèles font appel non pas à une entité abstraite, mais à leur déesse, avec qui ils/elles entretiennent une relation privilégiée.

Hasard de la transmission ou véritable pratique discursive ? La tentation est grande d'y voir un usage spécifique de *hê thea*, mais en l'absence d'un corpus plus étoffé, nous ne pouvons guère aller plus loin dans notre réflexion. Cependant, si nous nous tournons vers les poèmes homériques, qui ont fortement inspiré les dédicaces de l'Acropole, nous y observons une pratique similaire. En effet, lorsque les personnages s'adressent directement aux déesses, ils utilisent l'appellatif *hê thea*, comme en témoigne ce passage du chant V de l'*Iliade*, dans lequel Diomède salue sa protectrice, Athéna, en ces termes : *γινώσκω σε, θεά, θύγατερ Διὸς αἰγίοχοιο* : « Je te reconnais, déesse, fille de Zeus qui porte l'égide » [40]. Ce cas de figure, loin d'être anecdotique, représente près d'un tiers des occurrences de *hê thea* dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* [41]. L'épicène, quant à lui, est très rarement employé dans le discours direct, et jamais sous la forme appellative [42]. Bien souvent, l'épicène exprime, ainsi que l'avait relevé Nicole Loraux [43], « le divin générique au-delà de la différence des sexes ». Quand Héra rappelle à Zeus, au chant IV de l'*Iliade*, qu'elle « [est] une divinité (θεός εἰμι) » [44], c'est bien pour lui signifier d'une manière quasi tautologique qu'elle appartient, comme lui, au

monde des dieux. Par contraste, la forme féminine contribue à l'individuation de la divinité en lui prêtant un genre spécifique. De fait, cette oscillation entre *theos* et *thea* dépend en grande partie du contexte d'énonciation mais également de la façon dont le poète conçoit la déesse.

L'ÉPICÈNE DANS LES INSCRIPTIONS « OFFICIELLES » ATHÉNIENNES, UNE PRATIQUE DISCURSIVE PROPRE À L'ATHÉNA D'ATHÈNES ?

L'ÉPICÈNE, UN THÉONYME « OFFICIEL » D'ATHÉNA ?

Le corpus des inscriptions « officielles » est constitué d'un plus grand nombre de documents que celui des dédicaces. En effet, du V^e siècle au II^e siècle av. J.-C., nous avons recensé une centaine d'inscriptions dans lesquelles Athéna est désignée par *hê theos*. La première attestation de cette appellation date de 460-450, mais ce n'est qu'à la fin du V^e siècle que son usage devient de plus en plus répandu, pour finir par remplacer, au siècle suivant, le théonyme dans la désignation du bureau des trésoriers d'Athéna [45]. En revanche, la forme féminine n'est absolument pas attestée de toute la période classique dans les documents « officiels » [46], à la différence des dédicaces. Devons-nous comprendre que *hê thea* n'a jamais été employé par les magistrats athéniens ? Une fois encore, nous pouvons invoquer l'argument des aléas de la transmission, mais l'emploi régulier de l'épicène dans les inscriptions « officielles » semble suggérer une préférence institutionnelle pour *hê theos*.

Nombre de ces inscriptions (en particulier les décrets et les inventaires) répondent à un formulaire et une structure identiques. L'épicène lui-même se retrouve incorporé dans des tournures plus ou moins figées,

[37] Pour F. Giovagnorio, la présence de la double épiclese *Erganè Polias* irait dans le sens de l'hypothèse de Walther Judeich qui suppose que le culte d'Athéna *Erganè* se serait développé indépendamment de la *Polias* au cours du IV^e siècle av. J.-C., à l'instar de Nikè (JUDEICH 1931, p. 241 et p. 245). Sur la double épiclese de l'inscription IG II/III³ 4, 1358, GIOVAGNORIO 2015, p. 21 ; sur l'éventualité d'un culte d'Athéna *Erganè* sur l'Acropole, *Ibid.*, p. 16-19.

[38] Nous pouvons également ajouter l'inscription IG I³ 608 (fin VI^e siècle).

[39] Hormis l'exemple de IG II/III³ 1367 où il est décliné au génitif.

[40] Homère, *Iliade*, V, 815.

[41] Ce chiffre est obtenu après avoir écarté les séquences onomastiques formulaires dans lesquelles *hê thea* apparaît (telles que « la déesse Héra aux bras blancs [θεὰ λευκώλενος Ἥρη] » et « la déesse Athéna aux

yeux pers (θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη) ») qui comptent pour 51% des occurrences de *hê thea* dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*.

[42] Par exemple : Homère, *Iliade*, VIII, 7 et *Iliade*, XVIII, 394. Plus généralement, le vocatif de *thea* est bien attesté dans nos sources, tandis que celui de *theos* est inusité, sauf en contexte juif ou chrétien. Je dois cette précision au relecteur anonyme de mon article que je remercie pour ces précieuses remarques.

[43] LORAUX 1991, p. 36. Dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, c'est bien le féminin qu'utilise Anchise pour s'adresser à la déesse de l'amour, et *theos* pour qualifier le divin qui est en elle.

[44] Homère, *Iliade*, IV, 58.

[45] Cf. IG I³ 297 qui date de 429/8 av. J.-C.

[46] Sauf une, mais elle ne concerne pas Athéna et date de l'époque hellénistique. Voir partie suivante.

telles que :

- « les Trésoriers de la déesse (οἱ ταμίαι τῆς θεοῦ) » [47]
- « la déesse possède (ἡ θεὸς ἔχει) » [48]
- « la dîme de la déesse (τὸ ἐπιδέκατον τῆς θεοῦ) » [49]
- « offrande (prémices) à la déesse (ἀπαρχὴν τῆς θεῶι) » [50]
- « la piété envers la déesse (τῆς εὐσεβίας πρὸς τὴν θεὸν) » [51]
- « le sacrifice à la déesse (θυσίας τῆς θεῶι) » [52]

Sans surprise, la plupart de ces expressions appartiennent au domaine de la religion, sans que leur contexte d'emploi ne se limite nécessairement aux affaires sacrées [53]. Surtout, elles démontrent une nouvelle fois la possibilité pour l'épicène d'agir comme un substitut du théonyme [54], mais lequel ? Dans la loi sur les Petites Panathénées, ne se côtoient pas moins de trois Athéna différentes, la *Polias*, la *Niké* et l'*Hygieia*. Dès lors, à quelle puissance l'épicène renvoie-t-il ? N'évoque-t-il pas *in fine* l'« Athéna de l'Acropole » (représentée bien souvent par la *Polias*, mais pas seulement) ?

L'ÉPICÈNE, UNE DÉNOMINATION SPÉCIFIQUE DE L'ATHÉNA D'ATHÈNES ?

Même si l'épicène demeure l'appellation privilégiée d'Athéna dans les inscriptions « officielles », l'Attique connaît toutefois d'autres *theoi* féminines [55] : Artémis Brauronia, Bendis [56] ou encore la Mère des Dieux [57], peuvent être elles aussi désignées par *hê theos*, comme en témoigne la vingtaine d'inscriptions majoritairement produites par des associations religieuses, entre le IV^e siècle et le I^{er} siècle av. J.-C. [58]. La présence de documents publics dans ce petit corpus prouve d'ailleurs qu'Athéna n'est pas la seule *hê theos* « institutionnelle » à Athènes. La loi des *nomothetai* athéniens sur la restauration du sanctuaire de Brauron

en est une parfaite illustration [59]. Promulguée entre 300 et 250 av. J.-C., elle ordonne la réparation des bâtiments du sanctuaire d'Artémis, en l'occurrence l'ancien temple, le Parthénon, les maisons, l'Amphipolion, les édifices sportifs et « tout ce que la cité a construit et consacré à la déesse (πάντα [ὅσα ἡ] πόλις οἰκοδομήσασα ἀνέθηκεν τῆς θεῶι) ». Du fait de son *locus* – la pierre fut retrouvée *in situ* –, il ne fait aucun doute que l'épicène se réfère à la maîtresse de ces lieux, Artémis Brauronia.

Comment comprendre cette pratique ? Y a-t-il eu un effet d'imitation par les groupes infra-civiques des formules employées dans les inscriptions produites par la cité ? L'exemple du décret *IG II² 1314* nous donne matière à réflexion :

θεοί. | ἐπὶ Ἡρακλείτου ἄρχοντος· Μουνιχιῶνος | ἀγορᾷ κυρία· νν Παράμονος Παρμενίσκου | Ἐπεικίδης εἶπεν· ἐπειδὴ Γλαῦκον ἰέρεια λαχοῦσα εἰς τὸν ἐνιαυτὸν τὸν ἐπὶ || Εὐφιλῆτου ἄρχοντος κ[α]λῶς καὶ εὐσεβῶς | τὴν ἱερωσύνην ἐξήγαγεν καὶ τὰ λοιπὰ | ἐφιλοτιμήθη ὅσα προσήκεν τεῖ θεῶι (...)

« Dieux ! Sous l'archontat d'Héracléitos, au mois de Mounichion, lors de l'assemblée régulière, Paramonos, fils de Parmeniskos d'Epieikidai, a proposé : attendu que Glaukon, prêtresse tirée au sort pour l'année de l'archonte Euphilétos, a exercé son sacerdoce de manière honorable et pieuse, et s'est montrée zélée au sujet des autres affaires qui concernent la déesse [...] »

Ce texte expose la décision, prise par les orgéons de la Mère des Dieux, d'honorer leur prêtresse. Bien qu'émanant d'une communauté privée, il reprend le formulaire des décrets athéniens. Nous retrouvons ainsi dans l'intitulé la mention de l'archonte éponyme, du mois, de l'assemblée à l'origine du décret et de l'auteur

[47] *IG II² 1407, 1421, 76, IG I37...* Cette expression compte pour près d'un tiers des attestations.

[48] *IG II² 1425, 1426, 1456.*

[49] *IG I³ 46, 70, 1453.*

[50] *IG I³ 285, 287, 289.*

[51] *IG II² 1034, 1036.*

[52] *IG II³ 1 444.*

[53] Par exemple, le décret *IG I³ 46* concernant les cités tributaires de la Ligue de Délos.

[54] Pour le dédoublement du théonyme, voir, par exemple, le décret *IG II³ 1 447* (335-330 av. J.-C.), qui concerne les Petites Panathénées. Pour la substitution du théonyme, voir le décret *IG I³ 61* (430/29-424/3 av. J.-C.).

[55] Il est possible qu'Athéna ne soit pas la seule *hê theos* sur l'Acropole d'Athènes. Dans l'inscription *IG II, III³ 4 1585*, datée du milieu du III^e siècle av. J.-C., un prêtre d'Isis, du nom

de Kallistratos, consacre la statue de son fils, Kallist[---] « à la déesse (τῆς θεῶι) ». E.-L. Chôremi, suivi par L. Bricault, rattache cette inscription au culte isiaque, même si à l'époque de Kallistratos, il n'y avait encore aucun édifice cultuel acropolitain dédié à la déesse égyptienne. Cf. CHOREMI 2004-2009, 126-127, n° 1 et *RICIS* 101/0257. Pour la chronologie du culte d'Isis à Athènes, voir MONACO 2015, p. 126-135.

[56] *IG II² 1324, 1328, 1361.*

[57] *IG II² 1314.*

[58] Sauf deux : un bail provenant du dème de Rhamnonte (*IG II² 2493*) et une loi des *nomothetai* à propos de la réparation des bâtiments de Brauron (*SEG 46 : 133*).

[59] *SEG 52 : 104*. Cette inscription, datée de la première moitié du III^e siècle av. J.-C., a été retrouvée lors de fouilles en 1961. Elle est gravée sur le fronton de l'un des bâtiments de Brauron.

de la proposition. Mais c'est surtout l'évocation des qualités de la prêtresse qui met en exergue les similitudes entre les décrets de la *polis* et ceux des autres corps civiques. Glaukon est en effet honorée pour sa bonne piété (εὐσεβῶς) et pour son zèle (ἐφιλοτιμήθη) envers la déesse (ταῖ θεῶι). Or, comme le note S. Lambert, l'*eusebeia* et la *philotimia* sont deux vertus très souvent évoquées dans les décrets honorant les prêtres et les prêtresses de la cité [60]. Si les associations religieuses, comme celle de la Mère des Dieux, se sont effectivement inspirées des décrets civiques (sur la forme et le vocabulaire), il ne serait donc pas impossible qu'elles aient, au passage, choisi l'épicène pour nommer leur divinité.

À bien y regarder, les déesses désignées par l'épicène occupent toutes une place prépondérante au sein des groupes qui les honorent : Athéna est la divinité poliade d'Athènes, Artémis Brauronia, la divinité tutélaire de Brauron, et la Mère des Dieux, la divinité honorée par certaines associations d'orgéons. Reste la possibilité que toutes les déesses sans exception soient désignées par l'épicène dans les documents « officiels » athéniens, mais une inscription du III^e siècle vient tempérer notre dernière hypothèse. En 208/7, le *dèmos* et la *boulè* d'Athènes reconnaissent, dans un décret [61], l'asylie de Magnésie du Méandre ainsi que les Leucophryèna, une fête en l'honneur d'Artémis Leucophryène. Qualifiée d'« archégète de [la] cité (ταῖ ἀρχηγέτιδι τῆς πόλεως) » [62], cette déesse occupe, comme Athéna à Athènes, la fonction de divinité tutélaire. Malgré une position similaire au sein de leur panthéon respectif, les deux déesses ne sont pas dénommées de la même manière : Artémis est appelée, dans ce décret, *hê thea*, et non *hê theos* comme l'est habituellement Athéna. En revanche, dans deux inscriptions du II^e siècle av. J.-C. de la cité de Magnésie [63], c'est l'épicène qui sert à signifier la Leucophryène. Cela étant, au vu du faible nombre des attestations, il n'est pas impossible que cette même Artémis ait pu être désignée par *thea* dans d'autres inscriptions de la cité, à l'exemple de l'Athéna Niképhoros de Pergame [64]. S'il faut donc se préserver de toute conclusion hâtive concernant les pratiques discursives

magnésiennes, il est toutefois intéressant de souligner qu'Athènes n'a pas repris, dans son décret, les modalités officielles de Magnésie. Comment comprendre alors cette différence ? Contrairement aux autres déesses, Artémis Leucophryène réside en-dehors de l'Attique, ce qui l'empêcherait d'être nommée *hê theos* par les Athéniens. L'épicène n'introduirait une distinction qu'au sein des configurations de divinités propres au territoire d'Athènes [65].

THEOS, UN MARQUEUR DE GENRE SOCIAL À ATHÈNES ?

LE DIVIN AVANT LE FÉMININ

Le constat est donc sans appel : Athéna est loin d'être la seule divinité que la documentation institutionnelle appelle *hê theos* au lieu de *hê thea*, du moins à partir du IV^e siècle. Cette diversité souligne avec d'autant plus de force le sens neutre de l'épicène. Nicole Loraux avait cependant rapproché, comme nous l'avions vu précédemment, l'usage athénien d'appeler Athéna *hê theos* de la plaisanterie grivoise d'un certain Théodoros. Pour l'historienne, cette grivoiserie serait révélatrice de « l'hésitation des Grecs quant à la Parthénos ». Si *hê theos* n'induit pas en soi une ambiguïté de genre, peut-il occasionnellement la signifier ? Pour répondre à cette interrogation, revenons à l'anecdote rapportée par Diogène Laërce :

τοῦτόν φασιν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς τοῦ Φειδίου τοιοῦτόν τινα λόγον ἐρωτῆσαι : « ἄρα γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεός ἐστι ; » φήσαντος δέ, « ναί », « αὐτὴ δέ γε », εἶπεν, « οὐκ ἔστι Διός, ἀλλὰ Φειδίου : » συγχωρουμένου δέ, « οὐκ ἄρα », εἶπε, « θεός ἐστιν ». ἐφ' ᾧ καὶ εἰς Ἄρειον πάγον προσκληθέντα μὴ ἀρνῆσασθαι, φάσκειν δ' ὀρθῶς διειλέχθαι : μὴ γὰρ εἶναι αὐτὴν θεόν, ἀλλὰ θεάν : θεοὺς δὲ εἶναι τοὺς ἄρρενας. καὶ μέντοι τοὺς Ἀρεοπαγίτας εὐθέως αὐτὸν κελεύσαι τῆς πόλεως ἐξελεθεῖν. ὅτε καὶ Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην θεὸν ἐπισκώπτοντα εἶπεῖν, « πόθεν δὲ τοῦτ' ἦδει Στίλπων ; ἢ ἀνασύρας αὐτῆς τὸν κῆπον ἐθεάσατο ; »

[60] LAMBERT 2011, p. 76.

[61] *IG II³ 1 1170*. Même si l'inscription a été retrouvée à Magnésie du Méandre, c'est bien la cité athénienne qui en est à l'origine.

[62] l. 10.

[63] *IMagnesia* 100a, 100b. Ce sont les deux seuls documents, produits par le *dèmos* et la *boulè* de Magnésie qui évoquent Artémis Leucophryène. Du reste, le féminin restitué dans *IMagnesia* 100b n'a rien de certain.

[64] Elle est *hê theos* dans *IvP II 255* (133 av. J.-C.) mais *hê thea* dans *IvP I 167* (166 av. J.-C.). À la même époque, les Athéniens continuaient d'utiliser la forme épicène pour

dénommer leur Athéna. *IG II² 1034* (c. 98/7), *IG II² 1036* (c. 78/7).

[65] Les hypothèses formulées dans cette partie, en l'occurrence l'emploi de l'épicène restreint aux divinités tutélaires d'une communauté civique ou infra-civique et le caractère épichorique de l'épicène, appellent à élargir l'enquête aux autres cités du monde grec. Une telle ouverture nécessiterait l'élaboration d'un nouvel article, mais il faudrait s'assurer en premier lieu du statut des divinités étudiées, ce qui n'a rien d'évident. Sur la notion de divinité tutélaire d'une cité, voir BONNET & PIRENNE-DELFORGE 2014.

« Concernant l’Athéna de Phidias, il formula dit-on, un raisonnement par interrogation tel que celui-ci : “Est-ce qu’Athéna, la fille de Zeus, est un dieu ?” Comme on lui répondait “oui”, il reprit : “Mais, celle-ci n’est pas de Zeus elle est de Phidias”. L’autre en convenant, il dit : “Donc ce n’est pas un dieu”. Cela lui valut d’être convoqué devant l’Aréopage où, loin de nier ce qu’il avait dit, il soutient avoir correctement raisonné. Celle-ci en effet n’est pas un dieu, mais une déesse ; ce sont les mâles qui sont des dieux. Néanmoins, les membres de l’Aréopage lui intimèrent l’ordre de quitter la cité sur-le-champ. C’est à cette occasion que Théodoros, surnommé “dieu”, dit en se moquant : “D’où Stilpon savait-il cela ? Aurait-il retroussé son vêtement et regardé son jardinet ? ” » [66]

Pour bien comprendre la portée de cette anecdote, il convient de réinsérer la réflexion de Stilpon ainsi que la pique de Théodoros dans leurs contextes philosophiques respectifs. Stilpon (c. 360 av. J.-C. - 280 av. J.-C.) appartient à l’école de Mégare, fortement influencée par les doctrines éléatique et socratique. Les Mégariques, à l’instar de Platon, considèrent que la vérité réside, non dans les données des sens, mais dans celles de la raison. Toutefois, à la différence du maître de l’Académie, ils réfutent toute participation du sensible aux Idées qu’ils définissent, à la suite des penseurs éléatiques, comme immuables, intemporelles et indivisibles. Qualifiés d’éristiques par la tradition doxographique, les philosophes de Mégare étaient également connus pour leur prédilection appuyée pour la dialectique. C’est du reste grâce à son recours qu’ils espéraient repousser la certitude des sens.

Ce goût pour la dialectique se retrouve dans l’argumentation de Stilpon, dont la rigueur formelle n’est pas sans rappeler le syllogisme aristotélicien. Chacune des propositions du philosophe forme effectivement un prédicat unaire (par exemple, « “L’Athéna de Zeus” est un dieu »), validé par la réponse approbatrice de son interlocuteur [67]. Les deux questions peuvent ainsi être transposées en prémisses affirmatives, que voici :

Prémisse majeure : « L’Athéna de Zeus » est un dieu.

Prémisse mineure : « Celle-ci [αὐτή] » (de Phidias) n’est pas (fille) de Zeus.

Il suffit alors au Mégarique de mettre en relation ces deux propositions et d’en déduire la conclusion suivante :

« Celle-ci » n’est pas un dieu (mais une image).

Malgré l’implacable logique de Stilpon, sa réflexion fut fort peu goûtée par les membres de l’Aréopage. La décision d’exclure le philosophe de la cité peut sembler excessive, mais elle a ceci d’intéressant qu’elle révèle le rapport des Grecs aux images de leurs divinités [68]. Selon T. S. Scheer, toute statue a pour vocation de représenter le dieu, voire d’en être le réceptacle temporaire, lui octroyant de fait un caractère éminemment sacré [69]. Toutefois, le clivage entre l’Athéna de Phidias et « celle de Zeus » ne se situe pas sur la fonction de l’image par rapport à ce qu’elle représente, mais sur son statut ontologique. En effet, du fait de sa matérialité et de son rôle – rendre visible l’invisible –, la statue appartient incontestablement au domaine de l’empirisme qui conjugue plaisir esthétique et expérience sensible. Elle ne saurait dès lors rendre compte de l’essence divine de la Fille de Zeus [70] que seule la raison, et son corollaire le *logos*, peut saisir. En réduisant l’Athéna de Phidias à une donnée purement matérielle, Stilpon lui dénie ainsi tout caractère divin.

Les membres de l’Aréopage ne pouvaient tolérer une telle désacralisation. Lors de son procès, Stilpon tente de se prémunir des accusations d’*asebeia* [71] en faisant glisser sa réflexion vers des considérations grammaticales. Pour le Mégarique, le genre grammatical d’un mot doit correspondre au sexe du signifié. Ainsi, *theos*, de morphologie masculine, ne peut désigner que les divinités mâles et *thea*, les divinités femelles. Or, Phidias ayant donné à sa sculpture les traits d’une jeune fille, il faudrait alors utiliser la forme féminine pour dénommer Athéna, et non le mot épïcène. En réalité, toute la subtilité de la démonstration de Stilpon réside dans le sens que nous devons attribuer au démonstratif αὐτή (« celle-ci ») : dans l’affirmation « celle-ci est *thea* », le pronom renvoie sans

[66] Diogène Laërce, « Vie de Stilpon », *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre II, 116, tr. fr. de M.-O. Goulet-Cazé (légèrement modifiée).

[67] Hormis le nom de Théodoros, Diogène Laërce ne donne pas l’identité des interlocuteurs de Stilpon. De même, il ne précise ni la date ni le contexte de cette anecdote. Nous pouvons cependant supposer, grâce à la présence de Théodoros, qu’elle prit place dans l’Athènes de Démétrios de Phalère, soit entre 317 et 307 av. J.-C. C’est grâce au gouverneur d’Athènes qu’il échappa à un procès d’*asebeia*. Cf. Diogène Laërce, II, 8, 101.

[68] Sur la notion d’image culturelle appliquée à l’Athéna Parthenos, voir PROST 2009. Pour la question du rapport de l’image à l’imagé, voir LAPATIN 2010.

[69] SCHEER 2000, p. 8-34.

[70] Notons au passage que prédiquer qu’Athéna « est un dieu » établit une stricte équivalence entre Athéna et « dieu ». Autrement dit, prédiquer l’Idée d’Athéna revient à prédiquer le Divin.

[71] Il est en définitive difficile d’affirmer que Stilpon s’est effectivement rendu coupable d’un crime de lèse-divinité. Voir ce qu’en dit PARKER 1996, p. 277-278, à propos de l’authenticité de l’anecdote.

nul doute à la déesse, et nous pouvons le supposer, à la statue, tandis que dans la prémisse « celle-ci n'est pas de Zeus », il désigne uniquement l'œuvre de Phidias. Le stratagème est astucieux : en jouant sur l'identité ambiguë de « celle-ci », le philosophe change la signification de son énoncé sans altérer, pour autant, son raisonnement. Mais les Aréopagites n'ont guère été convaincus par l'habileté dialectique de Stilpon, puisqu'ils lui ordonnèrent de quitter la cité.

Diogène Laërce nous apprend enfin qu'en réaction à l'affirmation de Stilpon, le philosophe Théodoros tint des propos grivois à l'égard d'Athéna. Ce natif de Cyrène était connu pour son attitude très critique, voire quelque peu irrévérencieuse [72] à l'égard de la religion. Il avait d'ailleurs rédigé un traité *Sur les dieux* dans lequel il entendait démontrer que les dieux de la croyance populaire n'existaient pas. Athée convaincu, Théodoros n'éprouvait ainsi aucun scrupule à rire de la divinité poliade d'Athènes. Fortement influencé par Aristippe le Jeune, fondateur de l'École cyrénaïque, Théodoros prônait un sensualisme et un subjectivisme exacerbés, à rebours de l'idéalisme abstrait des Mégariques. « Retrousser le vêtement » d'Athéna renvoie précisément à la validation – par les sens – des arguments de Stilpon. Si nous admettons, comme Théodoros, que la vérité se mesure à l'aune des sensations, alors il faut accepter que la statue chryselléphantine de Phidias demeure l'unique preuve tangible du genre d'Athéna. Or comment en « retrousser le vêtement » si celui-ci est fait de plaques d'or attachées sur une armature de bois ? La question – faussement candide – du philosophe de Cyrène pousse en réalité le raisonnement stilponien jusqu'à l'absurde. Ce n'est donc pas sur le genre ambigu d'Athéna que porte l'objection de Théodoros, mais plutôt sur l'acte de connaissance en lui-même.

HO THEOS ET LE GENRE ÉPICÈNE

Que *hê theos* « désigne d'abord un être divin, de surcroît affecté du signe féminin », est chose entendue. Mais qu'en est-il de *ho theos* ? Peut-il exprimer, lui aussi, le divin avant le masculin ? Il est vrai que la question n'a guère été posée dans la mesure où « dieu » ne se dit que d'une seule manière en grec, à l'inverse du féminin. Le début du chant VIII de *Illiade* nous apporte un premier élément de réponse :

κέκλυτέ μευ πάντες τε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι,
ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.
μήτε τις οὖν θήλεια θεὸς τό γε μήτε τις ἄρσιν
πειράτω διακέρσαι ἐμὸν ἔπος, ἀλλ' ἅμα πάντες
αἰνεῖτ', ὄφρα τάχιστα τελευτήσω τάδε ἔργα
« Écoutez-moi, vous tous, dieux, vous toutes, déesses,
Afin que je dise ce que mon cœur, en ma poitrine,
m'inspire.

Que ni une divinité féminine, ni une masculine, n'essaie d'annuler mes paroles ; mais tous ensemble, approuvez-les, pour qu'au plus tôt j'achève cette affaire. » [73]

Alors que la guerre entre les Achéens et les Troyens fait rage, Zeus décide de se rendre seul juge de leur destin. Il réunit les dieux en assemblée afin de leur annoncer sa nouvelle exigence : toutes les divinités devront rester neutres et se tenir à l'écart du champ de bataille, sans quoi elles seront terriblement châtiées. Il est tout à fait remarquable que dans l'exorde de sa harangue, Zeus interpelle trois fois, et de trois manières différentes, les membres de l'assemblée : « πάντες τε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι », « τις θήλεια θεὸς (...) τις ἄρσιν » [74] et « πάντες ». Nous pouvons constater que, des trois expressions employées, seule la dernière englobe, sans distinction de genre, l'ensemble des divinités présentes. Les deux autres, quant à elles, dissocient les dieux et les déesses : d'abord par l'emploi de *theos* et de *thea* au pluriel (πάντες τε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι) [75], ensuite, par l'épicène complété de qualificatifs féminin (θήλεια) et masculin (ἄρσιν) [76]. L'association entre ces adjectifs et *theos*, quoique peu usitée, n'a rien d'exceptionnel [77]. En règle générale cependant, le mot *theoi* suffit à évoquer le monde divin dans son ensemble. Si Zeus s'adresse à tous les dieux et toutes les déesses, c'est pour exiger d'eux une obéissance collégiale, y compris de la part des deux *theai* habituées à saper son autorité : Héra et Athéna. Dans la formule ἄρσιν θεὸς, l'adjonction de l'épithète au nom peut d'ailleurs sembler superfétatoire mais ce serait oublier qu'un mot épicène – les Anciens parlent même de « genre commun » [78] – admet l'accord avec le féminin et le masculin. *Theos* n'échappe donc pas à la règle : il peut, à l'occasion, signifier la divinité, qu'elle soit « masculine (ἄρσιν) » ou « féminine (θήλεια) ».

[72] Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 86 et II, 97.

[73] Homère, *Illiade*, VIII, 6-10.

[74] *Theos* est sous-entendu dans la deuxième partie du balancement.

[75] Expression également utilisée au chant XIX de *Illiade* (v. 101).

[76] Ces deux adjectifs sont fréquemment utilisés pour attribuer un genre à des noms épicènes. Dans *Illiade*, nous avons

quelques exemples de cet usage. Par exemple, « jument » se dit *thêleia hippos* (V, 269 ; XI, 681) ; « boeuf » est signifié par l'expression *arsên boûs* (XX, 495).

[77] Hésiode, *Théogonie*, 667 ; Hérodote, *Histoires*, II, 35, 4 ; Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II, 244. La liste est loin d'être exhaustive, mais elle permet de montrer que l'usage de cette expression ne se circonscrit pas à la seule époque archaïque.

[78] Cf. *supra*, n. 3. Se référer également à KILARSKI 2013, p. 70.

Si nous nous tournons de nouveau vers les documents « officiels » athéniens, pouvons-nous y déceler l'usage de l'épicène *theos* pour dénommer les « divinités masculines » ? Remarquons d'entrée de jeu que plusieurs dieux pouvaient être invoqués sous le vocable de *theos* : Amphiaraos, Apollon, Asclépios, Zeus Labraundos, et d'autres encore [79]. Un examen rapide du corpus révèle toutefois une pratique différenciée selon le dieu concerné : si, pour la grande majorité des divinités susnommées, le théonyme apparaît conjointement au nom « dieu », certains, comme Apollon, sont tout simplement désignés par *ho theos*. Un décret du milieu du IV^e siècle [80] en fournit un exemple intéressant. Érigé près de l'entrée du sanctuaire d'Éleusis, ce document expose les dispositions prises par les Athéniens pour établir « le plus pieusement et le plus juste possible » les limites d'une terre consacrée « aux deux déesses (τοῖν θεοῖν) » [81]. Pour s'en assurer, ils décident d'envoyer une délégation qui remettra deux hydries [82] – mises à disposition par « les trésoriers de la déesse (οἱ ταμίαι τῆς θεοῦ) » [83] – « au dieu (τὸν θεὸν) » [84] de Delphes. Hormis la mention, à la ligne 58, du prêtre de Déméter, le texte ne nomme aucune autre divinité. En réalité, chaque emploi de *theos* répond à une pratique précise : l'utilisation exclusive du duel (*tô theô*) pour nommer Déméter et Korè [85] ainsi que l'emploi systématique de *hê theos* dans la désignation des Trésoriers d'Athéna

Polias. Quant à *ho theos*, il suffit de s'intéresser aux quelques indices laissés par le texte (en particulier l'évocation du sanctuaire de Delphes) pour identifier le dieu mantique, Apollon. Même si son domaine se situe bien en-dehors de l'Attique [86], Apollon Pythien est une divinité panhellénique reconnue et respectée par tous, si bien qu'il n'y avait, pour un Athénien, aucun doute possible quant à l'identité de ce *ho theos* [87]. Loin de n'être qu'une simple dénomination, *ho theos* soulignerait, à l'instar de *hê theos*, la grandeur et l'importance de la divinité dénommée, mais faute d'une enquête systématique, il est impossible de s'en assurer.

C'est un fait : l'épicène n'est pas le marqueur d'une éventuelle ambivalence du genre d'Athéna. Les dédicantes et les dédicants de l'Acropole pouvaient la dénommer aussi bien par le féminin que par l'épicène. *Hê thea* contribue ainsi à l'individuation de la déesse, tandis que *theos* place clairement l'accent sur son caractère divin. Dans les documents « officiels » athéniens, la forme épicène désigne plus précisément les divinités qui occupent une place prépondérante au sein d'un panthéon local. La même chose pourrait être dite pour *ho theos*, mais en l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons seulement que le supposer. En somme, que ce soit pour un dieu ou pour une déesse, « le statut de *theos* l'emporte sur le genre » [88]. ■

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier mes relecteurs anonymes pour leurs remarques avisées. Un grand merci également à Adeline Grand-Clément et Thomas Galoppin pour leur invitation à la journée d'études *Sive deus, sive dea*, leurs conseils et leur aide tout-au-long de la rédaction de mon article.

[79] Amphiaros : *IG II² 1322* (décret des *Amphiarastai*, *Rhamnonte*, après 229) ; Asclépios : *IG II² 775, 975* (pour les documents officiels), 4410, 4442, 4475a, 4498 (pour les dédicaces), Zeus Labraundos : *IG II² 1271*.

[80] *IG II/III³ 1, 292*. Cette inscription daterait plus précisément de l'année 352/1.

[81] l. 27-28, l. 58.

[82] Dans chacune de ces hydries, les Athéniens ont entreposé un document différent et ce sera au dieu de choisir lequel de ces deux textes aura force de loi.

[83] l. 34.

[84] l. 44, l. 47, l. 50.

[85] Même si d'autres groupes de divinités pourraient être désignées par le duel. Par exemple, Asclépios et Hygie. Dans l'inscription *IG II² 4465*, seul Asclépios est invoqué sous le vocable de *theos*.

[86] Il existe des sanctuaires dévolus à Apollon Pythien en Attique mais le *theos* mentionné par le décret « réside » en terres delphiennes.

[87] À l'époque de la consultation des Athéniens, les oracles qui émanent d'Apollon, sont simplement présentés par ὁ θεὸς ἐχρησε. Ex. : *IG II² 4969* ou encore *FD III 1 : 483*.

[88] Voir également ce qu'en dit PIRONTI 2013 (tout particulièrement p. 163-165), à la suite de LORAUX 1991.

BIBLIOGRAPHIE

- BINGÖL, Orhan, 2007**, *Magnesia on the Meander. Magnesia ad Maeandrum. An archeological guide*, Istanbul.
- BEHREND, Diederich, 1970**, *Attische Pachturkunden*, München.
- BONNET, Corinne & PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2014**, « Les dieux et la cité. Représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie », dans Nicolas Zenzen, Tonio Hölscher & Kai Trampedach (éd.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von « Ost » und « West » in der griechischen Antike*, Heildeberg.
DOI : [10.1515/hzhz-2016-0103](https://doi.org/10.1515/hzhz-2016-0103)
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain & PORZIA, Fabio, 2019**, « "Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées" (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 84, p. 567-591.
- BELAYCHE, Nicole & BRULÉ, Pierre (éd.), 2005**, *Nommer les Dieux : théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout – Rennes.
- CHOREMI, Eirini Loukia, 2004-2009**, « Anathématikès epigraphès apo to Epigraphiko Mouseio », *Horos* 17-27.
- DAVIES MORPURUO, Anna, 1968**, « Gender and the Development of the Greek Declensions », *Transactions of the Philological Society* 67, p. 12-36.
DOI : [10.1111/j.1467-968X.1968.tb01127.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-968X.1968.tb01127.x)
- GHERCHANOC, Florence, 2003**, « Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance », *Revue Historique* 628, 2003, p. 739-791.
DOI : [10.3917/rhis.034.0739](https://doi.org/10.3917/rhis.034.0739)
- GIOVAGNORIO, Francesca, 2015**, *Dediche votive private attiche del IV secolo a.C : il culto di Atena e delle divinità mediche*, Oxford.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2010**, « Dans les yeux d'Athéna Glaukôpis », *Archiv für Religionsgeschichte* 12, p. 7-22.
DOI : [10.1515/9783110222746.1.7](https://doi.org/10.1515/9783110222746.1.7)
- ISMARD, Paulin, 2010**, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris.
- JOST, Madeleine, 1989**, « Sanctuaires publics et sanctuaires privés », *Ktêma* 23, p. 301-305.
- JUDEICH, Walther, 1931**, *Topographie von Athen*, München.
- KEESLING, Catherine, 2003**, *The votive statues of the Athenian Acropolis*, Cambridge.
- KILARSKI, Marcin, 2013**, *Nominal classification: a history of its study from the classical period to the present*, Amsterdam – Philadelphia.
- KURYŁOWICZ, Jerzy, 1964**, *The inflectional categories of Indo-European*, Heidelberg.
- LAMBERT, Stephen, 2011**, « The Social Construction of Priests and Priestesses in Athenian Honorific Decrees from the Fourth Century BC to the Augustan Period », dans Mariette Horster & Anja Klöckner (éd.), *Civic Priests: Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin.
DOI : [10.1515/9783110258080.67](https://doi.org/10.1515/9783110258080.67)
- LAPATIN, Kenneth, 2010**, « New statues for old gods », dans Jan N. Bremmer & Andrew Erskine (éd.), *The gods of ancient Greece. Identities and transformations*, Edinburgh, p. 126-154.
DOI : [10.3366/edinburgh/9780748637980.001.0001](https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748637980.001.0001)
- LAZZARINI, Maria Letizia, 1976**, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma.
- LORAU, Nicole, 1981**, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- LORAU, Nicole, 1989**, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- LORAU, Nicole, 1991**, « Qu'est-ce qu'une déesse ? » dans Georges Duby & Michelle Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1, *L'Antiquité*, dir. par Pauline Schmitt Pantel, Paris, p. 31-62.
- MONACO, Maria Chiara, 2015**, *Halirrhotos, Krenai e culti alle pendici meridionali dell'Acropoli di Atene*, Atene – Paestum.

MÜLLER, Ian Marius, 2010, « "... weihte es der Athena." Basen von Weihgeschenken für Athena auf der nachklassischen Akropolis », dans Ralf Krumeich & Christian Witschel (éd.), *Die Akropolis von Athen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden.

MÜLLER, Robert, 1988, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris.

PARKER, Robert, 1988, *The Athenian Religion*, Oxford.

PIRONTI, Gabriella, 2013, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », dans Sandra Boehringer & Violaine Sebillotte Cuchet (dir.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce ancienne (Mètis Hors-série)*, p. 155-167.

DOI : [10.4000/books.editionsehess.2822](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2822)

PROST, Francis, 2009, « Norme et image divine. L'exemple de la "statue d'or" de l'Acropole », dans Pierre Brulé (dir.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne : Actes du XII^e colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège.

DOI : [10.4000/books.pulg.573](https://doi.org/10.4000/books.pulg.573)

SCHEER, Tania, 2000, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München.

DOI : [10.2307/27634696](https://doi.org/10.2307/27634696)

VASSELIN, Audrey, 2019, « D'une Athéna à l'autre. L'emploi du nom "Pallas" dans les sources athéniennes du VI^e au VI^e siècle av. J.-C. », *Kentron* 35, p. 201-218.