

L'INTRADUISIBLE COMME OUTIL HEURISTIQUE : LE CAS D'ATHÉNA HELLÔTIS À MARATHON

Audrey VASSELIN

Docteure en Histoire grecque
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne
ANHIMA 8210

RÉSUMÉ

L'étude des noms propres divins, en particulier des épithètes divines, permet d'accéder aux logiques qui structurent les interactions entre mortels et immortels. Si certaines épithètes divines sont immédiatement compréhensibles grâce à leur transparence sémantique, d'autres, comme l'épithète Hellôtis, relèvent de ce que B. Cassin appelle des « intraduisibles » : l'intraduisible, loin d'être simplement inintelligible, résiste à toute traduction univoque parce qu'il cristallise des écarts de pensées, de langues et de pratiques. En s'appuyant sur le calendrier sacrificiel de la Tétrapole de Marathon (IV^e s. av. n. è.) et sur les scholies à

la *XIII^e Olympique* de Pindare, qui rattachent Hellôtis au marais (ἔλος) de Marathon, le présent article se propose d'examiner la portée heuristique d'un tel rapprochement, fût-il incertain, entre toponymie, paysage humide et puissances courotrophiques.

MOTS-CLÉS

Intraduisible,
Athéna Hellôtis,
Tétrapole de Marathon,
courotrophie,
onomastique divine,
marais.

THE UNTRANSLATABLE AS A HEURISTIC TOOL: THE CASE OF ATHENA HELLÔTIS AT MARATHON

The study of divine proper names, and more specifically of epithets, provides insight into the underlying logics that govern interactions between humans and gods. While some epithets are immediately comprehensible due to their semantic transparency, others are opaquer and fall under what Barbara Cassin calls 'untranslatables': terms that resist any definitive translation because they encapsulate differences in thought, language and practice. The epithet Hellôtis, attributed to Athena at Marathon, falls within this second category.

Drawing on the sacrificial calendar of the Tetrapole of Marathon (4th century BCE) and the scholia to Pindar's *Olympian 13 Ode*, which link Hellôtis to the marsh (ἔλος) of Marathon, the article does not seek to settle the etymology of the name; instead, it proposes to examine the heuristic significance of such a connection – however uncertain – between toponymy, wetland landscape, and nursing deities.

KEYWORDS

Untranslatable,
Athena Hellotis,
Marathonian Tetrapolis,
kourotrophic function,
divine onomastics,
marsh.

L'étude des épithètes divines [1] revêt un intérêt tout particulier pour l'histoire des religions, en ce qu'elle permet d'entrevoir les modes concrets par lesquels hommes et dieux interagissent, tout en révélant les logiques qui structurent les réseaux des puissances divines [2]. L'acte de traduire une formule onomastique dans une langue moderne constitue le plus souvent un préalable à son analyse.

Certaines épithètes divines présentent une plus grande transparence sémantique que d'autres : dans une dédicace lindienne du III^e siècle av. n. è., Artémis est invoquée, au datif, en tant que déesse « Salvatrice » (Σωτήριαι), « Bien-à-l'écoute » (Εὐήκωι), « Porte-torche » (Φωσφόρωι) et « Sur-la-route » (Ἐννοδ[ι]α[ι]) [3]. Ces épithètes fonctionnent comme de véritables noms parlants : leur signification est immédiatement accessible, leur étymologie limpide, et leur lien avec la fonction ou la sphère d'action de la divinité, suffisamment intelligible pour orienter sans trop d'obstacles l'étude de ces mêmes noms. Il n'en va pas de même pour d'autres épithètes divines, dont le sens peut se révéler plus délicat à appréhender : l'adjectif Ériounès/Ériounios, épithète d'Hermès, signifie, selon le contexte, « bénéfique » (d'après ὀνίνημι) ou « rapide » (d'après οὐνον/οὐνεῖ), sans qu'il soit possible de trancher nettement entre ces deux solutions [4]. Hellôtis, épithète portée par Athéna à Marathon, relève de cette seconde catégorie. La juxtaposition de traditions locales et d'horizons culturels variés rend Hellôtis intraduisible, au sens où l'entend Barbara Cassin : « un intraduisible », explique-t-elle, « n'est pas ce que l'on ne peut pas traduire, mais ce que l'on ne cesse de (ne pas) traduire » [5]; autrement dit, un mot qui résiste

à la simple traduction parce qu'il est « symptôme de différences » et qu'il cristallise des écarts entre langues, pensées ou pratiques. Loin de figer le sens, l'intraduisible invite à le repenser, en révélant les différences contextuelles, langagières et culturelles qui en façonnent l'usage. Hellôtis permet d'observer avec une grande acuité cette dynamique propre aux noms divins « intraduisibles », qui se déploie à deux niveaux distincts. Pour les Anciens, Hellôtis peut fonctionner comme un théonyme à part entière, à l'instar d'Apolon Hyakinthos ou d'Artémis Diktyinna, et ne requiert donc aucune traduction. Cela n'empêche pas la mise en œuvre de stratégies explicatives, qui consistent notamment à faire d'Hellôtis un personnage distinct de la divinité ou à proposer une parétymologie. Pour les Modernes, la démarche explicative est première et passe presque nécessairement par la traduction, en particulier par le recours à l'étymologie.

Dans les scholies au vers 56 de la *XIII^e Olympique* de Pindare se côtoient plusieurs traditions anciennes qui proposent des parétymologies concurrentes de l'épithète. Ces récits, parfois contradictoires, ressortissent de logiques interprétatives autonomes, chacune ancrée dans un contexte culturel ou narratif spécifique. L'ambiguïté des toponymes joue ici un rôle central : les rédacteurs des scholies ne reproduisent pas nécessairement une tradition athénienne ou corinthienne, mais opèrent dans un cadre exégétique prioritairement orienté par le texte et détaché des contextes culturels locaux. La mention des Hellôtia dans l'épigramme oriente tantôt vers Corinthe, patrie de l'athlète Xénophon, tantôt vers Athéna, figure majeure du poème. En Attique, le nom semble devoir être mis en relation avec la topographie de Marathon ; à Corinthe, il est

[1] On entend par « épithète divine » une dénomination associée à un théonyme (ou susceptible, selon les contextes, de s'y substituer), employée dans la documentation pour qualifier, spécifier ou actualiser une puissance divine en fonction d'un contexte poétique ou rituel. Les sources antiques ne recourent pas à un vocabulaire technique stabilisé pour désigner ces appellations, et les épithètes apparaissent le plus souvent en contexte d'usage (prières, dédicaces, prescriptions rituelles, mentions de sanctuaires ou de prêtrises), plutôt que comme catégories abstraites. Dans cette perspective, l'« épithète divine » constitue une modalité de nomination du dieu : selon les contextes, elle fonctionne comme qualification d'une puissance (p. ex. Athéna Hellôtis à Marathon) ou peut acquérir une relative

autonomie onomastique. Sur les épithètes divines, voir en dernier lieu la mise au point proposée par S. Lebreton. Lebreton 2025, p. 20-29. Dans le présent article, l'usage de l'expression « nom divin » permet de désigner de manière englobante l'ensemble des formes de nomination du divin (théonyme et épithètes), sans postuler de distinction ontologique entre elles.

[2] Bonnet *et al.*, 2018, p. 568.

[3] IG XII 1, 914 : « Après avoir fait un vœu à la Sainte Salvatrice Bien-à-l'écoute, Porte-torche, et Sur-la-route, j'ai consacré cette tablette (εὐξάμενος ἱερᾷ Σωτήριαι τόνδε ἀνέ[θηκα] | τὸμ πίνακα Εὐήκωι Φωσφόρωι Ἐννοδ[ι]α[ι]) ».

[4] Sur ces épithètes, voir Pisano 2021.

[5] Cassin 2004, p. 17.

soit associé à celui d'une jeune fille immolée lors de l'invasion doriennne, soit fondé sur un jeu de mots qui le rattache au mythe de Bellérophon. Les scholies ne comportent en revanche aucune référence à Europê Hellôtis ou à l'Hellôtion d'Argos, pourtant connu par une inscription [6], sans doute parce que ces traditions n'étaient pas connues des scholiastes ou qu'elles étaient étrangères à l'économie du poème. Ces interprétations et rapprochements étymologiques, qualifiés d'« hypothèses fantaisistes » ou d'« absurdes » [7] par la critique moderne, déploient des mécanismes interprétatifs qui diffèrent des nôtres. Loin d'établir une explication unifiée, ils mettent au contraire en évidence le problème d'ordre linguistique et herméneutique posé par l'épithète divine Hellôtis : celle-ci ne se laisse ni simplement traduire ni aisément interpréter, tant pour les Anciens que pour les Modernes [8].

En raison des limites du présent article, il ne sera pas possible de traiter l'ensemble des traditions adossées au nom Hellôtis. Pour des raisons à la fois documentaires et méthodologiques, l'analyse portera exclusivement sur le cas attique qui rattache l'épithète au marais de Marathon. La plus ancienne attestation conservée d'Hellôtis se trouve dans le calendrier sacrificiel de la Tétrapole de Marathon, daté des années 375-350 av. n. è [9]. Cette inscription enregistre les sacrifices provisionnés par la Tétrapole, une organisation cultuelle gérée par des magistrats locaux [10], qui regroupe les dèmes de Marathon, Probalinthos, Trikorynthos et Oinoè [11]. Elle présente en outre l'intérêt de rattacher l'épithète à des pratiques rituelles précises et de situer son usage dans un cadre historique bien défini. Ce choix restreint permet ainsi d'aborder Hellôtis non comme un problème étymologique à résoudre, mais comme un outil d'analyse heuristique, révélateur des logiques cultuelles et des tensions interprétatives à l'œuvre dans la construction des noms divins.

DE L'INTRADUISIBILITÉ D'HELLÔTIS

Hellôtis pose un problème d'intraduisibilité, perceptible aussi bien dans les pratiques interprétatives antiques que dans les approches modernes. À cela, deux raisons : l'opacité de sa formation nominale et la pluralité des interprétations qu'elle a suscitées. Dépourvu de toute transparence lexicale, l'épithète divine semble avoir servi de support à diverses réinterprétations d'ordre étiologique. Cette section s'ouvrira sur l'examen de la morphologie de l'épithète, avant d'aborder les logiques interprétatives qui lui sont associées.

LA FORMATION DU NOM D'HELLÔTIS, UN FACTEUR D'INTRADUISIBILITÉ

L'intraduisibilité d'Hellôtis tient d'abord à l'impossibilité de clarifier son processus de formation nominale. Il ne sera pas question ici de résoudre ce qui demeure, en l'état, insoluble, mais de proposer quelques considérations préliminaires afin de faire apparaître les principaux obstacles que la formation nominale de l'épithète oppose à son interprétation.

Si l'on analyse Hellôtis par le prisme du processus dérivationnel grec, ce nom pourrait être segmenté en trois éléments constitutifs :

ἐλλωτίς < (h)ελλ (?) -ωτ-ιδ-

Le suffixe -ις, -ιδος a servi en grec ancien à la formation de noms caractérisés par un sens de subordination, d'appartenance [12]. Il peut situer géographiquement, ou tout du moins, indiquer l'appartenance à une région, une cité, comme ἡ Μεγαρίς (par ellipse du substantif). Sur le plan onomastique, il peut également former les patronymes féminins, comme Ἀτλαντίς « fille d'Atlas ». Dans le cas d'ἐλλωτίς, ce suffixe se rattacherait à l'élément -ωτ-, qui pose davantage de difficultés. Deux

[6] Vollgraff 1919, p. 162, n°7.

[7] Will 1955, p. 131.

[8] Même des termes apparemment transparents peuvent, du reste, faire l'objet de parétymologies démultipliant leurs sens possibles, comme en témoignent les jeux étymologiques du *Cratyle* de Platon.

[9] CGRN 56, col. I, l. 53-5 ; col. II, l. 34-42.

[10] La documentation épigraphique atteste l'existence de magistratures propres à la Tétrapole. Pour exemple, l'inscription IG II² 2933 : « Les quatre cités ont dédié à Dionysos. Lysanias, fils de Kallias de Trikorynthos était archonte. *Hiéropoioi* : Phanodoros de Marathon, Melanopos de Trikorynthos, Phrynoklès d'Oinoè, Antikratès

de Probalinthos (Τετραπολῆες τῶι Διονύσῳι ἀνέθεσαν. Λυσανίας Καλλίου Τρικορύσιος ἦρχεν. ἱεροποιοὶ Φανόδωρος Μαραθώνιος Μελάνωπος Τρικορύσιος Φ[ρυ]νοκλῆς Οἰναῖος Ἀντικράτης Προβαλίσσιος.) ».

[11] La question des origines de la Tétrapole a été abordée par Stephen Lambert. Il existe aussi une trittye clisthénienne qui porte le nom de « Tétrapolis » (cf. IG I³ 1131) mais qui ne regroupe probablement que les dèmes de Marathon, Oinoè et Trikorynthos. Quant au dème de Probalinthos, il était intégré à la tribu Pandionis. Lambert 2014, p. 7-8.

[12] Sur le suffixe en -ις, -ιδος, voir Chantraine 1968, p. 335-348.

analyses concurrentes peuvent être alors envisagées :

- D'une part, -ωτ- pourrait être rapproché du suffixe -ώτης. Cette hypothèse impliquerait une dérivation à partir d'une forme nominale thématique, qui suivrait l'exemple d'ἰδιώτης (« un particulier ») < ἴδιος (« propre à », « particulier ») [13]. Dans cette perspective, ἑλλωτίς serait la forme féminine correspondant à un hypothétique ἑλλώτης, non attesté, qui exprimerait une relation ou une appartenance à un lemme formé sur le radical ἑλλ-. Cette lecture suppose l'existence d'une base ἑλλ-, difficile à rapprocher des radicaux connus.

- D'autre part, l'élément -ωτ- pourrait être interprété comme le résultat d'un processus dérivationnel impliquant un adjectif verbal en -τός, lui-même issu d'une forme verbale en -όω, avec l'allongement vocalique attendu. Mais cette hypothèse se heurte à l'absence d'un verbe ἐλλ(λ)όω* [14].

Le LGPN-Ling propose une autre solution :

(H)ελλο-τ(ιο) [15]

Cette seconde hypothèse repose sur une analyse morphologique plus simple : elle propose l'existence d'une base (h)ελλο- suivie d'un élément suffixal -τ-.

Les deux analyses morphologiques s'appuient sur des modèles dérivationnels attestés du grec ancien. La première hypothèse, qui suppose une stratification suffixale relativement complexe (-ωτ- / -ιδ-), permet d'inscrire l'épithète dans des schémas dérivationnels bien connus, mais au prix d'hypothèses cumulatives, comme l'existence d'une base ἑλλ- ou d'un dérivé intermédiaire non attesté. La seconde, fondée sur une formation plus simple (h)ελλο- + -τ-, rend compte de la structure formelle du nom par un procédé morphologique courant dans l'onomastique grecque. Mais l'une comme l'autre ne parviennent pas à dissiper toutes les zones d'ombre autour de la signification et de la provenance du radical [16] : la gémation de la consonne -λ- pourrait refléter un redoublement expressif, une influence dialectale, ou la trace d'un radical préhellénique, mais aucun parallèle probant ne permet de trancher entre ces différentes hypothèses. Cette opacité a sans doute favorisé, dans l'Antiquité, l'élaboration d'étiologies locales.

DES LOGIQUES INTERPRÉTATIVES AUTONOMES

Ces étiologies sont conservées dans des scholies à la *XIII^e Olympique* de Pindare, composée à l'occasion de la double victoire de Xénophon de Corinthe aux concours olympiques de 464 av. n. è. L'athlète remporta d'autres épreuves aux concours isthmiques, pythiques et néméens, mais aussi à de nombreuses fêtes, dont les Hellôtia de Corinthe. Mentionnées au vers 56 du poème, ces festivités font l'objet de quatre scholies de longueur variable, rédigées à l'époque hellénistique ou, plus vraisemblablement, à l'époque romaine [17]. La longueur de la notice interdit d'en proposer ici la reproduction intégrale ; seules la première et la troisième scholies seront citées, puisqu'elles exposent les trois parétymologies adossées à l'épithète :

Scholion 1 : Schol. BCDEQ, 56a :

Ἑλλώτια δ' ἐπτάκις τὴν προσηγορίαν φασὶ ταύτην ἐσχηκέναι τὴν Ἀθηνᾶν ἀπὸ τοῦ ἐν Μαραθῶνι ἔλους, ἔνθα ἴδρυται.

Sept victoires lors des Hellôtia : on dit qu'Athéna avait acquis ce nom d'après le marais (*helos*) de Marathon, où elle était établie.

(...)

Scholion 3 : Schol. BCDEQ, 56c :

ἐορτὴ τῆς Ἀθηνᾶς ἐν Κορίνθῳ, ἐν ᾗ καὶ ὁ ἀγὼν τελεῖται ὁ καλούμενος λαμπαδοδρομικός, ἐν ᾧ ἔτρεχον νεανία λαμπάδας κρατοῦντες. αὕτη δὲ ἡ πανηγυρίς εὐρέθη κατὰ μὲν τινὰς ἐπειδὴ τὸν ἵππον τοῦ Βελλεροφόντου ὑπέταξεν ἡ θεὸς τὸν Πήγασον καὶ περιέθηκεν αὐτῷ τὰ χαλινὰ καὶ οὕτως εἴλεν αὐτόν. ἡ δὲ διὰ τοῦτο Δωριεῖς σὺν τοῖς Ἡρακλείδαις ἐπιθέμενοι Πελοποννησίους Κόρινθον χειρωσάμενοι ταύτην τῇ φλογὶ συνέφλεγον. τῶν τοίνυν γυναικῶν ἐν τῇ πορθήσει φευγουσῶν, τινὲς ἐξ αὐτῶν ἄμα Εὐρυτιῶν καὶ Ἑλλωτίδι εἰς τὸν τῆς Ἀθηνᾶς εἰσελθοῦσαι νεῶν οὕτω διαφεύξασθαι τὸν κίνδυνον προσεδόκησαν. ὥς δὲ ἦσθοντο Δωριεῖς, κατὰ τούτων πῦρ ἔπεμψαν. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι ἔφυγον, ἡ δὲ Εὐρυτιῶν καὶ ἡ Ἑλλωτίς ἀδελφαὶ τυγχάνουσαι μετὰ παιδίου κατεφλέχθησαν. λοιμοῦ δὲ συμπεσόντος οὐ πρότερον τὸ νόσημα παύσασθαι ἔφη ἡ θεὸς πρὶν ἐξιλεώσασθαι τῶν παρθένων τὰς ψυχὰς καὶ Ἑλλωτίδος Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἰδρύσασθαι καὶ πανηγυρίν Ἑλλώτια καλουμένην καθ' ἣν φησιν ἐπτάκις νενικηκέναι τὸν Ξενοφῶντα.

(...)

[13] Chantraine 1968, p. 311.

[14] Pour les composés en -τός, voir *Ibid.*, p. 302-305.

[15] LGPN-Ling, s.v. Hellōtios.

[16] Le LGPN évoque une origine dorienne méridionale.

[17] Elles ont été réunies dans une seule et même édition par Anders B. Drachmann : Drachmann, 1903-1927. Ces quatre *scholia* proviennent de cinq manuscrits différents (B, C, D, E, Q). Delattre 2018, n. 9, p. 144.

Fête d'Athéna à Corinthe, au cours de laquelle se déroule également l'épreuve appelée lampadodromie, dans laquelle des jeunes gens couraient en tenant des torches. Selon certains, cette panégyrie fut instituée après que la déesse eut dompté Pégase, le cheval de Bellérophon, lui eut imposé le mors et, de la sorte, l'eut pris (*heile*). Ou encore pour la raison suivante : les Doriens, s'étant attaqué avec les Héraclides aux Péloponnésiens, s'emparèrent de Corinthe et y mirent le feu. Or certaines des femmes qui fuyaient le sac de la ville pénétrèrent, avec Eurytionê et Hellôtis, dans le temple d'Athéna, pensant de la sorte échapper au danger. Quand les Doriens s'en aperçurent, ils mirent le feu au temple : les autres femmes en réchappèrent, mais Eurytionê et Hellôtis avec lesquelles se trouvait être un petit enfant, furent brûlées vives. Une peste s'abattit sur la ville et la déesse déclara que le fléau ne cesserait que lorsque les âmes des jeunes filles auraient été apaisées, un sanctuaire consacré à Athéna Hellôtis et une panégyrie, dite Hellôtia ; c'est à celle-ci que Pindare dit que Xénophon a été sept fois vainqueur[18].

Le commentaire du vers 56 se résume ainsi à une accumulation d'explications indépendantes les unes des autres, comme le souligne l'expression ἢ διὰ τοῦτο[19]. En Attique, Hellôtis dériverait de ἔλος (« le marais »), en référence à la topographie de la plaine de Marathon ; à Corinthe, elle serait rattachée au verbe ἔλειν (« capturer ») en lien avec l'intervention d'Athéna dans la capture de Pégase par Bellérophon ; enfin, selon le scholiaste, Hellôtis devrait être rattachée à la mort tragique de la jeune fille éponyme lors de l'incendie du temple d'Athéna, survenu pendant l'invasion dorienne. À ce dossier déjà complexe, il convient de verser un dernier document : selon Séleukos (*apud* Athénée), Eurôpê aurait été dénommée Hellôtis par les Phéniciens, parce qu'elle fut capturée (ἔλειν) par Zeus[20]. Ainsi, le nom divin Hellôtis est le plus souvent associé à la déesse Athéna, à l'exception d'une tradition hétérogène qui le rattache au mythe d'Eurôpê.

Les interprétations et rapprochements étymologiques, comme celles proposées dans les scholies à Pindare, ont été balayés d'un revers de main par les savants modernes. Seul le récit de la mort d'Hellôtis trouve

grâce aux yeux d'Édouard Will[21]. Ce rejet semble être motivé par le caractère non scientifique des deux autres éponymies (*i.e.* le marais et la capture), lesquelles, il est vrai, proposent des dérivations impossibles à justifier d'un point de vue linguistique : Pierre Chantraine ne reconnaît qu'un seul adjectif verbal à ἔλειν, ἐλετός (« que l'on peut prendre »), ainsi qu'une forme nominale ancienne, ἐλώρ (« prise, proie ») et sa variante ἐλώριον de même sens[22].

DÉPASSER L'INTRADUISIBILITÉ D'HELLÔTIS : DU MARAIS DE MARATHON À LA Déesse COUROTROPHE

Soit. Mais si les parétymologies du nom Hellôtis ne résistent pas à l'analyse linguistique, elles n'en sont pas moins révélatrices d'un mécanisme fondamental : l'appariement morphologique et sémantique qui sous-tend la pratique langagière des locuteurs[23] ; en l'occurrence, ce sont les érudits qui mettent en œuvre ce procédé, en cherchant à donner du sens aux épithètes divines. Leurs interprétations témoignent ainsi d'un véritable travail herméneutique qui éclaire indirectement les représentations du culte et les pratiques rituelles adossées au nom divin. Il demeure cependant difficile d'évaluer dans quelle mesure ces explications savantes étaient partagées par la communauté des participants et des participantes au culte, ou si elles relèvent avant tout d'une élaboration érudite a posteriori. L'intérêt de ces étymologies ne réside donc pas tant dans la recherche d'une étymologie exacte que dans la mise en évidence du processus par lequel un nom divin se trouve investi de significations et intégré dans un horizon culturel. Dans le cas qui nous occupe, il conviendra de se demander pourquoi et comment le marais (*helos*) a été associé au culte de la déesse. Cela implique, en premier lieu, de revenir sur les données historiques concernant Athéna Hellôtis à Marathon, notamment sur la localisation de son culte, qui constitue l'un des piliers du raisonnement étymologique transmis par la scholie 56a.

[18] Traduction (modifiée) de Will 1955, p. 130.

[19] Delattre 2018, p. 158-161.

[20] Athénée, *Deipnosophistes*, XV, 22 (tr. personnelle) : « Dans son glossaire, Séleukos dit qu'Hellôtis est le nom donné à la couronne tressée de myrte, ayant une circonférence de vingt coudées, et portée en procession lors de la fête des Hellôtia. On dit que les os d'Eurôpê, qu'on appelait Hellôtis, sont placés avec soin dans la couronne. La fête des Hellôtia se déroulait également à Corinthe

(Σέλευκος δ' ἐν ταῖς Γλώσσαις ΕΛΛΩΤΙΔΑ καλεῖσθαι φησι τὸν ἐκ μυρρίνης πλεκόμενον στέφανον, ὄντα τὴν περίμετρον πηχῶν κ', πομπεύειν τε ἐν τῇ τῶν Ἑλλωτίων ἑορτῇ. φασὶ δ' ἐν αὐτῷ τὰ τῆς Εὐρώπης ὅσα κομίζεσθαι, ἣν ἐκάλουν Ἑλλωτίδα. ἄγεσθαι δὲ καὶ ἐν Κορίνθῳ τὰ Ἑλλώτια.) »

[21] Will 1955, p. 143.

[22] Chantraine 1999 s.v. ἔλειν.

[23] Delattre 2009, p. 298.

UN HELLÔTION DANS LE MARAIS DE MARATHON ?

Les témoignages relatifs au culte d'Athéna Hellôtis en Attique sont très rares, et les sources archéologiques, en particulier, peu concluantes. Seul le calendrier sacrificiel de la Tétrapole de Marathon [24] atteste l'existence de ce culte, sans permettre toutefois d'en restituer la chronologie précise. Gravée par le même lapicide entre 375 et 350, la pierre portant cette inscription est opisthographe : la face A énumère les frais à engager pour accomplir les sacrifices dans l'année ou lors des phases ultérieures du cycle [25], tandis que la face B, très mutilée, contient une liste des contributeurs financiers aux cultes [26]. La face A est divisée de manière très inégale en deux colonnes, celle de droite (II) étant environ deux fois plus large que celle de gauche (I). Selon Stephen Lambert, cette disposition reflète la structuration interne du calendrier : chaque colonne représente une catégorie spécifique de sacrifices [27], à savoir ceux réalisés par la Tétrapole dans la première colonne, et ceux accomplis par les dèmes, notamment celui de Marathon, dans la seconde [28].

Dans la seconde colonne du calendrier, on lit notamment qu'un sacrifice doit être accompli à destination du « héros près de l'Hellôtion (ἥρωι παρὰ τὸ Ἑλλώτιον) » [29]. La mention de l'Hellôtion, autrement dit du sanctuaire d'Athéna Hellôtis, a ceci d'intéressant qu'elle corrobore en partie la scholie à Pindare. Mais si la déesse est bien « établie » à Marathon, il reste à déterminer si son sanctuaire était effectivement localisé dans les marais.

À la fin du premier livre de sa *Périégèse*, Pausanias livre une brève description de la topographie de Marathon :

ἔστι δὲ ἐν τῷ Μαραθῶνι λίμνη τὰ πολλὰ ἐλώδης (...) ῥεῖ δὲ καὶ ποταμὸς ἐκ τῆς λίμνης, τὰ μὲν πρὸς αὐτῇ τῇ λίμνῃ βοσκήμασιν ὕδωρ ἐπιτήδειον παρεχόμενος, κατὰ δὲ τὴν ἐκβολὴν τὴν ἐς τὸ πέλαγος ἀλμυρὸς ἤδη γίνεται καὶ ἰχθύων τῶν θαλασσίων πλήρης.

Il y a à Marathon un lac, marécageux sur la plus grande partie de son étendue. (...) Un cours d'eau s'écoule du lac et, tout au début, aux abords du lac, il fournit une eau convenable aux troupeaux ; mais ensuite, quand il se jette dans la mer, il est alors saumâtre et rempli de poissons de mer [30].

Le marais, connu aujourd'hui sous le nom de *mega-helos*, occupe la partie orientale de la plaine [31]. Pausanias rapporte d'ailleurs que de nombreux Perses, après leur défaite contre les Athéniens en 490 av. n. è., s'y seraient noyés dans leur fuite [32]. Certes, sept siècles séparent le Périégète de l'époque classique, mais, pour les archéologues comme les géologues, « le grand marais » appartient, depuis longtemps, au paysage géomorphologique de la plaine. Lors de la première guerre médique, le littoral était davantage reculé qu'aujourd'hui et le paysage était effectivement dominé par un lac peu profond, boueux et avec une végétation dense, qui, selon les époques, ressemblerait davantage à une lagune ouverte sur la mer [33].

Le marais et plus largement la plaine de Marathon dans son ensemble ont également fait l'objet de fouilles, et ce, dès la fin du XIX^e siècle. Entre 1932 et 1934, G. Sotiriadis a mis au jour deux bornes datées du V^e siècle av. n. è. dans les environs de l'église Aghios Demetrios. Celle-ci se situe au sud-ouest de la plaine, juchée sur le versant septentrional du mont Agrieliiki, et donc, en retrait de la zone marécageuse. Chaque borne porte une inscription sommaire qui précise l'identité de la divine propriétaire du terrain : ἥρος | τεμένος | Ἀθηνάας [34]. Pour l'archéologue grec, le bon état de conservation de ces deux pierres plaide en faveur d'une découverte *in situ* [35]. Si tel est effectivement le cas, cela signifierait que le sanctuaire d'Athéna se trouvait en dehors du marais. Toutefois, rien n'exclut que les deux *horoi* aient été déplacés de leur emplacement d'origine et ce, sans avoir subi de quelconque dommage. Par ailleurs, à la fin du XIX^e

[24] L'appellation « calendrier de la Tétrapole de Marathon », bien que fort commode, s'avère inexacte : plusieurs calendriers sont présentés dans ce document. On précisera les acteurs concernés par ces sacrifices : la Tétrapole et le dème de Marathon. Pour l'établissement du texte et la traduction de cette inscription, nous suivons l'édition CGRN 56.

[25] Pirenne-Delforge 2004, p. 176.

[26] Sur la face B et sa relation avec la face A, voir Lambert 2000, p. 66-67.

[27] *Ibid.*, p. 65.

[28] *Ibid.*, p. 151. D'autres éléments distinguent les deux colonnes : les émoluments dévolus au prêtre ou à

la prêtresse (appelés *hierosynai*) ne figurent que dans la deuxième colonne. Sur ce point, voir Lambert 2000, p. 65.

[29] CGRN 56, l. 25.

[30] Pausanias, *Périégèse*, I, 32, 7 (éd. Pouilloux).

[31] Pour une description précise du marais, voir la partie 2.2 de cet article.

[32] Pausanias, *Périégèse*, I, 33, 2.

[33] Pavlopoulos *et al.* 2006 ; Krentz 2010, p. 116-117.

[34] IG I³ 1082.

[35] Le premier *horos* a été découvert fortuitement en 1932 dans le vignoble d'un certain Christos Demantones qui serait d'ailleurs à l'origine de la trouvaille. Sotiriadis 1934.

siècle, des antiquaires ont découvert un bloc portant le nom d'Athéna Telesiourgos, au nord de la plaine [36]. En d'autres termes, les deux bornes circonscrivent un espace dont les limites restent imprécises, consacré à une Athéna qui n'est peut-être pas Hellôtis.

En l'état actuel des connaissances, le culte d'Athéna Hellôtis ne peut être rattaché avec certitude au marais de Marathon. Le scholiaste à Pindare se serait-il alors fourvoyé ? C'est une hypothèse que l'on ne peut écarter. Mais qu'elle soit exacte ou erronée, son interprétation reste précieuse : elle invite à s'interroger sur les logiques qui ont conduit le savant à établir une telle association. En outre, le cas bien connu d'Artémis Limnatis dans le Péloponnèse montre qu'un culte associé à une zone marécageuse n'est pas nécessairement implanté en son sein, mais peut être localisé à proximité [37]. Il reste donc encore à explorer, au niveau culturel, les liens éventuels entre Athéna Hellôtis et le marais.

ATHÉNA HELLÔTIS, UNE DÉESSE COUROTROPHE

Nommer une divinité constitue l'acte préalable à toute interaction entre mortels et immortels. Le recours à l'épithète Hellôtis renvoyait sans doute, pour celles et ceux qui l'honoraient à Marathon, à un ensemble de pratiques, de récits et de représentations culturelles. En effet, l'épithète divine dessine le plus souvent un champ sémantique en rapport avec l'action rituelle. L'examen des sacrifices prescrits par le calendrier permet en retour d'éclairer partiellement le champ sémantique couvert par l'épithète, sans impliquer pour autant une stricte équivalence entre les deux ensembles.

Le calendrier enregistre deux séries de sacrifices, la première provisionnée par la Tétrapole, la seconde par les démotés de Marathon :

Colonne I, l. 53-56 :

[Σκιροφοριῶ]νος (?)

[.....c.10.....]Ι οἷον ΔΗ

[Ἀθηναῖαι Ἑλλωτίδι χοῖρος : ΗΗΗ

[...?..]

[en Skirophorio]n (?), [...] un mouton mâle, 12 dr., (55) [pour Athéna Hell]ôtis, un porcelet, 3 dr. [...].

Colonne II, l. 34-42 :

τάδε τὸ ἕτερον ἔτος προτέρα δραμοσύνη Ἑκα-

τομβαιῶνος : Ἀθηναῖαι Ἑλλωτίδι βὸς ΙΔΔΔΔ

οἷες τρεῖς ν ΔΔΔΗΗΗ : ν χοῖρος ν ΗΗΗ ν ἱερώσυνα

ΓΗ[ΗΙ]

Κοροτρόφωι οἷς ν ΔΗ ν χοῖρος ν ΗΗΗ ἱερώσυνα Η[Ι]

Δαφνηφόροις ΓΗΗ *vacat*

τάδε τὸ ἕτερον ἔτος θύεται μετὰ Εὐβουλον ν ἄρχ[ο]-

ντα Τετραπολεῦσι ὑστέρα δραμοσύνη

Ἑκατομβαιῶνος ν Ἀθηναῖαι Ἑλλωτίδι οἷς : Δ[Η]

Κοροτρόφωι ν χοῖρος : ΗΗΗ ἱερώσυνα ΗΙ *vacat*

Voici (ce qui est sacrifié) durant l'autre année.

Première séquence, en Hekatombaion, pour Athéna Hellôtis, un bovin, 90 dr., trois brebis, 33 dr., un porcelet, 3 dr., les émoluments du prêtre, [7 dr. et 1 ½ obole], pour Kourotrophos, une brebis, 11 dr., un porcelet, 3 dr., les émoluments du prêtre, 1 dr. [et 1 ½ obole], pour les porteurs de laurier, 7 dr.

Voici ce que l'on sacrifie durant l'autre année après l'archontat d'Euboulos [38], pour la Tétrapole, séquence suivante, en Hekatombaion, pour Athéna Hellôtis, une brebis, [11 dr.], pour Kourotrophos, un porcelet, 3 dr., les émoluments du prêtre, 1 dr. et 1 ½ obole [39].

La première série de sacrifices consiste en une immolation par la Tétrapole d'un porcelet au mois de Skirophorion. D'autres divinités et héros reçoivent également ce type d'offrandes : un héros anonyme, les Moires, ainsi que Kourotrophos [40]. Sacrifier un porcelet à Athéna n'est cependant pas habituel. Comme le note S. Georgoudi, « Athéna ne dédaigne pas les

[36] IG II² 4338a : Ἀθηνᾶς τελεσιουργοῦ (époque indéterminée).

[37] Morizot 1994.

[38] Il s'agit d'une magistrature régionale, exercée pour la Tétrapole. Selon les historiens, il faudrait identifier l'archonte de la Tétrapole Euboulos de Probalinthos avec l'homme d'État athénien, partisan de la paix avec Philippe II de Macédoine. Voir Lambert 2000, p. 67-69.

[39] CGRN 56.

[40] CGRN 56, col. II, l. 1-4 (Héros) ; col. II, l. 14-15, l. 31 et l. 44-45 (Kourotrophos) ; col. II, l. 28-29 (les Moires). Il ne sera pas possible de commenter en détails le sacrifice du porcelet. Se référer à Pitz 2024, p. 73-82. On peut néanmoins remarquer que l'offrande aux Moires relève du « large spectre de la prospérité de la communauté ». Pirenne-Delforge & Pironti 2011, p. 104.

porcins, bien qu'elle n'en raffole pas, comme sa tante Déméter » [41]. La seconde série de sacrifices est plus étoffée, même si le nombre et la valeur des victimes sacrificielles consacrées par le dème de Marathon varient d'une année sur l'autre [42]. Au cours de la première année, les démates offrent à la déesse une *trittoa boarchos* [43], c'est-à-dire un triple sacrifice mené par un bovin. Le calendrier sacrificiel, dans la partie conservée, ne provisionne qu'une seule autre offrande comparable, destinée cette fois à Neanias (« Le Jeune Homme ») [44]. Lors de la seconde année, le dème immole une brebis.

Toutefois, aucun de ces sacrifices n'est véritablement spécifique à Athéna. La proximité de Kourotrophos dans la seconde série de sacrifices est en revanche bien plus révélatrice des logiques cultuelles adossées à l'épithète Hellôtis. Comme l'a démontré Vinciane Pirenne-Delforge, la Kourotrophos athénienne ne saurait être réduite à une simple pratique onomastique : entité divine autonome, elle rend manifeste « la puissance d'action particulière de la divinité dont elle anticipe les honneurs sacrificiels » [45]. Deux indices en particulier permettent d'étayer l'hypothèse d'une association entre Kourotrophos et Athéna Hellôtis. D'une part, le sacrifice en l'honneur de Kourotrophos est, comme pour celui de la Fille de Zeus, reconduit d'une année sur l'autre. D'autre part, la tendance générale en Attique consiste à associer cette divinité à des co-réceptaires divins et héroïques [46]. Dans le calendrier de Marathon, les *hierosynai* (« émoluments du prêtre / de la prêtresse ») associées aux sacrifices des deux déesses sont certes mentionnées séparément au cours de la première année, mais lors de la seconde, elles sont regroupées. Il est donc probable que les immolations étaient accomplies conjointement.

De quelle puissance d'action parle-t-on ? Attesté dès Homère [47], le mot *kourotrophos*, composé de *kouros* (« jeune garçon ») et d'un dérivé du verbe *trephein* (« épaissir, engraisser », d'où « élever »), renvoie littéralement à la pousse des jeunes [48]. Eustathe de

Thessalonique, évêque orthodoxe du XII^e siècle, donne un éclairage essentiel sur la courotrophie, fondé sur des réflexions directement héritées de l'Antiquité :

« Ὅτι ἔθος ἦν τρέφειν κόμην τοὺς νέους μέχρι καὶ ἀκμῆς, εἴτα κείρειν αὐτὴν ἐγχωρίοις ποταμοῖς. ἐποίουν δὲ οὕτω τιμῶντες τὸ καλὸν ὕδωρ. τρόφιμον γὰρ, φασί, καὶ συστατικὸν ἐστὶ τοῦ ζῆν, καὶ μάλιστα τὸ γλυκύ. διὸ οἱ βουλιμῶντες πίνοντες κορέννυνται καὶ τὰ βρέφη δὲ ὑγρῶ, φασί, μόνῳ διοικοῦνται. κουροτρόφοι οὖν ἐνομίζοντο οἱ ποταμοὶ διὰ τὴν ὑγρότητα, καθὰ καὶ ὁ ἥλιος Ἀπόλλων διὰ θερμότητα. κουροτρόφους δὲ φαμεν τοὺς τὴν νεότητα τρέφοντας. (...) οἱ δὲ παλαιοὶ σεμνύνουσι τὸ ποτάμιον ὑγρὸν, καὶ ταῦτα λέγοντες τὸ λουτρὸν ἐκ ποταμοῦ τοῖς νυμφίοις ἐκομίζετο, οἰωνιζομένοις τὸ γόνιμον. (...) καὶ τοῖς πρὸ γάμου δὲ τελευτῶσιν ἢ λουτροφόρος, φασίν, ἐπετίθετο κάλπις εἰς ἐνδειξιν τοῦ ὅτι ἄλουτος τὰ νυμφικὰ καὶ ἄγονος ἄπεισι.

Parce qu'il était d'usage que les jeunes laissent pousser leur chevelure jusqu'à leur maturité, puis la coupent en l'honneur des fleuves locaux. Ils agissaient de la sorte pour honorer la belle eau. Car on dit qu'elle permet le développement de la vie et lui donne de la consistance, surtout l'eau douce. C'est pourquoi ceux qui souffrent de boulimie se rassasient en en buvant, et les nouveau-nés, dit-on, ne digèrent que le liquide. Dès lors, les fleuves étaient considérés comme des courotrophes à cause de leur humidité, tout comme le soleil Apollon par sa chaleur. Nous appelons *kourotrophoi* ceux qui font se développer les jeunes. (...) Les Anciens honoraient l'humidité fluviale, en disant également cela. Le bain des jeunes mariés était apporté du fleuve, augurant de leur fécondité. (...) On dit aussi que, pour ceux qui meurent avant un mariage, la loutrophore est le vase qui en est donné pour preuve, parce que la cérémonie nuptiale exclut tout ce qui est sale et stérile [49].

L'analyse d'Eustathe se fonde sur un passage du chant XXIII de l'*Iliade*, qui fait suite à la mort de Patrocle. Avant de brûler le corps du défunt, Achille coupe ses cheveux au-dessus du bûcher funéraire. Il se remémore alors la promesse faite à son père : s'il rentre vivant de Troie, il offrira sa chevelure coupée à Sperkhios,

[41] Georgoudi 2016, p. 100.

[42] La mention de l'archonte pour la Tétrapole indiquerait par ailleurs la mise en place de cette alternance. Sur la question des différents rythmes sacrificiels mis en place au sein de ce document, voir notamment Ismard 2010, p. 201-203.

[43] Expression utilisée dans IG I² 845, SEG 21 : 540, IG I³ 78a, I.Eleusis 28a.

[44] Sur ce héros, voir Parker 2005, p. 71, 208-209. CGRN 56, col. II, l. 19-21 : « Lors du quatrième trimestre, en Mounychion (...) pour Neanias (« Jeune homme »), un

bovin, 80 dr., un mouton mâle, 12 dr., un porcelet, [3 dr.] (τετάρτης τριμήνου Μουνιχίωνος (...)) Νεάνια βός I^α ΔΔΔ v οἷς v ΔΗΔ v χοῖρος [ς ΗΗΗ] ».

[45] Pirenne-Delforge 2004, p. 184-185.

[46] *Ibid.*, p. 175-181.

[47] Par exemple, Homère, *Odyssée*, IX, 27.

[48] Demont 1982.

[49] Eustathe de Thessalonique, *Commentarii ad Homerī Iliadem*, 1293, l. 1-13 (trad. Pirenne-Delforge 2004, p. 174-175).

divinité-fleuve de la Grèce centrale qui se jette dans le golfe Maliaque [50]. L'évêque de Thessalonique rapproche la promesse du fils de Pélée aux rites de tonte des adolescents [51]. Comme le note Oliver Pilz, une part significative de la symbolique associée aux poils corporels, faciaux et capillaires repose sans doute sur l'analogie entre la croissance des cheveux et celle des plantes : tous deux repoussent après avoir été coupés [52]. La consécration des cheveux apparaît dès lors comme une offrande particulièrement appropriée aux divinités courotrophes.

Les seules divinités à être qualifiées de courotrophes sont Apollon, en raison de la chaleur (θερμότης) qu'il dégage, et les dieux des rivières et des fleuves, du fait de leur humidité (τὴν ὑγρότητα). Bien que l'évêque de Thessalonique ne mentionne ni Kourotrophos ni les autres divinités nourricières, les procédés analogiques dont il se fait l'écho demeurent fonctionnels en ce qui concerne la vertu fertilisante de l'eau [53]. Le verbe *trephein* renvoie en effet à la coagulation, qui se trouve au cœur du processus de fécondation [54]. Du reste, les jeunes gens prenaient leur bain nuptial dans un fleuve pour favoriser leur fécondité, à l'image des eaux nourrissant les plantes et les cheveux [55]. Ce rituel, qui concernait aussi bien les jeunes filles que les jeunes hommes [56], s'inscrivait dans la symbolique de purification et de fécondité traditionnellement liée à l'eau.

ATHÉNA HELLÔTIS ET LA « BELLE EAU »

Reste que la plaine de Marathon peut, de prime abord, difficilement être associée aux espaces où s'écoule la « belle eau » (τὸ καλὸν ὕδωρ), c'est-à-dire « l'eau douce » (τὸ γλυκύ) : les marais sont, dès l'Antiquité, réputés pour être des lieux insalubres [57]. Mais il serait tout aussi faux de réduire l'hydrologie de Marathon aux eaux stagnantes situées au nord-est de la plaine.

Pausanias, que nous avons croisé un peu plus haut, signale en effet la présence d'un lac marécageux d'où s'écoule un cours d'eau ; à proximité du lac, l'eau est dite « convenable pour les troupeaux », avant de devenir saumâtre à l'estuaire [58]. De cette description, ressort la coexistence de régimes hydriques contrastés au sein même de la plaine. Les sources antiques insistent toutefois moins sur la salinité de l'eau que sur l'abondance d'eaux douces à Marathon. Dans *Les Oiseaux*, Aristophane distingue les « vallons marécageux » (αὐλῶνας ὀξυστόμους), des « régions humides rosées » (εὐδρόσους γῆς τόπους) et de la « prairie aimable de Marathon » (λειμῶνά τ' ἐρόεντα Μαρθῶνος) [59]. Dans l'épyllion fragmentaire de Callimaque, *Hékalê*, le paysage de Marathon est également dépeint de manière très positive : il est dit que Thésée « a ramené le taureau vivant de Marathon riche en eau (ἀπ' εὐύδρου Μαρθῶνος ζῶν ἄγων τὸν ταῦρον.) » [60]. L'adjectif εὐύδρος est communément employé pour décrire des régions irriguées par des

[50] Homère, *Iliade*, XXIII, 141-142.

[51] Voir par exemple Cole 1984.

[52] Pilz 2019, p. 112.

[53] Le dualisme élémentaire eau (humidité) / feu (chaleur), n'est pas sans rappeler la pensée d'Archélaos. À la suite du philosophe présocratique, d'autres auteurs ont affirmé que l'eau était un élément nourricier, et le feu, un élément agissant. Dans le traité hippocratique *Des maladies des femmes*, il est question à plusieurs reprises du lait de femme nourrissant un garçon. L'auteur anonyme du traité hippocratique *Du Régime* (fin v^e siècle av. n. è.) affirme, quant à lui, que « le feu peut tout mouvoir, l'eau toujours tout nourrir ». [Hippocrate], *Du régime*, I, 3, 1. Cette association est également rappelée dans la scholie au vers 347 des *Phéniciennes* d'Euripide : « l'eau (des fleuves et des sources) est propre à donner la vie et propice à la génération (ἐπεὶ ζωοποιὸν τὸ ὕδωρ καὶ γόνιμον) ». Sur l'analogie entre poils et plantes, voir Brulé 2008, p. 133-151.

[54] Sur τρέφω et la coagulation du sang, voir Demont 1982.

[55] Eustathe de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 1682, I, 14-16 (I [1825], 411). Dans les *Phéniciennes*, le mariage de Polynice, fils de Jocaste et d'Œdipe, se déroule à Argos. Sa mère déplore que l'eau du bain nuptial n'ait pas été puisée dans le fleuve Isménos. Euripide, *Phéniciennes*, v. 347-348.

[56] Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, III, 89.

[57] Cf. Aristote, *Problèmes*, V, 34 et XIV, 12 ; Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 7 ; Palladius, *De re rustica*, I, 16. Sur les maladies dans les espaces humides, voir Bouffier 1994, p. 326-328, Corvisier p. 312-314 et plus récemment Calò 2022, Albertocchi 2025.

[58] Pausanias, *Périégèse*, I, 32, 4.

[59] Sur les cultes d'Artémis Limnatis, voir Morizot 1994, p. 201-216.

[60] Callimaque, *Hékalê*, fr. 288.

rivières, des fleuves ou des sources [61] et, partant, valorise les caractéristiques hydriques des espaces ainsi qualifiés. Plus largement, le marais (*limnê*) et la prairie (*leimôn*) partagent une étymologie et un symbolisme communs chez les Anciens : la prairie évoque « tantôt une étendue de terre humide et verdoyante, tantôt une surface ou un jaillissement aquatique vivifiant les rives avoisinantes » [62]. La prairie humide se situe ainsi à la jonction entre l'eau stagnante potentiellement dangereuse et l'eau douce fécondante.

Le glissement du marais vers la plaine ne relève pas seulement d'un jeu sur l'imaginaire ou d'un raisonnement par étymologie, mais trouve aussi sa justification dans des réalités hydrologiques : la plaine de Marathon fonctionne comme un bassin versant, recevant et redistribuant les eaux issues des reliefs environnants, ce qui explique que l'humidité doive être pensée à l'échelle de l'ensemble du paysage et non de la seule zone marécageuse. Jusqu'aux travaux d'assainissement entrepris par la fondation Rockefeller [63] et la construction d'un barrage au début du xx^e siècle, la plaine de Marathon était effectivement parcourue par des cours d'eau qui, à l'occasion, pouvaient inonder les environs. À la fin du xviii^e siècle, le voyageur anglais W. M. Leake délivre une description précise de cette dynamique hydrologique : le Charadra, qui prenait sa source au pied du mont Parnès, franchissait les reliefs montagneux de l'Attique septentrionale, avant d'atteindre la plaine au sud du village moderne de Marathona, où il se divisait en deux bras avant de se jeter dans la mer [64]. Jusqu'au xx^e siècle, il sortait fréquemment de son lit, ravageant et détrempant les environs. Ce phénomène n'était pas propre au Charadra : le Vrana, situé à proximité du village moderne de Marathon, connaissait lui aussi des crues épisodiques inondant l'ouest de la plaine [65]. Les études géomorphologiques ont enfin révélé que le littoral est recouvert de sédiments et d'alluvions charriés par l'écoulement de l'eau depuis les collines environnantes [66].

Dans cette perspective, les données hydrologiques combinées aux représentations littéraires rendent possible le rapprochement du paysage de Marathon au régime de la « belle eau » (*tò kalòn ūdωr*), tel qu'il a été défini par Eustathe. La plaine de Marathon présente ainsi des conditions particulièrement favorables au développement de la végétation et de la vie, situation relativement rare en Grèce, où les terrains adaptés au bétail lourd et aux chevaux ne représentent qu'environ 7 % de l'espace habitable [67]. Il n'est donc pas surprenant que la plaine soit surtout décrite à travers ses qualités hydrologiques.

En définitive, si l'épithète Hellôtis doit être rapprochée du marais (*ἐλος*), comme le suggère le scholiaste de Pindare, elle s'inscrit plus largement dans un paysage structuré par la présence de l'eau douce. À Marathon, cette inscription paysagère trouve un écho dans les pratiques rituelles : Athéna Hellôtis reçoit chaque année un sacrifice aux côtés de Kourotraphos, puissance divine explicitement associée à la croissance des jeunes. La proximité rituelle entre l'épithète et la sphère de la croissance permet ainsi d'articuler Hellôtis au régime de la « belle eau », conçue comme une eau fécondante et favorable à la vie. Le calendrier sacrificiel témoigne des préoccupations agricoles locales : si l'humidité est comprise comme une ressource, elle constitue aussi un facteur d'incertitude, susceptible de devenir destructeur. Dans cette optique, le recours aux divinités comme Kourotraphos apparaît essentiel. Il reste toutefois à interroger l'association entre la figure d'Athéna elle-même et l'épithète Hellôtis. Si la déesse n'est pas une mère au sens biologique, la tradition athénienne lui reconnaît des fonctions de protection et d'éducation des jeunes – notamment dans le mythe d'Érichthonios [68]. Cette convergence de fonctions permet d'esquisser un cadre interprétatif cohérent, sans que les sources disponibles autorisent à pousser plus avant l'hypothèse.

[61] Par exemple, Pindare, *Pythique*, I, v. 79 (à propos de la rivière Himère en Sicile) ; Bacchylide, *Épinicies*, 11, v. 119 (à propos du fleuve Kasas) ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 399 (à propos de l'Eurôtas) ; Hérodote, *Histoires*, IV, 47 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 3, 2.

[62] Motte 1973, p. 8.

[63] Pavlopoulos *et al.* 2006.

[64] Leake 1898, p. 86.

[65] *Ibid.*, p. 102.

[66] Baeteman 1985, p. 184-185.

[67] Zafiropoulos 1964, p. 50-51.

[68] Sur les liens entre Athéna et la puissance divine Kourotraphos, voir Pirenne-Delforge 2004, p. 176-184 ; sur les maternités d'Athéna, voir Leduc, 2015 ; Räuchle 2015 ; Cuche 2015.

CONCLUSION

Le rapprochement entre Hellôtis et le marais (ἔλος) de Marathon, transmis par la scholie 56a à Pindare, n'a pas pour vocation d'établir une étymologie au sens strict du terme, mais relève plutôt d'une interprétation à visée explicative. Quelle que soit l'origine de l'épithète, il « fait sens », pour le scholiaste, d'associer Hellôtis au marais (ἔλος) de Marathon. La plaine de Marathon est en effet marquée par la présence de zones humides, que l'on a pu restituer à partir des données topographiques anciennes et des analyses environnementales modernes. Ainsi, l'intraduisible ne provient pas seulement de l'opacité morphologique du nom ; il réside aussi dans la pluralité des gestes herméneutiques qu'il suscite, qui ne visent pas à trancher entre plusieurs solutions mais à rendre le nom interprétable en l'insérant dans un réseau de lieux, de récits et de pratiques.

Il importe dès lors de distinguer ce qui relève de la construction de sens opérée par les interprétations érudites des fonctions effectivement investies dans le culte. Dans le dossier de l'Hellôtis de Marathon, ce sont d'abord les données rituelles qui orientent l'interprétation : la proximité sacrificielle d'Hellôtis avec Kourotrophos, telle que présentée dans le calendrier de la Tétrapole, semble indiquer que la communauté

des sacrifiants a explicitement mobilisé des puissances liées à la croissance des jeunes et à la prospérité du vivant. Même si le nom Hellôtis n'exprime pas nécessairement cette fonction, il constitue un point d'ancrage à partir duquel une tradition savante et une configuration rituelle locale peuvent être mises en relation, sans pour autant coïncider pleinement.

Dès lors, l'intérêt heuristique de l'intraduisible est double. D'une part, il permet de prendre au sérieux la scholie comme un acte d'explication, révélateur des manières antiques d'assigner du sens aux noms divins. D'autre part, il oblige à articuler, sans les confondre, trois niveaux : (1) un nom à la morphologie partiellement (in)élucidée, (2) des données paysagères, (3) une logique rituelle où l'humidité et l'eau douce sont pensées à la fois comme conditions de fécondité et comme facteurs de vulnérabilité appelant protection divine. C'est peut-être là l'un des effets de sens produits par le nom en contexte : Hellôtis désigne non pas simplement « la déesse du marais », mais la déesse étroitement liée à un paysage humide, à la vie qu'il nourrit, et à la cohésion d'une communauté qui, à travers elle, célèbre et organise son rapport au vivant et au monde agraire. ■

REMERCIEMENTS

Je remercie les relecteurs anonymes pour leur bienveillance et leurs remarques pertinentes. Mes remerciements vont également à Matilde Garré pour son aide précieuse dans l'analyse linguistique d'Hellôtis et à Adrien Coignoux pour la relecture attentive de cet article.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERTOCCHI, Marina, 2025**, « Eau et culte : réflexions autour du sanctuaire de Bitalemi à Gela », dans D. Lefèvre-Novaro et C. Voisin (éd.), *Sanctuaires et paysages. La (re)découverte des lieux de culte en Méditerranée centrale et orientale*, Strasbourg, p. 132-147.
- BAETEMAN, Cecile, 1985**, « Late Holocene Geology of the Marathon Plain (Greece) », *Journal of Coastal Research* 1, p. 173-185.
- BONNET, Corinne, LEBRETON, Sylvain, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine & PORZIA, Fabio, 2021**, « "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.
<https://doi.org/10.1400/283356>
- BOUFFIER, Sophie, 1994**, « Marais et paludisme en Occident grec », dans R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et al. (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Athènes-Paris, p. 321-336.
- BRULÉ, Pierre, 2008**, « Promenade en pays pileux hellénique : de la physiologie à la physiognomonie », dans Jérôme Wilgaux & Véronique Dasen (éd.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, p. 133-151.
- CALIÒ, Luigi M., LEPORE, Giuseppe, RAIMONDI, Giulia, TODARO, Simona V. (ed.), 2025**, *Limnai. Archeologia delle paludi e delle acque interne*, Roma.
- CASSIN, Barbara (éd.), 2004**, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris.
- CHANTRAINE, Pierre, 1968**, *La formation des noms en grec ancien*, 2^eéd. (1^{ère} éd. 1933), Paris.
- CHANTRAINE, Pierre, 1999**, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2^eéd. (1^{ère} éd. 1968), Paris.
- COLE, Susan G., 1984**, « The Social Function of Rituals of Maturation: The Koureion and the Arkteia », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, p. 234-235.
- CORVISIER, Jean-Nicolas, 1994**, « Eau, paludisme et démographie en Grèce péninsulaire », dans R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et al. (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Athènes-Paris, p. 297-319.
- CUCHE, Vincent, 2015**, « Ὡς μήτηρ. Du caractère maternel d'Athéna », *Cahiers « Mondes anciens »*, 6.
- DELATTRE, Charles, 2009**, « ΑΙΤΙΟΛΟΓΙΑ : mythe et procédure étymologique », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs et romains*, p. 285-310, N.S 7.
- DELATTRE, Charles, 2018**, « Noms mythiques, synonymie et éponymie : le travail d'élucidation des scholiastes », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 1447 (1), p. 141-163.
- DEMONT, Paul, 1982**, « La polysémie d'un verbe grec, *trephô*, cailler, coaguler, nourrir, élever (Homère, Hésiode, Aristote, Météor. 354b36) », dans A. Le Boulluec & J. Lallot (éd.), *Études de littérature ancienne*, vol. II, p. 111-122.
- DRACHMANN, Anders Bjørn (ed.), 1903-1927**, *Scholia vetera in Pindari carmina*, 3 vol., Leipzig.
- GEORGOUDI, Stella, 2016**, « Des bêtes pleines à Athéna ? Un sacrifice pas si étrange », *Pallas. Revue d'études antiques* 100, p. 91-102.
- ISMARD, Paulin, 2010**, *La cité des réseaux : Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris.
- JESSEN, Otto, 1913**, s. v. Helios, *RE* VIII, col. 58-93.
- KRENTZ, Peter, 2010**, *The Battle of Marathon*, New Haven.
- LAMBERT, Stephen, 2000**, « The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: A Revised Text », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130, p. 43-70.
- LAMBERT, Stephen, 2014**, « Inscribed Athenian Decrees of 229/8-198/7 BC (IG II3 1, 1135-1255) », *Attic Inscriptions Online Papers* 4.
- LEAKE, William Martin, 1841**, *The Demi of Attica*, vol. II, 2nd éd. (1st éd. 1821), London.

- LEBRETON, Sylvain, 2013**, *Surnommer Zeus : contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*, Rennes.
- LEBRETON, Sylvain, 2025**, *Zeus d'Athènes. Polythéisme et paysages onomastiques*, Liège.
- LEDUC, Claudine, 2015**, « Autochtonie et maternité à Athènes (époques archaïque et classique) », *Cahiers « Mondes anciens »*, 6.
- MORIZOT, Yvette, 1994**, « Artémis, l'eau et la vie humaine », dans R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et al. (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Athènes-Paris, p. 201-216.
- MOTTE, André, 1973**, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles.
- NÉMETH, György, 2006**, *Kritias und die Dreißig Tyrannen. Untersuchungen zur Politik und Prosopographie der Führungselite in Athen 404/403 v. Chr.*, Stuttgart.
- PARKER, Robert, 2005**, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PAVLOPOULOS, Kosmas, KARKANAS, Panagiotis, TRIANTAPHYLLOU, Maria, KARYMBALIS, Efthimios, TSOUROU, Theodora & PALLYVOS, Nikolaos, 2006**, « Paleoenvironmental Evolution of the Coastal Plain of Marathon, Greece, during the Late Holocene: Depositional Environment, Climate, and Sea Level Changes », *Journal of Coastal Research* 22 (2), p. 424-438.
<https://doi.org/10.2112/05-0505.1>
- PILZ, Oliver, 2019**, « Water, Moisture, Kourotrophic Deities, and Ritual Hair-Cutting among the Greeks », *Les Études Classiques* 87 (1-3), p. 111-124.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2004**, « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », dans Véronique Dasen (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, Fribourg.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella, 2011**, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », *Études de lettres* 3-4, p. 93-114.
- PISANO, Carmine, 2021**, « Chapitre VIII. Entre qualificatifs et hétéronymes divins : les épithètes homériques à fonction théonymique », dans Corinne Bonnet et Gabriella Pironti (dir.) *Les dieux d'Homère III*, Liège.
<https://doi.org/10.4000/14dck>.
- PITZ, Zoé, 2024**, *Le Bestiaire sacrificiel dans les normes rituelles grecques*, Liège.
- RÄUCHLE, Viktoria Johanna, 2015**, « The Myth of Mothers as Others », *Cahiers « Mondes anciens »*, 6.
- SOTIRIADIS, Georges, 1934**, « Ἀνασκαφή Μαραθῶνος », *Πρακτικά τῆς Ἀρχαιολογικῆς τῆς Ἑταιρείας*, 1933, vol. 89, n31-46, p. 38-42.
- VOLGRAFF, Wilhelm, 1919**, « Novae inscriptiones Argivae », *Mnemosyne*, NS 47, p. 160-170.
- WILL, Édouard, 1955**, *Korinthiaka : recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris.
- ZAFIROPOULO, Jean, 1964**, *Histoire de la Grèce à l'âge de bronze*, Paris.