

## 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<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> 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

## DOSSIER THÉMATIQUE 1

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

dir. Thomas GALOPPIN, Adeline GRAND-CLÉMENT et Corinne BONNET

QUE FAIT LE GENRE AUX DÉNOMINATIONS DIVINES,  
ENTRE MONDES GRECS ET SÉMITIQUES ?

## Thomas GALOPPIN

Postdoctorant en Histoire ancienne  
Université Toulouse 2 Jean Jaurès  
PLH - ERASME, Projet MAP\*  
thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

## Adeline GRAND-CLÉMENT

Maîtresse de Conférences  
Université Toulouse 2 Jean Jaurès  
PLH - ERASME / IUF, Projet MAP\*  
adeline.grand-clement@univ-tlse2.fr

## Corinne BONNET

Professeur d'Histoire grecque  
Université Toulouse 2 Jean Jaurès  
PLH - ERASME, Projet MAP\*  
corinne.bonnet@univ-tlse2.fr

\*Mapping Ancient Polytheisms, ERC Advanced Grant no 741182

## RÉSUMÉ

Cette introduction vise à cerner les enjeux d'une approche des dénominations divines par le genre à travers une démarche comparative impliquant les mondes grecs et les mondes sémitiques. En partant de cas concrets, on envisage la manière dont le genre, avec ses polarisations ou au contraire ses frontières fluides, contribue à caractériser le divin.

## MOTS-CLÉS

Genre,  
noms divins,  
agency,  
agents rituels,  
anthropomorphisme,  
épithètes.

Les modes d'action, les réseaux relationnels, les représentations figurées, les caractéristiques rituelles et celles des agents impliqués sont autant de facettes que l'approche par le genre éclaire.

This introduction aims to identify the issues involved in a gender approach to divine denominations through a comparative approach of the Greek and Semitic worlds. Moving from concrete case studies, the paper examines the way in which gender, with its polarisations or, on the contrary, its fluid boundaries, contributes to characterising the divine. Modes of action, relational networks, figurative representations, ritual features and cultic agents' profiles are different facets on which the gender approach sheds light.

## KEYWORDS

Gender,  
divine names,  
agency,  
ritual actors,  
anthropomorphism,  
epithets.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Sur une base en marbre découverte en 1820 sur le Palatin, à Rome, on peut lire la dédicace suivante, datée de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère :

*Sei deo sei deiuae sac(rum)*  
*C(aius) Sextius C(ai) f(ilius) Caluinus pr(aetor)*  
*de senati sententia*  
*restituit.*  
« À un dieu ou à une déesse consacré,  
Gaius Sextius Calvinus, fils de Gaius, préteur  
sur ordre du Sénat  
a restauré (cela). »  
CIL, I, 632 = VI, 30694

L'inscription témoigne d'un acte officiel effectué par un magistrat, qui s'est chargé de restaurer un autel consacré « soit à un dieu soit à une déesse ». Une telle formulation pourrait étonner.

L'expression *sive deus sive dea*, qui figure ici sous une forme archaïque [1], n'est cependant pas un *unicum*. Les Romains l'employaient dans divers rituels, que ce soit en temps de guerre, après un tremblement de terre ou lors du défrichement d'un terrain boisé [2], pour mobiliser une divinité dont ils ne connaissaient ni le nom, ni même la nature. Jaime Alvar, qui a recensé l'ensemble des attestations littéraires et épigraphiques connues (environ une quinzaine) de cette formule, rattache son origine à la pratique de l'*euocatio* : les officiers de l'armée romaine invoquaient la ou les puissances tutélaires de la cité assiégée afin de capter son/leur soutien,

au détriment des ennemis. On ajoutera que, lors du rituel qui faisait suite à l'*euocatio*, la question du genre de la divinité importait finalement peu : les Romains procédaient de la même manière, sans se soucier de savoir s'ils avaient finalement affaire à un dieu ou à une déesse. Alors, comment comprendre le balancement *sive/sive* ? Jaime Alvar estime que, lorsqu'un Romain recourait à cette formulation, c'est parce qu'il était « en train de donner un nom (...) à un être abstrait dont l'essence lui échapp[ait] [3] ». Ainsi, c'était pour penser et dire l'indétermination du divin, indétermination possible au sein d'un système polythéiste riche, fluide et ouvert, que les Romains mobilisaient une bipolarisation, exprimée au moyen des catégories du féminin et du masculin. Ils attribuaient à ces deux catégories une valeur taxinomique, lorsqu'il s'agissait d'identifier, de distinguer et de classer les puissances divines : il y avait d'un côté les dieux et de l'autre les déesses. Parallèlement, s'adresser « aux dieux ou aux déesses » permettait d'englober, dans une seule expression, la totalité des interlocuteurs divins potentiels, sans prendre le risque d'en négliger un... ou une.

À la fin de son étude, Jaime Alvar suggère un parallèle avec le monde hellénique, et plus précisément avec la formule *agnôstos theos*, « le dieu inconnu/que l'on ne peut connaître », qui est mentionnée dans certaines sources textuelles grecques [4]. On notera immédiatement la différence qui existe avec la tradition latine : pour exprimer l'indétermination d'une divinité, les Grecs ne mettaient pas nécessairement en regard masculin et

[1] *Sei* est une forme archaïque ou archaïsante de *sive* ; la restauration de l'autel a sans doute impliqué de regraver le texte en l'état.

[2] Par exemple Caton, *De l'agriculture*, 139.

[3] Voir son article et l'ensemble de la démonstration dans ALVAR 1985.

[4] Dans le discours de Paul de Tarse à Athènes, il est question d'un autel « au dieu inconnu » : *Actes*, 17, 23. Le dossier de l'*agnôstos theos* a fait couler beaucoup d'encre depuis des décennies et même des siècles, tant il soulève de questions délicates et complexes, d'autant que les fouilles d'Athènes n'ont pas restitué l'autel dont parle Paul. Tous les témoignages, littéraires et épigraphiques, pertinents sont postérieurs aux *Actes des Apôtres* et se réfèrent à des

*dieux inconnus*, au pluriel, jamais au singulier. Pausanias, dans la *Périégèse*, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, fait état de deux autels consacrés « aux dieux inconnus » : l'un à Phalère (I, 1, 4), l'antique port d'Athènes, et l'autre à Olympie, dans le grand sanctuaire panhellénique de Zeus (V, 14, 8). Philostrate, au début du III<sup>e</sup> siècle, mentionne également la présence à Athènes d'« autels des dieux inconnus » (*agnôstôn daimonôn* ; *Vie d'Apollonios de Tyane*, VI, 3) et loue la sagacité (*sôphrosunê*) dont les Athéniens font ainsi preuve à l'égard des dieux. D'ailleurs, Jérôme (IV<sup>e</sup> - V<sup>e</sup> siècle de notre ère) suggère, dans l'*Epistula ad Titum*, I, 12, de rétablir le pluriel dans le texte de l'inscription que Paul prétend avoir vue. Cf. VAN DER HORST 1995.

féminin, puisque l'on ne trouve point de structure duale analogue à *siue deus siue dea* [5]. Est-ce à dire qu'ils n'accordaient pas autant d'importance au genre des divinités ? Ce serait aller trop vite en besogne. En effet, en Grèce comme à Rome, la matrice généalogique de certaines configurations divines implique une conception genrée de divinités qui s'unissent et procréent. Déjà dans l'épopée homérique, une forme de binarité du monde divin est exprimée par la formule « les dieux et les déesses » [6]. Celle-ci apparaît comme un moyen d'exprimer la pluralité du divin tout en embrassant sa totalité.

De fait, la distinction de genre à l'intérieur du monde divin mérite l'attention des historien.ne.s des religions [7], car elle suscite des questions importantes. D'abord, elle soulève le problème du corps des dieux et interroge les modalités et les limites de l'anthropomorphisation des puissances divines [8]. Ensuite, elle touche à la sphère et aux modes d'action des dieux en posant la question d'une éventuelle répartition genrée, ou plus exactement de dynamiques genrées dans la gestion des domaines de compétence au sein du panthéon. Cette question est, par conséquent, susceptible d'apporter un éclairage original sur la nature des relations qu'entre-tiennent les puissances divines entre elles : hiérarchies, collaboration, rivalités et enjeux de pouvoir. Dans tous les cas, il faut partir du principe que la distinction entre dieux et déesses ne procède pas d'un simple décalque de la société humaine, les normes de genre n'échappant pas à ce constat. En effet, les travaux de l'helléniste Nicole Loraux ont bien montré que les puissances divines interviennent dans des domaines ou selon des modes d'action qui, dans la société humaine, font l'objet

d'une distinction passablement normée entre univers masculin et féminin [9]. Dans le monde des dieux, la distribution est différente, les frontières sont souvent brouillées, et bien des combinaisons s'avèrent possibles. L'exemple d'Athéna, à la fois guerrière et maîtresse du tissage, atteste que la déesse n'est en rien le miroir des épouses au foyer, un archétype simplement transposé dans le monde divin. Sa divinité, c'est-à-dire sa capacité à agir dans le monde et sur les hommes, prime sur sa supposée « féminité » [10]. La construction des figures divines repose ainsi sur de subtiles combinaisons qui mobilisent le masculin et le féminin, aux côtés d'autres opérateurs.

En réfléchissant au statut des déesses, Nicole Loraux a ouvert la voie à d'autres études sur la façon dont le genre travaille en profondeur le panthéon grec. Les travaux qui ont suivi, et notamment l'article de Gabriella Pironti paru en 2013, ont conforté l'idée selon laquelle les hommes et les femmes de la Grèce antique n'ont pas tant construit une distinction entre dieux et déesses qu'employé le genre comme « une manière de construire du 'relationnel' entre les puissances divines » [11]. Pour l'historien.ne des religions anciennes, l'outil du genre peut donc aider à saisir les diverses relations et les modalités d'actions attribuées au monde divin par les communautés humaines, sans que soient plaquées des différenciations anachroniques ou décontextualisées. Les récits que les Anciens ont élaborés sur leurs divinités, ainsi que les représentations figurées qu'ils en ont données, constituent un formidable terrain d'enquête pour observer les configurations particulières que les identités de genre dessinent au sein des réseaux de puissances [12].

[5] Signalons toutefois de rares exceptions : le superstitieux de Théophraste, après un rêve, court consulter un devin ou un interprète de signes pour savoir « à quel dieu ou déesse il doit adresser des prières » (τίνι θεῶν ἢ θεῶν εὐχέσθαι δεῖ, *Caractères*, XVI, 11). Une inscription du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, trouvée sur l'île de Pharos (Dalmatie), évoque la consultation de l'oracle de Delphes pour savoir « à quel dieu ou déesse sacrifier » (τίνι θεῶν ἢ θεῶν θύων, *SEG* 23:489, fr. B l. 20). La formule d'usage la plus fréquente lors de la consultation d'oracles par les Grecs était cependant, si l'on en croit les lamelles de Dodone, « auquel des dieux ou des *daimônes* ou des héros sacrifier », dans laquelle la qualité/nature de la puissance divine primait sur le genre.

[6] Pour l'analyse de ces textes, voir ALVAR 1985, p. 248-261.

[7] Les travaux des historien.ne.s de l'Antiquité ont montré, depuis une vingtaine d'années, les bénéfiques qu'il y a à étudier les sociétés anciennes en prenant en compte la question du genre (voir BOEHRINGER & SEBILLOTTE CUCHET 2015). Les sociétés humaines construisent différemment le rapport entre masculin et féminin. C'est précisément à la dimension culturelle de cette construction, et aux rapports de domination qu'elle implique, que s'intéressent depuis une trentaine d'années les études de genre. Le genre est « performé » ; ce n'est pas une ontologie de l'être,

comme l'a montré J. Butler (2006 [1990]). Il oriente l'identité, engage les corps, tisse des relations, instaure des hiérarchies, toujours dans le cadre de dynamiques sociales en rapport avec des normes.

[8] Sur l'anthropomorphisme des dieux des Grecs et des Romains, mais aussi ses limites, voir BETTINI 2017 et GAGNÉ & HERRERO DE JÁUREGUI 2019.

[9] Il faut sans doute nuancer la vision excessivement clivante des rôles politiques et sociaux entre hommes et femmes, comme l'ont montré récemment les travaux de V. Sebillotte Cuchet et S. Boehringier : BOEHRINGER & SEBILLOTTE CUCHET 2013, SEBILLOTTE CUCHET 2012b, 2013, 2016.

[10] LORAUX 1991.

[11] PIRONTI 2013.

[12] N. Loraux notait par exemple que des déesses aux champs d'action relativement clairs étaient fréquemment plurielles, comme si le féminin s'accordait plus facilement au pluriel : Muses, Moires, Charites, etc. Voir aussi WAGNER-HASEL 2002. Dans un contexte discursif tout autre, tel celui, polémique, des textes bibliques qui construisent les dieux des autres dans une perspective yahviste, le pluriel agit de manière différente : le féminin pluriel (les déesses) sert de contrepoint au masculin singulier (le Dieu unique).

## LES DÉNOMINATIONS DIVINES AU PRISME DU GENRE

Pour explorer de manière originale le rôle que joue le genre dans la construction du divin non seulement en Grèce, mais plus largement en Méditerranée ancienne, nous avons choisi de partir des pratiques de dénomination et de favoriser leur comparaison. De nombreuses études ont en effet montré que, pour ce qui concerne les sociétés humaines, les systèmes et pratiques onomastiques obéissent à des règles et des logiques particulièrement révélatrices de l'organisation sociale et des rapports entre hommes et femmes [13]. Lorsque l'on se place du côté des dieux, bien sûr, il faut admettre des spécificités [14], mais les noms n'en recèlent pas moins des informations précieuses à la fois sur les puissances divines désignées et sur les personnes qui mobilisent telle ou telle appellation. Les chercheurs du programme ERC MAP (« *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency* ») [15] se sont saisi de l'idée que l'étude des dénominations divines permet d'éclairer la construction du divin et des réseaux relationnels tissés entre les divinités, d'une part, entre humains et divinités, d'autre part [16]. La comparaison entre mondes grec et ouest-sémitique (1000 avant notre ère – 400 de notre ère), au cœur du projet MAP, a permis de déconstruire les catégories contemporaines de « théonyme », d'« épithètes » et d'« épicleses » – catégories issues des études modernes sur la religion grecque – et de fournir de nouveaux outils heuristiques. Les recherches menées au sein du programme, depuis 2017, ont montré que les dénominations divines gagnent à être appréhendées comme des « séquences » d'une grande fluidité, « bricolées » ou fixées par l'usage à partir d'« attributs onomastiques » qui fonctionnent, dans l'énoncé du divin, comme les attributs iconographiques dans la représentation figurée [17]. Noms propres ou noms communs, adjectifs, propositions

verbales, périphrases : ces différents « attributs » disent les caractéristiques, l'inscription dans l'espace, les modes et domaines d'action propres à une divinité dans un contexte donné. Or, ces attributs onomastiques possèdent parfois une dimension genrée : c'est à elle que ce dossier souhaite accorder une attention particulière.

L'outil du genre peut-il nous aider à mieux comprendre la formation et l'usage de certains attributs onomastiques ? La prise en compte de l'*agency* des humains et des constructions de genre propres aux sociétés antiques permet-elle de comprendre les choix opérés par les Anciens dans leurs interactions avec les dieux et, corollairement, la structuration de leurs panthéons ? Pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions, ou en susciter de nouvelles, nous avons sollicité des spécialistes appartenant à deux champs de recherche qui trop souvent s'ignorent : l'histoire des religions d'un côté et les études sur le genre de l'autre [18]. Le dossier présenté ici a donc un caractère exploratoire. La documentation considérée est variée : elle prend en compte autant les textes – principalement des corpus épigraphiques – que des images, diffusées sur différents types de supports. Dans le sillage du programme ERC MAP, nous avons voulu considérer à part égale la documentation grecque et la documentation ouest-sémitique, qui commence depuis peu à être, elle aussi, envisagée au prisme du genre [19]. Le Proche-Orient, parce qu'il a servi de creuset à différents systèmes, tant polythéistes que monothéistes, constitue un excellent terrain d'observation, propice à instaurer un dialogue fécond entre les spécialistes des religions grecque et sémitiques. Nous espérons ainsi que les outils d'analyse développés à partir de l'histoire grecque pourront stimuler des approches attentives au genre dans l'étude des religions sémitiques, en aidant peut-être à renouveler le regard posé sur la documentation phénico-punique, araméenne et hébraïque relative aux mondes divins [20].

[13] Voir NIETO IZQUIERDO 2020. Sur le programme de recherche Eurykleia, voir <https://eurykleia.hypotheses.org/> et BOEHRINGER, GRAND-CLÉMENT, PERE-NOGUES & SEBILLOTTE CUCHET 2015 et 2020.

[14] Sur la différence qu'il y a entre le fait de nommer une divinité et celui de nommer un être humain, voir GRAND-CLÉMENT & GUILLON 2020.

[15] Pour plus d'informations sur le programme de recherche MAP, voir <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>.

[16] BELAYCHE et al. 2005.

[17] BONNET et al. 2018, BONNET & LEBRETON 2019.

[18] Le dossier rassemblé ici est le fruit d'une journée d'étude qui a eu lieu à Toulouse le 1<sup>er</sup> avril 2019 et a réuni des membres des programmes MAP et Eurykleia.

[19] SVÄRD & GARCIA VENTURA 2018, BUDIN et al. 2018. Pour le monde mésopotamien, voir aussi LION 2007. Pour une époque plus récente : LALANNE 2019.

[20] De même, en retour, les recherches effectuées dans ce domaine pourront inviter à remettre en question certains présupposés du domaine helléniste ou à ouvrir de nouveaux questionnements.

Plusieurs pistes de réflexion s'offrent à nous. En premier lieu, l'articulation des catégories masculin/féminin et leur activation dans divers contextes rituels, iconographiques ou discursifs, révèlent la manière dont sont tissés – et parfois reconfigurés – les réseaux de relations entre divinités. En deuxième lieu, il s'agit de reconsidérer la dimension anthropomorphe de la représentation du divin, parce que le genre engage la question du corps sexué. Signalons par exemple que la répartition entre déesses et dieux à l'intérieur des panthéons grecs et romains a donné des armes aux auteurs chrétiens qui cherchaient à dénoncer les erreurs du paganisme. Au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Arnobe expliquait que, à la différence du dieu des chrétiens qui n'avait pas de sexe (même si son nom, lui, était grammaticalement masculin), les dieux des païens étaient sexués, ce qui impliquait – selon Arnobe – qu'on leur prêtait un corps : la conclusion naturelle qui en découlait, aux yeux de l'auteur chrétien, était que ces êtres sexués ne pouvaient être des dieux [21]. Les interactions masculin/féminin se manifestent aussi dans la façon dont les divinités agissent et interagissent avec les humains. Enfin, en troisième lieu, la relation entre le monde divin et le monde humain offre une autre piste de recherche féconde : il s'agit de s'interroger sur ce que le nom et le genre d'une divinité disent du personnel cultuel, de la communauté participant au culte en général ou de la nature du rituel.

Le présent dossier, qui invite à naviguer entre monde grec et Proche-Orient, rassemble six contributions qui empruntent l'une ou l'autre, voire plusieurs de ces pistes de recherche, à partir d'un corpus documentaire clairement circonscrit.

## GENRE, STATUT DIVIN ET RÉSEAUX RELATIONNELS

Partir de la question des dénominations implique de s'intéresser de près à ce que la langue fait à la pensée et à la manière dont elle conditionne les façons d'appréhender le réel, vaste question que nous ne pouvons développer ici [22]. Si l'on envisage la problématique qui nous occupe, nous nous bornerons à signaler, en première instance, qu'il existe sans doute un lien complexe entre, d'une part, le genre grammatical et, d'autre part, le genre

social. On trouve ainsi dans la langue grecque non pas deux mais *trois* marqueurs différents de genre, qui valent aussi pour le domaine des dieux (*ta theia pragmata*) : *hoi theoi*, « les dieux » (masculin), *hai theai*, « les déesses » (féminin) et *to theion*, « le divin » (neutre). Dans les langues sémitiques, qui ne connaissent pas le neutre, on observe également des variantes intéressantes entre féminin et masculin, comme entre singulier et pluriel. Si, dans les formules votives, on qualifie fréquemment un dieu de « Dieu ('), « Seigneur » ('dn) ou de « Maître » (b'l) et une déesse de « Déesse » ('lt), « Dame » ('dt ou rbt) ou de « Maîtresse » (b'lt), on possède néanmoins quelques inscriptions qui associent au nom de Tanit (ou Tinnit) le titre de 'dn [23] : erreur ? polyvalence ? inattention au genre ? La question est ouverte, comme l'est aussi celle du recours au pluriel 'lm « dieux » pour désigner un singulier. Le cas surprenant du dieu unique de la Bible hébraïque, Elohim, dont le nom signifie « dieux » au pluriel [24] montre qu'il y a bien des pistes à explorer dans ce domaine. On pourrait aussi évoquer les potentialités propres à l'écriture cunéiforme en vigueur en Mésopotamie qui recourt à des logogrammes hérités du sumérien, comme le logogramme UTU, non genré grammaticalement, qui désigne le Soleil comme entité divine, exprimé au masculin en akkadien sous la forme Shamash, et au féminin, sous la forme Šapaš/Šapšu à Ugarit en akkadien et en ugaritique.

On est en droit de se demander ce qui est en jeu lorsque l'on recourt à une formulation féminine plutôt que masculine à propos d'une figure divine, et vice versa. La contribution d'Audrey Vasselín présentée dans ce dossier a pour point de départ une particularité de la langue grecque. Le terme *theos*, « dieu », figure au nombre des mots épiciques et peut ainsi recevoir indifféremment un article masculin ou féminin : les Grecs disent *ho theos*, « le dieu », mais aussi *hê theos*, « la déesse », où seul l'article est clairement au féminin. Cette seconde formulation est cependant moins fréquente que *hê theê* ou *thea*, « la déesse », où le nom est féminin. En analysant les différents usages de *hê theos* pour désigner Athéna dans la documentation épigraphique de l'Athènes classique, Audrey Vasselín ne se borne pas à confirmer l'affirmation de Nicole Loraux selon laquelle le statut de divinité prime sur la spécificité

[21] Arnobe, III, 8.

[22] Voir, par exemple, récemment CASSIN 2018.

[23] Cf. CIS I, 401, 402, 2714, 3048, 3913, 4328, 4796, 4994, 5527, 5621.

[24] NAIWELD 2019.

de genre ; son étude permet aussi d'étayer une hypothèse neuve et originale. Les inscriptions athéniennes, privées ou publiques, montrent que, loin d'exprimer une quelconque masculinité d'Athéna, l'emploi de *hê theos* insiste sur son statut de divinité majeure d'un panthéon local : le choix de l'épicène dans un certain contexte confère *de facto* une supériorité hiérarchique à la déesse. L'outil linguistique permet ainsi d'exprimer les types d'articulations qui prévalent au sein du réseau des divinités, dans une cité donnée.

Stéphanie Anthonioz, qui se fonde sur une analyse de la Bible hébraïque, souligne la grande fluidité des identités divines au Proche-Orient du I<sup>er</sup> millénaire avant notre ère où coexistent monothéisme et polythéisme, fluidité dont témoigne la circulation des noms et des images. Sa contribution souligne l'importance que nous devons accorder au contexte discursif : la mise en avant de la féminité de diverses figures divines (Astarté, 'aštōret, la Reine du ciel, El Šadday, Ašerah...) s'explique par le ton polémique de certains passages vétérotestamentaires, dirigés contre l'« idolâtrie », c'est-à-dire les pratiques des autres : rejetées comme étrangères, ces figures servent de contre-pieds destinés à mettre en avant la primauté de la souveraineté de Yhwh, perçue et exaltée à travers un prisme masculin. Les marqueurs de genre sont ainsi mis au service d'une idéologie yahviste. Mais Stéphanie Anthonioz montre aussi que, dans d'autres contextes, le dieu unique dépasse le clivage masculin/féminin : par sa puissance génésique (et en particulier sa faculté à enfanter Dame Sagesse) et sa dimension cosmique, il conjoint masculin et féminin, et transcende ainsi les distinctions de genre. Une telle représentation de Yhwh permet de surcroît de l'extraire de la tradition anthropomorphique qui avait cours dans les systèmes polythéistes de la Méditerranée ancienne.

Parmi la riche palette des formules et attributs onomastiques dont les Anciens gratifient les divinités, tant en Grèce qu'au Proche-Orient, on trouve une série de qualifications que nous pourrions dire « genrées ». Le dépouillement de corpus entiers permet de repérer des constantes et des variations, dans le temps et/ou dans l'espace – pour une même

divinité. Prenons le cas de Dionysos, le dieu qui est évoqué dans l'article de Marie Augier : il est appelé *Pseudanôr*, « faux homme », « qui se fait passer pour un homme », dans quatre inscriptions d'affranchissement du III<sup>e</sup> siècle de notre ère à Beroia (Véria), en Macédoine [25]. Voyons de plus près l'une d'elles :

ἀγαθῆι τύχηι.  
 Κάσσιο<ς> Σαλούστιος Ἀλκαῖος  
 ἔδωρήσατο θεῷ Ἀγρί[φ] Διο-  
 νύσω, Κρυπτῷ, Ψευδάνο-  
 ρι κόραν ὀνόματι Κασσάν-  
 δραν ὡς ἐτῶν ὀκ[τ]ὸ ὡς τὸ π[ρο]-  
 τεθὲν πιττάκιον τ[ῆς]  
 δωρεᾶς περιέχει.  
 εὐτυχεῖτε.

« À la Bonne Fortune.

Cassius Salustius Alkaios a donné au Dieu Sauvage Dionysos Caché Faux-Homme une fille du nom de Cassandra, âgée de huit ans, comme le stipule la tablette du don qui a été déposée.

Portez-vous bien [26]. »

La référence au genre qui qualifie Dionysos s'insère dans une séquence déterminée, qu'il s'agit d'étudier avec attention : on y trouve le titre de divinité (*theos*), ainsi qu'un adjectif qui renvoie à ce qui n'est pas dressé ou domestiqué (*agrius*), et un autre à ce qui n'est pas public, mais invisible ou secret (*kruptos*). L'appellation de *Pseudanôr* ne remet nullement en cause la puissance du dieu : elle vise plutôt à la préciser, soit en faisant appel à une représentation du corps du dieu – Dionysos, le dieu du masque par excellence, est parfois représenté sous une apparence féminine [27] –, soit en renvoyant au mode ou à la sphère d'action du dieu qui, dans *Les Bacchantes* d'Euripide déjà, à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, joue avec les codes du genre et brouille intentionnellement les pistes pour mieux imposer sa puissance contraignante sur les hommes comme sur les femmes.

Un passage des *Stratagèmes* de Polyen (161-163 de notre ère) propose une étymologie du nom de Dionysos à Beroia : le roi Argée de Macédoine

[25] *I. Beroia*, 53-56, SEG, 48, 748 (Beroia, 248-265 de notre ère). Ces inscriptions sont conservées sur des colonnes en remploi dans l'église cathédrale de Véria.

[26] *I. Beroia*, 56, 264/265 de notre ère, trad. Th. Galoppin.

[27] Dans l'imagerie vasculaire attique, Dionysos porte généralement une tunique longue comme les femmes, et sur la scène du théâtre athénien il est qualifié de

*gunnis* (« sorte de femme ») ou de *thêlumorphos* (« à l'apparence féminine ») : par exemple Eschyle, fr. 61 et Euripide, *Bacchantes*, 353. Sur l'« étrange étranger » qu'est Dionysos, voir DETIENNE 1986, p. 21-26 ; sur la singularité de son apparence et de son accoutrement, voir notamment BREMMER 1999 et GERCHANOC 2003.

(v. 651-621 avant notre ère) aurait remporté une victoire en faisant descendre de la montagne des Macédoniennes en tenues de bacchantes, ressemblant de loin à une troupe de soldats qui, grossissant l'armée, fit fuir l'adversaire [28]. Le récit met en avant un mode d'action, l'illusion, qui semble brouiller les normes de genre propres à un domaine spécifique, celui de la guerre. Dans un contexte militaire où Dionysos n'est pas forcément attendu, le dieu du travestissement joue avec l'*andreia* généralement attribuée sur le champ de bataille à l'hoplite – donc l'homme citoyen adulte. De fait, l'*andreia* (terme formé sur *anēr*, l'homme adulte) rassemble plus largement les qualités des citoyens qui s'imposent en public [29]. Le fait que l'inscription précise que c'est par l'intermédiaire du dieu *Pseudanôr* qu'un citoyen affranchit une esclave est révélateur des dynamiques d'inclusion-exclusion dont Dionysos est l'opérateur.

Le genre ne nous renseigne dès lors, en aucune façon, sur une prétendue « essence » de la divinité, qui serait déterminée une fois pour toutes, immuable et insensible aux contextes spatio-temporels, mais sur l'activité et la sphère d'intervention qui lui sont prêtées au sein d'un réseau relationnel donné. Les dénominations divines impliquant des connotations genrées participent précisément de cette logique : le mode d'action d'une divinité peut, dans certains contextes, fluidifier les limites/frontières entre des groupes sociaux définis par des catégories de genre. Un attribut onomastique permet de mettre en avant ce pouvoir qui appartient en propre à la divinité là où il est attesté. La réassignation de genre peut d'ailleurs être un mode d'action propre à une puissance divine donnée, avec ses attributs [30] : dans un récit rapporté par Hérodote, c'est Aphrodite *Ourania*, en tant que divinité rattachée à une origine proche-orientale qui, en Syrie, frappe d'impuissance des guerriers scythes pour les punir ; ces hommes, devenus efféminés

ou *androgunoi*, « mènent des activités féminines et parlent comme les femmes » tout en exerçant une fonction de devins [31].

Cela dit, la construction des dénominations divines donne aussi à voir des dynamiques de répartition des pouvoirs entre divinités qui ne s'adosent pas toujours à des identités de genre ; le nombre, comme on l'a signalé ci-dessus, est un autre critère significatif. Ainsi, plusieurs puissances divines féminines se voient-elles attribuer des dénominations alternant entre singularité (Ilithye), pluralité (les Ilithyies) et épithètes qualifiantes (Artémis Ilithyie) [32]. Or on observe une différence entre les « théonymes doubles » et les noms de divinités utilisés en épithètes pour qualifier d'autres divinités : les théonymes doubles associent généralement deux noms d'un genre identique : on trouve par exemple Zeus Dionysos, Artémis Ilithyie, mais pas Zeus Ilithyie ou Artémis Dionysos ; en revanche, les adjectifs formés sur des noms de divinités pour qualifier d'autres noms de divinités permettent d'opérer un croisement masculin/féminin (Zeus *Heraios*, Athéna *Areia*) [33]. Dans ce cas, le genre de la divinité qualifiée ou qualifiante ne semble pas déterminant ; pour Zeus *Heraios*, par exemple, Gabriella Pironti et Vinciane Pirenne-Delforge ont même montré que le contexte rituel (les fêtes des *Gamelia*, en lien avec le mariage) mettait Héra au centre [34].

Un autre aspect de la question, abordé dans ce dossier par Stella Georgoudi, concerne les épithètes exclusives ou partagées. Par exemple, l'épithète *ourania* est quasi-exclusive d'Aphrodite dans le champ des déesses, mais partagée avec d'autres divinités au masculin (Zeus *Ouranios*) [35] et même dérivée du nom d'Ouranos, le dieu céleste, géniteur d'Aphrodite selon Hésiode. Comment appréhender ce partage d'attribut onomastique ? Le sens ou la fonction de l'adjectif change-t-il selon qu'il s'accorde au féminin, au masculin ou au neutre ? L'exemple

[28] Polyen, *Stratagèmes*, IV, 1.

[29] ROSEN & SLUITER 2003.

[30] Outre les souverains hellénistiques ou les empereurs, seuls les dieux ont eu le pouvoir de procéder à des réassignations de genre, comme l'a montré F. Carlà-Uhink dans un ouvrage récent : CARLÀ-UHINK 2017.

[31] Hérodote, I, 105 ; en IV, 67, ils sont dits « *androgunoi* ». Voir aussi Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 22, 1, pour la citation : *γυναίκεϊα ἐργάζονται διαλέγονται τε ὁμοίως καὶ αἱ γυναῖκες*. Le récit hérodoteen n'est pas loin de rappeler ce pouvoir exercé par certaines divinités mésopotamiennes, en particulier Ishtar. Sur cet épisode et ses relations avec des traditions mésopotamiennes, voir ROLLINGER 2000. Sur Aphrodite *Ourania* en tant que divinité rattachée au Proche-

Orient, voir Pausanias, I, 14, 7 (qui s'inspire d'Hérodote), et PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 218-219 et 324 ; BUDIN 2004. Sur Ishtar et des personnes transgenres, voir LEICK 1994. Voir aussi SEBILLOTTE CUCHET 2012a, et sur un prolongement de cette représentation du pouvoir de la déesse, GALOPPIN à paraître.

[32] Cf. les remarques de Nicole Loraux sur la propension de noms divins féminins à passer du singulier au pluriel et inversement ; sur Ilithyie, voir PIRONTI & PIRENNE-DELFORGE 2013.

[33] PARKER 2005, GEORGOU DI 2013.

[34] PIRENNE-DELFORGE & PIRONTI 2009, et surtout leur livre : PIRENNE-DELFORGE & PIRONTI 2016.

[35] On trouve aussi le neutre *Theion ouranion*.

des *Megaloi theoi* et des *Megalai theai*, considéré par Stella Georgoudi, incite à répondre par la négative. La documentation grecque ne semble pas témoigner d'une nuance particulière selon que l'on parle d'une « grande » déesse ou d'un « grand » dieu. Au-delà de ce constat, l'étude met en garde contre les biais de certaines interprétations modernes de l'épiclèse *megas/megalê*. Il convient en effet de déconstruire définitivement le mythe de la grande déesse primordiale qui, depuis Bachofen, propose une vision évolutionniste et schématique de l'histoire des religions anciennes (qui aurait été marquée par le passage de sociétés matriarcales primordiales à des sociétés patriarcales). La contribution de Stella Georgoudi souligne ainsi la nécessité de se plonger dans la documentation textuelle grecque pour mettre en lumière les catégories émiques afin d'en percevoir toute la complexité et toutes les nuances, entre tradition et créativité [36].

La relation entre dénomination divine et genre ne s'arrête pas à la signification proprement genrée d'un nom ou d'une qualification. Le genre peut être mobilisé pour exprimer l'action propre à une divinité non pas par les appellations, mais par les images qui articulent, à leur manière, masculin et féminin.

## PAR-DELÀ L'ANTHROPOMORPHISME : CONSTRUCTION DU DIVIN ET JEUX DE GENRE

Il faut nécessairement tenir compte du contexte, de la pratique rituelle, de la mise en récit ou en image, pour saisir la manière dont une divinité (ou le nom d'une divinité) exprime le genre (ou des qualités de genre), attendu que le genre est toujours une affaire d'interprétation. On sait que certains noms divins traduisent la fusion entre puissances masculine et féminine, comme c'est le cas pour Hermaphrodite, né mâle, ou pour Hermécate, divinité moins connue, qui apparaît au détour d'un papyrus « magique » [37]. C'est la mise en récit de la métamorphose d'Hermaphrodite qui donne corps à l'intersexuation qu'évoque désormais son nom : la version fournie par le poète latin Ovide est bien connue [38]. Or, un autre type de « mise en récit » se manifeste dans l'iconographie par les représentations d'un être *biformis* [39] : l'un des types statuaires les plus célèbres est celui de l'Hermaphrodite endormi, dont l'original grec, réalisé en bronze autour de 150 avant notre ère, a été perdu, mais que l'on connaît par plusieurs copies d'époque romaine en marbre (voir l'exemplaire du Louvre : **fig. 1**). Dans l'inscription dite de Salmakis, à Halicarnasse dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle



Fig.1 : Hermaphrodite endormi, marbre grec, II<sup>e</sup> siècle de notre ère ? Découvert près des thermes de Dioclétien à Rome. l. : 169 cm. ; L. : 89 cm. Paris, Musée du Louvre, Ma 231. Domaine public.

Source :

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sleeping\\_Hermaphroditus,\\_Louvre\\_Museum,\\_Paris\\_14\\_July\\_2013.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sleeping_Hermaphroditus,_Louvre_Museum,_Paris_14_July_2013.jpg)

[36] BETTINI 2016 [2014].

[37] PGM, III, 47-48.

[38] Ovide, *Métamorphoses*, IV, 285-338, associe le nom et le corps de la divinité : « Aux traits de son visage, on

pouvait reconnaître ses deux parents. On l'appela par leurs deux noms » (v. 290-291).

[39] Le terme *biformis* figure chez Ovide (*Métamorphoses*, IV, 337).

avant notre ère, on apprend que le fils d'Aphrodite et d'Hermès aurait fondé le mariage hétérosexuel et que son nom serait à rapprocher de l'union des deux sexes dans l'institution matrimoniale [40]. Les différents récits exploitent, selon des jeux littéraires et culturels variés, le potentiel anthropomorphe d'un nom qui, dans la fusion d'un masculin et d'un féminin, questionne le corps du dieu ainsi que son action dans les domaines du sexe et de la sexualité [41].

Dans le cas des Chérubins dont Stéphanie Anthonioz évoque les caractéristiques bibliques, l'alternance des genres grammaticaux formule une complémentarité de genre qui enrichit le tableau d'êtres divins hybrides, qui combinent des éléments humains et animaux dans des corps composites. Le dépassement des catégories de sexe et de leur binarité est une prérogative divine et donne à voir l'altérité de puissances plus qu'humaines et peu anthropomorphes. En Grèce, le thème de la double nature sexuée de certains êtres parle ainsi d'un pouvoir non-humain, que cette double nature soit simultanée et exprime l'indistinction fondamentale de certaines puissances primordiales, ou qu'elle soit successive dans le cas de personnages ou d'animaux qui alternent les deux sexes au cours de leur vie [42]. Le terme *androgunos*, qui désigne essentiellement un individu de sexe mâle mais montrant des marqueurs de genre féminin, est du reste parfois utilisé pour qualifier l'ambiguïté positive de certains êtres divins, comme la Lune selon le traité *De Iside et Osiride* de Plutarque [43]. Si elle peut être le fait d'une lecture allégorique et philosophique, la bipartition de genre n'est quant à elle pas sans lien avec la performance rituelle. Dans une prière « magique » du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, en effet, Cronos est appelé *arsenothêlu*, « mâle-femelle » au sens littéral [44]. Le même terme qualifie une association entre Hermès et Hécate dans une séquence adressée à la Lune (*Mênê*) : « Je t'appelle, déesse aux trois visages, *Mênê*, lumière bien-aimée, Hermès et Hécate à la fois, rejeton mâle-femelle » [45]. Ce passage peut aider à comprendre le nom composé Hermécate comme la combinaison de deux genres

en une dénomination plus puissante, car l'addition des genres n'exprime pas seulement l'inadéquation à décrire le monde des puissances divines ou la capacité à franchir les frontières de genre ; c'est aussi le signe d'une surpuissance à la fois masculine et féminine.

Une autre prière « magique » adressée à la Lune, qui n'accorde guère d'importance à un nom propre, multiplie les qualifications fonctionnelles, descriptives, ou laudatives de la déesse [46]. Elle est tout particulièrement identifiée comme *Parthenos* (« Jeune fille »), mais aussi comme « Reine » (*Anassa*), « aux boucles huilées », parée d'un bandeau mitron. Si elle est protectrice des enfantements, guérisseuse, et possède des qualités d'ordinaire attribuées au genre féminin, elle apparaît aussi sous les traits d'une déesse combattante, « courageuse » (*andreia*) ou « au-cœur-brave » (*thumandreia*), qualifications qui sont à mettre en relation avec les armes qu'elle utilise (glaive, arc et flèche), ainsi que sa force et sa bravoure (*alkimê*). Mark Smith écrit, au sujet de la déesse Anat au Proche-Orient, qu'une limite à l'anthropomorphisme des divinités est précisément cette répartition des tâches qui ne tient pas compte des catégories de genre humaines [47]. En réalité, c'est la surpuissance même des dieux qui s'exprime dans leur capacité à être à la fois d'un genre et d'un autre, indépendamment de toutes catégories humaines. Dans l'hymne à la Lune, saturé de qualifications, on transcende délibérément la binarité de genre pour suggérer que la divinité embrasse tout le champ des activités possibles, y compris l'*andreia* qui renvoie au domaine de la guerre.

Un tel bricolage est également sensible dans l'iconographie, mais les images posent des problèmes spécifiques. Faire correspondre des artefacts figurés et des noms divins est un défi méthodologique considérable. Comment dès lors reconnaître une déesse, comment l'identifier par son nom derrière un simple visage ? C'est la question que pose Adriano Orsingher dans sa contribution centrée sur les pratiques iconographiques des Phéniciens et des Carthaginois à l'âge du fer. Il s'agit d'un corpus riche mais difficile

[40] ISAGER 1998 ; *SEG*, XLVIII, 1330. Voir aussi LLOYD-JONES 1999 (et note de AUSTIN 1999), ainsi que ISAGER & PEDERSEN 2004. Plus récemment : PIRENNE-DELFORGE 2011 et BREMMER 2013.

[41] Diodore de Sicile, IV, 6, 5. Voir SEBILLOTTE CUCHET 2012a.

[42] BRISSON 2008 [1997].

[43] Plutarque, *Isis et Osiris* (368c). Sur le terme *androgunos*, voir SEBILLOTTE CUCHET 2012a.

[44] Recette de la *Divination de Cronos (Mantia Kronikê)* ou *Petit moulin (Mularion)*, *PGM*, IV, 3087-3124. Le terme est à la ligne 3102. Cf. ZOGRAFOU 2016, p. 167.

[45] *PGM*, IV, 2608-2610 : καλῶ σε, τριπρόσωπον θεάν, Μήνην, ἐράσμιον φῶς, Ἑρμῆν | τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθηλον ἔρνος, trad. Th. Galoppin.

[46] *PGM*, IV, 2241-2358.

[47] SMITH 2016, p. 49. Voir BONNET et al. 2019.

à interpréter, car peu d'inscriptions accompagnent les représentations anthropomorphiques que l'on a tendance à identifier à des divinités, sans toujours parvenir à les nommer. Une série de masques votifs en terre cuite du I<sup>er</sup> millénaire avant notre ère offre un terrain d'étude stimulant : dans quelques (rares) cas, soigneusement repérés par Adriano Orsingher, la combinaison de traits physiques féminins (cheveux longs) et masculins (barbe) pourrait avoir servi à mettre en relief soit la personnalité duelle d'une déesse, soit l'association – voire la fusion – entre une déesse et un dieu. L'auteur invite cependant à la prudence : on ignore si l'ambiguïté de genre qui semble se dégager de ces masques à barbe est due à une intention délibérée des artisans et correspond à une réalité culturelle, ou si c'est le fruit d'une mauvaise interprétation de la part des archéologues et historien.ne.s modernes. Le développement récent de la *gender archaeology* invite à mettre en garde contre la tentation de plaquer nos catégories modernes (ici, les critères physiques d'identification de ce qui relèverait du féminin et du masculin) sur l'analyse des artefacts antiques [48]. De même, en prenant pour exemple le sanctuaire de Sarepta, Adriano Orsingher rejette toute interprétation schématique : la présence d'ex-voto que l'on pourrait qualifier de « féminins » ne signifie pas absence de mixité et de présence masculine. Du reste, l'inscription à Tinnit-Astarté est bien le fait d'un homme, dont on connaît le nom.

## DU GENRE DES DIEUX À CELUI DES AGENTS RITUELS

Les attributs onomastiques divins qui engagent le genre disent aussi quelque chose des agents culturels concernés, dont la dimension sexuée est parfois mise en avant, qu'ils soient humains ou non humains : animaux sacrifiés, prêtres.ses et desservant.e.s du culte, communauté des participant.e.s. Existe-t-il des contextes dans lesquels le genre des acteurs impliqués oriente, voire conditionne le choix de telle ou telle dénomination ? Quelle influence les pratiques discursives des uns ou des autres, en fonction de leur rôle social, exercent-elles sur les stratégies de dénomination ? Peut-on repérer, dans la documentation écrite, des cas où certaines dénominations sont privilégiées par les femmes, d'autres par les hommes ? Dans quelle mesure ces configurations sont-elles liées à des pratiques rituelles spécifiques et/ou au statut et à la fonction des acteurs concernés (participant.e, prêtre.sse, citoyen.ne, esclave...) ?

Parmi les agents non humains qui jouent un rôle de médiation dans les cultes, figurent les animaux sacrificiels, dont l'appartenance sexuelle est spécifiée dans les règlements ou les calendriers rituels. Dans son étude sur la formule latine *sive deus sive dea*, J. Alvar semble tenir pour assuré que les Romains offrent un mâle à un dieu et une femelle à une déesse. Pour ce qui concerne le monde grec, Stella Georgoudi rappelle dans son article que, s'il s'agit d'une « règle générale », les exceptions ne manquent pas : de nombreux paramètres (notamment économiques) entrent en effet en ligne de compte dans le choix des animaux [49]. Une question émerge alors : les attributs onomastiques pourraient-ils éclairer le choix d'une femelle ou d'un mâle, ou au contraire l'absence de différenciation ? Aucune étude n'a été menée dans ce sens jusqu'ici, mais il s'agit sans doute d'une piste à explorer [50].

Si l'on se tourne vers les agents culturels, la situation apparaît tout aussi complexe. Une question importante, traitée par Marie Augier dans ce dossier, concerne le rapport entre le genre des agents culturels et celui des divinités. On lit souvent que les déesses grecques ont droit à des prêtresses, tandis que les dieux grecs sont pris en charge par des prêtres [51]. Cette supposée règle, qui n'a en fait rien de systématique [52], a servi d'argument pour reconnaître derrière les mystérieux *Megaloi theoi* d'Andanie un dieu et une déesse (peut-être Koré, qui ferait le lien avec Déméter et la tradition mystérieuse qui s'y rapporte), sous prétexte que les rites mystérieux de ce sanctuaire étaient dirigés par un prêtre et une prêtresse [53]. Or l'étude menée par Stella Georgoudi dans notre dossier incite à la prudence : il faut admettre que l'identité des « Grands dieux » impliqués dans les cérémonies reste à ce jour inconnue.

En examinant de près le dossier épigraphique relatif aux prêtrises de Dionysos, Marie Augier montre qu'il n'existe pas de correspondance systématique entre une dénomination divine et le choix d'un prêtre ou d'une prêtresse. Si la majorité des agents culturels au service du dieu en question sont de sexe masculin, il existe

[48] Voir le dossier coordonné par TREMEAUD 2015.

[49] Voir l'article de S. Georgoudi dans ce dossier.

[50] Sur le choix des victimes sacrificielles et les paramètres pris en compte, voir PITZ 2019.

[51] Voir par exemple TURNER 1983, 1.

[52] Comme le rappelle ACKERMANN 2013, p. 12, n. 15 (avec références).

[53] Sur le dossier des « prêtrises mixtes », c'est-à-dire des cas où un prêtre et une prêtresse collaborent dans le cadre d'un culte précis, voir ACKERMANN 2013. L'auteure fournit une analyse détaillée de plusieurs inscriptions et montre que les raisons d'une telle configuration diffèrent d'un cas à l'autre, en fonction du contexte géographique et historique.

toute une série de cas où les autorités civiques (ou parfois les membres d'une association) préfèrent attribuer cette fonction à une femme. Les épicleses locales qui qualifient le Dionysos concerné ne livrent pas de prime abord d'explication évidente à l'origine d'une telle prédilection pour des prêtresses. Pour autant, les dénominations divines recèlent des indices intéressants. En effet, certains attributs onomastiques insistent sur les compétences de Dionysos en matière de croissance végétale et semblent impliquer une relation privilégiée (de collaboration ?) avec Déméter. Or les fêtes du type des Thesmophories appellent, dans les cités grecques, la participation des citoyennes et sont prises en charge par des prêtresses, à l'exclusion de toute implication masculine. Il est donc possible que le sexe de l'agent cultuel soit déterminé moins par l'identité de la divinité que par la nature de la cérémonie et des rituels qui sont concernés, ainsi que par le sexe des participants.e.s. L'étude de Marie Augier ouvre ainsi la question des modes de participation et des degrés d'implication dans les activités rituelles d'une communauté.

Si l'on se tourne du côté du monde sémitique, on repère des fêtes réservées aux femmes [54]. C'est ce que rappelle Aleksandra Kubiak Schneider. En étudiant la riche documentation épigraphique qu'a livrée la cité de Palmyre, aux époques hellénistique et romaine, elle propose d'évaluer dans quelle mesure la composante féminine jouait un rôle particulier dans le paysage cultuel de la cité, qui vénérât de nombreuses divinités, tant masculines que féminines. Pour ce qui est du personnel cultuel, il n'existe à ce jour aucune inscription attestant l'existence de prêtresses, aux côtés des prêtres. Toutefois, la documentation épigraphique (majoritairement des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère) relative aux offrandes au dieu nommé « Béni soit son nom pour toujours » (*bryk šmh l'im'* ; *lbryk šmh l'im'*) ou simplement « le Miséricordieux/Clément » (*rḥmn'*) donne clairement à voir l'investissement des femmes aisées dans les cultes. L'examen de ce corpus d'inscriptions votives ne semble pas indiquer de répartition genrée dans le degré et le mode d'implication : en effet, les formulaires votifs ne varient pas entre femmes et hommes.

La documentation grecque, plus loquace, révèle qu'il existe, mais toujours localement, des sanctuaires ou des fêtes au sein desquels les femmes (*gunaikes*)

sont exclues de l'activité rituelle [55]. Un examen des normes rituelles relatives à ces interdits [56], temporaires ou permanents, révèle deux choses : d'une part, que les cultes en question concernent des divinités très diverses, masculines ou féminines ; d'autre part, que les épithètes éventuellement accolées aux noms divins n'éclairent pas les raisons d'un tel interdit genré. On connaît en effet plusieurs cas d'interdits touchant les femmes : citons les *Anakes* à Élatée, ou encore le couple Athéna *Apotropaia* et Zeus *Apotropaios* à Lindos. L'un des exemples les plus étudiés est sans doute celui de Thasos [57], avec une inscription datée d'environ 450-425 avant notre ère :

[Ἡρα]κλειῖ Θασίῳ  
[αἰγ]α οὐ θέμις οὐ-  
[δὲ] χοῖρον· οὐδὲ γ-  
[υ]ναικί θέμις· οὐ-  
[δ'] ἐνατεύεται· οὐ-  
δὲ γέρα τέμνεται-  
ι· οὐδ' ἀθλεῖται

« À Héraclès Thasios, il n'est religieusement permis (de sacrifier) ni un caprin ni un porcin (*littéralement* : porcelet). Il n'est pas permis à une femme (de participer). Il n'est pas permis de faire une division en neuf parts. Aucune part d'honneur ne doit être découpée. Aucun concours n'a lieu. »

Nous ne reviendrons pas ici sur les nombreux commentaires modernes sur la façon particulière de sacrifier à Héraclès [58] ; on retiendra surtout le caractère ponctuel et local de cette norme rituelle, qui tranche avec d'autres traditions cultuelles. Il faut donc se résigner à conclure qu'aucune règle générique ne s'applique, à l'échelle du monde grec : l'analyse doit procéder au cas par cas pour percer à jour la complexité des relations entre dieux et dévot.e.s. Dans ce cadre, il arrive qu'un attribut onomastique en lien avec des traditions locales fournisse une clef de lecture. Pausanias et Plutarque sont, en ces matières, d'excellents guides, eux qui s'intéressent particulièrement à l'étiologie ou à l'étymologie des épicleses, et relatent parfois les discours autochtones qui s'y rapportent [59]. Les témoignages qu'ils ont recueillis invitent à se prémunir de toute interprétation hâtive en matière de genre des dénominations divines.

[54] Dans son article, Stéphanie Anthonioz rappelle que Jérémie fustige une « fête des femmes » destinée à la Reine du ciel.

[55] Signalons qu'il existe aussi des interdits qui touchent les hommes, notamment selon des critères d'« impureté » ; sur la question de la souillure et du genre en contexte rituel, voir AUGIER 2016.

[56] Ce que fait COLE 1992. L'auteur recense huit cas d'inscriptions (p. 105).

[57] PICARD 1923. Cf. SOKOLOWSKI, *LSCG*, Suppl., n° 63.

[58] En dernier lieu, PITZ 2016.

[59] Pour Pausanias, voir PIRENNE-DELFORGE 2008 ; pour Plutarque, voir PADOVANI 2018.

Prenons deux exemples. D'abord celui d'Héraclès (dont le nom est construit sur celui d'une déesse, Héra) qui est appelé *Misogunos*, « qui déteste les femmes », en Phocide [60]. Il s'agit d'un *unicum* dans toute la Grèce. On pourrait penser qu'une telle épiclèse reflète une facette purement locale du héros qui, en Phocide, n'admettrait pas la présence de femmes dans les rituels qui lui sont destinés (comme c'était le cas pour l'Héraclès Thasios). Or selon Plutarque, dans *Les oracles de la Pythie*, l'Héraclès vénéré en Phocide était appelé *Misogunos* parce que son prêtre ne pouvait avoir de relation avec une femme pendant la durée annuelle de son service [61]. L'attribut onomastique concerne dès lors le comportement (temporaire) attendu de l'agent cultuel et non toute la communauté ni la nature des rituels effectués. Hommes et femmes pouvaient donc indistinctement participer au culte... si du moins on admet que l'explication de Plutarque est fondée [62].

Prenons un second exemple, celui d'Arès, le dieu grec dont le champ de compétence, circonscrit à la guerre, semble de prime abord le plus genré. Pausanias nous apprend qu'il est nommé *Gunaikothoinas* à Tégée, terme que l'on peut traduire par « (hôte) du banquet des femmes ». Le Périégète explique l'origine de l'épiclèse (le terme *epiklêsis* figure dans le texte) par un épisode militaire intervenu lors de la guerre entre Sparte et Tégée, sans doute au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère) :

« On voit aussi sur l'agora (de Tégée) une image (*agalma*) d'Arès, qui est sculpté en bas-relief sur une stèle ; on le nomme *Gunaikothoinas*. En effet, lors de la guerre des Lacédémoniens et de la première expédition de leur roi Charillos, les femmes Tégéates ayant pris les armes (*epistrateian labousai*) se mirent en embuscade sur la colline qu'on nomme maintenant Phylactride. Les deux armées en étant venues aux mains, et les hommes (*andrôn*) faisant des deux côtés beaucoup d'actions mémorables, on dit que leurs femmes (*gunaikas*) parurent, que ce furent elles qui mirent les Lacédémoniens en déroute, et que Marpessa, surnommée la Veuve (*Khoiran*), se distingua par sa bravoure (*tolmê*) entre toutes les autres femmes. (...) Les femmes (*gunaikas*)

offrirent à Arès un sacrifice (*thusai*) en remerciement de la victoire, sans les hommes (*aneu tôn andrôn*), séparément (*idia*), et elles ne partagèrent (*metadounai*) pas les chairs des victimes avec les hommes (*andrasin*). C'est de là qu'est venue l'épiclèse (*epiklêsis*) qu'on donne à Arès. [63] »

Dans le récit recueilli par Pausanias, probablement auprès des Tégéates eux-mêmes, une opposition claire se dessine entre les hommes et les femmes citoyens. Selon une inversion des rôles, ce sont ici les femmes qui obtiennent le prix de la bravoure et la victoire pour leur cité, prenant dès lors seules en charge le sacrifice offert à Arès – comme si les deux actions allaient de pair [64]. Les citoyennes de Tégée consomment les viandes entre elles, sans partage avec la composante masculine de la cité. Un tel rituel était-il régulièrement accompli, depuis lors, pour commémorer l'événement ? Pausanias ne le précise pas. On apprend simplement que l'*agalma* d'Arès *Gunaikothoinas* était placé sur l'agora, donc au centre de l'espace public. Le terme même d'*agalma* invite à imaginer un dispositif cultuel, même s'il s'agissait d'une stèle et non d'une statue. Pausanias ne fournit hélas aucun détail sur l'iconographie : Arès arborait-il des attributs particuliers faisant écho à son épiclèse ? Était-il figuré banquetant avec des femmes ? Voici encore potentiellement une illustration de la délicate relation entre le nom et l'image d'un dieu. L'exemple tégéate a assurément retenu l'attention de Pausanias par son exceptionnalité : une épithète rare, qui possède clairement une dimension genrée, peut semer le trouble et appeler des récits étiologiques. L'exégèse des noms, comme des images, a stimulé la perspicacité (et parfois l'imagination) des Anciens et a fait couler l'encre des Modernes...

Les attributs onomastiques et les discours étiologiques qui en découlent contribuent à produire une « théologie » au sein de laquelle le genre constitue un moyen de préciser les contours des pouvoirs divins en relation avec les usages humains. Tous les domaines des activités divines et humaines sont concernés par ces logiques, mais la guerre est apparue comme un terrain récurrent : l'intervention

[60] Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 20 (*Moralia* 403 F - 404 A).

[61] *Ibid.*

[62] Sur le rapport entre Héraclès et femmes : BONNET &

JOURDAIN-ANNEQUIN 1992, et GEORGoudi 1998.

[63] Pausanias, VIII, 48, 4-5 (trad. A. Grand-Clément).

[64] Voir CHIAIESE 2013. Voir aussi GEORGoudi 2015.

de Dionysos sur le terrain militaire s'est faite par l'intermédiaire d'une armée de bacchantes macédoniennes imitant les hommes au combat, d'où la qualification de *Pseudanôr* ; Arès, si à l'aise sur le champ de bataille, n'hésite pas à faire intervenir des femmes ponctuellement et, en qualité de *Gunaikothoinas*, de partager le banquet de la victoire avec elles seules ; la Lune est, le temps d'une invocation « magique », une puissance dont les traits guerriers et l'*andreia*, combinés à la litanie de ses pouvoirs, soulignent la non-binarité. À travers les noms, les récits et les images qui leur sont associés, les divinités des mondes grecs et sémitiques bouleversent une répartition par trop anthropocentrée entre les catégories de genre, ce que leur statut de divinité permet précisément sans remettre en cause les discours (plus ou moins) normatifs qui concernent les sociétés humaines (et qui diffèrent à chaque époque). Le statut de divinité prime sur le genre, mais le genre peut précisément contribuer à construire ce statut divin, qui excède décidément les oppositions

genrées. Lorsque les dénominations divines jouent avec les assignations de genre et les règles de grammaire, elles mettent en œuvre une répartition des pouvoirs au sein de réseaux polythéistes qui exprime aussi la totalité, la plénitude. Si les textes bibliques rejettent le polythéisme en visant particulièrement les déesses, certains traits spécifiquement féminins sont mis au service de l'émergence d'une puissance unique et supérieure.

Concluons par un extrait d'une aréatalogie des premiers siècles de notre ère, qui oriente à la fois vers la proximité de genre entre femmes et déesse et vers l'altérité entre humain et divin, lorsqu'elle fait dire à Isis : « Je suis celle qui, parmi les femmes, est appelée "dieu" » (Ἐγὼ εἶμι ἢ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη) [65]. ■

[65] *RICIS* 113/0545 (Thessalonique, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles de notre ère) ; 302/0204 (Kymè, I<sup>er</sup> siècle de notre ère ?) ; 202/1101 (Ios, III<sup>e</sup> siècle de notre ère).

---

## ABRÉVIATIONS

**I.Beroia** : GOUNAROPOULOU, Loukretia & HATZOPOULOS, Miltiades B., *Epigraphes Katō Makedonias (metaxy tou Vermiou orous kai tou Axiou potamou)*. *Teuchos A' Epigraphes Veroias*, Athènes, 1998.

**RICIS** : BRICAULT, Laurent, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, 2005.

---

## REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier Violaine Sebillotte Cuchet et Sandra Boehringer pour leur relecture attentive, ainsi que leurs précieuses remarques et suggestions, dont nous nous sommes efforcés de tenir compte. Ce dossier a été publié dans le cadre du programme MAP : « Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency » : <https://map-polytheisms.huma-num.fr/>. MAP est un projet ERC Advanced Grant dirigé par Corinne Bonnet, université Toulouse – Jean Jaurès, laboratoire PLH-ERASME (2017 - 2023) et financé par le Conseil Européen de la Recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation de l'Union Européenne Horizon 2020 (contrat no 741182).

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ACKERMANN, Delphine, 2013**, « Les prêtrises mixtes : genre, religion et société », dans Marietta Horster & Anja Klöckner (éd.), *Cities and Priests. Cult personnel in Asia Minor and the Aegean islands from the Hellenistic to the Imperial period*, Berlin.
- ALVAR, Jaime, 1985**, « Matériaux pour l'étude de la formule *Sive Deus, Sive Dea* », *Numen* 32/2, p. 236-273.  
DOI : [10.2307/3269812](https://doi.org/10.2307/3269812)
- AUGIER, Marie, 2016**, « La souillure et le genre dans le monde méditerranéen antique », *Ktèma. Civilisation de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 41, p. 279-318.
- AUSTIN, Colin, 1999**, « Notes on the "Pride of Halicarnassus" », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, p. 92.
- BELAYCHE, Nicole, et al. (dir.), 2005**, *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Rennes.
- BETTINI, Maurizio, 2016**, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris (trad. fr. de *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, 2014).
- BETTINI, Maurizio, 2017**, « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », dans Gabriella Pironti & Corinne Bonnet (éd.), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie dans le monde grec* (Kernos suppl. 31), Liège, p. 21-42.
- BOEHRINGER, Sandra, GRAND-CLÉMENT, Adeline, PERE-NOGUES, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2015**, « Celles qui avaient un nom. *Eurykleia* et comment rendre les femmes visibles », *Pallas* 99, p. 11-19.  
DOI : [10.4000/pallas.2974](https://doi.org/10.4000/pallas.2974)
- BOEHRINGER, Sandra, GRAND-CLÉMENT, Adeline, PERE-NOGUES, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2020**, « La base de données *Eurykleia*. Un outil au service d'une histoire mixte de l'Antiquité », *Mètis* N.S. 18, p. 19-38.  
DOI : [10.4000/books.editionsehess.29797](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.29797)
- BOEHRINGER, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (dir.), 2013**, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce ancienne*, *Mètis* hors-série.  
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2822](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2822)
- BOEHRINGER, Sandra & SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2015**, « Corps, sexualité et genre dans les mondes grec et romain », *Dialogues d'histoire ancienne* suppl. 14, p. 83-108.  
DOI : [10.3917/dha.hs014.0083](https://doi.org/10.3917/dha.hs014.0083)
- BONNET, Corinne & JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éd.), 1992**, *Héraclès, les femmes et le féminin*, Actes du Colloque de Grenoble, Université des sciences sociales (Grenoble II), 22-23 octobre 1992 / II<sup>e</sup> Rencontre héracléenne, Bruxelles.
- BONNET, Corinne, et al., 2018**, « "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 Storie delle Religioni* 84/2, p. 567-591.
- BONNET, Corinne, et al., 2019**, « Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond "anthropomorphism". A survey of the field in echo to the books of M. S. Smith and R. Parker », *Mediterranean Historical Review* 34/2, p. 207-220.  
DOI : [10.1080/09518967.2019.1664524](https://doi.org/10.1080/09518967.2019.1664524)
- BONNET, Corinne & LEBRETON, Sylvain, 2019**, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », *Kernos* 32, p. 267-296.  
DOI : [10.4000/kernos.3163](https://doi.org/10.4000/kernos.3163)
- BREMER, Jan N., 1999**, « Transvestite Dionysos », dans Mark William Padilla (éd.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Lewisburg, p. 183-200.
- BREMER, Jan N., 2013**, « Local mythology: The Pride of Halicarnassus », dans Stephen Trzaskoma & R. Scott Smith (éd.), *Writing Myth: Mythography in the Ancient World*, Leuven – Paris – Walpole (MA), p. 55-73.
- BRISSON, Luc, 2008** [1997], *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris.
- BUDIN, Stéphanie L., 2004**, « A reconsideration of the Aphrodite-Ashtart syncretism », *Numen* 51/2, p. 95-145.  
DOI : [10.1163/156852704323056643](https://doi.org/10.1163/156852704323056643)
- BUDIN, Stéphanie L., et al. (éd.), 2018**, *Gender and methodology in the Ancient Near East: Approaches from Mesopotamy and Beyond*, Barcelona, 2018.
- BUTLER, Judith P., 2006**, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, (trad. fr. de *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York – London, 1990).
- CARLÀ-UHINK, Filippo, 2017**, « "Between the human and the divine": Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-Roman world », dans Domitilla Campanile et al. (éd.), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London – New York, p. 3-37.  
DOI : [10.4324/9781315673844-1](https://doi.org/10.4324/9781315673844-1)
- CASSIN, Barbara, 2018**, *Quand dire, c'est vraiment faire. Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*, Paris.
- CHIAIESE, Anna, 2013**, « La guerre dentro e fuori: giochi di genere tra Argo e Tegea », dans Sandra Boehringer & Violaine Sébillotte-Cuchet (dir.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce ancienne*, *Mètis* hors-série, p. 73-84.  
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2866](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2866)

- COLE, Susan Guettel, 1992**, « Γυναιξὶ οὐ θέμις: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae », *Helios* 19, p. 104-122.
- DETIENNE, Marcel, 1986**, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris.
- GAGNÉ, Renaud & HERRERO DE HÁUREGUI, Miguel (éd.), 2019**, *Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes* (Kernos, suppl. 33), Liège.
- GALOPPIN, Thomas, à paraître**, « Parer l'humain de divin. Des pierres puissantes entre bijoux et amulettes à l'époque romaine », dans Louise Quilien & Florence Gerchanoc (dir.), *Parures divines, Cahiers des mondes anciens*.
- GEORGOUDI, Stella, 1998**, « Héraclès dans les pratiques sacrificielles des cités », dans Corinne Bonnet et al. (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès*, Actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux facultés universitaires Notre-Dame de la paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996 / III<sup>e</sup> Rencontre héracléenne, Liège, p. 301-317.
- GEORGOUDI, Stella, 2013**, « L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques », *EuGeStA. Journal of Gender Studies in Antiquity* 3, p. 25-42.
- GEORGOUDI, Stella, 2015**, « To act, not submit: Women's attitudes in situations of war in Ancient Greece », dans Jacqueline Fabre-Serris & Alison Keith (éd.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore, p. 200-213.
- GERCHANOC, 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, p. 739-791.  
DOI : [10.3917/rhis.034.0739](https://doi.org/10.3917/rhis.034.0739)
- GRAND-CLÉMENT, Adeline & GUILLON, Elodie, 2020**, « L'apport scientifique des bases de données : réflexion croisée sur les programmes MAP (Mapping Ancient Polytheisms) et Eurykleia », *Anabases* 31, p. 198-204.  
DOI : [10.4000/anabases.10843](https://doi.org/10.4000/anabases.10843)
- ISAGER, Signe, 1998**, « The Pride of Halicarnassos », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 123, p. 1-23.
- ISAGER, Signe & PEDERSEN, Poul (éd.), 2004**, *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos* (Halicarnassian Studies, vol. IV), Odense – Portland, OR.
- LALANNE, Sophie (éd.), 2019**, *Femmes grecques de l'Orient romain (Dialogues d'Histoire Ancienne suppl. 18)*, Besançon.
- LEICK, Gwendolyn, 1994**, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London – New York, p. 157-169.
- LION, Brigitte, 2007**, « La notion de genre en assyriologie », dans Violaine Sebillotte Cuchet & Nathalie Ernoult (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, p. 51-64.  
DOI : [10.4000/books.psorbonne.33244](https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.33244)
- LLOYD-JONES, Hugh, 1999**, « The Pride of Halicarnassus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124, p. 1-14.
- LORAU, Nicole, 1991**, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », dans George Duby & Michelle Perrot (éd.), *Histoire des femmes*, I. *L'Antiquité*, Paris, p. 31-62.
- NAIWELD, Ron, 2019**, *Histoire de Yahvé. La fabrique d'un mythe occidental*, Paris.
- NIETO IZQUIERDO, Enrique, 2020**, « Les femmes et la transmission des noms en Grèce ancienne », dans *Des femmes qui comptent. Genre et participation sociale en Grèce et à Rome*, *Mètis* N.S. 18, p. 39-54.  
DOI : [10.4000/books.editionsehess.29822](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.29822)
- PADOVANI, Francesco, 2018**, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Augustin.
- PARKER, Robert, 2005**, « Artémis Ilithyie et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », dans Nicole Belayche et al. (éd.), *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes, p. 219-226.
- PICARD, Charles, 1923**, « Un rituel archaïque du culte d'Héraclès thasien trouvé à Thasos », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 47, p. 241-274.  
DOI : [10.3406/bch.1923.3013](https://doi.org/10.3406/bch.1923.3013)
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 1994**, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (Kernos suppl. 4), Liège.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2008**, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Kernos suppl. 20), Liège.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2011**, « La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la timè d'Halicarnasse. Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis », dans Francesca Prescendi et al. (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, p. 328-344.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella, 2009**, « La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses : le cas d'Héra », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, p. 95-109.  
DOI : [10.4000/books.pur.141147](https://doi.org/10.4000/books.pur.141147)
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella, 2016**, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris.
- 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.2930](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2930)
- PIRONTI, Gabriella & PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2013**, « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », dans Florence Gerchanoc & Jean-Baptiste Bonnard (dir.), *Mères et maternités en Grèce ancienne*, *Mètis* N.S. 11, p. 71-91.  
DOI : [10.4000/books.editionsehess.2998](https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.2998)
- PITZ, Zoé, 2016**, « La complexité d'Héraclès, entre Hérodote et les cultes de Thasos », *Kernos* 29, p. 101-118.  
DOI : [10.4000/kernos.2392](https://doi.org/10.4000/kernos.2392)
- PITZ, Zoé, 2019**, *À chacun le sien : associations entre animaux sacrificiels et destinataires divins dans les normes rituelles*

*grecques*, thèse de doctorat, Liège.

**ROLLINGER, Robert, 2000**, « Herodotus and the intellectual heritage of the Ancient Near East », dans Sanna Aro & Robert M. Whiting (éd.), *Melammu Symposia*, vol. I, *The Heirs of Assyria*, Helsinki, p. 65-83.

**ROSEN, Ralph M. & SLUITER, Ineke (éd.), 2003**, *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden – Boston.

DOI : [10.1163/9789047400738](https://doi.org/10.1163/9789047400738)

**SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2012a**, « Androgyne, un mauvais genre ? Le choix de Plutarque (V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-II<sup>e</sup> siècle après J.-C.) », dans Vincent Azoulay et al. (dir.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel*, Paris, p. 103-130.

DOI : [10.4000/books.psorbonne.32448](https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.32448)

**SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2012b**, « Régimes de genre et Antiquité grecque classique (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) », *Annales HSS*, juillet-septembre/3, p. 573-603.

DOI : [10.1017/s0395264900007083](https://doi.org/10.1017/s0395264900007083)

**SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2013**, « Touchée par le féminisme. L'Antiquité et le genre », dans Pascal Payen & Évelyne Scheid-Tissinier (dir.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, p. 143-172.

DOI : [10.1484/j.ash.1.102906](https://doi.org/10.1484/j.ash.1.102906)

**SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2016**, « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur les femmes et la citoyenneté dans l'Antiquité classique », dans Pascale Barthélémy & Violaine Sebillotte Cuchet (dir.), *Citoyennetés, Clio Femmes, Genre, Histoire* 43/2, p. 185-215.

DOI : [10.4000/clio.12998](https://doi.org/10.4000/clio.12998)

**SMITH, Marc S., 2016**, *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World*, New Haven.

**SVÄRD, Saana & GARCIA VENTURA, Agnès (éd.), 2018**, *Studying Gender in the Ancient Near East*, University Park, PA.

**TREMEAUD, Caroline (dir.), 2015**, Dossier *Genre et archéologie*, *Les Nouvelles de l'archéologie* 140, Paris, p. 1-64 (<https://journals.openedition.org/nda/2951>).

DOI : [10.4000/nda.2951](https://doi.org/10.4000/nda.2951)

**TURNER, Judy Ann, 1983**, *Hiereiai. Acquisition of feminine priesthoods in ancient Greece*, Ann Arbor.

**VAN DER HORST, Pieter W., 1995**, « Unknown God », dans Karel Van der Toorn et alii (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – New York – Köln, col. 1664-1669.

**WAGNER-HASEL, Beate, 2002**, « The Graces and colour-weaving », dans Lloyd Llewellyn-Jones (éd.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, London, p. 17-32.

**ZOGRAFOU, Athanassia, 2016**, *Des dieux maniables. Hécate et Cronos dans les Papyrus magiques grecs*, Paris.

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

Stella GEORGOUDI

EPHE, PSL - Unité de recherche 8210 ANHIMA

## RÉSUMÉ

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

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

## MOTS-CLÉS

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

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

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

## KEYWORDS

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

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

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

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

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

[1] BORGEAUD 1996, p. 11.

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

[3] BACHOFEN 1861.

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

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

l'ouvrage collectif édité par GOODISON & MORRIS 1998 ; cf. également BORGEAUD 1999. Il faut noter aussi l'étude salubre de l'anthropologue Alain TESTART 2010, contre la vieille hypothèse d'un « matriarcat primitif » associé à l'idée d'un culte néolithique d'une « Grande Déesse-Mère » (voir surtout le chapitre 1, « La "Grande Déesse" aujourd'hui », p. 13-41).

[6] Dans sa préface au livre de PRZYLUKSI 1950, p. 12.

[7] Cf. le titre du livre de l'écrivain et poète Jean MARKALE 1997 (*La Grande Déesse. Mythes et sanctuaires. De la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*) : titre éloquent s'il en fut, qui, comme l'annonce la quatrième de couverture, « nous convie à faire connaissance avec cette Dame divine, déesse de fécondité et du renouveau », c'est-à-dire avec la « Grande Déesse primordiale », dont l'image a été « remplacée dans le christianisme par Notre-Dame, la mère du Christ ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## MEGAS, MEGALÊ, MEGISTOS

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

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

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

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

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

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

[16] PARKER 2003, p. 173.

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

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

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

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

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

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

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

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

## HONORER « PLUS » QUE LES AUTRES

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

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

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

[24] *IG II<sup>2</sup>*, 4596, l. 1 (Attique, deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. notre ère).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## LA MÈRE DES DIEUX

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

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

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

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

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

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

[37] Un exemple, parmi d'autres : dans des inscriptions relatives aux *thiasôtai* de la Mère des dieux en Attique (appelés par la suite *orgeônes* : cf. BORGEAUD 1996, p. 46-47), il n'est pas question d'une « Grande Mère » (comme l'écrit, par exemple, DEUBNER 1932, p. 222 : « Die orgeonen der Grossen Mutter »). On parle ou bien de « Mère des dieux » : cf. IG II<sup>2</sup> 1273 (281/280 av. notre ère), l. 23-24 : τ[ε]ῖ Μητρί τῶν θεῶν, l. 31-32 : τῆς | Μητρὸς τῶν θεῶν ; ou « de la déesse » : cf. IG II<sup>2</sup> 1314 (213/212 av. notre ère), l. 7 : τεῖ θεῶν, l. 12 : τῆν θεῶν.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## UNE MÈRE SURNOMMÉE MEGALÊ

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

## AUTOUR DE GÊ ET DE QUELQUES AUTRES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## MEGALOI THEOI

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

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

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

[58] Asclépios, Épidaure, IV<sup>2</sup> 1, 133, col. II.I, l. 8 : μέγας σωτήρ. Aphrodite, Chypre (Amathonte), SEG LVI, 1822 (80 de notre ère), l. 3-4 : καὶ μεγάλη | θεᾶ Κύπρου Ἀφροδείτη. Athéna, Attique, IG II<sup>2</sup>, 10347a, l. 7 : ἱερείας μεγάλης Ἀθηνᾶς.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## MEGALAI THEAI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[76] Voir JOST 1970 et 1994.

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

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

[79] JOST 1994, p. 124.

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

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

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

τελετὴν, καὶ τὰ δρώμενα τῶν Ἐλευσίνι ἐστὶ μιμήματα.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[88] Pausanias, VIII, 37, 9 : *ταύτην μάλιστα θεῶν σέβουσιν οἱ Ἀρκάδες τὴν Δέσποιαν.*

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

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

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

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

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

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

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

## ABRÉVIATIONS

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

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

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

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

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

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

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

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

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

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

## NOMS ET CORPS DIVINS DANS LES TEXTES BIBLIQUES : UNE APPROCHE PAR LE GENRE

Stéphanie ANTHONIOZ

UMR 8167 Orient et Méditerranée (« Mondes sémitiques »)  
Stephanie.anthonioz@orange.fr

### RÉSUMÉ

La contribution qui suit propose d'explorer, dans les textes bibliques, les attributions de « genre » appliquées à la représentation du divin. Deux aspects sont pris en considération, à travers quelques

cas précis, les dénominations divines, d'une part, et les représentations du corps divin, d'autre part. Cette contribution éclaire la fluidité des représentations divines au Levant, c'est-à-dire leurs variables ainsi que leurs constantes, pour lesquelles les textes bibliques, en regard des sources épigraphiques et matérielles, sont un témoin précieux.

If the question of divine representation in Antiquity is a complex matter, can the notion of gender clarify the intention at work in representing any particular god? The following contribution aims at exploring biblical texts with the interpretative tools of gender. Two dimensions are taken into consideration, divine denominations and divine bodies. This contribution highlights the fluidity of ancient representations of the divine with regard to gender and biblical texts appear as precious witnesses along epigraphical and material sources.

#### MOTS-CLÉS

Genre,  
textes bibliques,  
Astarté ('aštōret),  
Reine du ciel,  
Šadday,  
Ašerah,  
Anat-Bethel,  
Séraphins,  
Chérubins,  
Dame Sagesse.

#### KEYWORDS

Gender,  
biblical texts,  
Astarte ('aštōret),  
Queen of Heaven,  
Šadday,  
Ašerah,  
Anat-Bethel,  
Seraphim,  
Cherubim,  
Lady Wisdom.

Que les dieux aient un corps à l'image de l'humain – ce que l'on nomme anthropomorphisme – constitue une représentation possible parmi d'autres, astrales, animales, végétales ou encore minérales. La représentation et même la matérialité de l'objet ou plutôt du sujet divin n'ont pas empêché les Anciens de penser immanence et transcendance. Ces représentations sont diversement documentées au Levant. Il suffit de citer ici deux contributions au titre évocateur, *The Many Faces of the Goddess* et « *The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions* [1] ». Cette diversité et cette fluidité sont aujourd'hui de plus en plus reconnues dans les études bibliques, comme le montrent les travaux de Benjamin D. Sommer ou Izaak J. de Hulster [2]. Il faut, par ailleurs, garder à l'esprit que la pensée sémitique ne distingue pas le corps de la personne : la personne est saisie comme l'assemblage de ses parties, à savoir le corps, mais aussi ses noms, ses fonctions et ses images [3]. Aussi le corps fait-il partie de la définition de l'être. Il n'y a aucune séparation entre physique et psychique au point que certaines parties corporelles sont responsables de certaines fonctions cognitives et peuvent représenter symboliquement la personne [4]. Or cette conception s'applique au monde divin, tout en s'élargissant : les dieux sont présents et agissent à travers leurs représentations culturelles, leurs lieux, leurs attributs. Aussi la notion de corps divin, comme celle des dénominations ou des représentations divines, doit être saisie dans une diversité qui s'accompagne d'une grande fluidité, avec à la fois des constantes et des évolutions. Au regard de toute représentation, et avant d'aborder la question du genre, il convient ainsi de souligner les choix linguistiques et iconographiques, mais aussi fonctionnels pour désigner telle ou telle divinité. Une

divinité est ce qu'elle est dans la diversité de ses noms et épithètes, attributs et représentations, certes, mais dans la limite aussi de ces derniers. Cette particularité qu'implique la « réalisation » de toute représentation appartient de fait à l'image comme au langage. Faut-il dire alors combien la question du genre appartient au monde de la représentation, image ou langage, et donc à l'intention ou à la motivation de « l'œuvre » réalisée ?

Ces remarques introductives permettent d'insister sur la diversité des modes de représentation et de souligner leur coexistence dans le monde ancien. Elles permettent aussi de relativiser les choix de représentations, lorsqu'il s'agit de penser le divin. Ce constat amène alors à intégrer à la réflexion la notion de « genre » et à se demander ce qui est en jeu lorsque l'on recourt à une formulation féminine plutôt que masculine. Par exemple en akkadien, le dieu Šamaš, dieu Soleil, en tant que puissance divine, présente des similitudes avec les autres divinités solaires du Proche-Orient ancien, souvent désignées dans les textes cunéiformes par le logogramme UTU : le recours au logogramme d'origine sumérienne, non genré grammaticalement, permet de désigner une même entité divine – ici en l'occurrence l'astre solaire – qui sera lue différemment selon les langues. Or, dans les pays ouest-sémitiques, les divinités solaires sont plutôt féminines. À Ugarit, la divinité solaire est la déesse Šapaš, dont le nom est formé à partir de la même racine que celui de Šamaš. On peut penser aussi à la déesse Arinna au sommet du panthéon officiel hittite. Pourquoi dire le soleil divinisé par le féminin plutôt que par le masculin ? Y a-t-il seulement un enjeu à telle ou telle attribution de genre à une représentation divine ? Et les représentations sont-elles toujours aussi tranchées ?

[1] CORNELIUS 2004 ; CORNELIUS 1997, p. 21-43.

[2] HULSTER 2017 ; SOMMER 2009. Il faut aussi mentionner ceux de Benedikt Hensel qui renouvellent considérablement le débat historique et exégétique en insistant sur la diversité des yahwismes aux différentes époques. HENSEL 2020.

[3] PONGRATZ-LEISTEN 2011, p. 137-187. Voir également WESTENHOLZ 2012, p. 459-477.

[4] Les reins sont, par exemple, le lieu du discernement, le cœur mais aussi les oreilles, celui de l'intelligence. Les yeux dans leur transparence peuvent être associés, par contre, à différents sentiments. Les narines peuvent signifier la colère comme la langue ou la bouche, la calomnie. Les mains, les bras et les jambes désignent souvent la force ou la puissance. Voir l'ouvrage séminale DHORME 1923.

La contribution qui suit propose d'explorer les attributions de « genre » appliquées à la représentation du divin dans les textes bibliques. Deux aspects sont pris en considération à travers quelques exemples précis, les dénominations divines, d'une part, et les représentations du corps divin, d'autre part. Cette contribution éclaire la fluidité des représentations divines au Levant, et les textes bibliques, en regard des sources épigraphiques et matérielles, apparaissent comme un témoin précieux.

## PENSER LE GENRE DES DÉNOMINATIONS DIVINES DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Pour réfléchir au genre des dénominations divines, dans les textes bibliques, je voudrais présenter quelques cas ('aštōret, la Reine du ciel, Šadday) qui permettent de mettre en perspective la question du genre et ses difficultés. Cette mise en perspective permettra, en deuxième partie, d'aborder la notion de corps divin.

### IŠTAR SÉMITIQUE ET 'AŠTĪRET BIBLIQUE

La question du genre se pose d'abord au sujet des dénominations divines. Nous l'avons entrevu à propos de Šamaš / Šapaš. Ainsi, un nom comme Ištar d'origine sémitique ('ttr), peut-être d'une racine signifiant la richesse [5] ou encore l'étoile du matin [6], est attesté à la fois comme nom d'une divinité masculine dans les sources sud-arabiques et à Ougarit [7], et comme nom d'une divinité féminine, dans les sources sud-arabiques également ('ttrm) [8] mais plus fréquemment dans les sources ouest-sémitiques ('ttrt) [9] – à Ougarit [10], en Phénicie [11] et dans les textes bibliques (עשתרת, 'aštōret, 1 R 11,5.33 ; 2 R 23,13). La dénomination masculine – c'est-à-dire sans marque grammaticale du féminin – pourrait rendre compte d'une divinité à l'origine androgyne, la forme masculine renvoyant à Vénus étoile du matin, la forme féminine à l'étoile du soir [12]. La forme de féminin pluriel fonctionne comme générique – les déesses – dans les sources néo-assyriennes (ištārātu) comme dans les

sources bibliques (עשתרת, 'aštārôt, Jg 2,13 ; 10,6 ; 1 S 7,3 ; 12,10 ; 31,10), même si dans ce dernier cas on peut montrer que, plus qu'un usage générique, il s'agit d'un usage polémique, plus spécifiquement d'un *terminus technicus* dans la polémique contre l'idolâtrie [13]. Le nom d'Ištar est intéressant : si le caractère androgyne de la déesse est démontré depuis longtemps, il est notoire que les différents témoins, au Levant tout du moins, ont en général eu recours à une finale féminine pour l'identifier. Dans ce cas, le caractère féminin de la divinité est explicité. Sans doute faut-il mettre en rapport cette sexuation de la divinité avec ses différentes fonctions (fécondité, vitalité), mais cela ne peut être prouvé. Il est notable que, dans la critique biblique et la polémique contre l'idolâtrie, ce caractère genré de la divinité est explicitement mis au service de l'idéologie yahwiste : non seulement c'est une divinité étrangère qui est dénoncée, en regard de la divinité masculine et dynastique Yhwh, mais, en plus, elle est féminine.

### LA REINE DU CIEL (MELEKET HAŠŠĀ-MAYIM)

Si l'on poursuit l'analyse de la polémique et de la critique biblique, il faut s'arrêter sur le titre « Reine du ciel » qui est employé à quelques reprises dans le livre de Jérémie :

<sup>17</sup>Ne vois-tu pas ce qu'ils font dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem : <sup>18</sup>les enfants ramassent du bois (הבנים מלקטים עצים), les pères allument le feu (והאבות מבערים את האש) et les femmes pétrissent la pâte (והנשים לשות בצק) pour faire des gâteaux à la Reine du ciel (לעשות כונים למלכת השמים). Vous répandez des libations à d'autres dieux (והסך והסך לאלהים אחרים), et ainsi vous m'offensez. (Jr 7,17-18)

Le cadre de cette référence met en exergue la dimension rituelle, judéenne et surtout familiale du culte rendu à la Reine du ciel. Cette dimension est confirmée plus loin :

[5] MÜLLER 2001, p. 423-434.

[6] L'étymologie serait celle d'un substantif emprunté à l'indo-européen « étoile », ayant généré les différentes formes attestées dans les langues sémitiques. Voir WILSON-WRIGHT 2016, p. 12 ; BLAŽEK 1996, p. 133-141.

[7] SMITH 1995, p. 627-640.

[8] BRON 1999-2000, p. 437.

[9] À l'exception de la ville d'Ebla où le nom est noté 'Aš-tār.

[10] BORDREUIL 1998, p. 545-547.

[11] Sur le sarcophage de Tabnit à Sidon daté du VI<sup>e</sup> s. (KAI 13), le roi est « prêtre de 'štrt » ; sur celui de Eshmounazor, son fils (KAI 14), sa mère est présentée comme « prêtresse de 'štrt ». La divinité est bien attestée en Égypte et dans l'inscription de Deir 'Alla où elle apparaît sous la forme ammonite Šagar-et-'Aštar. Pour l'ensemble du dossier documentaire, voir BONNET 1996.

[12] ARCHI 1993, p. 71-78.

[13] ANTHONIOZ 2014, p. 125-139.

<sup>17</sup>Nous allons faire tout ce que nous avons dit : brûler des offrandes à la Reine du ciel (לקטר למלכת השמים), lui verser des libations (והסיד לה נסכים), comme nous l'avons fait dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, nous-mêmes, nos pères, nos rois, nos ministres, alors nous avons du pain à satiété et nous vivions heureux sans connaître de malheur. <sup>18</sup>Depuis que nous avons cessé de brûler des offrandes à la Reine du ciel et de lui verser des libations, nous manquons de tout et nous périssons par l'épée et par la famine. <sup>19</sup>Et quand nous, nous brûlons des offrandes à la Reine du ciel et que nous lui versons des libations, est-ce sans la collaboration de nos maris que nous lui préparons des gâteaux qui la représentent (המבלעדי אגשים עשינו לה כונים לה עצבה), et que nous lui versons des libations ? (Jr 44,17-19).

Cette seconde référence plus longue développe l'aspect technique et social du culte : outre les offrandes, des libations sont versées ; outre le cadre familial, les autorités officielles sont concernées. La forme du gâteau semble de quelque importance [14] et pourrait renvoyer à une représentation divine. Comme l'a souligné Mathias Delcor, il faut noter la mauvaise humeur du Massorète qui vocalise *meleket* et non *malkat* [15] ! Bien évidemment ces références sont à intégrer à un système de polémique et de critique religieuse. Mais, mis à part le titre, les références ne permettent pas de documenter le caractère céleste de la divinité en question. Il est clair seulement qu'elle joue un rôle de premier plan dans les questions de fertilité et d'abondance mais de protection aussi contre les malheurs et la guerre. Or les gâteaux *kawwānīm* rappellent un rituel lié à la divinité Ištar dont le titre de Reine du ciel (*šarrat šamē*) est non seulement attesté dans les sources, mais traduit son nom sumérien : [N]IN.AN.NA[K]. L'hébreu *kawwān* serait ainsi à rapprocher de la forme akkadienne *kawānu / kamānu*, le substantif *kamānu* désignant un gâteau sucré préparé avec des figues et du miel (selon le CAD), nourriture de berger et offrande en particulier à la divinité Ištar. Aussi s'agirait-il de la même divinité selon M. Delcor. Cependant l'auteur admet qu'Ištar n'est pas seule Reine du ciel ; Astarté l'est aussi et les caractéristiques de cette dernière sont amplement

documentées en Égypte comme en Phénicie au I<sup>er</sup> millénaire [16]. Susan Ackerman défend alors une solution syncrétiste, la Reine du ciel partagerait des traits de l'Astarté ouest-sémitique et des traits de l'Ištar est-sémitique [17]. Sans doute faut-il simplement renoncer à rechercher derrière la dénomination une autre identité que celle qui est visée dans une dimension ici manifestement judéenne et communautaire [18]. Quoiqu'il en soit, et pour notre propos, le titre de Reine du ciel est à la fois témoin et vestige d'une divinité féminine céleste. Il témoigne également d'une entité souveraine en regard de la divinité Yhwh. Cependant, dans la perspective polémique du texte, la dimension féminine, accentuée par la forme *meleket*, est encore mise en exergue par le rôle cultuel marqué des femmes. Ce rôle est ridiculisé, mais ironie du texte, ce n'est pas sans l'accord de leur mari que ces femmes vouent un culte à la divinité en question. La dimension féminine est exploitée en vue d'une idéologie critique et polémique et reflète ainsi à la fois des enjeux religieux, l'exclusivisme yahwiste, mais aussi sociaux (la place de la femme). La féminité de la déesse est ici construite par l'intermédiaire du genre grammatical et du genre des acteurs humains, ne fournissant qu'une vue partielle et partielle sur la puissance divine en question et son culte.

### ŠADDAY : ANCIENNE ÉPITHÈTE FÉMININE ?

Un dernier cas est plus difficile à analyser : celui du nom biblique aujourd'hui assimilé à une épithète d'El, Šadday (שדי). Comme le rappelle Harriet Lutzky [19], on considère depuis longtemps que cette dénomination divine est à rapprocher de la racine sémitique qui signifie « poitrine » (שד) [20]. Le suffixe archaïque féminin -ay, attesté en ouest-sémitique, amorrite et ougaritique, l'est surtout dans les noms d'entités divines ou mythologiques. Aussi trouve-t-on à Ougarit les noms des divinités féminines Tallay (*tly bt rb*, « fille de la rosée »), Arsay (*arsy bt y'bdr*, « fille de y'bdr ») et Pidray (*pdry bt ar*, « fille de la lumière »), que l'on explique comme « celle du phénomène naturel (dont il est question) » [21]. Selon cette construction, Raḥmay serait ainsi « celle de l'utérus » et Šadday, « celle de la poitrine ». Il est notable que le seul nom biblique, outre

[14] VRIEZEN 2001, p. 69-71 ; VRIEZEN 1996, p. 251-264.

[15] DELCOR 1982, p. 103.

[16] BONNET 1996 ; OLYAN 1987, p. 161-174.

[17] Voir ainsi ACKERMAN 1999, p. 21-32.

[18] Ainsi ZERNECKE 2013, p. 227-242.

[19] LUTZKY 1998, p. 15-36.

[20] Au sujet de l'étymologie du nom et des différentes références littéraires, voir en dernier lieu WILSON-WRIGHT 2019, p. 149-166. L'auteur, comme le titre l'indique, propose

une nouvelle étymologie du nom, fondée sur la racine « venir en aide ». Les références bibliques se trouvent en Gn 17,1 ; 28,3 ; 35,11 ; 43,14 ; 48,3 ; 49,25 ; Ex 6,3 ; Nb 2,12 ; 10,19.25 ; 24,4.16 ; Rt 1,20 ; Jb 5,17 ; 6,4.14 ; 8,3.5 ; 11,7 ; 13,3 ; 15,25 ; 21,15.20 ; 22,17.23.25 ; 27,10 ; 29,5 ; 31,2.35 ; 32,8 ; 33,4 ; 37,23 ; 40,2 ; Ps 22,10 ; 68,15 ; 91,1 ; Ct 1,13 ; 8,1 ; Ez 1,24 ; 10,5 ; 23,21.

[21] Noter que les traductions sont débattues particulièrement pour Pidray et Arsay. Voir WIGGINS 2003, p. 83-101.

Šadday, à présenter un tel suffixe soit le nom de Saray : peut-être le passage au nom Sarah atteste-t-il qu'à un moment la finale -ay n'était plus perçue comme un féminin [22] ? L'hypothèse d'une divinité Šadday, liée elle aussi à la fertilité, a été développée dans une contribution de Maurice Canney [23]. Ainsi, la divinité ancienne, hébraïque ou cananéenne, aurait été une divinité-mère, secondairement transformée en dieu. Cette hypothèse est parfois considérée [24], plus souvent rejetée. Mais H. Lutzky poursuit l'analyse en s'appuyant sur les sources ougaritiques, puisque Ašerah / Atirat est certes « génitrice de ses enfants / les dieux » mais également *rahmay* (litt. « celle de l'utérus »), donc métaphoriquement pleine de compassion [25]. Appelée comme Anat « nourrice des dieux », Ašerah nourrit dieux et mortels, elle les protège. Elle est donc *dea genatrix* et *dea nutrix*. Or il est notable que, dans les sources d'Ougarit, on recourt à l'épithète *rahmay-genatrix* mais à aucune épithète *nutrix* [26]. L'hypothèse proposée est ainsi que šadday aurait précisément été cette épithète :

« Rahmay and Shadday, Genatrix and Nutrix, would then be parallel epithets. Shadday read as a feminine form would necessarily be early West Semitic, as Asherah is. The epithets Rahmay and Shadday may have parted company long before the period in which the Ugaritic myths were recorded. But though not found in the same place, the two epithets date to roughly the same period. Both the divine name Shadday and the Hebrew theophoric names with the element Shadday found in the Priestly genealogies (Num. i) are considered pre-Mosaic; the theophoric element Shadday has also been found in a Canaanite name from a 14<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> century BCE Egyptian context. » [27]

L'hypothèse se verrait confirmée par le passage poétique de la bénédiction de Jacob, avec les références à El et Šadday, c'est-à-dire aux bénédictions de la poitrine et de l'utérus (ברכת שדים ורחם, Gn 49,25). Selon certains, le verset contiendrait une référence explicite au père El mais implicite à la mère Ašerah, par ses épithètes *šadday* et *rahmay* ou *nutrix* et *genatrix*. De manière intéressante, les versions grecque et samaritaine du verset 26 pourraient corroborer l'hypothèse du couple divin, puisqu'on

y trouve l'expression « bénédictions du père et de la mère » (εὐλογίας πατρός σου καὶ μητρός σου). Le nom composé El Šadday offre-t-il la possibilité de penser comme originelle l'association du divin El et de sa parèdre Šadday, une association peut-être cultuelle ? Ces évolutions ne sont pas rares dans les sources : d'une part, la divinisation d'une épithète et, d'autre part, la transformation de deux noms étroitement associés qui finissent par désigner une entité nouvelle comprise dans l'unité sinon l'union de deux [28]. N'est-ce pas précisément le cas d'Anat-Yahu dans les sources d'Éléphantine [29] ?

Ces trois cas de dénomination divine et féminine (?) permettent de clarifier la notion de genre selon ses deux acceptions : le genre grammatical et la représentation sociale du genre. Dans le cas de la Bible hébraïque, la dimension polémique paraît étroitement liée à la représentation du féminin, auquel cas la notion de genre convoque les représentations sociales de la Judée au I<sup>er</sup> millénaire av. n. è. Pour autant la dimension religieuse ne peut être occultée, puisque cette polémique n'existe que dans le cadre d'une évolution théologique et d'une idéologie de Yhwh seul, ce que l'on a appelé exclusivisme yahviste. Mais la nature, féminine ou non, de ces divinités, dans le cadre des cultes qui leur sont rendus et dans le cadre de leurs représentations matérielles, reste étonnamment peu documentée par les textes bibliques, qui s'emparent donc du féminin dans une intention exclusivement critique et polémique. La notion de genre permet ainsi de mettre en avant la manière dont les textes bibliques construisent les dieux des autres dans la perspective yahviste, en jouant sur les seuls aspects « féminins » de certaines dénominations ('*aštōret*), ou encore de certaines dénominations associées aux acteurs du culte (Reine du ciel), enfin l'aspect féminin absorbé dans un nom double (El Šadday). Le genre des dénominations divines devient donc un enjeu, puisque manifestement ces textes sont yahvistes, au sens d'une idéologie au service de Yhwh seul. Il s'agit maintenant de se détourner des dénominations pour appréhender la représentation de Yhwh de manière plus large, à travers son corps, et par cette dimension du corps définie plus haut, les parèdres, les attributs et les objets symboliques de la divinité Yhwh.

[22] LUTZKY 1998, p. 17-18.

[23] CANNEY 1922, p. 332.

[24] Selon BIALE 1982, p. 240-256, El Šadday aurait été une divinité androgyne de la fertilité incorporant l'image d'Ašerah, cohérente avec le « monothéisme androgyne de Gn 1 ». L'image de la poitrine a une connotation religieuse importante puisqu'elle symbolise à la fois la transmission

et la protection divine.

[25] LUTZKY 1998, p. 20-21.

[26] Tanit est, en effet, attestée comme divinité nourricière. BONNET & NIEHR 2014, p. 94-95.

[27] LUTZKY 1998, p. 21.

[28] LUTZKY 1998, p. 32.

[29] VAN DER TOORN 1992, p. 80-101.

## PENSER LE CORPS DIVIN DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Comme on l'a souligné en introduction, on ne peut plus aujourd'hui penser le corps divin sous une forme matérielle unique. Je voudrais, dans le cadre de cette contribution, intégrer à la notion du corps de Yhwh les représentations proches de la divinité, qui témoignent d'une nature partagée. J'intègre donc à la réflexion sur le genre les parèdres, certaines images matérielles ou animales qui re-présentent manifestement la divinité. Le but est toujours de chercher à savoir si la notion de genre permet de mieux comprendre les représentations divines et les intentions à l'œuvre dans ces représentations. Quatre cas sont évalués : Yhwh et son Ašerah, Bethel et Anat-Bethel, Séraphins et Chérubins, enfin, Dame Sagesse.

### « YHWH ET SON AŠERAH »

Ašerah est le nom d'une divinité féminine dont l'étymologie est communément rattachée à la racine nord-ouest-sémitique \*'tr, qui signifie « suivre » au sens d'emboîter le pas. Cette étymologie permet d'expliquer le rôle en général de parèdre auprès de la divinité principale [30]. Atirat est célèbre dans les sources ougaritiques où elle est « mère / génitrice des dieux » (*qnyt ilm*) et sage-femme des rois. Son épithète principale la rattache au monde de la mer ('trt ym) [31]. Atratu est aussi attestée à Mari (*Aš-<sup>d</sup>ra-tum / A-š<sup>d</sup>i-ra-tum*) comme parèdre du dieu Amurru, mais cette fois elle est rattachée au monde des steppes et des montagnes comme son époux. Aussi est-elle la parèdre de Baal ou Yhwh dans certaines sources bibliques et sans doute épigraphiques [32]. Ašerah est célèbre, si l'on peut dire, dans la Bible hébraïque : si elle est attestée comme divinité, c'est toujours – on l'a compris – au cœur d'une polémique, de sorte que ni son identité ni son culte ne sont documentés précisément. Cette difficulté est compliquée par le recours fréquent à une forme de pluriel, Ašerim. Et la relation entre les deux entités est hautement débattue [33]. Faite de bois (Jg 6,26) que l'on coupe (Ex 34,13 ; Jg 6,25) et que l'on brûle (Dt 12,3 ; 2 R 23,6.15) ou bien arbre vivant que l'on plante (Dt 16,21) et que l'on

arrache (Mi 5,13 ; 2 R 23,14), l'Ašerah est le plus souvent un objet de bois que l'on fabrique (1 R 14,15 ; 16,33 ; 2 R 17,16 ; 21,3 ; Is 17,8), que l'on érige comme les *maššebôt* (2 R 17,10) et qui reste dressé (2 R 13,6 ; Is 27,9) ce qui évoque l'idée d'un poteau ou d'un pieu. Une position prudente – Ašerah est divinité et symbole – est en général adoptée [34], qui est cohérente avec une notion de divinité qui embrasse le nom, la puissance, et les représentations. Les auteurs considèrent parfois une évolution historique : le caractère divin de la représentation se serait perdu au profit de l'objet seul. Mais, de notre point de vue, il ne s'agit pas d'une évolution mais plutôt d'une stratégie qui vise à réduire à rien les autres dieux et leurs représentations, toujours dans le cadre de la polémique religieuse. On notera que la représentation, végétalisée, n'est pas à nouveau particulièrement genrée, sinon par les références qui renvoient à la divinité féminine Ašerah. L'attribution de genre relève donc, comme pour Astarté, d'un système biblique polémique qui range « l'Ašerah » comme objet en référence évidente à une divinité « féminine » et « étrangère », en opposition flagrante avec la divinité jalouse et exclusive Yhwh.

### LE CAS DE BETHEL ET ANAT-BETHEL

Mieux que les bétyles ou *maššebôt*, soumis à la même polémique que les *ašerim*, il semble que le cas des divinités Bethel et Anat-Bethel soit particulièrement éclairant pour notre propos. Ici je considère la parèdre divine comme étroitement associée au corps divin. Bethel et Anat-Bethel sont deux divinités attestées dans les lieux de culte du royaume du Bit Agusi dont la capitale araméenne est Arpad [35]. Selon H. Niehr, le dieu Bethel est une pierre sainte divinisée et vénérée comme divinité à part entière : le lieu de culte pourrait être Bet Laha, à environ 30 km à l'ouest d'Alep [36]. Le dieu Bethel et sa parèdre Anat-Bethel sont documentés par le traité entre le roi Assarhaddon (680-669) et le roi Ba'al de Tyr, vers 675 / 674 av. n. è., dans la liste des dieux du serment (SAA II no 5 VI 6). Ils sont aussi énumérés dans la liste des dieux du serment, cités dans le traité de succession du roi Assarhaddon (SAA II no 6, 467 § 54A), vers 672. Les dieux Bethel

[30] HESS 1996, p. 209-219 ; MARGALIT 1990, p. 264-297.

[31] CROSS 1973, p. 67. Mais du « jour » selon BINGER 1995, p. 3-18.

[32] Voir les célèbres inscriptions de Kuntillet 'Ajrud et Khirbet el-Qom avec l'attestation « Yhwh et son Ašerah ». Voir encore les références bibliques qui font de la divinité la parèdre de Baal mais aussi de Yhwh (1 R 18,19 ; 2 R 13,6). La bibliographie est immense sur le sujet, par exemple, MARGALIT 1990, p. 284 ; THOMAS 2016, p. 121-

191 ; THOMAS 2017, p. 157-218.

[33] Pour une approche prudente, voir RICHELLE 2018, p. 95-119.

[34] Par exemple, PETTEY 1990 ; DAY 1986, p. 408.

[35] BONNET & NIEHR 2014, p. 274-275.

[36] Ce lieu pourrait être identique au lieu appelé Bethel, cité dans les traités de Sfiré (KAI 224,34). Voir BONNET & NIEHR 2014, p. 280.

et Anat-Bethel auraient, selon l'auteur, été installés à Samarie dans une relation étroite avec le dieu du pays, Yhwh. Bethel est assimilé à Yhwh, tandis qu'Anat-Bethel prend, de son côté, les traits d'Anat-Yahu, et devient parèdre du dieu Yhwh. La transposition littéraire de ce processus se rencontre, non pas dans les textes bibliques, mais dans les papyrus d'Éléphantine du V<sup>e</sup> s. [37], issus de la communauté judéo-araméenne de la diaspora. Cet exemple permet manifestement de vérifier que la fluidité est au cœur du monde divin, une fluidité aussi dans l'association des divinités et leur réception. Elle permet pour notre propos de mettre en avant un autre point important qui ressort de l'analyse, l'association étroite entre masculin et féminin et le caractère partial des textes bibliques qui, dans leur transmission même, ont fait disparaître bien des aspects féminins du divin, sinon de la religion.

### LA GARDE RAPPROCHÉE DU CORPS DIVIN : SÉRAPHINS ET CHÉRUBINS

Les visions divines sont un fait rare dans les textes bibliques, ce qui a quelque chance de refléter déjà l'interdit deutéronomique de toute représentation divine. Pourtant quelques visions prophétiques trouvent place dans un cadre souvent cultuel, que l'on songe à Isaïe ou Ézéchiël, et laissent apparaître une représentation anthropomorphique de la divinité, plutôt cosmique et royale en Isaïe, d'apparence humaine en Ézéchiël (Ez 1,26). Au sein de ces deux visions, des formes animales sont présentes, *serāpîm* pour la première et *kerubîm* pour la seconde. Si l'on garde à l'esprit le rapport entre la divinité et ses attributs ou symboles, il est alors notable pour notre propos de souligner l'intention à l'œuvre dans la conception des *kerubîm* particulièrement. La vision inaugurale du livre d'Ézéchiël est construite de manière érudite et structurée. La structure implique une révélation graduée qui part d'éléments naturels pour aboutir à une humanité d'Adam en passant par quatre créatures aussi divines qu'elles sont humaines et animales [38]. Ce sont ces créatures qui méritent l'attention du détail. Elles sont caractérisées anthropomorphiquement certes, avec

les références à la « ressemblance d'un homme » (1,5), aux « mains d'hommes » (1,8) et à la face d'homme (1,10), mais la rhétorique ainsi que la présence des ailes puis des faces animales [39] comme auparavant celle des pieds de veau mettent à distance cette humanité. Par ailleurs, la symbolique du feu et son omniprésence et récurrence parmi les éléments théophaniques soulignent la transcendance de l'objet (1,4-5.13-14). La question du genre est alors d'autant plus importante que les êtres vivants sont tantôt traités grammaticalement comme des sujets féminins (להנה, 1,5 ; בלכתן, 1,9 ; לארבעתן, 1,10aβ et 1,10b ; בלכתן, 1,12), tantôt comme des sujets masculins (להם, 1,6 ; כנפיהם, 1,9a ; ילכו, 1,9b ; לארבעתם, 1,10aα ; ילכו, 1,12a et b). De plus, la structure rythmique associe ces masculins et ces féminins grammaticaux, de sorte qu'on ne peut dire précisément si ces entités divines sont masculines ou féminines. C'est donc un autre aspect du divin qui est mis en lumière, non pas l'indifférenciation, non pas l'association des genres, mais quelque chose qui relève de la complémentarité des genres et semble refléter, d'une autre manière, l'indicible divin dans la diversité de ses représentations. Ce cas reste étonnant au vu de l'idéologie yahwiste exclusive que servent les textes bibliques et que l'analyse ici n'a de cesse de souligner. Mais il est certainement à mettre en relation avec les différents outils littéraires du livre qui permettent de construire une divinité Yhwh à la fois cosmique et transcendant le cosmos [40].

### DAME SAGESSE

Un dernier cas, enfin, pour notre étude est celui de Dame Sagesse, puisque de manière unique le féminin est réintroduit au côté de Yhwh à une époque plus tardive, hellénistique. Les textes bibliques concernés sont peu nombreux (Pr 1-9 ; 31 ; Siracide ; livre de la Sagesse ou *Sophia Salômônis*). Ainsi, entre la première collection des Proverbes, que l'on peut dater vers le III<sup>e</sup> siècle av. n. è., et le livre de la Sagesse au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, on tient en quelque sorte le cadre temporel et spatial – de la Judée à Alexandrie – du développement de la figure de la sagesse personnifiée. Les autres témoins s'inscrivent dans cet

[37] VAN DER TOORN 2016, p. 668-680 ; VAN DER TOORN 1992, p. 80-101.

[38] La théophanie (1,4) est suivie par la description des quatre créatures vivantes (1,5-14, plus tard identifiées aux chérubins), la / les roue(s) (1,15-18), les quatre et les roues (1,19-21), l'étendue / firmament et la voix de Šadday (1,22-25), le trône, l'humanité et la gloire de Yhwh (1,26-28).

[39] Noter que les faces et les ailes forment une grande inclusion entre les versets 1,6 et 1,11 et que si le verset 7 détaille les pieds, les plantes puis le 8, les mains (et les côtés ?), le verset 9 revient sur les ailes en les associant à la face comme direction tandis que le verset 10 détaille les quatre faces. La caractérisation première de ces créatures hybrides est le(s) visage(s) et les ailes, manifestement au-delà donc de tout anthropomorphisme.

[40] ANTHONIOZ (en préparation).

arc et manifestent bien la diversité plutôt que la systématisation de la réflexion sapientiale [41]. Ce discours de la sagesse reflète aussi un certain cosmopolitisme comme la richesse et la diversité religieuse de l'époque hellénistique. Si les influences gréco-égyptiennes font surface ici ou là, elles n'épuisent pas non plus les représentations de la figure de la sagesse. Celle-ci en est d'autant plus cosmopolite [42].

Le texte source de la Sagesse personnifiée est sans conteste Pr 1–9. L'éloge qui se développe en Pr 8 se concentre sur les origines de Sagesse. Cette section est particulièrement importante puisqu'elle pose la question de l'essence de Sagesse, de sa relation à la divinité Yhwh, de sa possible divinisation, voire hypostase dans la réception chrétienne, comme principe premier et personne trinitaire [43]. Mais Sagesse est « créée » par Yhwh (יהוה קנני, 8,22 cf. Si 1,4), littéralement « en tête / (au) début de son chemin » (דרכו ראשית), « avant ses œuvres d'antan » (קדם מפעליו מאז, 8,22). Le sens de procréation du verbe *qānā* peut être privilégié, puisqu'il est confirmé par la racine \**hwl*, répétée deux fois : elle a été « enfantée », quand les abîmes n'étaient pas (8,24). Avant que les montagnes n'aient été enfoncées (הטבעו) [44], avant les collines, elle a été « enfantée » (הוללת, 8,25) [45], avant que la terre ne soit faite (8,26). Sagesse appartient donc à Yhwh en vertu du fait qu'il l'a créée et enfantée. Il faut souligner la dimension à la fois paternelle et maternelle de la divinité Yhwh dans l'acte de génération : la triple répétition des verbes de création, d'enfantement et d'accouchement (\**hwl*) montre que Sagesse a une origine divine, à l'image des générations divines que l'on peut étudier dans de nombreuses sources anciennes. En ce sens, sa nature peut être comprise comme divine. Aussi est-elle présente à l'œuvre de création et dans cette œuvre de création, Sagesse est auprès de Yhwh (ואהיה אצלו), *'āmôn* (אמון) [46], (faisant ses) délices et ceux de

l'humain. À y regarder de près, les résonances philosophiques apparaissent nombreuses et augmentées dans la traduction grecque de la Septante. Dans le *Timée*, en effet, l'âme du monde et le monde lui-même sont engendrés ainsi que le ciel, le temps et les astres (34b ; 37a.c). Et l'harmonie leur est commune (Pr 8,30 // Tim 35a ; 36e ; 37a), comme la joie du créateur contemplant son œuvre (Pr 8,31 // Tim 37c). Le texte grec aurait ainsi infléchi le sens hébreu [47]. Mais, au-delà des influences philosophiques, la dimension féminine est particulièrement importante à un moment où la divinité s'affirme de manière exclusive et masculine. On peut penser qu'il y a là un correctif théologique. Mais il faut aussi ne pas oublier la dimension pédagogique manifestement féminine : c'est elle qui invite le sage à emprunter ses chemins et à l'embrasser. Si on met en regard les cas où la féminité des déesses est un outil de la polémique, on peut souligner la différence de Dame Sagesse. Sa privation de culte n'est certainement pas anodine pour la place qu'elle occupe auprès de Yhwh : proche de Yhwh, elle partage sa nature divine, sur un mode philosophique que l'on connaît dans le monde grec. Elle ne risque donc pas de lui faire d'ombre sur le plan cultuel.

Ainsi, les quatre cas étudiés dans cette deuxième partie montrent que les attributions de genre répondent à des enjeux propres selon les textes. Si elles participent encore et toujours de la polémique idéologique biblique, elles invitent pourtant à la dépasser pour dire et décrire le caractère insaisissable du divin, qui est exprimé à la fois par une certaine indifférence au genre, dans l'association des genres, ou dans la complémentarité des genres. Dame Sagesse reste un cas à part qui démontre que, même à une époque tardive, la notion d'une divinité masculine et exclusive pouvait être encore débattue ou du moins nuancée.

[41] Les cas avérés sont finalement peu nombreux. Les textes comme Jb 28, Ba 3,9–4,4, ou les manuscrits de Qumrân, doivent manifestement sortir du corpus de la sagesse personnifiée. Et même pour les témoins comme le Siracide ou le livre de la Sagesse, la notion de personnification doit être maniée avec prudence. Des influences textuelles ne s'en font pas moins jour de Job à Baruch, du Siracide au livre de la Sagesse, de Baruch à Hénoch et très souvent à la source de ces influences se tient le témoin des Proverbes.

[42] Voir les travaux réunis dans ANTHONIOZ & DOGNIÉZ 2021.

[43] Concernant les hypothèses de la divinisation de Dame

Sagesse, voir entre autres LANG 1995, p. 61-98 ; BONNARD 1979, p. 117-149 ; KAYATZ 1966.

[44] Voir Jb 38,6.

[45] Voir aussi Ps 51,7 (« Voici, j'ai été enfanté dans l'iniquité, et dans le péché ma mère m'a conçu »).

[46] Au sujet de ce terme, une littérature abondante existe. Deux interprétations majeures ont été proposées selon l'analyse grammaticale et la re-vocalisation du terme, soit « enfant » (*āmûn*), soit « artisan » (en relation avec l'akkadien *ummānu*). Voir, par exemple, HUROWITZ 1999, p. 391-400 ; CAZELLES 1999, p. 45-55.

[47] HAMONVILLE 2000, p. 110-112. Sur la culture grecque du traducteur voir de manière plus large p. 102-108.

## CONCLUSION

Les différents cas analysés, qu'il s'agisse des dénominations divines ou du corps divin, montrent qu'en matière de représentations, la question du genre est essentielle mais loin d'être tranchée dans les textes bibliques : les cas mis en évidence sont au moins trois : 1) des dénominations et des représentations sans attribution de genre clairement distincte, 2) l'association étroite des genres et 3) la fluidité du genre. Les

textes bibliques deviennent par là des témoins précieux en regard des sources contemporaines, épigraphiques et matérielles : ils démontrent que la notion de genre est particulièrement féconde pour penser le divin et les représentations divines, au-delà de la sexuation des dieux et au-delà des contextes d'écriture souvent idéologiques et polémiques dans la Bible hébraïque. La question du genre peut-être plus que toute autre rend compte non seulement des traditions et de leur « repensement » mais de leur grande fluidité. ■

---

## ABRÉVIATIONS

**CAD** : Chicago Assyrian Dictionary

**SAA** : State Archives of Assyria

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ACKERMAN, Susan, 1999**, « "And the Women Knead Dough": The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah », dans Alice Bach (éd.), *Women in the Hebrew Bible*, London, p. 21-32.
- ANTHONIOZ, Stéphanie, 2014**, « Astarte in the Bible and her Relation to Ashera », dans David T. Sugimoto (éd.), *Ishtar / Astarte / Aphrodite: Transformation of a Goddess*, Fribourg – Göttingen, p. 125-139.
- ANTHONIOZ, Stéphanie, en préparation**, « Chérubins / Keruvim : des comparatismes oubliés », dans Philippe Abrahami, Stéphanie Anthonioz (éd.), *Les Chérubins / Keruvim*, Münster.
- ANTHONIOZ, Stéphanie & DOGNIEZ, Cécile, 2021**, *Représentations et personnification de la sagesse dans l'Antiquité et au-delà*, Paris (Orient et Méditerranée).
- ANTHONIOZ, Stéphanie & TENAILLON, Nicolas, 2017**, « La personnification de la sagesse : Regards croisés philosophique et biblique », *Judaïsme ancien – Ancient Judaism* 5, p. 77-108.
- ARCHI, Alfonso, 1993**, « Divinités sémitiques et divinités de substrat : Le cas d'Išhara et d'Ištar à Ébla », dans Jean-Claude Margueron & Jean-Marie Durand (dir.), *Mari : Annales de recherches interdisciplinaires* 7, p. 71-78.
- BIALE, David, 1982**, « The God with Breasts: El Shaddai in the Bible », *History of Religions* 21, p. 240-256.
- BINGER, Tilde, 1995**, « Ashera in Israel », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 9, p. 3-18.
- BLAŽEK, Václav, 1996**, « The Semitic Divine Name \*attar(-at-) and its Possible Afroasiatic Cognates », dans Petr Zemánek (éd.), *Studies in Near Eastern Languages and Literatures: Memorial Volume for Karel Petráček*, Praha, p. 133-141.
- BONNARD, Pierre-Émile, 1979**, « De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau », dans Maurice Gilbert (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven, p. 117-149.
- BONNET, Corinne, 1996**, *Astarté : dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma (Collezione di studi fenici 37).
- BONNET, Corinne & NIEHR, Herbert, 2014**, *La religion des Phéniciens et des Araméens*, Genève.
- BORDREUIL, Pierre, 1998**, « Ashtart de Mari et les dieux d'Ougarit », *Mari : Annales de recherches interdisciplinaires* 4, Actes du colloque international du CNRS 620, Strasbourg, 29-30 juin, 1er juillet 1983, p. 545-547.
- BRON, François, 1999-2000**, « Divinités communes à la Syrie-Palestine et à l'Arabie du Sud préislamique », *Aula Orientalis* 17-18, p. 437-440.
- CANNEY, Maurice A., 1922**, « Shaddai », *Expository Times* 34, p. 332.
- CAZELLES, Henri, 1999**, « Ahiqar, Ummân and Amun, and Biblical Wisdom Texts », dans Ziony Zevit et al. (éd.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, p. 45-55.
- CORNELIUS, Izak, 1997**, « The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions », dans Karel van der Toorn (éd.), *The Image and the Book*, Leuven, p. 21-43.
- CORNELIUS, Izak, 2004**, *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, Fribourg –Göttingen.

- CROSS, Frank M., 1973**, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge.
- DAY, John, 1986**, « Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature », *Journal of Biblical Literature* 105, p. 385-408.
- DELCOR, Mathias, 1982**, « Le culte de la "Reine du Ciel" selon Jer 7,18; 44,17-19,25 et ses survivances : aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Égypte », dans Wilhelmus C. Delsman et al. (éd.), *Von Kanaan bis Kerala*, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, p. 101-122.
- DHORME, Édouard, 1923**, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris.
- HAMONVILLE, David-Marc d', 2000**, *Les Proverbes / trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes*, Paris (LXX 17).
- HENSEL, Benedikt, 2020**, « Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s) », dans Benedikt Hensel et al. (éd.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*, Tübingen.
- HESS, Richard S., 1996**, « Asherah or Asherata », *Orientalia* 65, p. 209-219.
- HULSTER, Izaak J. de, 2017**, *Figurines in Achaemenid Period Yehud. Jerusalem's History of Religion and Coroplastics in the Monotheism Debate / Figurinen im achämenidischen Jehud: Die Religionsgeschichte Jerusalems und Koroplastik in der Monotheismus-Debatte*, Tübingen.
- HUROWITZ, Victor A., 1999**, « Nursling, Advisor, Architect? נאמן and the Role of Wisdom in Proverbs 8:22-31 », *Biblica* 80, p. 391-400.
- KAYATZ, Christa, 1966**, *Studien zu Proverbien 1-9: Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*, Neukirchen-Vluyn (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22).
- LANG, Bernhard, 1995**, « Figure ancienne, figure nouvelle de la sagesse en Pr 1 à 9 », dans Jacques Trublet (éd.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris, p. 61-98.
- LUTZKY, Harriet, 1998**, « Shadday as a Goddess Epithet », *Vetus Testamentum* 48, p. 15-36.
- MARGALIT, Baruch, 1990**, « The Meaning and Significance of Asherah », *Vetus Testamentum* 40, p. 264-297.
- MÜLLER, Hans-Peter, 2001**, « עֲשֶׂתָּרַת, 'aštôret », *Theological Dictionary of the Old Testament* 1, p. 423-434.
- OLYAN, Saul M., 1987**, « Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven », *Ugarit-Forschungen* 19, p. 161-174.
- PARPOLA, Simo & WATANABE, Kazuko, 1988**, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki (State Archives of Assyria 2).
- PETTEY, Richard J., 1990**, *Asherah: Goddess of Israel*, New York.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate, 2011**, « Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia », dans Beate Pongratz-Leisten (éd.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, p. 137-187.
- RICHELLE, Matthieu, 2018**, « Arbres sacrés, poteaux cultuels et déesse Ashéra dans l'Israël ancien », dans Pierre-Sylvain Filliozat (éd.), *L'arbre en Asie*, Actes du colloque de la Société Asiatique 2016, Paris, p. 95-119.
- SMITH, Mark S., 1995**, « The God Athtar in the Ancient Near East and His Place in KTU 1.6 I », dans Ziony Zevit et al. (éd.), *Solving Riddles and Untying Knots*, Winona Lake, p. 627-640.
- SOMMER, Benjamin D., 2009**, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge.
- THOMAS, Ryan, 2016**, « The Identity of the Standing Figures on Pithos A from Kuntillet 'Ajrud: A Reassessment », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16, p. 121-191.
- THOMAS, Ryan, 2017**, « The Meaning of Asherah in Hebrew Inscriptions », *Semitica* 59, p. 157-218.
- VAN DER TOORN, Karel, 1992**, « Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine », *Numen* 39, p. 80-101.
- VAN DER TOORN, Karel, 2016**, « Eshem-Bethel and Herem-Bethel: New Evidence from Amherst Papyrus 63 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 128, p. 668-680.
- VRIEZEN, Karel J. H., 1996**, « Cakes and Figurines: Related Women's Cultic Offerings in Ancient Israel », dans Bob Becking et al. (éd.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-specific and related studies in memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes*, Leiden, p. 251-264.
- VRIEZEN, Karel J. H., 2001**, « Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel », dans Bob Becking et al. (éd.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, p. 45-80.
- WESTENHOLZ, Joan G., 2012**, « The Body and the Mind in Mesopotamian Traditions », dans Angelika Berlejung et al. (éd.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Tübingen, p. 459-477.
- WIGGINS, Steve A., 2003**, « Pidray, Tallay and Arsay in the Baal Cycle », *Journal of Northwest Semitic Languages* 29, p. 83-101.
- WILSON-WRIGHT, Aren M., 2016**, *Athtart: The Transmission and Transformation of a Goddess in the Late Bronze Age*, Tübingen.
- WILSON-WRIGHT, Aren M., 2019**, « The Helpful God: A Reevaluation of the Etymology and Character of ('ēl) šadday », *Vetus Testamentum* 69, p. 149-166.
- ZERNECKE, Anna E., 2013**, « The Lady of the Titles: The Lady of Byblos and the Search for her "True Name" », *Die Welt des Orients* 43, p. 227-242.

## DE LA BONNE MANIÈRE DE NOMMER ATHÉNA À ATHÈNES : L'EMPLOI DE *HÊ THEOS* DANS LES INSCRIPTIONS ATHÉNIENNES (VI<sup>E</sup>-IV<sup>E</sup> 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<sup>e</sup> / I<sup>er</sup> 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<sup>E</sup> S.-IV<sup>E</sup> 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<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 I<sup>3</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle et du début du V<sup>e</sup> siècle, nous dénombrons plus de 150 objets inscrits. En revanche, pour le IV<sup>e</sup> 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 I<sup>3</sup> 561bis) ou celui du dieu honoré (IG I<sup>3</sup> 794).

[16] IG I<sup>3</sup> 718. Dans cette inscription du début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les noms *potnia* et *poliochous* viennent compléter le théonyme.

[17] IG I<sup>3</sup> 544. Dans cette inscription du milieu du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les dénominations poétiques ont remplacé le théonyme.

[18] IG I<sup>3</sup> 618, IG I<sup>3</sup> 652.

[19] Elle est soit *païs Dios aigiocho* comme dans IG I<sup>3</sup> 619, soit *païs Dios megalô* comme dans IG I<sup>3</sup> 608, 631, 632, 673, 687, soit *païs Dios kraterophron* dans IG I<sup>3</sup> 643.

[20] Pallas : IG I<sup>3</sup> 501, 617, 647, 684, 686 ; Pallas *tritogenes* : IG I<sup>3</sup> 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 I<sup>3</sup> 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 Erganè (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]ποιε κἀνέθεκε : 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<sup>e</sup> siècle :

IG II/III<sup>3</sup> 1377 :

(...)

ἀνέθηκε Μέλιννα

σοὶ τήνδε μνήμην, θεὰ Ἐργάνη (...)

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

IG II/III<sup>3</sup> 4, 1358 :

[Ἀθηναίαι Ἐργά]νη Πολιάδι ἀνέθηκε

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

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

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

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

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

Dans ces épigrammes du IV<sup>e</sup> 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 Erganè, l'« Industrielle »). Le syntagme ainsi formé n'est pas sans rappeler le binôme théonyme-épiclese [34] qui, à partir du IV<sup>e</sup> 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 I<sup>3</sup> 730 ; « déesse Erganè » : IG II/III<sup>3</sup> 1377, IG II/III<sup>3</sup> 4, 1358.

[28] IG II/III<sup>3</sup> 1367. L'inscription date du milieu du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

[29] IG I<sup>3</sup> 817. L'inscription aurait été gravée vers 480 av. J.-C., sur une colonne en *poros* (calcaire tendre et poreux). Voir également IG I<sup>3</sup> 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 κἀνέθεκε résulte d'une crase entre le mot *kai* et le verbe *anethêmi*. Cela signifie donc qu'ἔποιε et ἀνέθεκε 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/III<sup>3</sup> 4, 1358 et IG II/III<sup>3</sup> 1377 datent respectivement de la première et de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle au II<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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/III<sup>3</sup> 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 I<sup>3</sup> 608* (fin VI<sup>e</sup> siècle).

[39] Hormis l'exemple de *IG II/III<sup>3</sup> 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 I<sup>3</sup> 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<sup>e</sup> siècle et le I<sup>er</sup> 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 II<sup>2</sup> 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 II<sup>2</sup> 1407, 1421, 76, IG I37...* Cette expression compte pour près d'un tiers des attestations.

[48] *IG II<sup>2</sup> 1425, 1426, 1456.*

[49] *IG I<sup>3</sup> 46, 70, 1453.*

[50] *IG I<sup>3</sup> 285, 287, 289.*

[51] *IG II<sup>2</sup> 1034, 1036.*

[52] *IG II<sup>3</sup> 1 444.*

[53] Par exemple, le décret *IG I<sup>3</sup> 46* concernant les cités tributaires de la Ligue de Délos.

[54] Pour le dédoublement du théonyme, voir, par exemple, le décret *IG II<sup>3</sup> 1 447* (335-330 av. J.-C.), qui concerne les Petites Panathénées. Pour la substitution du théonyme, voir le décret *IG I<sup>3</sup> 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, III<sup>3</sup> 4 1585*, datée du milieu du III<sup>e</sup> 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 II<sup>2</sup> 1324, 1328, 1361.*

[57] *IG II<sup>2</sup> 1314.*

[58] Sauf deux : un bail provenant du dème de Rhamnonte (*IG II<sup>2</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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, φάσκεν 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 II<sup>3</sup> 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 II<sup>2</sup> 1034* (c. 98/7), *IG II<sup>2</sup> 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<sup>e</sup> 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 II<sup>2</sup> 1322 (décret des *Amphiarastai*, *Rhamnonte*, après 229) ; Asclépios : IG II<sup>2</sup> 775, 975 (pour les documents officiels), 4410, 4442, 4475a, 4498 (pour les dédicaces), Zeus Labraundos : IG II<sup>2</sup> 1271.

[80] IG II/III<sup>3</sup> 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 II<sup>2</sup> 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 II<sup>2</sup> 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<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.
- JOST, Madeleine, 1989**, « Sanctuaires publics et sanctuaires privés », *Ktèma* 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. », *Kentron* 35, p. 201-218.

## WOMEN IN THE VOTIVE DEDICATIONS FROM PALMYRA

Aleksandra KUBIAK-SCHNEIDER

*Post-doctorant in history of religions  
Université Toulouse 2 - Jean Jaurès  
ERC Mapping Ancient Polytheisms (MAP - 741182)  
EA 4601 PLH-ERASME  
okubiak@gmail.com*

## RÉSUMÉ

Les données épigraphiques et iconographiques de Palmyre éclairent les rôles des femmes dans la vie religieuse. Cet article présente les occurrences à travers l'approche du genre comprise comme une construction culturelle et linguistique. La grammaire des dédicaces araméennes montre les dédicants qui font l'offrande et les dieux à qui elle est faite. On prend en compte dans cet article le genre des divinités à qui les femmes s'adressent dans leurs prières et auprès desquelles les noms de ces femmes apparaissent. Elles y sont présentées comme filles, femmes et sœurs, quand les hommes figurent comme fils, maris, frères et oncles. Enfin, on pose la question de l'existence des prêtresses, fonction sur laquelle les textes restent muets. Dans ce contexte, on peut se demander si quelques prétendues tribus palmyréniennes ne pourraient être des associations

culturelles, lesquelles mentionnent des membres féminins (bnt). Les sources iconographiques des temples de Bel et d'Allat montrent l'image étrange de femmes entièrement voilées assistant aux fêtes : peut-on y voir des prêtresses ?

The epigraphic and iconographical data from Palmyra shed light on the roles of women in the religious life. This article presents the evidence using the concept of gender, understood as a cultural and a linguistic construct. The grammar of the Aramaic dedications indicates the gender of the divinities and of their worshippers. We study the gods, uniquely masculine, to whom women address their prayers. We take a look at the presentation of women in the inscriptions, who often give their family affiliations, such as: daughters, wives, sisters, while men present themselves as sons, fathers, brothers, husbands and uncles. In the end, we raise the question of priestesses, because sources remain mute about such a cultic function. In this context, we may wonder whether some of the so-called tribes could not rather be cultic associations mentioning their female members (bnt). The iconographic sources from the temples of Bel and of Allat show a strange depiction of entirely veiled women attending festivals: is it possible to associate them to priestesshood?

## MOTS-CLÉS

Palmyre,  
épigraphie,  
iconographie,  
araméen,  
Proche-Orient romain,  
histoire des religions,  
genre.

## KEYWORDS

Palmyra,  
epigraphy,  
iconography,  
Aramaic,  
Roman Near East,  
history of religions,  
gender.

Palmyra, the ancient city situated in the Syrian Desert on the route between Homs to the West and Euphrates to the East, still impresses with its ruins, despite of recent demolition by terrorists. The remains – sanctuaries, colonnade streets, tombs, theatre – are mostly dated to the 1<sup>st</sup> to 3<sup>rd</sup> centuries CE, a period of fame and splendour for the city. [1] The grandeur of Palmyra lies in the cooperation with the Roman Empire which brought several privileges, like the status of a free city, thanks to the long-distance trade with luxurious goods (silk, incense, etc.) operated by caravans sent with financial support by its citizens. The city provides us with an impressive evidence of preserved inscriptions: over 2500 texts written in a local dialect and script of Aramaic, some of which are Greco-Aramaic bilingual or even a few trilingual in Latin, Greek and Aramaic. Among the texts we find honorific inscriptions commemorating outstanding merits of citizens, votive dedications praising the good deeds of divinities, construction texts of the main sanctuaries and of tombs, funerary epitaphs with names of Palmyrenes, legends of *tesserae* (small clay objects related to temple activities, currently considered as invitations to cultic banquets). [2] Such an abundance of epigraphic material provides an outline of the different spheres of life of the inhabitants of Palmyra. Beside the epitaphs, texts referring to cults and gods

form a rich group of inscriptions. The religious inscriptions attest divinities, such as Bel, Nabu, Yarhibol, Aglibol, Baalshamin, Allat, Ashtarte, etc. dwelling in the sanctuaries dispersed in the city. But these gods would not exist without their worshippers, also mentioned in the inscriptions from Palmyra. The preserved epigraphic evidence presents an overview of the roles of both male and female participants in rituals.

Men are frequently attested in the epigraphic sources from Palmyra, as well as other Near Eastern cities [3] of the imperial period, appearing, seemingly, as the privileged group of agents in ritual practices. The image of a Palmyrene priest is recognizable in the art by his characteristic conical hat, usually called *modius*, [4] and completed by a plethora of inscriptions, especially on the *tesserae*. Women are much less attested than men in texts and images related to the religious life of Palmyra. Women are much more visible in the funerary portraiture, so in the private context, than in the religious evidence. [5] The disproportion is striking, as there are numerous funerary reliefs, but only a few reliefs depicting scenes of offerings, feasts, etc.

Even recently, the issue of women in Palmyra has been repeatedly addressed in scholarly discussions. It is enough to mention the latest works of E. Cussini, C. Finlayson, M. Hayn, S. Krag, S. Klaver and J.-B. Yon who shed a new light on the subject. [6]

[1] Later remains in Palmyra exist, for example, with a military camp and churches installed in the city from the 4<sup>th</sup> century CE onwards. For the late antique Palmyra see INTAGLIATA 2018 who gives an overview of the city after 273 CE, the year of a sack of Palmyra by the Roman emperor Aurelian after the revolt of Zenobia and her son Wahballat. The Aurelian's raid on the city is considered to mark the end of the city. The study by Intagliata clearly shows that despite serious damages in some parts of the city and a halt in the construction of buildings, the total destruction of the city is only a myth propagated by the *Historia Augusta Vita Aureliani*, an ancient historic source describing the reign and actions of Aurelian. For details on the history of Palmyra, see recently SOMMER 2018.

[2] RAJA 2015 and 2016.

[3] I am aware that the same situation is also found beyond this region, but I would like to stay focused on one fragment, relatively vast, of the Graeco-Roman world.

[4] A term contested in RAJA 2017.

[5] The division on the religious and funerary epigraphic

material relies on the definition of the former as all texts related to the gods, sanctuaries, cults and festivals celebrated in their honour, while the latter concerns the burial traditions, tombs and epitaphs. This paper omits the question of the funerary portraits and inscriptions, so as not to infringe on the recent and exhaustive work of S. Krag. This is not a paper about women in Palmyra in general, but in the religious context.

[6] CUSSINI 2005 provides a quick overview of the position of women in the Palmyrene religions; FINLAYSON 2013 presents an archaeological evidence of the ritual and cultic roles of Palmyrene women; HEYN 2019 analyses gestures of women on the votive reliefs; KRAG 2017 presents the social role of women and children in the Palmyrene society through the funerary material; KLAVER 2019b speaks about the costumes of women and their probable cultic function; YON 2018 turns her attention to the keys held by women in funerary portraits, and their relation to the religions of Palmyra. All these papers complete each other and constitute a good basis for the social history of women in Palmyrene rituals.

This paper uses an approach based on gender and its social construction to better understand the perception of the roles of men and women in the Palmyrene society within the religious sphere. Beyond the biological sex, gender is defined by the cultural, social and psychological traits. [7] Moreover, the construction of gender is stressed foremost in the language which “is considered the building block of culture; it conveys meaning and creates the system of knowledge humans participate in. Ultimately, language has a huge influence on how humans perceive reality and, as a result, is the creator of this reality”. [8] We cannot underestimate the linguistics, especially morphology and syntax, in the studies with a gender approach. The grammatical rules defined for each language, comprising the distinction between grammatical genders (masculine, feminine and neutral) of nouns, adjectives, pronouns and sometimes verbs, influence the perception of the world. It is in this spectrum that I will deal with a Palmyrene material composed mostly of the votive inscriptions, the texts which – apart from the epitaphs – mention in a great number the female representants of the Palmyrene society. Beside the votive context, we count only a few examples of women in honorific inscriptions, which will be discussed in the second section of this paper. It is striking, however, that the textual evidence of female participation in cults is practically limited to one sort of inscriptions. We also have a few iconographic representations showing women as participants or actors in the rituals in Palmyra (see section 3 below).

The ritual agents, whatever their gender, are responsible for the proper communication between gods and humans. They set the rules on how to address and to refer to the divinities. What interests me in the study proposed in this paper is the definition of women and men in the inscriptions and in the visual arts of Palmyra related to the religious sphere, the relations between women, men and both genders toward the gods and finally the question of priesthood: can we identify any priestess in Palmyra?

## PALMYRENE WOMEN PRAISING AND ACKNOWLEDGING THE DIVINE

Interestingly enough, we find no dedication made by a woman to any female divinity in our documentation. We do not have any epigraphic attestation of female names related to the cult of Allat or Atargatis, who had their sanctuaries in Palmyra. For the time being, I am not able to provide any answer to this intriguing question; it may just be due to a lack of chance with the epigraphic sources. The situation is different in Dura-Europos, a Syrian city located on the Euphrates where a significant community of Palmyrenes lived: there, we know that women took part in the cult of Artemis, since their names were written on the steps in the *Salle-à-gradins* next to the temple of the goddess (fig. 1). [9] In Palmyra, we only have evidence of women dedicating to male divinities.



Fig. 1 : Tiered room (salle-à-gradins), Doura-Europos.

[7] LINDSEY 2015, p. 4.

[8] LINDSEY 2015, p. 4.

[9] DUCHATEAU 2013, p. 196-198, KLAVER 2019b, p. 35-37. Both publications provide and summarize the research on this particular temple.

A large number of women appear in the dedications specified with the formula: “Blessed his name forever” (*bryk šmh l’lm’*) or (“May his name be blessed forever”: *lbryk šmh l’lm’*), and in some inscriptions addressed to the god called simply “the Merciful” (*rhmn*), written on stone altars of medium size and dating mostly from the period of the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> c. CE. This material is remarkable on the scale of the Palmyrene epigraphy, not as a specific cult as it was stated before 2016 [10], but as an alternative way of doing a thanksgiving to a favourable deity. It puts the accent on acclaiming his eternal glory, a habit attested rather in hymns and prayers than in the short votive inscriptions. [11] The number of votive dedications mentioning a specific divine theonym [12] does not equal the frequency

of use of the above formula. Texts referring to the specific proper name of a god are less frequent in the evidence than the ones containing the praise expression. It might be explained simply by the fact that the expression “Blessed his name forever” had a universal character and would have been applied to any male divinity who answered to the supplications. [13] The form of this formula clearly indicates a male deity: implied by the masculine suffix -h of the 3<sup>rd</sup> person sing. attached to the word *šm*, name: *šmh* putting a strong accent on His name and not on Her name (-hy). The same observation is relevant to *rhmn*, “the Merciful” which is a substantive adjective in masculine form. The epithets used in those inscriptions, such as “god” and “compassionate”, are masculine as well.

Table 1. presents 20 cases which explicitly mention women in the role of a dedicator or a co-dedicator, acting together with other members of their families.

Nr	Corpus [14]	Datation	Dedicant name and affiliation	Deity
1	PAT 0065	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Aqmat, <i>daughter</i> of Male	Great Lord of all Living Creatures whose name may be blessed forever
2	PAT 0352	178/9 CE	?, <i>daughter</i> of Zabdibel	May his name be blessed forever
3	PAT 0356	9 Ab 192 CE	Ale, <i>daughter</i> of Zebeida	May his name be blessed forever
4	PAT 0360	207 CE	Makkai, <i>daughter</i> of Ogga, <i>wife</i> of Male	May his name be blessed forever, good and merciful
5	PAT 0366	210+ CE	Domnina, <i>daughter</i> of Yediabel	May his name be blessed forever, good and merciful
6	PAT 0373	230 CE	Betzabideh, <i>daughter</i> of Gadarsu	May his name be blessed forever, good and merciful
7	PAT 0394	263/4 CE	Qushai, <i>daughter</i> of Seleukos and Shebtai, <i>daughter</i> of Wahballat	Blessed his name forever
8	PAT 0413	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Mazba, <i>daughter</i> of Mazbana	Blessed his name forever
9	PAT 0426	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Hadira, <i>daughter</i> of ?	May his name be blessed forever
10	PAT 0429	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Shalmat, <i>daughter</i> of Elah	Blessed his name forever
11	PAT 0433	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	.RBN’	Blessed his name forever
12	PAT 1001	233 CE	Ate, <i>wife</i> of Yarhibola and Shalom, their <i>daughter</i>	Blessed his name forever, good and merciful.

[10] E.g. TEIXIDOR 1979, GAWLIKOWSKI 1990.

[11] Our paper does not deal with the issue of either the deity behind the formulas or the cult itself. For more details, see: KUBIAK 2016, KUBIAK-SCHNEIDER in press. In the votive dedications we would rather expect theonyms (divine names) to whom these texts are addressed. Palmyra delivers both examples: the dedications with given formula and the proper names of the Palmyrene gods (Bel, Nabu, Manawat, Allat, Baalshamin, Yarhibol, etc.). For the gods in Palmyra see among others GAWLIKOWSKI 1990 and KAIZER 2002.

[12] Gods such as (among others) Bel, Baalshamin, Nabu, Nergal, Arsu, Yarhibol, Aglibol, Malakbel, Abgal, Shalman, Shamash, Maanu are worshipped in Palmyra and their names appear in the votive and honorific inscriptions and in the legends of tesserae. Only the name of Bel is more frequent in the honorific texts and on the tesserae, but not in the votive evidence.

[13] KUBIAK 2016, p. 344 and 347.

[14] The table follows the numbers of an epigraphic corpus, mostly PAT, as the chronology is not really clear.

13	PAT 1434	165 CE	Tadel, <i>freedwoman</i> of Bassos, son of Maanu	May his name be blessed forever
14	PAT 1911	251 CE	Ada, <i>wife</i> of Narai	May his name be blessed forever, merciful and compassionate
15	PAT 1915	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Aqmat	Eternal blessing of his name
16	PAT 2635	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Belta, <i>wife</i> of Natan	Blessed his name forever, good and merciful
17	IMP 9	18 Qenian 251 CE	Bolaia Betnesa, <i>daughter</i> of Baraa	Blessed his name forever, the Merciful, good.
18	SP 10, 1.	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Hanita, <i>sister</i> of Hannur	Blessed his name, the Merciful.
19	SP 10, 8.	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Dama, <i>daughter</i> of Belhazai	My blessing to his name forever, the Merciful, good.
20	Sem 52-53, 8.	2 <sup>nd</sup> /3 <sup>rd</sup> c. CE	Nabushai, <i>daughter</i> of Lishamsh	May his name be blessed

All dedications contain the quoted formula, while three of them equate the Blessed name with the Merciful and one is addressed in particular to the Lord of all Living Creatures. [15] A research made before 2016 [16] stressed that this number of texts testifies that women were particularly keen on addressing their dedications to the so-called Anonymous God of Palmyra. [17] This hypothesis loses its strength when compared to the similar corpus of votive inscriptions from beyond Palmyra, both in Semitic and Greek, where women play the role of agents in the same way as men. [18] In these 21 texts, as well as in the dedications to other gods, female dedicants present themselves as daughters (in most of the cases) or wives of a male representative of their families. [19] Two women, however, do not mention their affiliation. The lack of familial attachments is also present in the dedications made by men, like the text PAT 0442 from the 2<sup>nd</sup> or 3<sup>rd</sup> c. CE, dedicated by a man called Zabod in praise of the good god's name forever (*lbryk šmh l'lm' ṭb'*). Scholars usually claim that foreigners did not give their affiliation, [20] but it seems to me that the mention of the family in votive texts was a matter of personal choice rather than a formal requirement.

Most of the dedicants are male individuals, though (total: 169 texts with the formula *bryk šmh l'lm'* and 22 texts with *ṛḥmn'*). Among the inscriptions which provide us with female names we also find some texts where entire families made the dedications. [21] See for instance PAT 1911, dated from 251 CE:

"May his name be blessed forever, merciful and compassionate (*lbryk šmh l'lm' ṛḥmn' wtyr'*), in thanksgiving (*mwd'*) Naarai, son (*br*) of Moqimu Titus Iulius, and Ada, **his wife ( 'tth)**, and his children (*bnwh*), and all associated to his house (*bny byth klhwn*), because they called upon him in distress (*b'q'*) and he answered in serenity (*brwh'*). Year 251 CE, month Nisan".

The word *bnwh* should be translated in English as "his sons", but in this plural form it also has a more generic meaning, "his children", comprising also the female offspring, but not marked in this case. From a gender point of view, it is interesting to note that the collective is always designed in the masculine form without specification of "daughters".

The way women address gods in thanksgiving is not different from the way men do: there is no difference in the vocabulary between the dedications made by

[15] KUBIAK-SCHNEIDER 2021.

[16] KUBIAK-SCHNEIDER 2021.

[17] DIRVEN 1999, p. 169, CUSSINI 2005, p. 29-30, YON 2002. This female tendency is deduced by these authors from the frequency of the appearance of female names among the dedicators. Moreover, the quoted formula was considered until 2016 as a reference to a single deity from the Palmyrene religions. The term "Anonymous God" is obsolete nowadays and does not correspond to the ancient concept of the divinities worshipped in Palmyra, so it does not imply a specific cult in the religious dynamics of this Syrian city. It is a local feature of use of the praise formula, known from a ritual text, to glorify the divine favours, and

has a more universal sense which could be applied to many male divinities in Palmyra. The anonymity postulated in the history of the research on Palmyrene religious life does not match the accent put on the eternal praise of HIS name, cf. *supra* and KAIZER 2019, p. 23.

[18] The corpora of inscriptions and some studies reveal the number of votive texts made by women and by men, and here is no place to cite them. See the examples from the Semitic context in BEYER 1998 and, from the Greek side, SCHÖRNER 2003.

[19] YON 2018, p. 185.

[20] YON 2002, p. 97.

[21] Such as the text PAT 0394.

men, by women and by entire families. This is also true if we consider votive inscriptions in general: they remain similar whatever the gender of the dedicant is. For instance, we may compare the inscription PAT 1908 made by a man with another dedication made by a woman, such as PAT 0373:

PAT 1908 "Blessed his name forever, good (*tb*) and merciful. Made (*bd*) in thanksgiving (*mwd*) by Malku and 'Ataai, sons of Haggegu, son of Malku Zuzai for they life and the life of their children. In the month of Elul (*lw*), year 241 CE".

vs.

PAT 0373 "May his name be blessed forever, good and merciful, made (*bd*) Batzabideh, daughter (*brt*) of Gaddarsu for her life and the life of 'Obaidu, her husband (*b'lh*). In the month of Ab, year 230 CE."

As these examples show, the grammatical forms of verbs agree to the gender of the dedicator.

In order to better grasp the relations between Palmyrene women and gods, it is interesting to pay attention to the theophoric female anthroponyms. [22] Among the names of female dedicators, only four are undoubtedly theophoric: Shalmat, which is a divine name used as an anthroponym, Shalmallat ("Peace by Allat"), Belta ("Lady" – cultic title of Zarpanitu, wife of Bel-Marduk, worshipped in Palmyra) and Hanita ("Athe is gracious"). The first two names are epicene, used by women as well as men in unchanged grammatical forms.

If we turn to the social functions of the named women, we do not find any further information about their profession or activity in the votive inscriptions. This is not very surprising if we look at the dedications made by men, which also often omit this information: only in a few cases are their functions mentioned. [23] It appears that the information on the profession or status of the dedicators, either female or male, is considered as secondary in the votive context. The same can be said of the affiliation to tribes or cultic associations, which are less frequently mentioned in our inscriptions than in the case of construction and honorific inscriptions or the brief legends written on the Palmyrene *tesserae*. Moreover, votive dedications refer to a private "salvation". [24] In this context, the presence or absence of information concerning the family or professional affiliation is rather due to the

private choice of the male or female dedicator, who does not have to specify to which tribe or association he or she belongs. It simply pertains to an individual religious experience.

The text PAT 1434 with the formula "Blessed his name forever", dated from 165 AD, specifies that the female dedicator named Tadel was a **freedwoman (*bnt hry*)** of Bassos, son of Malku. We know nothing more about her, regarding her family affiliation (for instance whether she was married or had children). As for a freedman or a freedwoman, we do not have any further affiliation, only the name of their former master and his family.

As the examples show, women might act alone as dedicants, but also as conjoint dedicators together with their husbands or other family members. They are sometimes the beneficiaries of the dedications expressed by the prayers containing the formula "for the life of... (*l hyy...*)" studied by K. Dijkstra. [25] These prayers are the request for an "extension" of the divine grace, once experienced by dedicants, to other members of the households: mothers, sisters, wives, etc. – for the female part of the families [26] – as well as to the male members: brothers, fathers, uncles, [27] sons, etc.

"For the life" is the most popular reason for dedications. Some of the texts such as inscription PAT 1911 give a more elaborated reason for greeting the favourable deity while omitting the expression "for the life of...". This particular text was dedicated by the whole family – husband and wife, their children and the entire household – to "blessed his name forever" because "they called him in distress (*b'q*) and he answered in tranquillity (*brwh*)". This motive is well attested in ancient religious literature, such as Psalms and Mesopotamian prayers. [28] Distress is sometimes explained as a serious sickness or a sudden death. In another Palmyrene text, PAT 0065, offered by a woman, we read that she invoked "in the darkness" a god called "Lord of all Living Creatures and whose name is blessed forever". Unfortunately, the most interesting passages of this inscription are damaged. Another dedication is made by parents for their son [29] because of his sickness, and the ex-voto might be a testimony of healing. Nevertheless, this must remain an assumption since the text is very short and does not provide any further detail. The text PAT 2635 is a dedication

[22] STARK 1971.

[23] There are a few mentions of priests (*kmr*), *apkallu*-sages (*pk*) and two mentions of *epimeletes*. PAT: 0410, 0411.

[24] MORALEE 2004, p. 3.

[25] DIJKSTRA 1995.

[26] KUBIAK 2013, p. 232.

[27] There are no references to aunts.

[28] KUBIAK 2016, p. 340.

[29] HVIDBERG-HANSEN 1998, n. 129.

made by a husband and his wife, to “blessed his name forever, good and merciful” on the occasion of being saved (WPS[YHWN\_\_]). [30] F. Briquel-Chatonnet, who first edited this text, reads this fragment “parce qu’il a ouvert son ventre”, according to Judeo-Aramaic examples. [31] The notion of saving, even if not popular in Palmyra (this is the first evidence of this notion in the entire Palmyrene epigraphy [32]), corresponds well to the idea of making votive offerings in the aftermath of a rescue from a troubling situation. [33]

## FEMALE SUPPORT FOR CONSTRUCTIONS IN CULTIC PLACES

Women do not only offer small altars, as mentioned above, but they also fund the construction of parts of temples in Palmyra. Two inscriptions from the temple of Baalshamin (fig. 2), dated from the first half of the 1<sup>st</sup> c. CE (23 and 52 CE), mention women who participated, probably by donating money, in constructions of the sanctuary. In the first one, text PAT 0167, three women dedicate two columns for Baalshamin, “the good god” (*lh’ tb*):

“In the month Kanun, year 23 CE, Attai and Shabhai, **daughters (bnt)** of Shabra and Atta, **daughter (brt)** of Pardash offered (*qrbw*) these two columns (*mwdy* ‘*ln tryhwn*) for Baalshamin, the good god (*lh’ tb*) for their lives (*hyyh*) and the lives of their children (*bnyhn* i.e. sons) and brothers (*hyhn*).” They did that in the intention of well-being, for the protection of the life of their children and siblings.

The second text, PAT 0168, commemorates an offering of a column by a woman called Amtallat, **daughter (brt)** of Baraa, son of Atenatan, who (the woman) is from the tribe (*phd* [34]) of the **daughters** of Mita [35] (*bnt myt*, female counterpart of *bny myt*) to the same deity as in the previous dedication but qualified as “the good and rewarding god” (*lh’ tb wškr*). These epithets also appear in the dedications made by Palmyrene men. [36] The inscription PAT 0170, dated from 67 CE, mentions a similar offering to the donation of Attai made by a man called Malku, son (*br*) of Alaysha, son of Malku from the tribe (*phd*) of Maazin to Baalshamin and Durahlun (*drhlwn*), labelled “the good and rewarding gods” (*lhy’ tby wškr*).



Fig. 2 : Temple of Baalshamin Palmyra.

[30] Here is our new translation of this text: “Blessed his name forever, good and merciful. In thanksgiving dedicated by Natan, son of Worod and Belta, his wife, who invoked him (i.e. the god) and he saved them”.

[31] BRIQUEL-CHATONNET 1991, p. 85-86.

[32] The verb *psy* in a sense of saving is attested in many dialects of Aramaic (also in the Parthian Aramaic of Assur from the same time as the cited Palmyrene inscription). See <http://cal.huc.edu> (opened on 18/02/21). The notion of rescuing is very appropriate in the votive inscription.

[33] For further details on the question of salvation in the context of the ancient dedications see MORALEE 2004.

[34] Or assembly. The Aramaic word *phd* can have a double meaning, usually translated in the Palmyrene studies as “tribe”, see among others GAWLIKOWSKI 1973, p. 38, with his theory of 4 civic tribes which concern the tribe of Bene

Mita and Bene Maazin, and Yon 2002, but it can borrow its meaning from the Akkadian *puhru*, “assembly”. This new interpretation could open a discussion about cultic groups in Palmyra, an issue currently under study by the present author. The names of the “tribes” seem to be very meaningful (*bny kmr* - members of priesthood, *bny šyrt* - members of the caravans). Their appearance on tesserae is puzzling because it leads to a conclusion that these are either special districts or associations (cultic or civic). The question of the social structure in Palmyra is a different research problem which needs to be revised (paper in preparation).

[35] Beside the interpretation of Mita as the name of the great ancestor, the founder of the tribe, the Aramaic *mita* literally means “dead” or “mortals”.

[36] KUBIAK 2013, p. 229-230.

Beside the votive context, the text PAT 0315, probably dated from 17 CE (the date is partly damaged), attests the name of a woman Atem ('*t'm*), **daughter (*brt\_?*)** of? and **wife ('*tt*)** of Bolha whose tribal affiliation is not mentioned. This inscription tells us that Atem was offered (*qym*) a statue (*šlmt'*) by Aglibol and Malakbel, the gods (labelled '*lhy'*'), and the tribe of Bene Komare (*bny kmr'* lit.: 'the assembly of priests' (?)). However, the text does not specify the reason for this commemoration. We shall only deduce that she made some kind of benefaction for the gods, maybe the foundation of a construction within the cultic place or a valuable offering to the gods. It could also have been a service for the temple. Another woman equally honoured by the same association (ἀπὸ φυλῆς Χωνειτῶν τειμῆς ἔνεκεν φειλοτειμησαμένην) was Thomallachis (Θομαλλάχης), daughter of Haduddan, son of Iarhibola (Ἀδδουδανου τοῦ Ἰαριβωλεου), known from the text *IGLS* 17.312, dated to 182 CE, who donated 2500 denarii (δηνάρια δισχέιλια πεντακόσια) for the construction of the baths of Aglibol and Malakbel, the gods (εἰς οἰκοδομὴν βαλανείου Ἀγλιβωλου καὶ Μαλαχιβηλου θεῶν). The sum that she gave is outstanding: a big amount of money, managed independently by a Palmyrene woman. According to Jean-Baptiste Yon, she was a descendant from a great Palmyrene noble family. [37] Both women, Atem and Thomallachis, are honoured alone, in a similar way as men. They do not act with the help of a male representant, but in full autonomy. Unfortunately, we do not know anything more about them, nor about the specific part they played in the cult. They undoubtedly belonged to the Palmyrene nobility.

## PRIESTHOOD IN PALMYRA: ONLY FOR MEN?

We do not know if any of the mentioned Palmyrene women was a priestess, since none of the inscriptions mention such a title/function/position. In fact, the form *kmrt'*, feminine form of *kmr'* (priest), is not attested in the Palmyrene sources. In my opinion it would be premature and misleading to conclude that religious functions were only held by men in Palmyra. However, this absence from the written record is striking, especially concerning the great amount of available sources (more than 2500 inscriptions). Neither funerary inscriptions nor funerary reliefs indicate a cultic function held by a Palmyrene woman. The texts PAT 0167 and 0168, mentioned in the previous section, differ from each other by the reference to a tribal affiliation (*bnt myt'*). This tribe (or association) is the only one mentioned in combination with the name of a woman. This raises

the question, not only of the structure of the Palmyrene society and its tribal division, but also of the role of the women belonging to these groups. Apart from the benefactors of the sanctuary, who were these women assembled in the *bnt myt'*? Could it be that with the *bnt myt'* a collegium of female cultic servants of some sort existed beside the *bny myt'* as the male group?

Jean-Baptiste Yon remarks that both the Greek and Semitic worlds have some sort of female priesthood functions, but the sources from Palmyra do not refer to any of them. [38] He underlines a case in Hatra, close to Palmyra in time (2<sup>nd</sup>-3<sup>rd</sup> c. CE) and culture, where a honorific statue depicts a priestess of Isharbel with unveiled face, holding the veil in her right hand and the left raised in the greeting gesture. [39] Male priests are easily recognizable by the special hat they wear (called *modius* by scholars), [40] but we have no iconographic data combined with inscriptions that could demonstrate the admittance of women to priesthood according to their clothing, despite some attempts. [41] Women do not appear in the legends of the *tesseræ*, an observation which is interpreted as a proof of their absence in the banquets – if we see these little objects as tickets for the cultic meals. [42] None of these small tokens, usually made of clay, represents a female figure as a worshipper or priestess. On this category of objects, the female figures are exclusively goddesses.

However, the religious art of Palmyra may help us to understand other activities (beside donations and dedications) and roles of women in the cults of Palmyrene gods. The new interpretation we would like to propose here, concerning two reliefs to be dated probably from the 1<sup>st</sup> c. CE and belonging to the two important Palmyrene cultic centres such as the temple of Bel and the temple of Allat, sheds light on the place of women in rituals. The first, coming from the temple of Bel, is a monumental bas-relief situated formerly on the frieze part of the sanctuary. It represents five veiled women watching a procession with a camel bearing a palanquin and donkey, and three women veiled in the same way in front of the gods, in the welcoming and blessing attitude. The second relief, from the temple of Allat, represents six women, veiled in the same fashion, also accompanying a camel with a palanquin. Each of them

[37] YON 2002, p. 280.

[38] YON 2018, p. 184-185.

[39] For the inscription see BEYER 1998.

[40] Recent work on the priests of Palmyra: see RAJA 2017 together with the discussion on the term "modius" used for the priestly hat.

[41] YON 2018, p. 184-185, FINLAYSON 2013, p. 64.

[42] For recent studies on *tesseræ* from Palmyra see RAJA 2016, RAJA 2020, KUBIAK-SCHNEIDER *in press*.

holds her veil with her right hand on the height of her chin. Their hands are also hidden. [43] Anna Sadurska describes this representation as follows: “voilées depuis le sommet de la tête jusqu’aux chevilles, les visages et les mains cachés dans les plis denses de l’étoffe” [44] (fig. 3). This scene differs from the representation of women on the votive altars with the formula “Blessed his name forever” mentioned at the beginning of this paper. Some of these objects bear a depiction of the female dedicant, barefoot, standing with raised arms and unveiled face but covered head. The male head is mostly uncovered. Only the priests are represented with the head covered with a cap indicating their position in the cultic sphere. Men are also pictured barefoot in front of the gods.

The difference in representing women and men in art results foremost from the character of the two rites. Both, a relief in the temple of Bel and an image of women from the temple of Allat, show a procession pertaining to a big religious festival, while the image of the adoration and offering of incense on the top of an altar represents an individual in context of prayer and praise. Nevertheless, it raises a question: who are the women attending the procession? Are they private individuals who attend this ritual or did they fulfil a special cultic function? Did Palmyrenes praise their gods in this manner?



Fig. 3 : Palmyra, temple of Bel, relief of procession.

These women, from both the first and second images, were either part of the public who assisted their gods in the processions or played a specific cultic role. We know from 1<sup>st</sup> millennium BCE Mesopotamia that there was a festival of *redûtu*, the day of the goddess’ procession which was a cultic service managed by married women during the New Year festival. [45] The crossbeams reliefs from the temple of Bel can relate to the New Year celebration showing the most important religious event in Palmyra. [46] We do not know how religious ceremonies were exactly performed in Palmyra, but thanks to these reliefs we spot a procession of veiled women. Maybe there was a special regulation concerning the female cultic servants (priestesses?) who needed to be entirely covered in the public festivals? Due to a lack of evidence, all these references could be hypothetical, but raise new questions about the participation of women in the rituals in Palmyra.

## CONCLUSION

Women are present in the Palmyrene religious life, even if their professional status such as priestesses, singers or musicians is not stated explicitly. In most of the cases they are called daughters and wives of a male relative, but sometimes their affiliation is not specified. Palmyrene men also identify themselves by their affiliation, nevertheless they only identify themselves as the son of a male member of the family, which highlights the patrilinear character of the society. We saw that women dedicate to the city gods in the same way as men do; they also receive honours in the same way as Palmyrene men: with a decree and a statue set up in the public space, although the number of these depictions is small. Moreover, they act themselves for their own well-being and for the well-being of their families, and they can be the addressees of graces in the dedications by others. They belong to the upper class of Palmyrene society, and are therefore able to offer a large sum of money for the construction of cultic buildings, which shows that they independently managed valuable goods.

What is most striking is the fact that the dedications made by women are addressed only to the male divinities. Moreover, female names or images appear within the context of the great Palmyrene gods: Baalshamin, Bel, Aglibol, Malakbel and Allat. On the one hand, in

[43] GAWLIKOWSKI 2019, p. 212 (with the image).

[44] SADURSKA 1991-1992, p. 101.

[45] OSHIMA 2007, p. 355.

[46] DALLEY 1995.

the dedicatory context, standing in front of the divinity and praising his name, a woman's face was unveiled. On the other hand, on reliefs referring to public ceremonies, their face and head are entirely covered. Does it mean that the entirely covered face displays a status not necessarily of a married woman, but of a membership in the priestesshood and their special function during the ceremonies? This image could be related to a specific function. However, there were also

some honorific statues, unfortunately not preserved nowadays, but thanks to similar material from Hatra, we suppose that statues of women could depict them with their face uncovered. Nevertheless, the corpus of the Palmyrene inscriptions is not yet closed, the lack of other information about a religious role of women in Palmyra can be just a silence of our sources and we cannot exclude that new inscriptions or reliefs will bring more light on the subject. ■

---

## THANKS

I would like to thank here the organizers Thomas Galoppin and Adeline Grand-Clément for the invitation to the workshop which was a methodological challenge for me. I am particularly grateful to Thomas Galoppin, Adeline Grand-Clément, Corinne Bonnet and Stella Georgoudi for all constructive questions and hints on how to treat the Palmyrene material through the gender approach. Furthermore, I want to thank Bernhard Schneider for improving my English. Moreover, our title was chosen so as to avoid confusion with the recent paper of S. F. Klaver entitled "The participation of women in the religious life of Palmyra", see KLAVER 2019a. It was available to me at a late stage in the writing of the present article.

---

## BIBLIOGRAPHY

**PAT** = CUSSINI Eleonora, HILLERS Dillbert R., 1999, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore.

**BEYER, Klaus, 1998**, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien*, Göttingen.

**BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, 1991**, « Un petit autel palmyrénien », *Semitica* 40, p. 83-87.

**CUSSINI, Eleonora, 2005**, « Beyond the Spindle: Investigating a Role of Palmyrene Women », in Eleonora Cussini (ed.), *A Journey to Palmyra. Collected Essays to Remember Delbert R. Hillers*, Leiden – Boston – Köln, p. 26-43.

**DALLEY, Stephanie, 1995**, « Bel at Palmyra and Elsewhere in the Parthian Period », *ARAM* 7, p. 137-151.

**DIJKSTRA, Klaus, 1995**, *Life and Loyalty. A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence* (RGRW 128), Leiden.

**DIRVEN, Lucinda, 1999**, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria* (RGRW 138), Leiden – Boston – Köln.

**DUCHATEAU, Marie-Emmanuelle, 2013**, *Les divinités d'Europos-Doura. Personnalité et identité* (301 av. n.è. – 256 de n.è.), Paris.

**FINLAYSON, Cynthia, 2013**, « New Perspectives on the Ritual and Cultic Importance of Women at Palmyra and Dura-Europos: Processions and Temples », *Studia Palmyrenskie* 12, p. 61-85.

**GAWLIKOWSKI, Michal, 1973**, *Le temple palmyrénien. Étude d'épigraphie et de topographie historique* (Palmyre VI), Warsaw.

**GAWLIKOWSKI, Michal, 2019**, *Le sanctuaire d'Allat à Palmyre* (PAM Studies 8), Warsaw.

**HEYN, Maura. K., 2019**, « The Significance of the Orans Pose in Palmyrene Art », in Rubina Raja (dir.), *Revisiting the Religious Life of Palmyra* (Contextualizing the Sacred 9), Turnhout, p. 153-160.

**HVIDBERG-HANSEN, Finn Ove, 1998**, *The Palmyrene Inscriptions: Ny Carlsberg Glyptotek*, København.

**INTAGLIATA, Emanuele, 2018**, *Palmyra after Zenobia AD 272-750. An archaeological and historical reappraisal*, Oxford.

**KAIZER, Ted, 2002**, *Religious Life of Palmyra: a study of the social patterns of worship in the Roman period* (Oriens et Occidens 4), Stuttgart.

- KAIZER, Ted, 2019**, Patterns of Worship at Palmyra: Reflections on Methods and Approaches, in: Rubina Raja (dir.), *Revisiting the Religious Life of Palmyra* (Contextualizing the Sacred 9), Turnhout, p. 7-24.
- KLAVER, Sanne F., 2019a**, « The Participation of Palmyrene Women in the Religious Life of the City », in Signe Kraag & Rubina Raja (eds.), *Women, Children and the Family in Palmyra* (Palmyrene Studies 3), Copenhagen, p. 157-167.
- KLAVER, Sanne F., 2019b**, *Women in Roman Syria. The cases of Dura-Europos, Palmyra, and Seleucia on the Euphrates*, unpublished PhD thesis.
- KRAG, Signe, 2017**, « Women in Palmyrene Religion and Religious Practices », in Cecile Brons & Marie-Louise Nosch (eds.), *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford, p. 230-240.
- KUBIAK, Aleksandra, 2013**, « Des "dieux bons" à Palmyre », *Studia Palmyrenskie* 12, p. 227-234.
- KUBIAK, Aleksandra, 2016**, « The gods without names? Palmyra, Hatra, Edessa », *Aram* 28, p. 337-348.
- KUBIAK-SCHNEIDER, Aleksandra, 2021**, *Des dédicaces sans théonyme de Palmyre : Béni (soit) son nom pour l'éternité* (Religions of the Graeco-Roman World 197), Leiden.
- KUBIAK-SCHNEIDER, Aleksandra, in press**, « Palmyrene Tesseræ in the Context of Temple Administration », in Rubina Raja (ed.), *Small Stuff of Palmyrenes. Coins and Tesseræ from Palmyra (proceedings of the international conference)* (Palmyrensk Studies).
- LINDSEY, Linda L., 2015**, « The sociology of gender », in *Gender roles: a sociological perspective*, Boston, p. 4 (open access online [https://web.archive.org/web/20150924070249/http://www.pearsonhighered.com/assets/hip/us/hip\\_us\\_pearsonhighered/samplechapter/0132448300.pdf](https://web.archive.org/web/20150924070249/http://www.pearsonhighered.com/assets/hip/us/hip_us_pearsonhighered/samplechapter/0132448300.pdf), accessed on 03/08/20).
- MORALEE, Jason, 2004**, *For salvation's sake: provincial loyalty, personal religion, and epigraphic production in the Roman and late antique Near East*, New York.
- OSHIMA, Takayoshi, 2007**, « The Babylonian God Marduk », in G. Leick (ed.), *The Babylonian World*, New York – London, p. 348-360.
- RAJA, Rubina, 2015**, « Cultic dining and religious patterns in Palmyra. The case of the Palmyrene banqueting tesseræ », in S. Faust, M. Seifert, L. Ziemer (eds.), *Festschrift für Inge Nielsen. Gateway 3. Hamburger Beiträge zur Archäologie und Kulturgeschichte des antiken Mittelmeerraumes*, Aachen, p. 181-200.
- RAJA, Rubina, 2016**, « In & Out of Contexts: Explaining Religious Complexity through the Banqueting Tesseræ from Palmyra », *Religion in the Roman Empire* 2, 3, Tübingen, p. 340-371.
- RAJA, Rubina, 2017**, « To be or not to be depicted as a priest in Palmyra. A matter of representational spheres and societal values », in T. Long & A. H. Sorensen (eds.), *Positions and Professions in Palmyra* (Scientia Danica H, 4.9), Viborg, p. 115-130.
- RAJA, Rubina, 2020**, « Dining with the gods and the others: the banqueting tickets from Palmyra as expressions of religious individualization », in Martin Fuchs, Antje Linkenbach, Martin Mulsow, Bernd-Christian Otto, Rahul Bjørn Parson & Jörg Rüpke, *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, Berlin/Boston, p. 243-255.
- SADURSKA, Anna, 1991-1992**, « Les rôle (sic) des femmes dans le culte à Palmyre (recherche iconographique) », *Vox Patrum* 11-12, p. 101-104.
- SCHÖRNER, Günther, 2003**, *Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte*, Wiesbaden Altertumswissenschaftliches Kolloquium 7, Stuttgart.
- STARK, Kurt, 1971**, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford.
- VAN DER MIEROOP, Marc, 2003**, « Reading Babylon », *American Journal of Archaeology* 107/2, p. 257-275.
- YON, Jean-Baptiste, 2002**, *Les notables de Palmyre*, Beyrouth.
- YON, Jean-Baptiste, 2018**, « Femmes de Palmyre », in S. Lalanne (ed.), *Femmes grecques de l'Orient romain* (Dialogues d'histoire ancienne Suppl. 18), Besançon, p. 183-203.

## DÉNOMINATIONS DIVINES, SEXE DES PARTICIPANTS AU RITUEL ET DES AGENTS CULTUELS : LE CAS DES PRÊTRISES DE DIONYSOS

Marie AUGIER

*Docteure et Chargée d'enseignement en Histoire grecque  
Université de Strasbourg - Archimède*

*marie.augier@gmail.com*

### RÉSUMÉ

Lors des pratiques rituelles, le sexe de l'agent cultuel ne correspond pas nécessairement au « sexe » de la divinité concernée, même si c'est souvent le cas. Dans quelle mesure les épicleses, qui renseignent sur le champ de compétence des divinités, fournissent-elles des clefs d'analyse pour comprendre le choix d'un prêtre plutôt que d'une prêtresse, et vice versa ? Il a été choisi de faire porter l'étude sur un dieu en particulier : Dionysos. Fréquemment entouré d'adoratrices et à la croisée des genres, Dionysos occupe une place singulière dans le panthéon grec. Tantôt desservi par un prêtre, tantôt par une prêtresse, rien n'explique a priori le choix du sexe de l'officiant. L'examen de la documentation épigraphique relative aux prêtrises de Dionysos (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – époque impériale), et plus précisément aux prêtrises féminines, permet d'explorer les possibles raisons du choix du sexe de l'agent cultuel. En croisant les épicleses associées au culte évoqué, les informations sur les tâches dévolues aux officiantes et le sexe des participants au rituel, l'article montre que le lien entre le sexe de l'agent

cultuel et la dénomination divine ne semble pas pertinent, sauf peut-être lorsque Dionysos est honoré lors de rituels féminins pour son rôle dans la végétation et les récoltes.

In the Greek world, the gender of the cultic agent did not necessarily match the "gender" of the deity concerned. To what extent can the epicleses, which provide information on the field of competence of the deities in ritual contexts, help understand the choice of a priest rather than that of a priestess, and vice versa? This study focuses on one particular God: Dionysus. Frequently surrounded by female worshippers and standing in between male and female gender, Dionysus occupies a singular place in the Greek pantheon. He was sometimes honoured by a priest, sometimes by a priestess, and there does not seem to be any obvious explanation for this choice. Through the analysis of the epigraphic documentation related to the priesthood of Dionysus (4<sup>th</sup>-1<sup>st</sup> century B.C.), and more precisely to the female priesthood, this paper explores the possible reasons for choosing a female or male cultic agent. Through the cross-reading of the epicleses associated to the cult, the information provided on the tasks assigned to the priestly officials and the gender of the participants in the ritual, it shows that there was no link between the gender of the cultic agent and the divine denomination, except perhaps when Dionysus was honoured in female rituals for his connection to vegetation and harvests.

### MOTS-CLÉS

Dionysos,  
épiclese,  
prêtrise,  
genre,  
épigraphie.

### KEYWORDS

Dionysus,  
epiclesis,  
priesthood,  
gender,  
epigraphy.

La prêtrise en Grèce ancienne [1] est une magistrature particulière en ce qu'elle est accessible aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Le plus souvent, le prêtre ou la prêtresse est tiré.e au sort pour une année, comme les autres magistrats. Les ventes de prêtrises, parfois à vie, ne se développent qu'à partir de la période hellénistique, lorsque les cités ont besoin de numéraire et ne peuvent plus entretenir les sanctuaires à leurs frais [2]. Les critères qui conditionnent le choix de l'agent cultuel dans nombre de sanctuaires sont relativement similaires, en dépit de la diversité du paysage religieux grec. De manière générale, sauf dans le cas de certaines associations regroupant des étrangers comme le culte thrace de la déesse Bendis à Athènes [3], l'agent cultuel devait être un citoyen ou une citoyenne [4], voire appartenir à un *genos* particulier, dans le cas des prêtrises gentiles [5].

L'un des critères de sélection qui a été peu étudié jusqu'ici concerne le sexe de l'agent cultuel. Existe-il une corrélation entre, d'une part, le sexe de l'officiant.e et, d'autre part, celui de la divinité concernée ou celui des participant.e.s au culte ? Pour répondre en partie à la question, il faut garder à l'esprit les travaux de Nicole Loraux [6], qui ont montré que les divinités ne sont pas sexuées comme les humains : ces « puissances », qui ne sont pas des personnes pour reprendre la terminologie de Jean-Pierre Vernant [7],

mélangent du « masculin » et du « féminin ». Leur genre ne correspond donc pas forcément à celui attendu dans les sociétés grecques. La documentation dont nous disposons confirme d'ailleurs que le sexe de l'agent cultuel n'est pas défini de manière fixe et uniforme pour une divinité donnée, dans les différents sanctuaires du monde grec. Un homme peut exercer le sacerdoce d'une divinité féminine, de la même manière qu'une femme le peut pour une divinité masculine. Il est donc impossible de déceler une règle générale expliquant le choix du sexe de l'agent cultuel affecté à tel ou tel sanctuaire lorsque, comme dans la majorité des cas, le sanctuaire est fréquenté tant par des hommes que par des femmes.

Outre l'identité sexuée des divinités, le genre de la divinité et le sexe des participant.e.s aux rituels ont pu également influencer sur le choix des agents cultuels. Certes constate-t-on que le sacerdoce d'Héraclès par exemple, divinité honorée le plus souvent uniquement par des hommes, est généralement assuré par un prêtre [8]. De la même façon, Déméter a principalement droit à des prêtrises féminines [9], dans la mesure où nombre de cités célèbrent le rituel des Thesmophories ou un rituel similaire, réservé aux femmes [10]. Mais Dionysos, honoré fréquemment par des femmes est desservi aussi bien par des prêtres que par des prêtresses.

[1] Sur la prêtrise grecque, KRON 1993, BIELMAN 2002, GEORGIOUDI 2005, CONNELLY 2007, HORTSER & KLÖCKNER 2012, AUGIER 2013. Je tiens à remercier vivement Anne Jacquemin pour ses relectures et ses conseils avisés.

[2] Sur la mise en vente des prêtrises : TURNER 1983, p. 141-173, DIGNAS 2002.

[3] Il faut distinguer pour Athènes le culte des Thraces de celui des Athéniens : cf. Platon, *République*, I, 327a.

[4] Sur cette question, GEORGIOUDI 2005.

[5] À Athènes par exemple, la prêtresse d'Athéna *Poliás* est choisie parmi les femmes du *genos* des Étéoboutades. Sur la prêtresse d'Athéna *Poliade*, voir CONNELLY 2007, p. 59-64.

[6] Sur cette question, LORAUX 1991.

[7] VERNANT 1965, p. 86.

[8] Il existe un certain nombre d'inscriptions précisant que les femmes n'ont pas le droit d'entrer dans un sanctuaire d'Héraclès : on trouve alors la formule *ou themis* précédé du terme *gunaiki*. Parmi ce type d'interdictions, étudié par

Susan Cole dans COLE 1992, on trouve trois règlements du V<sup>e</sup> siècle refusant l'accès au sanctuaire d'Héraclès à des femmes (*LSS* 63 Thasos, *LSAM* 42 Milet, *LSCG* 177 Cos). Il existe toutefois une mention chez Pausanias d'une prêtrise féminine en l'honneur d'Héraclès (Pausanias IX, 27, 6) ; selon Pausanias, les Thespiens ont choisi comme prêtresse une *parthenos* devant le rester à vie. La *parthenos* de Pausanias en Béotie a pour pendant le prêtre astreint à la chasteté pendant un an du culte d'Héraclès *Misogyne* en Phocide : Plutarque, *Oracles de la Pythie*, 20 (403 F-404A). On ne peut donc pas non plus dire que la prêtrise d'Héraclès doit forcément être assumée par un homme, même si c'est le cas la plupart du temps.

[9] Les règlements suivants mentionnent par exemple une prêtresse pour le culte de Déméter en Attique : *IG* II<sup>2</sup> 2342, 4560, 4777, 5123, 5129, 5131, 5136.

[10] Sur le rituel des Thesmophories, voir par exemple DETIENNE 1972, DILLON 2002, p. 109-210, GOFF 2004, p. 35 et suiv., p. 205 et suiv., CONNELLY 2007, p. 41-42.

Pour tenter d'aller plus loin dans notre réflexion sur le rôle joué par le sexe dans la relation qui unit les divinités aux personnes qui les honorent, nous nous proposons de prendre en compte en outre une donnée qui n'a peut-être pas reçu toute l'attention qu'elle méritait : les dénominations divines. Nous savons en effet que chaque sanctuaire du monde grec établissait ses normes culturelles propres et que les épicleses accolées aux noms des dieux précisait l'identité et la sphère de compétence de la puissance convoquée localement. Il est donc légitime de se demander dans quelle mesure l'épiclèse a pu interférer avec le sexe des agents culturels : renvoie-t-elle par exemple à une sphère de compétence qui détermine le sexe de la divinité, ou le sexe des personnes tenues de l'honorer ?

Pour tenter d'explorer le lien éventuel entre les dénominations divines et le sexe des participants au rituel et/ou des agents culturels, nous avons décidé de nous restreindre ici à un dossier particulier : celui des prêtrises de Dionysos. Le choix de Dionysos n'a rien d'anodin. Cette divinité plutôt « masculine » est intimement liée aux ménades et aux bacchantes [11], c'est-à-dire à des adoratrices [12]. Dieu-masque à l'interface entre soi-même et l'autre, associé au vin et à la végétation, il se caractérise par une certaine ambivalence : proche des animaux domestiqués mais aussi des animaux sauvages, en connexion avec le vivant et avec la mort, Dionysos se situe à la croisée des genres [13]. Une telle ambivalence justifie de l'avoir retenu pour notre analyse. Le dossier épigraphique relatif aux prêtrises qui lui sont consacrées révèle en effet qu'il s'agit d'une divinité dont l'agent culturel est tantôt un homme, et ce majoritairement, tantôt une femme, tantôt les deux.

Notre étude présentera dans un premier temps l'ensemble du corpus épigraphique relatif aux prêtrises de Dionysos, afin de repérer les documents mentionnant l'existence de prêtrises *féminines*. Nous tâcherons alors de déterminer ce que ces prêtrises peuvent avoir de spécifique, en prêtant une attention particulière à ce qu'elles disent (ou pas) du lien entre dénominations divines, officiant.e.s et participant.e.s aux rituels destinés à Dionysos.

## LES PRÊTRISES DE DIONYSOS EN GRÈCE ANCIENNE : PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Le dossier épigraphique des prêtrises de Dionysos est extrêmement riche. Les inscriptions, fort nombreuses, qui mentionnent cette charge dans les cités du monde grec ne peuvent être présentées dans un seul article ; nous avons donc fait le choix de regrouper dans un tableau quelques-unes des nombreuses attestations locales de l'existence de cette prêtrise, en prêtant attention à la façon dont Dionysos est désigné, ainsi qu'au sexe de l'agent culturel [14]. Constitué d'une cinquantaine de références s'échelonnant du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. à l'époque romaine, le tableau montre que le culte de Dionysos est attesté sur une large période, dans l'ensemble du monde grec, puisque les inscriptions proviennent aussi bien de la Grèce continentale que des îles de la mer Egée, de la Thrace et de l'Asie Mineure. Cette documentation éclectique regroupe des inscriptions de tous types : inscriptions honorifiques, calendriers culturels, catalogues d'agents culturels, règlements de sanctuaire ou de rituels mystériques, ventes de prêtrise, documents concernant des associations comme les associations de technites dionysiaques [15]...

Les inscriptions, si elles ne fournissent pas toujours des informations nombreuses et détaillées, permettent au moins de mesurer le caractère protéiforme de la prêtrise, magistrature qui implique des actions fort diverses en fonction du sanctuaire auprès duquel ce magistrat est affecté.

En dépit de son manque d'exhaustivité, notre tableau révèle ainsi la multiplicité et la diversité des cultes en l'honneur de Dionysos dans le monde grec. Il donne également une idée de la part approximative des prêtresses face à celle des prêtres. Il s'agira surtout pour nous de repérer où, quand et éventuellement avec quelle épiclese Dionysos était honoré, lorsque l'on privilégiait une prêtresse plutôt qu'un prêtre.

[11] La littérature évoque certaines de ces adoratrices de Dionysos, comme les *Thyades* de Delphes [Pausanias, X, 6, 4] rejointes par les *Thyades* de Delphes [Pausanias, X, 4, 2-4], le chœur de *gunaikes* d'Argos [Plutarque, *Oeuvres Morales*, 364 et Pausanias, II, 20, 3-4], les bacchantes de Sparte et celles de Chios [Elien, *Histoires variées*, III, 42], mais aussi celles de Tanagra [Pausanias, X, 20, 4] ou de Chéronée [Plutarque, *Oeuvres Morales*, 717A].

[12] Sur Dionysos et son culte, VERSNEL 2011, SEAFORD 2006, DARAKI 1985, OTTO 1960, JEANMAIRE 1951.

[13] Voir par exemple Eschyle, *Fragment 61* ou Euripide, *Bacchantes*, 353 ; sur cette question, voir aussi JACCOTTET 2003.

[14] Les références, qui ne sont pas exhaustives, résultent d'une recherche effectuée sur le site du *Packard Humanities Institute*. Parfois, comme pour la prêtrise de Dionysos *Bacchos* à Rhodes, une seule inscription mentionnant le sexe de l'agent culturel est donnée, alors qu'il en existe en réalité plusieurs ; dans le cadre de cette recherche exploratoire, j'ai choisi de proposer au moins un exemple par lieu.

[15] Sur ces associations regroupant des artistes à l'époque hellénistique, voir LE GUEN 2001. Dans le cadre de ces associations, le prêtre de Dionysos est éponyme.

Tableau n°1 : les prêtrises de Dionysos dans le monde grec

Lieu et date [16]	Dénomination divine	Sexe de l'agent culturel	Autre précision concernant la prêtrise	Références (non exhaustives)
Attique, IV <sup>e</sup> s. av.-II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos Dionysos <i>Melpomenos</i> Dionysos <i>Kathègemôn</i> Dionysos <i>Eleuthereus</i>	M	plurielle	<i>IG</i> II <sup>3</sup> , 1, 416 ; <i>IG</i> II <sup>2</sup> 1134 ; <i>IG</i> II <sup>2</sup> 1326 ; <i>SEG</i> 47, 163 ; I. <i>Eleusis</i> 523 ; <i>SEG</i> 36, 206 ; <i>FD</i> III 2, 68....
Attique, Aixôné, IV <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos <i>Anthios</i>	F		<i>CGRN</i> 57
Béotie, Thèbes, I <sup>er</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> VII 2447
Thessalie, Hestiaiôtis, Ep. Romaine.	Dionysos <i>Karpios</i>	M		<i>IG</i> IX, 2, 287b
Thessalie, Larissa, I <sup>er</sup> s. av. J.-C. et I <sup>er</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos <i>Karpios</i>	F		<i>SEG</i> 17, 288 ; <i>IG</i> IX, 2, 573
Macédoine, Edessa env. 200 ap. J.-C.	Dionysos <i>Patrios</i>	F		<i>SEG</i> 36, 615
Macédoine, Amphipolis, IV <sup>e</sup> - III <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos <i>Bacchios</i>	F		<i>SEG</i> 51, 788
Macédoine, Antoi Gramadi, II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> IX, 2 2 248
Thrace, Dionysiospolis, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> Bulg I, 20....
Scythie Mineure, Istros, II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos	M	plurielle	<i>IScM</i> I, 203-206
Mésie, Callatis, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos <i>Dasyllios</i>	M		<i>LSCG</i> 90
Égée, Délos, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> XI, 4, 1061 ...
Égée, Rhodes, Lindos, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos <i>Bacchos</i>	M		<i>Lindos</i> II, 462...
Égée, Cos, 300/250 av. J.-C.	Dionysos Dionysos <i>Skyllitas</i>	M		<i>IG</i> XII, 4, 1, 136 / <i>SEG</i> 49, 1108 ; <i>LSCG</i> 151/ <i>IG</i> XII, 4, 1, 274-278
Égée, Cos, II <sup>e</sup> -I <sup>er</sup> s. av. J.-C.	Dionysos <i>Thyllophoros</i>	F	à vie	<i>IG</i> XII, 4, 1, 304 / <i>ED</i> 216 ; <i>IG</i> XII, 4, 1, 326/ <i>LSCG</i> 166
Égée, Andros	Dionysos	F		<i>IG</i> XII, 5, 726
Égée, Paros, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> XII, 5, 128
Égée, Thasos, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> XII Suppl 430
Eubée, Karystos, II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> XII, 9, 20 et 21
Eubée, Erétrie, II <sup>e</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>IG</i> XII, 9, 192 (et 1261)

[16] L'ordre choisi pour ce tableau est l'ordre régional du site du *Packard Humanities Institute* grâce auquel a été effectuée la recherche.

Carie, Halicarnasse, ép. romaine	Dionysos <i>Baccheios</i>	M	à vie	<i>Halicarnassos</i> 68/ <i>SEG</i> 16, 679
Carie, Magnésie du Méandre, ép. romaine	Dionysos	M		<i>Magnesia</i> 173/ <i>IMagn</i> 213a et <i>Magnesia</i> 238/ <i>IMagn</i> 151
Carie, Mylasa, II <sup>e</sup> /I <sup>er</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>Mylasa</i> 137/ <i>IMyl</i> 501
Carie, Aphrodisias, ép. impériale	Dionysos	M	à vie	<i>Aphrodisias</i> 143/ <i>MAMA</i> 8, 454
Carie, Cnide, II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos	M		<i>IK Knidos</i> I, 113
Ionie, Erythrées, II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos	M		<i>Erythrai</i> 43/ <i>LSAM</i> 25
Ionie, Milet, 276/275 av. J.-C.	Dionysos <i>Bacchios</i>	M et F	plurielle	<i>Miletos</i> 8/ <i>SEG</i> 17, 499/ <i>LSAM</i> 48
Ionie, Priène	Dionysos <i>Phleios</i>	M		<i>Priene</i> 247/ <i>IPri</i> 162b
Ionie, Téos, 229/205 av. J.-C.	Dionysos	M		<i>Teos</i> 24/ <i>SEG</i> 4, 617
Ionie, Teos, I <sup>er</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	F		<i>Teos</i> 36/ <i>SEG</i> 4, 598
Ionie, Ephèse, I <sup>er</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M		<i>Ephesos</i> 546/ <i>IEph</i> 9 et <i>Ephesos</i> 557/ <i>IEph</i> 902
Ionie, Ephèse, ép. impériale	Dionysos <i>Phleos</i>	M	à vie	<i>Ephesos</i> 669/ <i>IEph</i> 1270
Ionie, Colophon	Dionysos	M		Robert, <i>Carie</i> , II, 207, 138
Lydie, Hierokaisareia	Dionysos	M		<i>TAM</i> V, 2, 1247
Lydie, Thyateira	Dionysos <i>Kathègemôn</i>	M	à vie	<i>TAM</i> V, 2, 976 et 979
Troade, Ilion	Dionysos <i>Baccheios</i>	M		<i>IMT Skam/ Neb Taeler</i> 267
Troade, Skepsis, II <sup>e</sup> s. ap. J.-C.	Dionysos <i>Bambuleios</i>	M		<i>IMT Skam/ Neb Taeler</i> 390
Mysie, Pergame, 160/130 av. J.-C.	Dionysos <i>Kathègemôn</i>	M		<i>IvP</i> I 221 (et 248)
Mysie, Pergame, 109/110 ap. J.-C.	Dionysos <i>Kathègemôn</i>	M	gentilice	<i>MDAI(A)</i> 24 (1899) 179, 31...
Galatie, Ankara, 117/138 ap. J.-C.	Dionysos	M	à vie	Bosch, <i>Quellen Ankara</i> 180, 140
Phrygie, Aizanitis, après 161 ap. J.-C.	Dionysos	M	à vie	<i>MAMA</i> IX, 34
Pisidie, Termessos, 161/169 ap. J.-C.	Dionysos	M	à vie	<i>TAM</i> III, 1, 105...
Pappa-Tiberiopolis	Dionysos	M		<i>MAMA</i> VII, 333
Pamphlie, Side, ép. impériale	Dionysos	M	à vie	<i>IK Side</i> 76 et 79
Lycie, Tlos, I <sup>er</sup> s. av. J.-C.	Dionysos	M	à vie	<i>TAM</i> II, 550-551
Lycaonie, Lystra	Dionysos	M		<i>KILyk</i> I, 294
Cilicie, Mopsuestia	Dionysos <i>Kallikarpos</i>	M	à vie	Heberdey-Wilhelm <i>Reisen</i> 12, 28
Cilicie, Diokaisareia	Dionysos	M		<i>JHS</i> 12 (1891) 265, 56

Le tableau révèle que la mention d'une épiclèse est loin d'être systématique dans les inscriptions. Si Dionysos est honoré sous des appellations variées, certaines d'entre elles se retrouvent dans des lieux différents. C'est le cas de *Dionysos Bacchos/ Baccheios/ Bacchios*, dont l'épiclèse s'explique par le port du thyrses associé à la divinité lors des rituels mystérieux [17]. Dionysos se trouve honoré sous ce nom en Macédoine au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., à Milet au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., à Lindos au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ou encore à Halicarnasse à l'époque romaine. À Cos, c'est un Dionysos *Thyllophoros* qui est honoré lors de rituels mystérieux. D'autres épiclèses figurent dans notre documentation : Dionysos peut être *Karpios, Kallikarpos, Skyllitas, Anthios ou Phleios/Phleios* ; autant de termes en rapport avec la croissance de la végétation, les récoltes et la vigne. Parfois, l'épiclèse n'est pas indiquée dans le règlement, car il ne devait pas être nécessaire de le préciser pour les lecteurs des inscriptions.

L'échantillon constitué révèle qu'environ 1/5<sup>e</sup> des prêtrises sont exercées par des femmes. Il serait intéressant de pouvoir comparer ce pourcentage avec celui établi pour le culte d'autres divinités, afin de déterminer la part d'originalité de Dionysos dans le paysage cultuel grec, mais malheureusement, à notre connaissance aucun calcul de la sorte n'a été effectué à ce jour. *A priori*, comme le montre la lecture du tableau, il n'existe pas de corrélation évidente entre les épiclèses et le sexe des agents cultuels concernés, puisqu'on trouve par exemple en Thessalie un prêtre et une prêtresse de Dionysos *Karpios*, tandis que Dionysos *Bacchos* est honoré par une prêtresse

en Macédoine, mais par un ou des prêtres à Rhodes et Halicarnasse. À Milet, le cas de figure est intéressant : nous avons une même épiclèse, *Bacchios*, avec à la fois un prêtre et une prêtresse [18].

Le tableau présenté plus haut permet certes de constater que la prêtrise de Dionysos pouvait être exercée aussi bien par un prêtre que par une prêtresse, et que les prêtres sont plus nombreux dans l'échantillon présenté [19], mais il ne permet pas de répondre aux questions suivantes : quels critères justifient le choix d'une prêtresse ? Les prêtresses avaient-elles les mêmes prérogatives que les prêtres dans l'exercice de leur sacerdoce ? Dans quelle mesure les spécificités d'un culte, en lien avec une épiclèse donnée, peuvent-elles expliquer le choix d'une prêtrise féminine ? Une lecture précise des dix règlements ci-dessous est susceptible de fournir des éléments de réponse.

## LES PRÊTRESSES DE DIONYSOS : DES PRÊTRESSES COMME LES AUTRES ?

Le tableau suivant rassemble les inscriptions qui mentionnent des prêtrises féminines de Dionysos ; les documents considérés couvrent une période allant du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. et mettent au jour le choix d'un agent cultuel féminin aussi bien dans certaines cités situées en Grèce continentale qu'en mer Égée ou en Asie Mineure. Dans ce tableau, les inscriptions sont classées dans l'ordre alphabétique de l'épiclèse. Certaines des épiclèses de Dionysos renvoient à la végétation et à son rôle dans les récoltes : c'est le cas de *Anthios, Karpios* et *Thyllophoros*.

Tableau n°2 : prêtrises féminines liées au culte de Dionysos dans le monde grec

Epiclèse attribuée à Dionysos	Lieu, date et références de l'inscription	Type de document	Informations sur l'agent cultuel contenues dans le document
<i>Anthios</i> / Fleuri	Attique, Aixonè IV <sup>e</sup> s. av. J.-C. LSCG 28/ IG II <sup>2</sup> 1356/ CGRN 57 (version retenue)	Règlement religieux	Émoluments de la prêtresse
<i>Bacchios</i>	Macédoine, Amphipolis, IV <sup>e</sup> -III <sup>e</sup> s. av. J.-C. SEG 51, 788	Inscription funéraire	Prêtresse « Archéboulè fille d'Antidôros ».

[17] Sur les mystères dionysiaques, JACCOTTET 2016.

[18] Sur cette prêtrise, ACKERMANN 2013.

[19] Rappelons que l'échantillon présenté n'est pas exhaustif et se fonde sur une technique de recherche non systématique sur le site du *Packard Humanities Institute*.

C'est à partir du terme \*Dionys- que les références trouvées par le site ont été dépouillées pour constituer le tableau. Le choix des références données est quant à lui aléatoire : une seule inscription a été choisie pour illustrer une prêtrise, sauf lorsqu'il s'agissait de prêtrises féminines.

<i>Bacchios</i>	Ionie, Milet 276/275 av. J.-C. <i>LSAM 48/ Inschriften von Milet 1222/ CGRN 138</i>	Thiase / Vente de prêtrise	-Concerne le prêtre et la prêtresse -Parts d'honneur en cas de sacrifice (choix entre le prêtre ou la prêtresse) -Initiation des femmes par la prêtresse (fournitures, parts d'honneur) -fête des <i>Katagôgia</i>
<i>Eleutherios ? Libre/ Libérateur ?</i>	Andros <i>IG XII, 5, 726</i>	Dédicace	Une prêtresse de Dionysos fait une offrande sur ses biens propres
<i>Karpios / des fruits</i>	Thessalie, Larissa, I <sup>er</sup> s. av. J.-C. <i>SEG 17, 288</i>	Catalogue d'agents culturels féminins	Noms de prêtresses de Déméter <i>Phylaka</i> exerçant également la charge d' <i>archousa</i> de Dionysos <i>Karpios</i>
<i>Karpios / des fruits</i>	Thessalie, Larissa I <sup>er</sup> s. ap. J.-C. <i>IG IX, 2, 573</i>	Inscription honorifique	Prêtresse de Déméter <i>Phylaka</i> et de Dionysos <i>Karpios</i> , <i>Olympika</i> , fille de Menôn
<i>Patrios / Ancestral</i>	Macédoine, Edessa. Env. 200 ap. J.-C. <i>SEG 36, 615</i>	Inscription honorifique	Prêtresse « <i>Klaudia Okellina</i> »
<i>Thyllophoros / Porteur de branche/feuillage</i>	Cos <i>IG XII, 4, 1, 304/ ED 216 200/150 av. J.-C.</i> <i>IG XII, 4, 1, 326 100/50 av. J.-C.</i>	Vente de prêtrise	Prêtrise féminine à vie
Absence d'épiclèse	Ionie, Teos I <sup>er</sup> s. av. J.-C. <i>SEG 4, 598/ Teos 36</i>	Décret honorifique	Prêtresse Hédisté honorée dans un décret pour l'exercice de sa charge et une contribution financière

Étant donné qu'il n'existe pas de règle générale qui vaudrait pour tous les sanctuaires de Dionysos, chaque témoignage doit être soigneusement contextualisé en lien avec la période et les traditions religieuses locales. Les documents relevant de genres discursifs variés, j'ai choisi, pour débiter l'analyse, de les passer en revue en fonction de leur nature. Le cas du règlement concernant la vente de la prêtrise de Dionysos *Thyllophoros*, ainsi que les inscriptions thessaliennes relatives aux prêtresses de Déméter *Phylaka*, feront quant à eux l'objet d'un traitement particulier, dans la section suivante, en raison de la richesse des informations qui s'y trouvent.

### LE RÈGLEMENT RELIGIEUX DU DÈME D'AIXONÈ

Le calendrier cultuel du dème attique d'Aixonè [20], daté du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., précise les émoluments dévolus aux prêtresses et aux prêtres lors

des rituels organisés dans le dème. Dans ce calendrier, les prêtresses sont majoritaires par rapport aux prêtres : outre la prêtresse de Dionysos *Anthios*, sont également mentionnés la prêtresse de l'Héroïne, la prêtresse d'Héra, la prêtresse de Déméter *Chloé*, la prêtresse d'*Hagnè Theos*, le prêtre de Paralos, le prêtre de l'Archégète et des autres héros. Pour chacun d'entre eux, on précise les rémunérations en nature et en espèces auxquelles ils avaient droit pour le sacrifice de la bête évoquée. Ces indications, si peu développées soient-elles, ont le mérite de montrer que les prêtres et les prêtresses du dème d'Aixonè recevaient des émoluments similaires dans le cadre de leur charge lorsqu'ils accomplissaient les mêmes rites. Nulle distinction fondée sur le sexe de l'agent cultuel n'est en effet perceptible dans ce document, ce qui rejoint, nous le verrons, les témoignages que l'on trouve dans la documentation en général [21].

[20] Sur le calendrier cultuel du dème d'Aixonè, se reporter à ACKERMANN 2018 et 2007, SCULLION 2009 et PARKER 2010.

[21] La rémunération des prêtres et la régulation de cette rémunération par des instances civiques posent la question du contrôle exercé sur ce type de magistrature. Étant donné que les instances civiques définissent un émoluments pour l'agent cultuel, cela pouvait signifier que les agents culturels devaient pouvoir également rendre des comptes de leurs

actions pendant leur charge. Enfin, le fait que des prêtresses puissent toucher des émoluments et doivent, pour certaines d'entre elles, avancer des fournitures pour le sacrifice indique également que des femmes citoyennes pouvaient gérer de l'argent et avoir des fonds propres. Sur la question de l'*archè* des prêtresses : AUGIER 2013 et 2017 ; sur le lien des femmes et de l'argent à partir du dossier des prêtrises féminines, AUGIER 2015.

Voici ce qu'on peut lire pour la prêtresse de Dionysos *Anthios* :

Διονύσο Ἀν[θίο] ἱε-  
ρεΐαι ἱερεώσυνα : Ε : τὸ δέρον τῷ τράγο, ἐπ[ὶ] δ[ὲ]  
ἐπὶ τὴν τρά-  
πεζαν κωλῆν, πλ[ε]υρὸν ἰσχ[ί]ο, ἡμίκραϊραν] χορδῆς  
« Pour la prêtresse de Dionysos *Anthios* comme  
émoluments : 5 drachmes, la peau du bouc, à  
prendre sur la table, une cuisse, un côté de hanche  
( ? ), une demi-tête farcie de boyaux ( ? ) » [22].

La prêtresse de Dionysos *Anthios*, comme tous les autres prêtres et prêtresses de la liste, reçoit une rémunération en espèces d'un montant de 5 drachmes et la peau de la victime et des morceaux de viande restés sur la table des offrandes pour la divinité. La part de viande est prélevée sur celle des dieux, mais, contrairement aux autres agents cultuels du calendrier, la prêtresse ne reçoit pas de viande prélevée sur la part des mortels, peut-être parce qu'elle n'a pas à donner, à la différence des autres agents cultuels, les fournitures nécessaires au sacrifice : huile, miel, froment et petit bois pour allumer le feu [23]. C'est la seule spécificité que l'on peut relever. Quel rapport établir avec la nature du culte concerné ? Dionysos *Anthios*, « fleuri », est, par son épiclèse, lié à la végétation, au bourgeonnement et à la fertilité de la nature [24]. L'appellation s'apparente donc aux autres épicleses renvoyant à cette compétence de Dionysos ; par son lien avec la fertilité, il s'apparente donc à Déméter.

#### L'OFFRANDE FAITE PAR UNE PRÊTRESSE DE DIONYSOS DANS LES CYCLADES

Une autre inscription est de type votif. Il s'agit d'une dédicace liée à une offrande effectuée par une prêtresse de Dionysos dans les Cyclades, à Andros [25]. L'inscription est très abîmée, mais on peut lire [26] :

{ ἡ δεῖνα } Διονυσίου ἡ ἱέρηα τοῦ Διο[νύσου]  
[ — — — ἐπεσκε]ύασεν {κατεσκε]ύασεν?} ἐκ τῶν  
ἰ[δίω]ν].

« X fille de Dionysios, la prêtresse de Dionysos [...] a fait restaurer/édifier sur ses biens propres [...] ».

La prêtresse de Dionysos a fait l'offrande « sur ses biens propres », ἐκ τῶν ἰ[δίω]ν]. L'expression n'est pas un *hapax* : elle se trouve employée dans de nombreuses inscriptions du monde grec, y compris en Attique, et semble indiquer que les femmes pouvaient disposer de leurs biens en propre pour faire des offrandes [27]. Le dossier athénien a montré que les instances qui promulguaient des décrets faisaient sans problème de ces Athéniennes les sujets des verbes « donner » et « recevoir », lorsqu'en tant que prêtresses elles recevaient des parts d'honneur ou des émoluments, ou géraient d'importantes sommes d'argent, mais aussi lorsqu'elles n'hésitaient pas à faire des dons sur ce que les documents appelaient « leurs biens propres ». Si dans toutes ces pratiques, ces Athéniennes étaient parfois – mais pas systématiquement – identifiées par leur appartenance à l'*oikos* de leur père ou de leur époux, à aucun moment cette identification n'est clairement représentée comme la marque d'une incapacité féminine à gérer un sanctuaire ou des biens [28]. Ici, même si l'inscription est lacunaire, c'est bien la prêtresse elle-même qui est sujet du verbe ἐπισκευάζω ou κατασκευάζω.

Si l'on se fie à Pline qui évoque un sanctuaire de « Liber Pater » à Andros [29], l'épiclèse du dieu concerné par l'offrande pourrait être *Eleutherios* « Libre » ou « Libérateur ». L'épiclèse est attestée à Samos, dans une inscription du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., pour un culte non attesté : il pourrait s'agir d'Eros (*IG XII*, 6, 587). C'est néanmoins à Zeus que l'épiclèse *Eleutherios* est le plus couramment attribuée : sur les 82 attestations recensées par la *BDEG* [30], 74 concernent Zeus et aucune Dionysos. Il est intéressant de noter que le père de la prêtresse s'appelle Dionysios, ce qui peut laisser penser que la charge sacerdotale était familiale. Il n'est cependant guère possible de tirer davantage d'information sur la nature précise du culte concerné et la raison du choix d'une prêtresse, plutôt que d'un prêtre.

[22] Traduction ACKERMANN 2018 légèrement modifiée.

[23] Voir ACKERMANN 2007. Une autre interprétation est proposée par l'auteure dans ACKERMANN 2018 [p. 283] : elle considère que peut-être la viande de bouc n'était pas consommée et laissée crue en offrande à la divinité ce qui expliquerait la moindre part dévolue à la prêtresse.

[24] Dionysos *Anthios* est également mentionné chez Pausanias (I, 31, 4) pour son culte à Phlya en Attique. Sur l'épiclèse et son attribution à d'autres divinités, voir BUCCHERI 2019.

[25] Sur le sanctuaire de Dionysos à Andros, Pline, *Histoire Naturelle*, II, 106 et XXXI, 13 ; Pausanias VI, 26, 1 ;

Philostrate, *Imagines*, I, 25. Ces sources évoquent le fait que la fontaine de Dionysos laissait couler du vin pendant les sept jours qui lui étaient consacrés chaque année.

[26] *IG XII*, 5, 726

[27] On compte environ 80 inscriptions des *IG* dans lesquelles cette expression est employée en Attique. Sur ces 80 inscriptions, 10 concernent des *gunaikes* ou des *parthenoi*.

[28] Pour le dossier attique et son étude, voir AUGIER 2015.

[29] Pline, *Histoire Naturelle* XXXI, 13.

[30] Il s'agit de la Base de Données des Epicleses Grecques. <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>

## HONORER LES PRÊTESSES : DÉCRET ET INSCRIPTIONS HONORIFIQUES

À l'instar des autres magistrats sortant de charge, les prêtresses pouvaient être honorées par la cité ou par les associations les ayant choisies [31]. Plusieurs documents portent trace de cette pratique pour les prêtresses de Dionysos [32].

À Edessa, en Macédoine, une inscription honorifique, d'époque romaine, mentionne une prêtresse de Dionysos *Patrios*, « Ancestral » [33]. Datée d'environ 200 après J.-C., elle rappelle les charges détenues par une certaine Klaudia Okellina :

Κλαυδίαν Ὀκελίαν],  
ἱέρειαν θεοῦ πατρίου  
Διονύσου καὶ ἀρχιέρειαν  
τῆς Ἐδεσσαίων πόλεως  
πρὸς πατρός Κλαυδίου  
Μαζίμου ἀρχιερέως, Ἰού-  
λιος Κρισπεῖνος ὁ υἱὸς τῆν  
μητέρα ἴδρυσεν.

« Son fils Ioulios Krispeinos a fait dresser (cette stèle) pour sa mère Klaudia Okellina, prêtresse du dieu *patrios* Dionysos et *archiereia* de la cité d'Edessa par le fait de son père Klaudios Maximos *archiereus* ».

Il est intéressant de noter que la prêtrise de Dionysos est assez importante pour être indiquée en premier, avant la fonction d'*archiereia*. Une telle primauté s'explique sans doute par le fait qu'il s'agit du dieu tutélaire de la cité, comme le révèle son appellation de dieu « ancestral ». Le document ne donne pas d'information complémentaire sur cette charge, très certainement honorifique à une époque aussi tardive. Toutefois, comme les archiprêtrises du culte impérial étaient souvent exercées par un couple, on peut se demander si Maximos n'a pas remplacé sa femme défunte par sa fille. Il est en outre intéressant de noter que le fils a choisi d'évoquer en premier lieu la divinité locale, civique, avant le niveau provincial du culte impérial ; de même, il signale d'abord la charge que sa mère a exercée seule, avant celle où elle a fait couple.

Un décret honorant une prêtresse de Dionysos (mais sans préciser d'épiclèse) provient de Téos, en Ionie [34]. Il a été promulgué au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. par un thiasse [35] désirant honorer une certaine Hédisté pour l'exercice de sa charge et pour sa contribution financière dans le cadre des dépenses liées aux rituels [36]. Le document, outre la mention de Dionysos [37], apporte plusieurs informations sur la charge : la prêtrise n'est pas une prêtrise annuelle, mais vraisemblablement à vie, car il est question d'un fait qui s'est produit la dixième année de sa charge (δέκατον ἐ[π'] ἔτη). Hédisté, fille de Kleitos, prêtresse de Dionysos, est honorée pour avoir accompli correctement différents rituels, dont des sacrifices. Elle est louée et couronnée pour ses bienfaits selon le formulaire classique des décrets honorifiques, comme dans le passage suivant :

ὁ θίασος [ἐπ]αι[νεῖ καὶ] στεφανοῖ Ἡδίστην Κλείτου  
[ἱέρειαν]  
[ἀρετ]ῆς [ἔνεκ]εν καὶ εὐσε[βε]ίας τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς  
καὶ τῆ[ς] πρὸς]  
[τὸν] θίασον [φιλα]γα[θ]ίας  
« (...) Le thiasse loue et couronne la prêtresse Hédisté fille de Kleitos pour le mérite et la piété dont elle a fait preuve envers les dieux et pour ses bienfaits envers le thiasse. (...) »

L'inscription nous apprend également l'institution dans le calendrier annuel d'un jour sacré portant le nom de la prêtresse. Quant à la stèle portant le décret, elle est destinée à être érigée dans le sanctuaire. Le nom d'Hédisté, comme celui des autres agents cultuels de Dionysos mentionnés plus haut, est donc affiché dans un lieu public, pour être visible de tous.

La pratique des inscriptions ou des décrets honorifiques demandés par les instances civiques, les associations ou un membre de la famille, se généralise au cours de la période hellénistique à la sortie de charge des magistrats et contribue à la glorification d'un *oikos* dans le cadre des stratégies de distinction sociale des familles. Il est intéressant de noter que le sexe de la personne honorée n'entraîne pas de différence dans le formulaire des inscriptions, preuve qu'il ne s'agit pas d'une catégorie discriminante.

[31] Sur les prêtresses bénéficiant des honneurs, KRON 1993, CONNELLY 2007, LAMBERT 2012, AUGIER 2017 et 2018.

[32] Sur les associations dionysiaques, JACCOTTET 2003.

[33] L'épiclèse *Patrios* est plus communément attribuée à Zeus. La *BDEG* mentionne 33 occurrences de cette épiclèse et parmi celles-ci, 13 sont attribuées à Zeus.

[34] *SEG* 4, 598.

[35] Sur le fonctionnement des associations religieuses :

FRÖHLICH & HAMON 2013 ; plus particulièrement en Attique : ISMARD 2010, BASLEZ 2004 et KLOPPENBORG & ASCOUGH 2011 ; pour l'Asie Mineure : HARLAND 2014.

[36] Le texte étant lacunaire, la somme exacte ne nous est pas parvenue.

[37] L. 2-3 par exemple : ἐπειδὴ Ἡδίστη [ἱέρεια τ]οῦ Διονύ[σου], « attendu qu'Hédisté, la prêtresse de Dionysos... ».



public ; si un homme ou une femme veut sacrifier à Dionysos, qu'il choisisse entre le prêtre et la prêtresse qui il voudra pour sacrifier et qu'il offre les parts d'honneur à celui ou celle qu'il ou elle aura choisi. Qu'on paie le prix [de la vente de la prêtrise] dans les 10 ans, un dixième chaque année, le premier paiement au mois d'*Apatourion* sous l'éponymat du dieu qui a suivi celle de Poseidippos le 4<sup>e</sup> jour au début (du mois), et le reste dans les années suivantes le 4<sup>e</sup> jour au commencement du mois d'*Artémision*.

..... et la prêtresse donne ... des femmes..... et qu'elle fournisse aux femmes les objets nécessaires à l'initiation dans tous les mystères. Si une femme veut sacrifier en l'honneur de Dionysos, qu'elle donne comme parts d'honneur à la prêtresse les viscères, un rein, les intestins, la part sacrée, la langue, une cuisse coupée à la hanche. Et si une femme veut être initiée à Dionysos *Bacchios* dans la cité ou dans la campagne ou dans les îles, qu'elle donne à la prêtresse un statère lors de chaque fête biennale. Lors des *Katagôgia*, que les prêtres et les prêtresses de Dionysos *Bacchios* conduisent Dionysos avec le prêtre et la prêtresse avant le jour jusqu'au coucher du soleil..... de la cité... ».

Le règlement se compose de quatre parties distinctes. D'abord il précise le rôle de la prêtresse du culte civique lors de l'organisation d'un rituel caractéristique du culte de Dionysos, l'*ômphagion*. Il semblerait que la prêtresse de Dionysos ait seule l'initiative de lancer ce rite, en tant que prêtresse du thiasse public : des thiasse privés pouvaient donc utiliser le sanctuaire également [43].

Le règlement laisse ensuite la liberté aux personnes désirant sacrifier de choisir entre le prêtre et la prêtresse de Dionysos. La double prêtrise est assez rare [44] et peut s'expliquer par la fête des *Katagôgia*, dont l'affluence devait nécessiter le recours à une double prêtrise d'autant plus que les thiasse en l'honneur de Dionysos sont mixtes [45].

Il est question ensuite d'un paiement progressif. Il ne pourrait s'agir du prix du sacrifice, mais d'un prix très élevé, puisqu'une durée de 10 ans est laissée pour payer : c'est sans aucun doute le prix de la prêtrise mise en vente. Si une telle durée est possible pour rembourser le prix de la charge, c'est qu'il s'agit d'une prêtrise très onéreuse, exercée pour une durée de 10 ans ou à vie.

La suite du règlement concerne les rémunérations perçues par la prêtresse lors de rituels bacchiques ; c'était à elle seule qu'était dévolu le rôle de pratiquer les initiations sans doute à cause de la participation majoritairement féminine [46]. Celle-ci apportait les fournitures nécessaires à l'initiation et recevait en échange des parts de viande importantes prises sur celles des participant.e.s au culte et celles des dieux, ou une somme d'argent si l'initiation était faite ailleurs, c'est-à-dire en son absence : il semblerait donc que d'autres personnes pouvaient initier et assister aux initiations, même si la taxe d'initiation revenait toujours à la prêtresse du culte civique. Le document évoque enfin les *Katagôgia*, une fête d'épiphonie du dieu pratiquée au printemps. Cette fête est attestée dans plusieurs cités, comme à Priène au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. [47] ; dans le cadre de cette fête, le prêtre et la prêtresse du culte civique officiaient conjointement.

L'examen des différentes inscriptions mentionnant des prêtresses de Dionysos révèle que la fonction et le statut de celles-ci ne diffèrent guère de ceux dévolus à leurs homologues masculins, dans le monde grec. En revanche, nous n'avons pas réussi à mettre en lumière l'existence d'un lien probant entre le sexe de l'agent cultuel et l'appellation divine. Pour poursuivre notre enquête, nous nous concentrerons sur quelques documents plus complets, susceptibles de fournir des pistes d'analyse.

[43] Il faut différencier les thiasse civiques constitués par la cité des thiasse privés, dans lesquels se réunissent des adorateurs du dieu initiés par des mystères. Les thiasse privés étaient fondés par des particuliers mais pouvaient être encouragés par la cité. Sur les thiasse dionysiaques, JACOTTET 2005.

[44] D'autres doubles prêtresses sont connues : on peut évoquer par exemple le prêtre et la prêtresse du dème de Paiania [LSS 18] et d'Artémis *Brauronia* [IG II<sup>2</sup>, 1524 et 1526] en Attique, de Bendis à Athènes [LSCG 46], d'Artémis *Leucophruènè* à Magnésie du Méandre [LSAM 32], de Zeus Basileus et Héra Basilis à Lébadée [IG VII, 3096-3097], des Corybantes à Erythrées [IG XII, 6, 2, 1197], d'Artémis *Hymnia* à Orchomène [Pausanias, VIII,

13, 1]... Cette double prêtrise peut s'expliquer dans certains cas par l'affluence occasionnée par une fête, comme dans le cas du culte en l'honneur d'Artémis *Leucophruènè*, ou par des initiations de femmes et d'hommes en nombre, comme dans le cas des Corybantes. Sur les prêtresses mixtes, lire ACKERMANN 2013, sur le culte de Dionysos à Milet, *Ibid.* p. 17-20 : elle présente d'autres explications à la création de prêtresses mixtes au cas par cas.

[45] Pour Delphine Ackermann (ACKERMANN 2013, p. 19-20), cette double prêtrise s'expliquerait par la volonté de la cité de mettre en avant la prééminence du culte civique en l'honneur de Dionysos *Bacchios* sur tous les thiasse.

[46] Sur cette question, ACKERMANN 2013, p. 17.

[47] Cf LSAM 37.

## PISTES DE RECHERCHE : DIONYSOS ET LES RITUELS FÉMININS

### LA VENTE DE LA PRÊTRISE DE DIONYSOS THYLLOPHOROS À COS

Deux inscriptions de Cos concernent la vente de la prêtrise de Dionysos *Thyllophoros* aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles avant J.-C. [48]. La grande similitude entre les deux inscriptions a permis de restituer en grande partie la seconde grâce à la première. Voici la plus ancienne des deux :

Face A :

ἐπὶ μονάρχ[ου Χαρ]μίδα, μην[ὸς] Ἄλσ[είου] — — —  
τάδε συνέγραψαν τοὶ ἄνδρες τοὶ αἰρεθ[έ]γτες περὶ  
τῆς ἱερωσύνας τοῦ Διονύσου τοῦ Θυλλοφόρου[υ],  
Ἄριστος Ἄριστοβούλου, Πάμφιλος Κλεάνδρου[υ].  
ἀγαθαὶ τύχαι· τοὶ πωληταὶ ἀποδόσθων τὰν [ἱερω]-  
[σύ]ναν τοῦ Διονύσου τοῦ Θυλλοφόρου μηνὸς  
Καρ[νεῖ]-  
[ου· ἅ] δὲ πριαμένα ἔστω ὑγιῆς καὶ ὀλόκλαρος καὶ μὴ  
[νεω]τέρα ἐτέων δέκα δύο· ἱεράσθω δὲ ἐπὶ βίου. κα[τα]-  
[βολὰς] δὲ ποησεῖται τοῦ εὐρέματος τρεῖς, τὰν μ[ὲν]  
[πρά]ξαν ἔμ μηνὶ Καρνεῖω τῶι ἐπὶ Χαρμίδα, τὰν δὲ  
δ[ευ]-  
[τέρα]ν ἔμ μηνὶ Γερασίω τῶι μετὰ μονάρχον  
Χαρμίδα[ν]  
[τὰν δ]ὲ τρίταν ἔμ μηνὶ Ἀλσειῶι ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μον[άρ]-  
[χου· αἰ] δὲ κα μὴ καταβάλη τὰν καταβολὰν ἐν τῶι  
χρόν[ωι]  
[τῶι γ]εγραμμένωι ἀπογραψάντω αὐτὰν τοὶ ταμ[ῖαι]  
[τοῖς] πράκτορσι πράξασθαι διπλάσιον. τὰν δὲ ἱέρη  
τε[λε]-  
[σά]τω ἅ πόλις, τὸ δὲ ἀνάλωμα τὸ ἐς τὰν τελετὰν [τοὶ  
τα]-  
[μίαι] διδόντω· ὅπως δὲ τελεσθῆ ἅ ἱέρη κατὰ τὰ ν[ομιζό]-  
[μεν]α τοὶ πωληταὶ ἀπομισθωσάντω. ἐξέστω [δὲ τῶι  
ἱέρηι]  
[ὑφιέρ]ειαν ἀποδειξῶι πολίτιν, μὴ ἐξέστω δὲ ἄλλ[αν]  
ἱεράσθαι]  
[μην]δὲ τελέξεν τῶι Θυλλοφόρῳ Διονύσῳ <πλάν> ἢ  
[ἄν κα ἅ ἱέ]-  
[ρη ἀπο]δειξῆ ἐν ἐκάστῳ δάμῳ· αἰ δὲ τίς κ[α παρὰ  
ταῦτα]  
[ἱερᾶ]ται ἢ τελέξῃ, ἐξ[έ]στω {ι} τῶι τε κυ[ρίῳ] τῆς  
ἱέρης καὶ]  
[τὰν ἀπο]δειχθεῖσάν ὑπὸ τῆς ἱέρης [ἢ τῶν ἄλλων  
πολιτῶν τῶι]

[χρή]ζοντι ἐσαγγέλλεν ἐς τὰν β[ουλὰν] τὰν ἱερωμένηαν  
ἢ τελοῦσαν]

[ὡς] ἀδικούσαν τὰν πόλιν· αἰ δὲ [κα καταγνωσθῆ ἀδι]-  
[κεῖν] τελοῦσ[α]ν ἢ ἱερωμένα[ν, ἐπιτίμιον ἱεράς  
ἀποτεισάτω]

[δραχμὰς πεντακοσίας]· τῷ[τῷ] δ' ἔστω [τὸ μὲν ἥμισον  
τοῦ ἔσαγ]-

[γείλαντος, τὸ δὲ ἥμισον τᾶ]ς ἱέ[ρης  
—————]

[—————]  
—————]

Face B :

[[————— τᾶι  
τελε]]-

[ζ]ομένα πάντα παρέχεται ἅ ἱέρη, τῶν δὲ θυο[μέ]-  
[νων] ἱερείων τῶι Θυλλοφόρῳ Διονύσῳ διδόντω γέρ[η]  
[ἅ] θύουσα τᾶ ἱέρη τῶν μὲν μηλά[τω]ν ἱερείων καὶ  
τελείω[ν]

[σ]κέλος καὶ δέρμα καὶ τριώβολον, τῶν δὲ ἐτέλων κεφα-  
[λ]ὰν καὶ πόδας καὶ δέρμα καὶ ὀβολόν, ὑὸς δὲ σκέλος  
καὶ

[τρ]ιώβολον, χοιρίου δὲ κεφαλὰν καὶ πόδας κ[αὶ]  
ὀβολόν,

[β]οὸς δὲ σκέλος καὶ δέρμα καὶ δραχμὰν· ἔστω δὲ καὶ αἰ  
[κ]ά τις παρὰ τινὶ θύῃ τῶν ὑφιερειῶν τῶι θεῶι τὰ ἥμισον  
[τ]ῆς ἱέρης· τᾶ δὲ μὴ ἀποδοῦσαι τὰ γέρη ὡς γέγραπται  
[τ]ὰ ἱερά ἔστω {ι} ἄθυτα. ἐπὶ δὲ τὸν βωμὸν ἐπιβαλλέτω  
πᾶ-

[σ]αῖς τὰ ἱερά ἅ ἱέρη ἢ ἅ ὑφιέρεια ἄν κα ἀποδει[ίξ]ῃ ἅ  
ἱέρη. τοὶ δ[ε]

[π]ωληταὶ μισθω[σά]ντω ἀναγράψαι τάνδε τὰν  
διαγραφ[άν]

[ε]ῖς [στάλ]αν λιθί[ναν] καὶ ἀναθέμεν ἐν τῶι [ἱερῶ]ι  
τῶν Δυώ-

[δ]εκα Θεῶν· [τὸ δὲ ἐς τὰν τελετὰν] γε[νό]μενον ἀνάλω-  
[μ]α καὶ [τ]ὸ ἐς [τὰν στάλ]αν κ[αὶ ἀναγρα]φᾶν [τᾶς  
διαγρα]φᾶς ἀπ[ο]-

δώσει τοῖς ταμίαις ἅ πριαμένα τὰν ἱερωσύναν ἅμα τ[ᾶς]  
vacat ἄλλας τιμᾶς. vacat

[Πα]ναμύας Θευδότου εἶπε· τὰ μὲν ἄλλα καθὰ τᾶς  
διαγρα-

[φᾶς]. ὅπω[ς δ]ὲ τὸ ἱερόν τοῦ Ἀντιγόνοῦ ἐπισκευᾶς  
[τε] καὶ τιμᾶ[ς πάσ]ας τυγχάνη, ἅ πριαμένα τὰν ἱερωσύ-

[ν]αν το[ῦ] Διονύ[σου] τοῦ Θυλλοφόρου [κατ]αβαλλέτω  
ἐπ[ὶ]

[τ]ὸν λόγον ἐπιστάτ[αι] τῶν ἔργων καθ' ἕκαστον ἐνιαυ-  
τὸν εἰς ἐπισκε[υὰν] τοῦ ἱεροῦ δρα[χμὰς] ἑκατόν.

[48] IG XII, 4, 1, 304 / ED 216 : 200/150 av. J.-C. et IG XII, 4, 1, 326 : LSCG 166 : 100/50 av. J.-C. Sur ces deux inscriptions, PAUL 2013b, p. 119-123.

Face A :

« Charmidès étant monarque, au mois d'*Alseios*, voici le contrat qu'ont rédigé les hommes qui ont été choisis au sujet de la prêtrise de Dionysos *Thyllophoros*, Aristos fils d'Aristoboulos, Pamphilos fils de Kléandros : À la bonne fortune. Que les polètes vendent la prêtrise de Dionysos *Thyllophoros* au mois de *Karneios* ; que l'acheteuse soit saine et "entière" et pas âgée de moins de douze ans ; qu'elle soit prêtresse à vie. Qu'elle fasse trois versements de la somme, le premier au mois de *Karneios* sous Charmidès, le deuxième au mois de *Gerastios* sous le monarque qui suivra Charmidès et le troisième au mois d'*Alseios* sous le même monarque. Si elle n'effectue pas les versements dans les délais prescrits, que les trésoriers la poursuivent et qu'on lui fasse payer le double aux percepteurs. Que la cité initie la prêtresse et que les trésoriers fournissent la dépense en vue de l'initiation ; pour que la prêtresse soit initiée selon les usages, que les polètes mettent en adjudication (la cérémonie). Qu'il soit permis à la prêtresse de désigner une citoyenne comme sous-prêtresse, qu'il ne soit pas permis à une autre d'être prêtresse ni d'accomplir les cérémonies d'initiations en l'honneur de Dionysos *Thyllophoros*, sauf à celle que la prêtresse aura désignée dans chaque dème ; si quelqu'un à l'encontre de cela exerce la prêtrise ou initie, qu'il soit permis au *kurios* de la prêtresse et de celles qui auront été désignées par la prêtresse ou à celui qui le souhaite parmi les autres citoyens de poursuivre devant le Conseil celle qui exerce la prêtrise ou qui pratique des initiations de telle sorte qu'elle cause du tort à la cité. Si elle a été condamnée pour avoir causé du tort en initiant ou en exerçant la prêtrise, qu'elle paie en châtement 50 drachmes consacrées ; de cette somme que la moitié revienne à celui qui a engagé la procédure d'eisangélie et l'autre moitié à la prêtresse... ».

Face B :

« ...Que la prêtresse fournisse tout pour l'initiée ; sur les victimes sacrifiées que celle qui offre le sacrifice donne comme parts d'honneur à la prêtresse une patte et la peau des brebis sacrées et adultes et un triobole, sur des brebis d'un an, la tête, les pieds, la peau et une obole, sur un porc une patte

et un triobole, sur un porcelet la tête, les pieds et une obole, sur un bœuf une patte, la peau et une drachme ; si quelqu'un fait un sacrifice auprès d'une des sous-prêtresses à la divinité, que la moitié revienne à la prêtresse ; pour celle qui ne donne pas les parts d'honneur comme cela a été écrit, que les sacrifices soient défavorables ; que la prêtresse ou la sous-prêtresse, si la prêtresse l'a désignée, mette sur l'autel les animaux pour toutes ; que les polètes mettent en adjudication la gravure de cette prescription sur une stèle en pierre et qu'elle soit installée dans le sanctuaire des douze dieux ; que la dépense en vue des initiations et en vue de la stèle et de la gravure de la prescription soit payée aux trésoriers par l'acheteuse de la prêtrise en même temps que... les autres honneurs... Proposition de Panamyas fils de Theudotos ; le reste selon la prescription ; afin que le sanctuaire d'Antigonos obtienne une restauration et des honneurs entiers, que celle qui achète la prêtrise de Dionysos *Thyllophoros* paie selon ce qui a été dit aux épistates des travaux chaque année en vue de la restauration du sanctuaire 100 drachmes ».

Les deux règlements donnent des informations très riches sur le statut de la prêtrise mise en vente, ainsi que les critères de sélection. Tout d'abord, un âge minimum est précisé. Dans le règlement le plus ancien, on indique que la prêtresse doit être âgée de 12 ans minimum, alors que selon le second, elle doit avoir au moins 10 ans. Le fait de préciser un âge minimum indique qu'il s'agit d'une prêtrise à vie. Même si cela paraît fort jeune pour l'exercice d'une prêtrise, le cas n'est pas exceptionnel à Cos, où cet âge minimum est prescrit pour d'autres prêtrises, masculines [49]. L'achat d'un tel type de prêtrise était avant tout un moyen d'augmenter le prestige de la famille tout entière. Un âge minimum bas pouvait en outre permettre d'avoir plus de candidats susceptibles de financer une charge si onéreuse qu'un paiement en trois fois était permis dans le règlement plus ancien.

La prêtresse doit prendre part à des initiations de femmes sans doute [50], ce qui explique en partie le choix d'une femme pour exercer la prêtrise. Son statut est quant à lui très clairement défini : c'est une *politis*, une citoyenne, puisqu'elle peut désigner une sous-prêtresse elle-même *politis* pour l'aider dans sa tâche

[49] Par exemple : ED 215 (prêtre de Zeus *Alseios* âgé d'au moins 8 ans) et ED 109 (prêtre d'une divinité inconnue d'au moins 10 ans).

[50] C'est bien le sens du terme *ταῖ τελεζ]ομέναι* qui est restitué dans le document : si seule la terminaison du

participe est lisible, c'est aussi elle qui porte la marque du féminin. Cela nous indique que la prêtresse apporte les fournitures pour des participantes au rituel. Et la restitution s'explique par la mention des initiations sur les faces A et B.

dans les dèmes. Cela veut dire que le culte de Dionysos *Thyllophoros* jouait un rôle important à Cos et qu'il devait y avoir de nombreuses participantes, notamment lors des initiations. De façon à pouvoir pratiquer ces initiations, la prêtresse était elle-même initiée à son entrée en charge. On peut lire dans l'inscription que c'est la cité qui prenait en charge l'initiation de la prêtresse et qui finançait la cérémonie. Cette dernière était mise en adjudication, sans qu'il soit précisé qui pouvait la prendre en charge.

Une autre condition d'accès est précisée dans les deux règlements : la prêtresse devait être *ὕγιη καὶ ὀλόκλαρος*, « saine et entière ». Une telle expression ne renvoie pas à la virginité de la prêtresse choisie et n'implique pas une éventuelle chasteté exigée durant son sacerdoce, mais exige qu'elle soit sans tare physique, comme l'a bien montré Jérôme Wilgaux [51]. Si une telle condition était également requise pour les magistratures autres que les sacerdoce, elle revêtait une grande importance pour les prêtres. L'intégrité physique et la beauté étaient en effet considérées comme une marque divine ; c'est pourquoi les prêtres et les prêtresses devaient être intacts et intègres physiquement. Les sacerdoce exercés par des jeunes filles ou des *gunaikes* de familles aisées étaient une manière, par le prestige qu'ils conféraient, de glorifier la famille tout en apportant du numéraire à la cité. Rien n'indique dans le règlement que ces prêtresses devaient respecter ensuite une quelconque règle de pureté d'ordre sexuelle particulière ou ne pouvaient pas se marier.

Le caractère onéreux des charges sacerdotales donne également une indication sur le rapport entre exercice de la prêtrise et gestion financière. Comme nous l'avons dit, la charge était suffisamment onéreuse pour nécessiter d'échelonner le paiement en trois versements [52]. On ignore qui payait la somme. La prêtresse exerçant le sacerdoce, ou son père ? Rien n'indique qu'un autre devait payer à sa place dans le règlement, même s'il est probable qu'en cas d'achat de la charge par un enfant, c'est la famille qui se chargeait de payer la somme – qu'il s'agisse d'une prêtrise masculine ou féminine. Le premier texte d'ailleurs dit bien « ἄ ] δὲ πριαμένα », « l'acheteuse » et si dans le second on évoque ὁ δὲ [πριαμένοσ τὰ]ν ἱερωσύναν, « l'acheteur de la prêtrise », le passage est restitué grâce à l'article. La restitution se comprend aisément, quand on sait que la charge pouvait être remplie par une enfant de 10 à 12 ans seulement. Il est néanmoins intéressant de noter qu'il n'était pas du tout problématique pour un législateur de parler d'une acheteuse, « ἄ πριαμένα », même pour une charge pouvant être achetée par une toute jeune fille.

Outre le prix de la charge, la prêtresse finance les fournitures pour les initiations, mais elle reçoit en contrepartie des parts d'honneur et du numéraire [53], même quand c'est une sous-prêtresse qui accomplit le sacrifice : c'est une manière de rentrer dans ses frais. Elle paie en outre elle-même la gravure de la stèle et finance aussi la restauration d'un autre sanctuaire, celui d'Antigonos, ce qui indique que les ventes de prêtrises étaient conçues en quelque sorte comme des actes d'évergétisme [54].

[51] Sur cette expression et son interprétation, voir WILGAUX 2009. Deux raisons suffisent à justifier cette interprétation. La première, mise en avant par ce dernier, est que cette formule était aussi bien employée pour des jeunes filles que pour des jeunes garçons. Celui-ci a ainsi relevé les occurrences de ce couple d'adjectifs ; il est surtout utilisé à Cos pour différentes prêtrises aussi bien masculines que féminines de manière tout à fait banale : dans SEGRE 1993 : ED 2 (prêtre d'Asclépios, Hygieia, Epione d'au moins 14 ans), ED 178 (prêtresse d'Aphrodite *Pandemos*), ED 177 (prêtre des Korybantes d'au moins 20 ans), ED 216 (et LSCG 166), 145 (prêtre d'Hermès *Enagonios*), 180 (prêtre d'Héraklès *Kallinikos*), ED 215 (prêtre de Zeus *Alséos* d'au moins 8 ans), ED 238 (prêtrise d'Héraklès *Kallinikos*), ED 109 (prêtre d'une divinité inconnue d'au moins 10 ans), ED 182 (prêtre du roi Eumène II). On constate aussi qu'il y a beaucoup de ventes de prêtrises et qu'on retrouve des conditions d'âge. Jérôme Wilgaux relève également cette condition d'intégrité physique pour les archontes athéniens, qui eux aussi devaient être intacts, comme le rappelle Lysias dans son discours Pour l'invalidé [§13]. Jérôme Wilgaux explique par ailleurs l'emploi de cette expression à Cos par la célébrité de son sanctuaire d'Asclépios et de son sanctuaire de médecine, d'autant plus que la seule autre occurrence d'*holoklaros* dans ce contexte concerne la vente de la prêtrise d'Asclépios à

Philadelphie [LSAM 5]. Enfin, un dernier élément confirme bien que cette expression ne s'attache pas à la virginité des desservantes ; dans le cas d'un autre règlement de Cos précisant une condition d'âge pour une prêtrise, celui qui concerne la prêtrise d'Aphrodite *Pandemos* [ED 178], la prêtresse doit, en plus d'être « saine et entière » être, c'est bien spécifié, *telea*, c'est-à-dire adulte. Il peut tout à fait s'agir d'une *gunè*, comme cela pourrait d'ailleurs être le cas de la prêtresse de Dionysos *Thyllophoros*, puisque les 10 ou 12 ans prescrits ne sont qu'une limite inférieure à ne pas dépasser. [52] Dans le premier règlement, le versement se fait en trois fois, dont les deux derniers la même année, puis en deux fois dans le second. Outre la différence des dates de versement d'un règlement à l'autre, la modification du calendrier des paiements semble avoir motivé la gravure d'un règlement. Le passage à deux versements au lieu d'un peut s'expliquer par le fait que la cité a eu du mal à récupérer la somme et a donc souhaité la recouvrer plus rapidement ou bien par le fait que celle-ci a des problèmes de liquidités. Le fait que la prêtresse risque une amende en cas de non-versement indique en tout cas que des retards de paiement pouvaient se produire dans le cas des ventes de charge.

[53] Sur ces questions pour le culte de Dionysos, HORSTER 2011.

[54] Sur les prêtresses et l'argent, AUGIER 2015, KRON 1993.

La prêtresse pouvait enfin elle-même choisir ses aides, les « sous-prêtresses », ce qui indique qu'elle avait la capacité de gérer le fonctionnement du sanctuaire et qu'elle avait un pouvoir d'encadrement, puisque ces sous-prêtresses lui étaient redevables d'une partie de leur bénéfice sur les sacrifices qu'elles accomplissaient à sa place.

Toutefois, le règlement met en avant une limitation des prérogatives de la prêtresse, sans doute en raison de son sexe. Si elle gère seule ce qui se passe dans le sanctuaire, le *kurios* est nécessaire pour engager des poursuites. La présence exceptionnelle du *kurios* dans ce règlement peut en fait s'expliquer de deux manières : soit les femmes ne pouvaient prononcer elles-mêmes une eisangélie et devaient passer par l'intermédiaire d'un homme de leur parentèle, comme c'était souvent le cas dans les procédures judiciaires ; soit cette disposition avait un rapport avec l'âge auquel la prêtresse de Dionysos *Thyllophoros* pouvait entrer en charge, c'est-à-dire 12 ans selon le règlement le plus ancien [55], ou 10 ans, selon le plus récent [56]. Le *kurios* ou l'homme de la parentèle censé prononcer l'eisangélie [57] le ferait en raison de la trop grande jeunesse de la prêtresse ou en raison d'une incapacité juridique des femmes à parler seules devant une assemblée. Néanmoins, cette incapacité, qu'elle s'explique par l'âge ou par le sexe, n'empêche pas les contrevenantes de devoir payer une amende, et si l'on en croit la restitution proposée dans le règlement, elle n'empêche pas la prêtresse de toucher la moitié de l'amende, car c'est à elle qu'on porte préjudice. Le *kurios* [58] ou tout autre citoyen qui le désire (τῶν ἄλλων πολιτῶν τῶι χρήζ[οντι] n'est donc que celui qui relaie l'accusation. Cela n'enlève rien à son pouvoir de police à l'intérieur du sanctuaire, puisque c'est elle qui reste à l'origine de la plainte et perçoit une partie de l'amende [59].

Que conclure de ces deux inscriptions ? Les règlements de Cos concernant la vente de la prêtrise de Dionysos *Thyllophoros* permettent d'apporter des réponses aux questions des critères de choix, du statut, du rôle et de l'autonomie des prêtresses dans l'exercice de leur charge, tout en montrant où se trouve la limite de leur *archè*. Mais quel type d'information peut-on tirer de l'épiclese elle-même ? Pourquoi choisir une prêtresse pour le culte de Dionysos *Thyllophoros* ? L'épiclese *Thyllophoros* est à mettre en rapport avec la végétation : Dionysos est le « porteur de branche » ou « de feuillage ». Une telle appellation souligne peut-être le rôle que devaient avoir les rituels d'initiation dans la fertilité des sols à Cos. Signalons que l'on connaît dans la cité une autre épiclese qui relie Dionysos à la viticulture et à la végétation : *Skyllitas* [60]. L'épiclese, qui souligne le lien du dieu avec la vigne [61], figure dans un calendrier du IV<sup>e</sup> siècle relatif au synœcisme [62] ; l'inscription mentionne trois sacrifices et précise les parts pour un prêtre dont l'identité n'est pas précisée, ce qui laisse à penser que c'est ici un homme qui est en charge du culte de Dionysos. L'épiclese *Skyllitas* attribuée à Dionysos par les habitants de Cos s'explique sans doute par le rôle joué par la viticulture dans une cité connue pour sa production et son exportation de vins.

#### LE CULTE DE DIONYSOS KARPIOS ET DÉMÉTER PHYLAKA EN THESSALIE

Deux inscriptions de Larissa en Thessalie mentionnent des prêtresses agissant dans le cadre du culte en l'honneur de Dionysos *Karprios*. La première inscription (*SEG* 17, 288), datée du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., est un catalogue de prêtresses de Déméter *Phylaka* ou « Gardienne ». On y apprend que ces prêtresses exerçaient aussi le rôle d'*archousa* dans le cadre de la fête triennale de Dionysos *Karprios*. Sept femmes sont nommées dans l'inscription [63]. Voici ce qu'on peut lire au sujet d'une certaine Eupatra et d'une certaine Polyxénis :

[55] *IG* XII, 4, 1, 304 / *ED* 216, env. 220 avant J.-C.

[56] *IG* XII, 4, 1, 326 / *LSCG* 166, II<sup>e</sup> ou I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.

[57] Nous pouvons supposer qu'il doit s'agir d'un homme en raison de l'usage du masculin dans le texte, même s'il peut s'agir ici d'un masculin englobant le féminin. En effet l'expression « τῶν ἄλλων πολιτῶν τῶι[χρήζ]οντι » impose comme seule condition pour prononcer l'eisangélie le fait d'être citoyens ; or, il y a bien des citoyennes à Cos.

[58] De la même façon, d'après une inscription plus ancienne de Milet (*LSAM* 45, 380/379 avant J.-C.), si la prêtresse d'Artémis ne recevait pas ses parts d'honneur lors des sacrifices, l'accusation officielle devait être portée par son *kurios*. Il semblerait donc que dans plusieurs cités du monde grec, les prêtresses aient eu recours à un homme de leur parentèle ou à un magistrat pour parler en leur nom devant l'Assemblée du peuple. Voir SEBILLOTTE CUCHET 2016.

[59] Selon un règlement du IV<sup>e</sup> siècle du Pirée (*IG* II<sup>2</sup>, 1177 : *LSCG* 36), une même compétence est donnée à la prêtresse de Déméter. Elle est chargée avec le démarque de la surveillance (ἐπιμελεῖσθαι) du *Thesmophorion* et le règlement précise quels abus doivent être évités. Sur cette inscription, LE GUEN 1991, p. 15-19.

[60] Sur les cultes et sanctuaires de Cos, PAUL 2013a et 2013b (en particulier p. 117-127 sur les cultes associés à Dionysos *Skyllitas* et *Thyllophoros*).

[61] Stéphanie Paul explique cette épiclese par une glose d'Hésychius : σκυλλίς· κλεματίς. Ce terme est un diminutif de κλήμα, le sarment [PAUL 2013b, p. 118].

[62] *IG* XII, 4, 278.

[63] Parmi ces sept femmes, on ne peut lire en entier que les noms d'Eupatra et de Polyxénis. Les autres noms sont tronqués ou manquants.

[...]  
 Εὐπάτρα Πανδόκου  
 λειτορέουσα τῆ Δα[μ]-  
 μάτερι τῆ Φυλάκα <καί> ἄρξαν-  
 [σα τ]οῦ Διονύσου τοῦ Καρπίου  
 [τ]ὰν πετροεπειρίδα.

[...]  
 Πολυξενίς Ἀντιπυλεία λ[ει]-  
 τορέουσα τῆ Δαμμάτερι τ[ῆ]  
 [Φ]υλάκα καὶ ἄρξανσα τοῦ Διο[νύσ]-  
 [ου τοῦ Κα]ρπί[ο]υ τὰν πετροεπει-  
 [ρίδα].

« [...] Eupatra fille de Pandokos étant prêtresse de Déméter *Phylaka* et *archousa* de Dionysos *Karpios* en ce qui concerne la fête triennale. [...] Polyxénis, fille d'Antipylos étant prêtresse de Déméter *Phylaka* et *archousa* de Dionysos *Karpios* en ce qui concerne la fête triennale ».

Dans cette inscription en dialecte thessalien, les prêtresses de Déméter *Phylaka* sont désignées par leur nom suivi de leur patronyme au génitif – pour Eupatra – ou d'un adjectif patronymique au féminin – pour Polyxénis. On apprend que ces prêtresses exerçaient, en plus de leur charge auprès de Déméter *Phylaka*, le rôle d'*archousa*, à savoir l'équivalent féminin de l'archonte, lors de la fête en l'honneur de Dionysos *Karpios*. Que recouvrait exactement cette fonction ? Il est difficile de le dire. Une telle charge culturelle féminine est connue dans le cadre des Thesmophories à Athènes [64] ; on y apprend que les *archousai* devaient contribuer en apportant certaines fournitures pour cette fête réservée aux citoyennes mariées [65]. Le rôle des autres *archousai* attestées dans le monde grec est mal connu ; on connaît leur existence par le biais des honneurs qui leur sont rendus. À Ténos, plusieurs *archides* apparaissent ainsi dans des catalogues de magistrats ou des inscriptions honorifiques [66]. La cité de Sparte honore à la période romaine deux *archèides* [67], tandis qu'à

Delphes, nous connaissons le nom de deux *archèides*, Memnia Lupa [68] et Flavia Klea [69] et qu'à Syros [70] aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles après J.-C., plusieurs *archeinai* sont honorées.

Revenons à notre inscription de Larissa. Le fait que ce soit une prêtresse liée à un autre culte, celui de Déméter *Phylaka*, qui exerce également cette charge, en sus de sa fonction ordinaire, suggère qu'il s'agissait d'une charge ponctuelle, liée à une fête spécifique. Pourquoi avoir choisi les prêtresses de Déméter *Phylaka* pour veiller aux célébrations des fêtes en l'honneur de Dionysos *Karpios* ? L'examen des épicleses peut-il fournir des pistes de réflexion ? Commençons par signaler que le culte de Dionysos *Karpios* semble avoir été propre à la Thessalie [71], si l'on en croit la documentation épigraphique. Outre les deux inscriptions que nous analysons ici, les deux autres mentions d'un culte à Dionysos *Karpios* concernent également cette région. La première figure dans une dédicace du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., découverte à Mikro Kesirli [SEG 23, 445], qui a été faite par une compagnie de gardes en l'honneur de Dionysos *Karpios* ; la seconde inscription, qui date de la même période, vient de Gomphoi et mentionne l'existence d'un prêtre de Dionysos *Karpios* [IG IX, 2, 287 b]. L'épiclèse *Karpios*, « du fruit », rattache Dionysos aux dieux *Karpophoroi* [72], c'est-à-dire aux divinités auxquelles des cultes étaient rendus pour avoir de bonnes récoltes, comme Zeus ou Déméter. Quant à l'épiclèse de Déméter, *Phylaka*, « Gardienne », elle ne précise pas ce que la déesse était supposée « garder », « protéger ». L'association avec Dionysos *Karpios* pourrait indiquer que Déméter exerçait le rôle de « gardienne » dans le même champ de compétence que Dionysos *Karpios*, à savoir celui des récoltes [73].

Si le rôle des *archousai* de Larissa reste difficile à préciser, leur implication dans l'organisation d'une fête en l'honneur de Dionysos *Karpios* semble indiquer que cette dernière était une fête féminine. Les *archousai* devaient veiller d'une manière ou d'une autre au bon déroulement

[64] IG II<sup>2</sup>, 1184 / LSS 124. Sur les *archousai* en Attique, lire JACQUEMIN 2005. Voir aussi Isée, *Sur la succession de Kiron*, VIII, 18-20 et *Sur la succession de Pyrrhos*, III, 80.

[65] Voici la liste des fournitures : « un demi-setier d'orge, un demi-setier de froment, un demi-setier de farine d'orge, un demi-setier de farine de froment, un demi-setier de figues, une conge de vin, une demi-conge d'huile, deux cotyles de miel, un chénice de sésame blanc, un chénice de sésame noir, un chénice de pavot, deux meules de fromage d'une valeur pas inférieure à un statère chacune et deux statères d'ail et une torche pas pour moins de deux oboles et quatre drachmes d'argent. »

[66] SEG 14, 553, 554 et 555.

[67] IG V, 1, 586 et 587.

[68] FD III 1, 466 et FD III 6, 2. Les *archèides* de Delphes

sont à la tête de la confrérie féminine des *Thyiades* qui retrouvent dans le Parnasse leurs homologues athéniennes : Plutarque, *De primo frigore*, 18 [953d], *De mulierum virtute*, 13 [249] ; Pausanias, X, 4, 3. Voir VILLANUEVA-PUIG 1989.

[69] BCH 70, 1946, p. 254, 8.

[70] IG XII, 5, 655, 659, 660, 662, 663 et 692 ; IG XII suppl., 238.

[71] Sur les cultes de Thessalie, GRANINGER 2011, et sur Dionysos *Karpios* en particulier, voir p. 103. La BDEG recense, outre les 4 mentions d'un Dionysos *Karpios*, une référence à un Dionysos *Epikarpios*, 5 références à un Hermès *Epikarpios* et 18 à un Zeus *Epikarpios*.

[72] Sur les dieux *Karpophoroi*, LEBRETON 2019.

[73] Sur le lien entre Dionysos et Déméter en Thessalie, mais aussi en Cilicie, LEBRETON 2019, p. 157.

de ces fêtes auxquelles aucun homme et par là aucun magistrat de sexe masculin ne devait prendre part. Il s'agissait de garantir le bon déroulement des rituels et de gérer la collecte éventuelle des contributions apportées par les participantes. En temps ordinaire, il est possible que le culte de Dionysos *Karpios* ait été dévolu à un prêtre.

La seconde inscription thessalienne, plus tardive, confirme le lien étroit existant entre Déméter *Phylaka* et Dionysos *Karpios* et mentionne l'existence d'une prêtrise féminine. Il s'agit d'une inscription votive concernant une certaine Olympicha :

Δήμη-  
τρι Φυλά-  
κα καὶ Δι-  
ονύσω  
Καρπίω  
Ὀλυμπί-  
χα Μένω-  
νος, κατὰ  
θυγατρο-  
ποιάν δὲ  
Ὀλυμπί-  
χου καὶ  
Μενίππου,  
Σεβαστή-  
α ἱερητεύ-  
σασα.

« À Déméter Phylaka et à Dionysos Karpios, Olympicha fille de Ménon, par adoption fille d'Olympichos dit également Ménippos [74], Sébastéenne [75], qui a été prêtresse [fait cette offrande] ».

L'inscription évoque l'offrande effectuée par une femme à destination de Déméter *Phylaka* et de Dionysos *Karpios* [76]. Elle n'indique pas clairement si la dénommée Olympicha a été prêtresse de Déméter *Phylaka* et *archousa* de Dionysos *Karpios*, mais le participe ἱερητεύσασα indique l'exercice d'un sacerdoce et la mention conjointe des deux divinités destinataires au début de l'inscription renforce la probabilité de l'hypothèse. Le document est intéressant à un autre titre : il est un indice de l'usage de la *thugatropoia* et de son lien possible avec le maintien des sacerdoce féminins dans les familles, ce qui pourrait indiquer qu'il s'agit d'une charge gentilece.

[74] L'adoption de filles est attestée pour la Grèce ; le kai ici sert à signifier le surnom du père adoptif –et non le nom d'un second père adoptif. Cet Olympichos est donc aussi appelé Ménippos. À la même époque, sur les gradins du théâtre de Larissa, on retrouve le même système de surnom sans l'article (Untel καὶ Untel et non Untel ὁ καὶ Untel).

## QUELQUES ÉLÉMENTS DE CONCLUSION

Les inscriptions que nous avons étudiées donnent des informations très riches sur les prêtrises féminines en général et sur les prêtresses de Dionysos en particulier. Concernant la prêtrise féminine, il semblerait que les documents ne fassent pas de distinction avec les prêtrises masculines. Le sexe des agents cultuels ne semble pas être une catégorie pertinente dans l'exercice de leur charge, puisqu'on ne remarque aucune limitation des rôles dévolus aux prêtresses en raison de leur sexe à l'intérieur du sanctuaire : celles-ci, comme leurs homologues masculins, sont désignées comme des citoyennes, dépensent de l'argent, exercent des sacrifices, des initiations, encadrent des participants et des participantes aux rituels et peuvent les poursuivre le cas échéant, même si elles doivent faire appel à un citoyen de sexe masculin pour relayer la plainte à l'extérieur de l'enceinte sacrée. Pour l'exercice de leur charge et pour ces financements supplémentaires, elles sont honorées dans des décrets honorifiques au même titre que les prêtres ou que d'autres magistrats à leur sortie de charge. En revanche, le dossier n'a pas mis en lumière de particularité propre à la prêtrise de Dionysos, par rapport aux autres prêtrises exercées par des femmes.

Qu'en est-il plus précisément de la question qui nous occupe : existe-t-il un rapport entre les « dénominations divines, le sexe des participants au rituel et celui des agents cultuels » dans le dossier des prêtrises de Dionysos ? Force est de constater que le lien n'est pas évident. Le choix d'un prêtre ou d'une prêtresse n'a pas toujours de rapport avec le sexe de la divinité. Il n'y a pas forcément de lien non plus avec les rituels pratiqués ou les participants, même si c'est le cas parfois, notamment lorsqu'il y a la célébration de mystères réservés à un groupe sexué ou quand il y a un grand nombre de participants et de participantes sous l'égide d'un prêtre et d'une prêtresse du culte civique regroupant de nombreux thiasos des deux sexes, comme à Milet lors des *Katagôgia*. Le sexe de l'agent cultuel n'a enfin pas non plus de lien avec la dénomination divine, sauf si celle-ci renvoie à une fête réservée à un groupe sexué. C'est notamment le cas des rituels en l'honneur de Dionysos *Thyllophoros* à Cos, *Karpios* à Larissa ou *Bacchos* à Milet qui impliquaient des initiations féminines pratiquées par la prêtresse ou l'*archousa*.

Voir aussi l'épithète IG IX, 2, 738, d'un personnage appelé Δίων Πετραίου καὶ Παρμενίσκου. Je tiens à remercier vivement Richard Bouchon pour ces références.

[75] Selon IG IX, 2, 41 : elle est nommée « Sébastéenne » parce qu'elle serait origine d'Hypatos, cité dédiée à l'empereur. [76] IG IX, 2, 573.

Nous avons vu en outre que les épiclèses associées à Dionysos, dans le cas de prêtrises féminines, sont variées : le dieu est *Patrios* en tant que divinité tutélaire d'Edessa en Macédoine, *Bacchios* à Amphipolis en Macédoine et à Milet en Ionie ou encore peut-être *Eleutherios* à Andros. En revanche, trois des épiclèses de Dionysos, *Karpios*, *Anthios* et *Thyllophoros*, offrent

des pistes de réflexion intéressantes. En effet, elles relient le dieu aux récoltes, et font le lien avec le culte (féminin) de Déméter. Ce lien mériterait d'ailleurs d'être creusé en comparant le dossier des prêtrises et des épiclèses de Dionysos avec celui des prêtrises et épiclèses de Déméter. ■

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ACKERMANN, Delphine, 2007**, « Rémunération des prêtres et déroulement des cultes dans un dème de l'Attique. Le règlement religieux d'Aixônè », *Les Études Classiques* 75, p. 111-136.
- ACKERMANN, Delphine, 2013**, « Les prêtrises mixtes : genre, religion et société », dans Marietta Horster & Anja Klöckner (éd.), *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin – Boston, p. 7-39.
- ACKERMANN, Delphine, 2018**, *Une microhistoire d'Athènes. Le dème d'Aixônè dans l'Antiquité*, Athènes (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 379).
- AUGIER, Marie, 2013**, « Prêtresse et *archè* en Attique, une aporie ? Un règlement de l'époque impériale », *Ktèma* 38, p. 293-304.
- AUGIER, Marie, 2015**, « Gestion d'un patrimoine, gestion d'un sanctuaire : ces femmes dont le nom s'affiche dans la cité », *Pallas* 99, p. 77-100.
- AUGIER, Marie, 2017**, « Nommer les prêtresses en Grèce ancienne (Ve-Ier siècle) », *Clio, Femmes, Genre, Histoire* 45 p. 33-59.
- AUGIER, Marie (dir.), 2018**, « Des femmes publiques. Genre, visibilité et sociabilité dans l'Antiquité grecque et romaine », *Archimède* 5, p. 108-184.
- BASLEZ, Marie-Françoise, 2004**, « Les notables entre eux. Recherches sur les associations d'Athènes à l'époque romaine », dans Simone Follet (dir.), *L'Hellénisme d'époque romaine. Nouveaux documents, nouvelles approches (Ier s. a.C.-IIIe s. p.C.)*, actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert (Paris 7- 8 juillet 2000), Paris, p. 105-120.
- BIELMAN, Anne, 2002**, *Femmes en public dans le monde hellénistique : IVe-Ier s. av. J.-C.*, Paris.
- BUCCHERI, Alessandro, 2019**, « Analogie d'analogies botaniques : épiclèses des dieux et métaphores du développement humain », dans Ariadni Gartzou-Tatti & Athanassia Zografou, *Des dieux et des plantes, Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège (Kernos suppl. 34), p. 69-98.
- COLE, Susan, 1992**, « *Gunaiki ou Themis*, Gender Difference in the Greek Leges Sacrae », *Helios* 19, p. 104-122.
- CONNELLY, Joan Breton, 2007**, *Portrait of a Priestess, Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton – Oxford.
- DARAKI, Maria, 1985**, *Dionysos*, Paris.
- DETIENNE, Marcel, 1972**, *Les jardins d'Adonis, Le mythe des parfums et des aromates en Grèce*, Paris.
- DIGNAS, Beate, 2002**, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford.
- DILLON, Matthew, 2002**, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London – NewYork.
- FRÖHLICH, Pierre & HAMON, Patrice (dir.), 2013**, *Groupes et associations dans les cités grecques (IIIe siècle av. J.-C. - IIe siècle apr. J.-C.)*, Genève.
- GEORGOU, Stella, 2005**, « *Athanathous therapeuein*. Réflexions sur des femmes au service des dieux », dans Véronique Dasen & Marcel Piérart (éd.), *Les cadres « privés » et « publics » dans la religion grecque antique*, Liège (Kernos suppl. 15), p. 69-82.
- GOFF, Barbara E., 2004**, *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles– London.
- GRANINGER, David, 2011**, *Cult and Koinon in Hellenistic Thessaly*, Leiden – Boston.
- HARLAND, Philipp A., 2014**, *Greco-Roman Associations : Texts, Translations and Commentary, II. North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Berlin – Boston.
- HORSTER, Marietta, 2011**, « Cults of Dionysos: Economic Aspects », dans Renate Schlesinger (éd.), *Dionysos and Ancient polytheism*, Berlin – Boston, p. 60-84.

- ISMARD, Paulin, 2010**, *La cité des réseaux, Athènes et ses associations, VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.
- JACCOTTET, Anne-Françoise, 2003**, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich.
- JACCOTTET, Anne-Françoise, 2005**, « Du thiasse aux mystères. Dionysos entre le "privé" et "l'officiel", dans Véronique Dasen & Marcel Piérart (éd.), *Les cadres « privés » et « publics » dans la religion grecque antique*, Liège (Kernos suppl. 15), p. 191-202.
- JACCOTTET, Anne-Françoise, 2016**, « Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques ? », *Mètis* 16, p. 75-94.
- JACQUEMIN, Anne, 2005**, « Un autre conte de deux cités ou Athéniennes et frères de l'être », *Ktèma* 30, p. 337-347.
- JEANMAIRE, Henri, 1951**, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris.
- KLOPPENBORG, John S. & ASCOUGH, Richard S., 2011**, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary, I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, Berlin – New York.
- KRON, Uta, 1993**, « Priesthoods, Dedications and Evergetism; What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women ? », dans Ponta Hellström & Brita Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala, p. 171-182.
- LAMBERT, Stephen D., 2012**, « The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to the Augustean period », dans Marietta Horster & Anja Klöckner (éd.), *Civic Priests, Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin – Boston, p. 67-133.
- LE GUEN, Brigitte, 1991**, *La vie religieuse dans le monde grec du Veau III<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, Toulouse.
- LE GUEN, Brigitte, 2001**, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, vol. I Corpus, vol. II Synthèse, Paris.
- LEBRETON, Sylvain, 2019**, « Quelques réflexions sur les dieux *Karpophoroi* et consorts », dans Ariadni Gartzou-Tatti & Athanassia Zografou (éd.), *Des dieux et des plantes, Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège, p. 141-164.
- LORAU, Nicole, 1991**, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », dans Pauline Schmitt-Pantel (dir.), *L'histoire des femmes en Occident 1. L'Antiquité*, Paris, p. 31-62.
- OTTO, Walter F., 1969**, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris (1<sup>re</sup> éd. 1960).
- PARKER, Robert C.T., 2010**, « New Problems in Athenian Religion: The 'Sacred Law' from Aixone », dans Jitse Dijkstra, Justin Kroesen & Yme Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden – Boston, p. 193-208.
- PAUL, Stéphanie, 2013a**, « Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos », dans Marietta Horster & Anja Klöckner (éd.), *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin – Boston, p. 247-278.
- PAUL, Stéphanie, 2013b**, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège (Kernos suppl. 28).
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, GEORGIOUDI, Stella & SOURVINOU-INWOOD, Christiane, 2005**, *Personnel de culte : monde grec, ThesCRA V*, Basel.
- SCULLION, Scott, 2009**, « Sacrificial Norms, Greek and Semitic: Holocausts and Hides in a Sacred Law of Aixone », dans Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Actes du XII<sup>e</sup> colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007, Liège, p. 153-169.
- SEAFORD, Richard, 2006**, *Dionysos*, Paris.
- SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2016**, « Ces citoyennes qui reconfigurent la politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité Grecque », *Clio, Femmes, Genre, Histoire* 43, p. 187-217.
- SEGRE, M., 1993**, *Inscrizioni di Cos, 1. Testo*, Roma.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1955**, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1962**, *Lois sacrées des cités grecques, supplément*, Paris.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1969**, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- TURNER, Joan A., 1983**, *Hiereiai: The Acquisition of Feminine Priesthoods*, Dissertation, University of California, Santa Barbara.
- VERNANT, Jean-Pierre, 1965**, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris.
- VERSNEL, Henk S., 2011**, « *Heis Dionysos!* – One Dionysos? A Polytheistic Perspective », dans Renate Schlesinger (éd.), *Dionysos and Ancient polytheism*, Berlin – Boston, p. 23-46.
- VILLANUEVA-PUIG, Marie-Christine, 1989**, « A propos des Thyiades de Delphes », dans Lucien Jerphagnon (éd.), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la table ronde, Rome, 24-25 mai 1984, Rome, p. 31-51.
- WILGAUX, Jérôme, 2009**, « Ὑγιής καὶ ὀλόκλαρος. Le corps du prêtre en Grèce ancienne », dans Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, CIERGA, Liège, p. 231-242.

## GIVING A FACE TO A NAME. PHOENICIAN AND PUNIC DIVINE ICONOGRAPHIES, NAMES AND GENDER.

Adriano ORSINGHER

*Postdoctorant  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
Biblisch-Archäologisches Institut*

*adriano.orsingher@gmail.com*

### RÉSUMÉ

This paper explores the relationship between divine names, iconographies and gender within the framework of Phoenician and Punic religious beliefs and rituals. After an introduction to gender studies in this field, it briefly outlines the strategies for representing deities in the Levant and acknowledges some difficulties in distinguishing divine imagery, determining the type of deities and identifying their name. The analysis then considers engendering characterisation, gender ambiguity and gender in ritual practices, with a special focus on a mask apparently embodying female and male elements, and on the shrine of Sarepta, where a double reality – textual and visual – emerges. This article argues that a certain iconographic fluidity characterising

Phoenician and Punic divine images occurred around the time of the “Phoenician expansion” and it may have helped in establishing a “middle ground” for cultural contacts and trade relations.

#### KEYWORDS

Phoenicians,  
deities,  
imagery,  
gender,  
iconography,  
names.

Cette contribution étudie la relation entre les noms, les iconographies et le genre divins dans le cadre des croyances et des rituels religieux phéniciens et puniques. Après une introduction aux études de genre dans ce domaine, l'article met rapidement en avant les stratégies utilisées pour représenter le divin dans le Levant et reconnaît quelques difficultés à distinguer le caractère divin des images, à déterminer le type de divinités concernées, et à identifier leurs noms. L'analyse considérera donc les attributions de genre, l'ambiguïté de genre et le genre dans les pratiques rituelles, à partir d'un masque qui, apparemment, construit un corps avec des éléments masculins et féminins, et le sanctuaire de Sarepta, là où une double réalité – textuelle et visuelle – émerge. Cet article montre qu'une certaine fluidité iconographique caractérisant les images divines phéniciennes et puniques émerge autour de l'époque de « l'expansion phénicienne » et qu'elle a pu contribuer à mettre en place un « middle ground » pour des contacts culturels et des relations commerciales.

#### MOTS-CLÉS

Phéniciens,  
divinités,  
images,  
genre,  
iconographie,  
noms.

## GENDER ARCHAEOLOGY AND PHOENICIAN AND PUNIC STUDIES: A SHORT INTRODUCTION

As a consequence of post-processual theories, once-marginalized narratives and approaches have been the object of a growing interest in the study of ancient societies. Among them, gender has probably received the most attention in recent years [1]. Since the 1950s [2], a distinction between biological sex and gender was firstly offered in psychiatry and psychology. Gender, which depends on social and cultural factors (e.g. role, status, behaviour or identity), was later introduced by G. Rubin [3] into anthropology. The adoption of this term and related concepts in archaeology occurred more slowly and it coincided with the development of a feminist approach to archaeology, particularly in the United States and Scandinavia [4]. Although it was not the first attempt, the paper by M. Conkey and J. Spector [5] is usually assumed to be the starting point of gender archaeology, which – during the past three decades – has produced a substantial amount of works and attempts to explore new approaches [6]. Feminism has certainly determined that, within the wide umbrella of gender, a major interest has been dedicated (especially at an early stage) to studying the role of women in ancient societies beyond their stereotypical image and the androcentrism previously characterising archaeological interpretations. Since 2000, queer archaeologies have challenged gender binaries and dichotomies in archaeology [7]. Apart from the pioneering work of T. Yates [8], an interest towards a more critical and balanced view of masculinity in antiquity has emerged more recently [9].

In Phoenician and Punic studies, gender has been examined in a limited manner in works mostly concerning the role of female figures [10], particularly those taking part in cult activities [11]. While, at first, the focus was predominantly on textual sources and epigraphy [12], more recently greater attention has been given to archaeological evidence and domestic areas, even sometimes adopting a fresh theoretical perspective [13]. To a much lesser extent, the investigation has focused on the relationships between divine images, names and gender, which is precisely the focus of the present article.

## VISUALIZING DEITIES FROM THE BRONZE AGE LEVANT TO THE “PHOENICIAN AND PUNIC WORLD”

Humans can view the divine in both abstract and tangible ways. The visualization of deities in Phoenician and Punic-speaking areas was manifold and could include different forms, ranging from (in most of the cases) strictly human to hybrid and composite representations. The latter mostly derived from foreign traditions, such as the Egyptian and the Greek ones. In addition, deities and superhuman beings could have been recognized in aniconic elements, such as standing stones and stelae [14].

The Phoenician way of portraying divine figures continued the Levantine traditions of the Bronze Age [15], in terms of both iconographies and types of artefacts (e.g. *stelae*, statues, metal and clay figurines). Some changes occurred during the Iron Age as a consequence of various phenomena, including the adoption of simplified iconographic types, a growing influence of Greek-type imagery from the late-6<sup>th</sup>/5<sup>th</sup> centuries BCE [16] and the occasional use in later phases of genuine Egyptian divine iconographies [17].

[1] HODDER 1995: 77.

[2] MONEY, HAMPTON & HAMPTON 1955; STOLLER 1968; OAKLEY 1972.

[3] RUBIN 1975.

[4] CONKEY & SPECTOR 1997: with references.

[5] CONKEY & SPECTOR 1984.

[6] WRIGHT 1996; WYKE 1998; BOLGER 2008.

[7] VOSS 2000.

[8] YATES 1993.

[9] ALBERTI 2006.

[10] For a review of the history of studies, see: PLA ORQUÍN

2015, p. 32-45, with references.

[11] Most recently, see: FERRER & LAFREZ SAMUELS 2016.

[12] For a recent account, see: PLA ORQUÍN 2019.

[13] E.g., DELGADO 2016a; DELGADO 2016b.

[14] DOAK 2015.

[15] LEWIS 2005.

[16] For the Levant, see: MARTIN 2017.

[17] E.g., ORSINGER 2020, p. 157, n. 74. This later phenomenon should be distinguished from the earlier adoption of Egyptian divine elements (e.g., headgears) and Egyptianizing iconographic types.

## IDENTIFYING A DEITY: A METHODOLOGICAL PREMISE

Using the general to the particular pattern, I. Cornelius [18] has indicated three stages through which it is possible to distinguish and characterise the iconography of a deity. Each of them answers a different question.

### “IS THIS A DEITY?”

The first issue is the distinction between human and divine characters. In the literature, there are many cases where scholars suggested different readings of the same type of figures. The best-known example is probably that of the clay figurines of naked women (**fig. 1**). Although often described as “Astarte figurines”, they have been connected to a variety of goddesses and also considered as images of priestesses or worshippers [19].



Fig. 1: Tharros, necropolis: clay figurine of a nude female, c. 6<sup>th</sup> century BCE (after PETERS 2004, p. 181, n. 115).

In the absence of inscriptions, divine figures can be recognized through their gestures (e.g., blessing, smiting or menacing), headgear (e.g., horned or Egyptian crowns), objects held in their hands (e.g., animals, sceptres, weapons, plants) or associated animals, but also their position on thrones, animal pedestals or other types of bases [20]. When looking for elements hinting at the divine nature of a figure, the use of rare/precious materials or the larger scale of an image should also be considered, especially if the depiction appears on artefacts that are more frequently associated with deities (e.g., statues, protomes, metal figurines).

### “WHAT TYPE OF DEITY IS DEPICTED?”

Once an image has been identified as a divine figure, the following step includes naming such god/goddess or – when their gestures, position and other elements are ambiguous – establishing at least their type and functions [21]. In the Phoenician and Punic cases, the difficulty in the identification of the deities [22] also depends on the fact that their mythology remains poorly known, usually allowing only a very general characterisation of the divine iconographies.

R. Barnett [23], for instance, pointed out a group of three artefacts (i.e., a decorated bowl, a figurine and an axe-head) showing a similar divine figure (**fig. 2**), very likely to be the same deity. This standing beardless and barefooted figure wears a sort of triple Atef crown between uraeus cobras and a long garment reaching to the ankles. This deity, wearing two swords in its belt, holds a curved weapon in its raised right arm and a spear or an ellipse-shaped shield in the left. Although Barnett suggested its identification with Anat [24], it is not legitimate to go beyond its mere description as a menacing or warrior deity.

### “WHAT IS THE NAME OF THE SPECIFIC DEITY?”

The only reliable and methodologically correct way to precisely identify a divine figure is through an inscription mentioning a deity that is incised or painted on the same representation [25]. Unfortunately, this is rarely the case for Phoenician and Punic deities [26]. The few known examples include the stele of Yehawmilk

- [18] CORNELIUS 1994, p. 14.
- [19] CORNELIUS 2014, p. 99-100.
- [20] CORNELIUS 1994, p. 15.
- [21] CORNELIUS 1994, p. 15.
- [22] FALSONE 1986.
- [23] BARNETT 1969, p. 407-411.
- [24] BARNETT 1969, p. 409.
- [25] CORNELIUS 1994, p. 16.
- [26] GUBEL 2019, p. 349.



Fig. 2:

1. Nimrud: "Pantheon bowl", c. 8<sup>th</sup> century BCE (after BARNETT 1935, fig. 7);
2. Qala'at Faqra: bronze statuette, c. 9<sup>th</sup> century BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 334, n. 135);
3. Bronze axe-head, c. 8<sup>th</sup> century BCE? (after SEEDEN 1980, pl. 131, 11).

mentioning the Baalat Gubal [27], the stele of Melqart from Bureij [28], and the bronze enthroned statuette of Astarte from the sanctuary of El Carambolo [29] (fig. 3).

However, an inscription may have been also added secondarily, as it has been suggested for the so-called stele of Amrit [30] (fig. 4), consequently raising doubts on the association between the inscription mentioning Shadrappa and the iconography. In the remaining cases, the tentative identification can be based on inscriptions coming from the same find context. Good examples in this regard are the female images from the shrine

of Sarepta [31] and the statue from the temple of Monte Sirai [32], which have been respectively found with an ivory plaque mentioning Tinnit-Astarte [33] and a bronze lamina addressed to Astarte [34]. Since

[27] GUBEL & BORDREUIL 2002b.

[28] CECCHINI 2013.

[29] NAVARRO ORTEGA 2016.

[30] CECCHINI 1997; GUBEL & BORDREUIL 2002b.

[31] PRITCHARD 1975, p. 13-40, figs. 16:5, 43:1, 45:3.

[32] CECCHINI 1991.

[33] PRITCHARD 1982.

[34] AMADASI GUZZO 1967, p. 121-123, n. 39, pl. XLVII.



Fig. 3:

1. Byblos: stele of Yehawmilk, c. 450 BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 48, n. 67);
2. Bureij: basalt stele of Melqart, c. mid-9<sup>th</sup> century BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 116, n. 77);
3. El Carambolo: bronze statuette of Astarte, c. mid-8<sup>th</sup>–early 7<sup>th</sup> century BCE (after NAVARRO ORTEGA 2016, fig. 1).

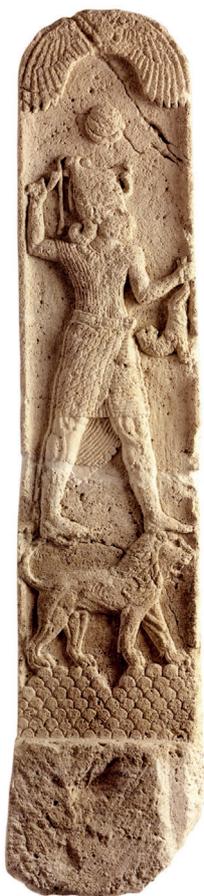


Fig. 4: Nahr el-Abrash?: stele of Shadrapa, c. 6<sup>th</sup> century BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 52, n. 76).



Fig. 5: Syria: bronze statuette of a goddess, c. 8<sup>th</sup> century BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 158, n. 132).

a temple could have hosted the cult of various deities, however, the association between inscription and iconography cannot be considered unambiguous in these cases.

When the association between an iconography and a deity is established, it should be kept in mind that the same divine figure may have been portrayed showing a variety of gestures and attributes, which provide useful hints for characterising specific aspects/functions of the deity. However, the iconography of a deity may have changed over time or in specific regions, as a result of different phenomena, such as the assimilation with another deity, which is attested – for instance – in the

case of the god Melqart by the adoption of the so-called iconography of Herakles-Melqart [35] or, more generally, by the appearance of the Herakles' iconography in Phoenician and Punic sites [36].

Images with inscriptions mentioning deities can be used to identify identical iconographies lacking inscriptions or elements characterising a specific deity. An interesting case is a bronze figurine resembling the iconography of the goddess Baalat Gubal [37] in the stele of Yehawmilk (fig. 5). However, the same image could have been employed to represent a variety of deities. Bes and Silenus are probably the best-known examples of such practice: their iconographies were used in different contexts and in relation to various divine figures [38]. Another interesting case is attested in Cyprus, where – around the mid-7<sup>th</sup> century BCE – a stone monument was dedicated to the god Reshef-Shed in a sanctuary in the region of Pyla [39] (fig. 6). It consisted in a pyramidal cippus bearing a three-line Phoenician inscription that was crowned by a bearded and wrinkled head likely to be identified as Bes.

Not all the deities epigraphically attested [40] appear to have a specific iconography. A case study in this regard is the god Baal Hammon, the main deity of the so-called Tophet sanctuaries [41]. Notwithstanding the numerous inscriptions found in this type of sacred areas, there is not yet any evidence proving a clear connection between an inscription and the god's image.

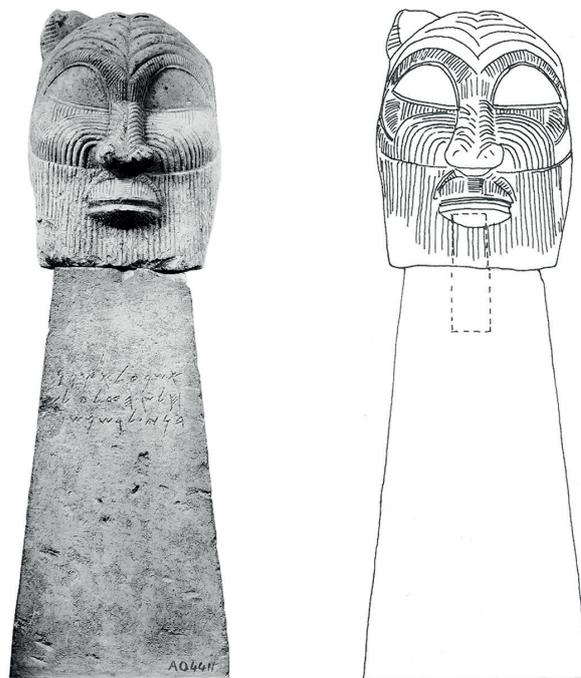


Fig. 6: Palaikastro: limestone cippus with Phoenician inscription and Bes-like bearded head, c. 650 BCE (after HERMARY 1989, p. 295).

[35] BONNET 2007a.

[36] As it is attested, for instance, at Motya (MAMMINA & TOTI 2011, p. 34, fig. 13).

[37] BONNET 1996, p. 19-30, 155-157.

[38] GARBATI 2008, p. 85-88; ORSINGER forthcoming.

[39] HERMARY 1984; HERMARY 1989, p. 295-296. However, a different reading and interpretation of this theonym has been recently suggested (DACCACHE 2019).

[40] LPIŃSKI 1995.

[41] XELLA 1991.

Although other hypotheses have been suggested [42], this god is usually recognized in an anepigraphic stele from the Tophet of Sousse (fig. 7), which shows a bearded character wearing a high conical headdress, holding a wand/sceptre and sitting on a throne with winged sphinxes [43]. Did this god have various faces, or did this variety of iconography depend on regional or chronological differences? For the time being, these questions remain unsolved.



Fig. 7: Sousse, Tophet: stele, c. 5<sup>th</sup> century BCE (after PICARD 1954, pl. CXXVI, Cb 1075).

A further level of investigation may include considering deities' epithets [44] and understanding whether they implied some kind of iconographic differentiation. A remarkable case is the statuette of Astarte ḪR from El Carambolo. The meaning of this qualification remains debated [45], while her image as a naked seated goddess seems quite ordinary. One may wonder if some original features – such as the throne, headgear, elements held in her hands, or her garments – are now missing and they may have been precisely those differentiating this particular type of Astarte [46].

## FULL-LENGTH FIGURES VS FACIAL IMAGES

In Phoenician and Punic-speaking areas, the emergence of some simplified – and perhaps even standardized – divine iconographies is noteworthy. They are illustrated by two types of clay protomes (figs. 8-9): 1) a long-bearded face and 2) a beardless face framed by long hair pulled behind the ears and hanging along the shoulders, which are traditionally interpreted as a male and female iconography, respectively. They appeared in various western Phoenician and Punic settlements, although their iconography was already employed in the eastern Mediterranean. Of these two iconographies, the beardless face is the most widely attested and it was used on different types of medium (e.g., the so-called woman-at-the-window plaques, masks, heads and earrings) and on various standing or seated figures, which are often defined as Astarte-type images.

The choice of limiting the portrait of a deity to a face is noteworthy, because it reduces the possibility of including elements peculiar to a specific divine figure. This absence of features stands out in contrast to the previous way of representing deities with their insignia, which remained in use and was resumed during the



Fig. 8: Utica, tomb 42: clay protome, c. 6<sup>th</sup> century BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 360, n. 239).

[42] CIASCA 1992, p. 149.

[43] Most recently, see: D'ANDREA 2014, p. 26, 315-316.

[44] For a recent overview on mapping and naming deities, see: BONNET et al. 2019, p. 212-214.

[45] Most recently, KERR 2013, with previous references.

[46] Alternatively, further details may have been portrayed on the silver or gold sheets originally covering the figurine, as attested by the example from the Uluburun shipwreck (PULAK 1988, p. 207, fig. 20) and the so-called Ptah from Cádiz (JIMÉNEZ ÁVILA 2018, p. 169-173, fig. 1).



Fig. 9: Tharros: clay protome, c. 6<sup>th</sup> century BCE (after FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 363, n. 251).

Hellenistic period. Accordingly, it apparently prevents a clear association with a specific deity. How can this change be explained? A possible interpretation can be provided by looking at the archaeological framework of the female group, which seems to have been elaborated in the Levant around the late 9<sup>th</sup>-early 8<sup>th</sup> century BCE [47]. This period of time corresponds to the phase when Phoenician speaking groups mainly coming from the central Levant moved westwards and established themselves in enclaves within city harbours or founded new settlements in the western Mediterranean. Although it is not certain whether the development of this iconography was a deliberate strategy, such representations set out a “middle ground” [48] between Phoenicians and non-Phoenician speaking groups, which may have recognized something familiar in those images in a time characterized by cultural encounters and when sacred areas represented the most suitable spaces for these meetings. Evidence supporting this hypothesis can be recognized in the distribution of such iconographies also in non-Phoenician areas already in the eastern Mediterranean. Four calcareous double-faced female heads from the Amman Citadel [49] testify to its presence in Transjordan, where inscriptions suggesting the presence of Astarte in this region are also

known [50]. The circulation of this iconographic type – which was also adopted in Cyprus from the Cypro-Archaic I period (c. 750-600 BCE) [51] – is probably connected to the thesis of a Levantine origin of the protome and its later adoption in Greek-speaking areas [52]. The fluidity of these iconographies remained relatively unchanged throughout time and it is therefore not surprising to find them later replaced by similar ones of Greek-type in the western Mediterranean [53]. They repeated – with another style – the same scheme. One may wonder if this iconography has been used to represent different types of goddesses and it could have somehow contributed to the processes of parallelization, assimilation or identification between divine figures of different cultures.

## GENDER CHARACTERISATION IN PHOENICIAN AND PUNIC IMAGERY

Well before the beginning of gender studies, occasional difficulties in characterising the gender of some images have been pointed out, sometimes with scholars providing opposite interpretations of the same artefact. These difficulties may depend on the absence of parameters (such as genitalia, breasts and beard) that are usually assumed in the literature to be specifically male or female characteristics. A few cases connected to divine images are also attested in the Phoenician and Punic-speaking areas. In addition, a certain gender ambiguity in divine figures may be due to attributes wrongly identified as reliable male/female markers. E. Gubel, for instance, pointed out the presence of a fenestrated axe – which is usually identified as an attribute of male bearded gods – in a group of deities from Carthage and Ibiza (fig. 10) showing “a rather confusing amount of feminine features” [54]. Other aspects, such as the connection between female deities and male animals (e.g., the lion [55]), may deserve more attention. Engendering becomes especially problematic when the portrait is limited to the face [56]. In this case, following previous parameters adopted in the analysis of entire figures, only the presence/absence of beard and long hair can be used to assign a gender to the figure. How much this method could be problematic is clarified by the different readings that have been proposed in the analysis of some Phoenician and Punic masks [57].

[47] ORSINGER 2016, p. 172-177.

[48] This model, originally elaborated by R. White (1991) to account for the relationships between native Americans and Europeans in the Great Lakes Region between 1650-1815, has been variously applied to the analysis of cultural, religious and social interactions in antiquity, and particularly of Mediterranean ‘colonial’ contexts of the 1<sup>st</sup> millennium BC (e.g., ANTONACCIO 2013).

[49] UBERTI 1996, p. 1028-1033.

[50] BONNET 1996, p. 32, 55-56.

[51] KARAGEORGHIS 1987, p. 31, fig. 20, pl. XXIX, 145.

[52] BARRA BAGNASCO 1986, p. 133-137.

[53] CINTAS 1976, pl. LXXXV, 1-3, 5, 9, 13-14; CHÉRIF 1997, pl. XLIX, 422-427, L, 429, 431; BEER 2000.

[54] GUBEL 1980, p. 9.

[55] As emphasized by BONNET 2007b, this type of goddesses should not necessarily be identified with Astarte.

[56] LÓPEZ-BERTRAN & GARCIA-VENTURA 2016.

[57] ORSINGER 2018, p. 278.



Fig. 10: Carthage, Byrsa: enthroned deity, c. 3<sup>rd</sup>-2<sup>nd</sup> century BCE (after PETERS 2004, p. 237, n. 19).

### A MASK FROM CARTHAGE

A remarkable case is a mask from Carthage (**fig. 11**), which is nowadays on display in the Louvre Museum (MNB 849). This masterpiece has been usually interpreted as a male portrait of the 4<sup>th</sup> century BCE, but – more recently – a higher chronology and its interpretation as a female character have been suggested [58]. Given the similarities with the bronze statuette from El Carambolo and with other Astarte-type images, reading this mask as a female deity and identifying it as Astarte may appear a reasonable argument. However, a matter of discussion is the interpretation of the incised line running parallel to the jaw line, which was the main argument for considering the mask as a male portrait. A similar line is attested

[58] The analysis in this paragraph is based on ORSINGER 2016, particularly p. 178-180, to which reference is made for a detailed discussion of parallels and a complete bibliography.

[59] FONTAN & LE MEAUX 2007, p. 360-361.

[60] CHRISTOU 2009.

in various bearded figures, such as the mask from Tyre al-Bass tomb 8 and the long-bearded protomes from the western Mediterranean [59]. Accepting the interpretation of this line as a sign for facial hair and combining it with the overall reading of the mask as a female figure, an alternative possibility – recognizing a female bearded goddess – should be investigated.

A combination of textual and archaeological sources attests the presence of bearded goddesses – and more generally of dual-gendered beings – in the Near East. Omen tablets of the Old Babylonian period (c. 2000-1600 BCE) – sometimes of problematic interpretation – mentioned a bearded Ishtar, which may have represented Venus as an evening star and, at the same time, suggested that she was a war deity. Iconographies of bearded goddesses have been identified in a cylinder seal of this period and in a basalt three-legged offering table from Temple D of Ebla/Tell Mardikh (c. 1800 BCE), showing a front-facing naked and (seemingly) bearded image of Ishtar *Eblaitu*, the patron goddess of the city during the Middle Bronze I-II (c. 2000-1600 BCE).

There follows a gap until the Neo-Assyrian period, when a few hymns refer to a bearded Ishtar or describe the same goddess as both female and male. A controversial image of a bearded deity in a seal impression from Nimrud also dates to this period. During the 1<sup>st</sup> millennium BCE, various iconographies of bearded female figures are known in other areas of the eastern Mediterranean, such as a fragmentary clay figurine of a pregnant woman with black painted moustaches and beard, from a tomb of Amman (**fig. 12**) recalling the Phoenician type of the so-called *dea gravida*, and a group of dual-gendered figurines from the sanctuary of Aya Irini in Cyprus [60].



Fig. 11: Carthage, necropolis?: female mask, c. mid-7<sup>th</sup>–early 6<sup>th</sup> century BCE (photo by A. Orsinger).



Fig. 12: Amman, Tomb C: terracotta figurine, c. second quarter of the 8<sup>th</sup>-mid-7<sup>th</sup> century BCE (after HOMÈS-FREDERICQ 1987, fig. 4).

Notwithstanding the chronological and cultural distance between these examples and the mask from Carthage [61], they show that a combination of female and male elements could have been used in antiquity to represent the dual personality of a goddess or the association between a male and a female deity. One may wonder if the same interpretation can be assumed for the mask from Carthage, although it remains so far an isolated example in Phoenician and Punic-speaking areas.

#### THE SHRINE OF SAREPTA

The aforementioned shrine of Sarepta provides an interesting case study to investigate gender in ritual practices. A variety of artefacts, probably *ex voto*, have been found in this building, but the most important one is probably the inscription addressed to TNT ŠTRT (Tinnit-Astarte) (c. early 6<sup>th</sup> century BCE). The interpretation of this divine name remains uncertain. Many scholars considered Tinnit-Astarte as a “double deity” [62] or “divine couple”, but M. G. Amadasi Guzzo pointed out the oddity of a deity considered “minor” occupying the first place in the dedication and emphasized that double deities seem to have been particularly characteristic of the Hellenistic period [63]. Accordingly, as an alternative interpretation, she has suggested – based on the parallel offered by the god Milkashtart – a translation as “Tinnit who resides in ‘ŠTRT”. TNT ŠTRT would then

be only one of the manifestations of the cult of Tinnit. Possible divine images from this shrine include an ivory plaque with the motif known as “woman at the window” and a female mask (fig. 13). However, the meaning of the ivory figure is still open to debate [64], while the terracotta is very fragmentary [65]. Accordingly, they do not allow for an iconographic characterisation of the theonym TNT ŠTRT.

Notwithstanding the different interpretations of the inscription, all the artefacts from the shrine [66] seem to have been consistently connected to the themes of fertility, motherhood and protection of children. Assuming that the published finds mirror the variety of artefacts found in this shrine, it is noteworthy that – except for a faience figurine of Horus as a child [67] – all of them represent female figures. According to traditional paradigms, this would imply female worshippers. However, the donor mentioned in the inscription to Tinnit-Astarte is a male character, indicating that male individuals may also have participated in the ritual practices performed in this sacred space. This observation helps to avoid schematism in the interpretation of *ex voto* and in the reconstruction of who frequented ancient sanctuaries. It also shows that inscriptions and iconographies represent two different sources, which can sometimes complement each other [68].

#### ICONOGRAPHIC FLUIDITY AND GENDER AMBIGUITY: FINAL REMARKS

Overall, the current scenario of Phoenician and Punic deities’ iconography is very fragmented. In most of the cases, Phoenician and Punic divine images remain nameless, and – more importantly – there is no consistent correspondence between a certain image and a specific deity. On the contrary, the likely use of one iconography (e.g., Bes and Silenus) to represent a variety of deities stands out especially during the Persian/Classical and Hellenistic periods. The lack of characterisation in some divine images could have allowed a wider audience – especially foreigners – to identify such iconographies with their own gods. At the same time, this iconographic fluidity would account for later Phoenician and Punic use of non-local images, especially those derived from Greek and Egyptian repertoires.

[61] In contexts chronologically and culturally closer to that of the Carthaginian mask, some bottle-shaped figurines with a penis and breasts are worthy of note (LÓPEZ-BERTRAN & GARCIA-VENTURA 2016, p. 210, fig. 8). However, it remains unclear who they represented.

[62] On this category, see: XELLA 1990.

[63] AMADASI GUZZO 1991.

[64] WINTER 2016.

[65] ORSINGER 2018, p. 271, fig. 11.

[66] PRITCHARD 1975, p. 13-40, fig. 41-46; PRITCHARD 1978, p. 131-148.

[67] PRITCHARD 1975, p. 33, fig. 44, 6.

[68] LEWIS 2005, p. 76.



Fig. 13: Sarepta, Shrine 1: a selection of the finds, c. 8<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> centuries BCE (after PRITCHARD 1975, fig. 41-43).

While it remains undetermined in aniconic images and symbols representing the divine presence (e.g., standing stones, stela), gender cannot always be clearly recognized in divine figures. It is not clear, however, whether modern scholars are simply not able to identify gender parameters, or if the latter were intentionally not specified for some reason. In other words, does this gender ambiguity in Phoenician and Punic divine iconography reflect our inability or a specific intention of the Phoenicians? For the time being, this question remains open, but it emerges that some attributes that have been traditionally assumed as gender parameters (e.g., breasts, beard, axe) should be reconsidered. The combination of male and female elements in the same image, as suggested for the mask from Carthage,

remains rather exceptional in Phoenician and Punic divine images [69]. This may reflect a predominant binary system as indicated by the frequent use of the terms DN (i.e., "lord") and RBT (i.e., "lady") in votive inscriptions, before male and female deities, respectively [70]. However, writing and iconography may not necessarily have followed the same system and rules, as the male donor and the female imagery in the shrine of Sarepta also suggest. ■

[69] For examples of clay bottle-shaped figurines with both breasts and a penis, see: LÓPEZ-BERTRAN & GARCIA-VENTURA 2016, p. 210, fig. 8.

[70] XELLA 2019, p. 275-276.

---

## THANKS

I would like to thank the organizers for their kind invitation to the workshop and its participants, especially Corinne Bonnet, for their very constructive comments and questions. The development of this essay also benefited from conversations with Nicola Chiarenza and Mireia López-Bertran, and bibliographical references by Enrique Moral de Eusebio.

---

## BIBLIOGRAPHY

- ALBERTI, Benjamin, 2006**, « Archaeology, men, and masculinities », in S. Nelson (ed.), *Handbook of gender archaeology*, Lanham, p. 401-434.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, 1967**, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente* (Studi Semitici 28), Roma.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia, 1991**, « Tanit-ʿŠTRT e Milk-ʿŠTRT: ipotesi », *Orientalia* 60, p. 82-91.
- ANTONACCIO, Carla, 2013**, « Networking the Middle Ground? The Greek Diaspora, Tenth to Fifth Century BC », *Archaeological Review from Cambridge* 28, p. 237-251.
- BARNETT, Richard David, 1935**, « The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians », *Iraq* 2, p. 179-210.  
DOI : 10.2307/4241579
- BARNETT, Richard David, 1969**, « Anath, Baal and Pasargadae », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 45, p. 407-422.
- BARRA BAGNASCO, Marcella, 1986**, *Protomi in terracotta da Locri Epizefiri: contributo allo studio della scultura arcaica in Magna Grecia*, Torino.
- BEER, Cecilia, 2000**, « Two female terracotta protomai from Motya, area K. Campaign of 1991 », in Maria Eugenia Aubet & Manuela Barthélemy (ed.), *Actas del IV Congreso internacional de estudios fenicios y púnicos, Cádiz 2 al 6 de octubre de 1995*, Cádiz, p. 1249-1254.
- BOLGER, Diane (ed.), 2008**, *Gender through time in the ancient Near East*, Lanham.
- BONNET, Corinne, 1996**, *Astarté : dossier documentaire et perspectives historiques* (Collezione di Studi Fenici 37), Roma.
- BONNET, Corinne, 2007a**, « Melqart », in Jürg Egger & Christoph Uehlinger (ed.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East. Electronic Pre-Publication*, [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_melqart.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_melqart.pdf)
- BONNET, Corinne, 2007b**, « Astarte », in Jürg Egger & Christoph Uehlinger (ed.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East. Electronic Pre-Publication*, [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_astarte.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_astarte.pdf)
- BONNET, Corinne, BIANCO, Maria, GALOPPIN, Thomas, GUILLON, Élodie, LAURENT, Antoine, LEBRETON, Sylvain & PORZIA, Fabio, 2019**, « Mapping ancient gods: naming and embodiment beyond "anthropomorphism". A survey of the field in echo to the books of M.S. Smith and R. Parker », *Mediterranean Historical Review* 34, p. 207-220.  
DOI : [10.1080/09518967.2019.1664524](https://doi.org/10.1080/09518967.2019.1664524)
- CECCHINI, Serena Maria, 1991**, « La statua dell'acropoli di Monte Sirai », in Enrico Aquaro et alii (ed.), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punicis, Roma, 9-14 novembre 1987* (Collezione di Studi Fenici 30), Roma, p. 683-688.
- CECCHINI, Serena Maria, 1997**, « La stele di Amrit. Aspetti e problemi iconografici e iconologici », *Contributi e Materiali di Archeologia Orientale* 7, p. 83-100.
- CECCHINI, Serena Maria, 2013**, « La stele di Breyg », in Ana Margarida Arruda (ed.), *Fenícios e púnicos, por terra e mar, Actas do VI Congresso internacional de estudos fenícios e púnicos*, Lisboa, p. 275-283.
- CHÉRIF, Zohra, 1997**, *Terres cuites puniques de Tunisie* (Corpus delle antichità fenicie e puniche), Roma.
- CHRISTOU, Sandra A., 2009**, « The dual-sexed images at Ayia Irini and their Cypriot ancestors », in *Proceedings from the International Conference "Finds and results from the Swedish Cyprus Expedition 1927-1931: a gender perspective", March 31-April 2, 2006, Medelhavsmuseet, Stockholm, Sweden* (Medelhavsmuseet. Focus on the Mediterranean 5), Stockholm, p. 98-109.
- CIASCA, Antonia, 1992**, « Mozia: sguardo d'insieme sul tofet », *Vicino Oriente* 8, p. 113-155.
- CINTAS, Pierre, 1976**, *Manuel d'archéologie punique II. La civilisation carthaginoise : les réalisations matérielles*, Paris.
- CONKEY, Margaret W. & SPECTOR, Janet D., 1984**, « Archaeology and the Study of Gender », *Advances in Archaeological Method and Theory* 7, p. 1-38.  
DOI : [10.1016/b978-0-12-003107-8.50006-2](https://doi.org/10.1016/b978-0-12-003107-8.50006-2)

- CONKEY, Margaret W. & SPECTOR, Janet D., 1997**, « Gender and Feminism in Archaeology », *Annual Review of Anthropology* 26, p. 411-437.  
DOI : [10.1146/annurev.anthro.26.1.411](https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.411)
- CORNELIUS, Izak, 1994**, *The iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I periods (c 1500 - 1000 BC)* (Orbis Biblicus et Orientalis 140), Fribourg – Göttingen.
- CORNELIUS, Izak, 2014**, « "Revisiting" Astarte in the Iconography of the Bronze Age Levant », in David T. Sugimoto (ed.), *Transformation of a goddess: Ishtar, Astarte, Aphrodite* (Orbis Biblicus et Orientalis 263), Fribourg – Göttingen, p. 87-101.
- DACCACHE, Jimmy, 2019**, « Le voyage du dieu ouest-sémitique Rašap à Chypre à l'époque archaïque », in L. Bonadies, I. Chirpanlieva & É. Guillon (éd.), *Les Phéniciens, les Puniques et les autres. Échanges et identités en Méditerranée ancienne* (Orient & Méditerranée 31), Paris, p. 103-121.
- D'ANDREA, Bruno, 2014**, *I Tofet del Nord Africa: dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C. - II sec. d.C.). studi archeologici* (Collezione di studi fenici 45), Pisa – Roma.
- DELGADO, Ana, 2016a**, « Mujeres, grupos domésticos y prácticas cotidianas en las comunidades fenicias y púnicas occidentales », *Aspectos de la vida y de la muerte en las sociedades fenicio-púnicas, XXIX Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica* (Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera 74), Eivissa, p. 47-84.
- DELGADO, Ana, 2016b**, « Producción artesanal y trabajo femenino en las comunidades fenicias occidentales una mirada crítica a la teoría de las esferas separadas », in Ana Delgado Hervás & Marina Picazo Gurina (ed.), *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo: cuidado y mantenimiento de la vida*, Tarragona, p. 67-75.
- DOAK, Brian R., 2015**, *Phoenician aniconism in its Mediterranean and ancient Near Eastern contexts* (Archaeology and biblical studies 21), Atlanta.  
DOI : [10.2307/j.ctt18z4h40](https://doi.org/10.2307/j.ctt18z4h40)
- FALSONE, Gioacchino, 1986**, « Anath or Astarte? A Phoenician Bronze Statuette of the Smiting Goddess », in Corinne Bonnet, Edward Lipiński & Patrick Marchetti (ed.), *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Namur, p. 53-67.
- FERRER, Meritxell & LAFRENS SAMUELS, Kathryn, 2016**, « Women's ritual practice in the western Phoenician and Punic world », in Stephanie Lynn Budin & Jean MacIntosh Turfa (ed.), *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World*, London, p. 533-551.  
DOI : [10.4324/9781315621425-61](https://doi.org/10.4324/9781315621425-61)
- FONTAN, Élisabeth & LE MEAUX, Hélène (ed.), 2007**, *La Méditerranée des Phéniciens : de Tyr à Carthage. Catalogue de l'exposition, Paris, Institut du monde arabe, 6 novembre 2007-20 avril 2008*, Paris.
- GARBATI, Giuseppe, 2008**, *Religione votiva: per un'interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica* (Rivista di Studi Fenici, Supplemento 34), Pisa.
- GUBEL, Eric, 1980**, « An essay on the axe-bearing Astarte and her role in a Phoenician "triad" », *Rivista di Studi Fenici* 8, p. 1-17.
- GUBEL, Eric, 2019**, « Art and Iconography », in Brian R. Doak & Carolina López-Ruiz (ed.), *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*, Kettering, p. 349-370.  
DOI : [10.1093/oxfordhb/9780190499341.013.23](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190499341.013.23)
- GUBEL, Eric & BORDREUIL, Pierre, 2002a**, « Stèle dite "d'Amrit", ou "de Shadrafa" », in Annie Caubet (éd.), *Art phénicien: la sculpture de tradition phénicienne*, Paris, p. 51-53.
- GUBEL, Eric & BORDREUIL, Pierre, 2002b**, « Stèle de Yehawmilk », in Annie Caubet (éd.), *Art phénicien : la sculpture de tradition phénicienne*, Paris, p. 64-66.
- HERMARY, Antoine, 1984**, « Deux ex-voto chypriotes reconstitués », *Revue du Louvre* 34, p. 238-240.
- HERMARY, Antoine, 1989**, *Catalogue des antiquités de Chypre : sculptures*, Paris.
- HODDER, Ian, 1995**, *Theory and Practice in Archaeology*, London – New York.
- HOMÈS-FREDERICQ, Denyse, 1987**, « Possible Phoenician influences in the Iron Age », in Adnan Hadidi (ed.), *Studies in the History of Archaeology of Jordan* 3, Tübingen, p. 89-96.
- JIMÉNEZ ÁVILA, Javier, 2018**, « Bronces figurados fenicios y orientalizantes en la península ibérica », in Lourdes Prados Torreira, Carmen Rueda Galán & Arturo Ruiz Rodríguez (ed.), *Bronces ibéricos. Una historia por contar libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*, Madrid – Jaén, p. 167-200.
- JIMÉNEZ FLORES, Ana María, 2006**, « La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio y púnico », in José Luis Escacena Carrasco & Eduardo Ferrer Albelda (ed.), *Entre dioses y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad* (SPAL monografías VII), Sevilla, p. 83-102.
- KARAGEORGHIS, Vassos, 1987**, « The terracottas », in Vassos Karageorghis & Antoine Hermary (éd.), *La nécropole d'Amathonte: Tombes 113-367* (Études Chypriotes 9), Nicosia.

- KERR, Robert M., 2013**, « Notre-Dame-de-la-Huronie? A note on 'štrt hr », *Die Welt des Orients* 43, p. 206-212.  
DOI : [10.13109/wdor.2013.43.2.206](https://doi.org/10.13109/wdor.2013.43.2.206)
- LEWIS, Theodore J., 2005**, « Syro-Palestinian iconography and divine images », in Neal H. Walls (ed.), *Cult image and divine representation in the ancient Near East* (American Schools of Oriental Research books 10), Boston, MA.
- LIPÍŃSKI, Edward, 1995**, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenicia XIV), Leuven.
- LÓPEZ BERTRAN, Mireia & GARCIA-VENTURA, Agnès, 2016**, « The Use of Facial Characteristics as Engendering Strategies in Phoenician-Punic Studies », *Near Eastern Archaeology* 79, p. 206-213.  
DOI : [10.5615/neareastarch.79.3.0206](https://doi.org/10.5615/neareastarch.79.3.0206)
- MAMMINA, Giuseppina & TOTI, Pamela, 2011**, « Considerazioni sulla coroplastica votiva del Tofet di Mozia (Marsala-Italia) », *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae* 9, p. 31-50.
- MARTIN, S. Rebecca, 2017**, *The art of contact: comparative approaches to Greek and Phoenician art*, Philadelphia.  
DOI : [10.9783/9780812293944](https://doi.org/10.9783/9780812293944)
- MONEY, J., HAMPTON, J.G. & HAMPTON, J.L., 1955**, « An Examination of Some Basic Sexual Concepts. The Evidence of Human Hermaphroditism », *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 97, p. 301-319.
- NAVARRO ORTEGA, Ana Dolores, 2016**, « Astarté de El Carambolo. *Who's that girl?* », *Mainake* 36, p. 483-494.
- OAKLEY, Ann, 1972**, *Sex, Gender and Society*, London.
- ORSINGHER, Adriano, 2016**, « A mask from Carthage and elusive gods », *Semitica et Classica* 9, p. 169-186.  
DOI : [10.1484/j.sec.5.112731](https://doi.org/10.1484/j.sec.5.112731)
- ORSINGHER, Adriano, 2018**, « Ritualized faces: the masks of the Phoenicians », in Angelika Berlejung & Judith E. Filitz (ed.), *The Physicality of the Other. Masks as a Means of Encounter* (Orientalische Religionen in der Antike, 27), Tübingen, p. 265-305
- ORSINGHER, Adriano, 2020**, « Praising the rising sun. On a baboon-shaped vessel from Tharros », in Michele Guirguis, Sara Muscuso & Rosana Pla Orquín (ed.), *Cartagine, il Mediterraneo centro-occidentale e la Sardegna. Società, economia e cultura materiale tra Fenici e autoctoni. Studi in onore di Piero Bartoloni*, Sassari, p. 147-163.
- ORSINGHER, Adriano, forthcoming**, « "Rigido e immobile il demone tace": seguire il Sileno nelle terre dei Fenici », in Ana Niveau de Villedary y Mariñas (ed.), *X Coloquio Internacional del CEFYP: "MARE SACRVM. Religión, cultos y rituales fenicios en el Mediterráneo"*, en Homenaje al Prof. José M<sup>a</sup> Blázquez, Cádiz-San Fernando, 13-15 december 2017, Cádiz.
- PETERS, Sabine (ed.), 2004**, *Hannibal ad portas. Macht und Reichtum Karthagos. Herausgegeben vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe. Begleitbuch zur großen Sonderausstellung, 26.09.2004 - 30.01.2005*, Stuttgart.
- PICARD, Colette, 1954**, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelles séries*, 1-2, Paris.
- PLA ORQUÍN, Rosana, 2015**, *Le donne nella Sardegna fenicia e punica: tradizioni ed evoluzione delle identità. Il caso di Monte Sirai*. Tesi di Dottorato in Archeologia Fenicio-Punica, Università degli Studi di Sassari, <https://core.ac.uk/download/pdf/33723642.pdf>
- PLA ORQUÍN, Rosana, 2019**, « Per una storia delle donne fenicie. Jezabel nella corte di Samaria », *Folia Phoenicia* 3, p. 9-30.
- PRITCHARD, James B. 1975**, *Sarepta: a preliminary report on the Iron Age. Excavations of the University Museum of the University of Pennsylvania, 1970-1972* (Museum monographs), Philadelphia.
- PRITCHARD, James B. 1978**, *Recovering Sarepta, A Phoenician City. Excavations at Sarafand, Lebanon, 1969-1974, by the University Museum of the University of Pennsylvania*, Princeton.
- PRITCHARD, James B., 1982**, « The Tanit inscription from Sarepta », in Hans Georg Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen: die Beiträge des internationalen Symposiums über "Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum" in Köln vom 24. bis 27. April 1979* (Madrider Beiträge 4), Mainz am Rhein, p. 83-92.
- PULAK, Cemal, 1998**, « The Uluburun shipwreck: an overview », *The International Journal of Nautical Archaeology* 27, p. 188-224.  
DOI : [10.1016/s1057-2414\(98\)80031-9](https://doi.org/10.1016/s1057-2414(98)80031-9)
- RIBICHINI, Sergio, 2004**, « Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici », in Antonio González Blanco, Gonzalo Matilla Séiquer & Alejandro Egea Vivancos (ed.), *El mundo púnico: religión, antropología y cultura material. Actas del II Congreso Internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril del 2000* (Estudios Orientales 5-6), Murcia, p. 55-68.
- RODRÍGUEZ MUÑOZ, Raquel, 2012**, « De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica », *Feminismo/s* 20, p. 143-164.  
DOI : [10.14198/fem.2012.20.08](https://doi.org/10.14198/fem.2012.20.08)

- RUBIN, Gayle, 1975**, « The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex », in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women. Monthly Review Press*, New York – London, p. 157-210.
- SEEDEN, Helga, 1980**, *The standing armed figurines in the Levant (Prähistorische Bronzefunde 1)*, München.
- STOLLER, Robert J., 1968**, *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, London.
- UBERTI, Maria Luisa, 1996**, « Protomi egittizzanti in calcare: Amman, Cartagine, Cagliari », in Enrico Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione, studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa – Roma, p. 1021-1033.
- Voss, Barbara L., 2000**, « Feminisms, queer theories, and the archaeological study of past sexualities », *World Archaeology* 32, p. 180-192.  
DOI : [10.1080/00438240050131171](https://doi.org/10.1080/00438240050131171)
- WHITE, Richard, 1991**, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, Cambridge.  
DOI : <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584671>
- WINTER, Irene J., 2016**, « The 'Woman at the Window': Iconography and Inference of a Motif in 1st Millennium BCE Levantine Ivory Carving », in Joan Aruz & Michael Seymour (ed.), *Assyria to Iberia: Art and Culture in the Iron Age* (The Metropolitan Museum of Art Symposia), New York, p. 180-193.
- WRIGHT, Rita P., 1996**, *Gender and Archaeology*, Philadelphia.
- WYKE, Maria, (ed.) 1998**, *Gender and the body in the ancient Mediterranean*, London.
- XELLA, Paolo, 1990**, « "Divinités doubles" dans le monde phénico-punique », in *Hommages à Maurice Sznycer, II Semitica* 39, p. 167-175.
- XELLA, Paolo, 1991**, *Baal Hammon : recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique* (Collezione di Studi Fenici 32), Roma.
- XELLA, Paolo, 2019**, « Religion », in Brian R. Doak & Carolina López-Ruiz (ed.), *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*, Kettering, p. 273-292.  
DOI : [10.1093/oxfordhb/9780190499341.013.19](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190499341.013.19)
- YATES, Tim, 1993**, « Frameworks for an archaeology of the body », in Christopher Tilley (ed.), *Interpretative Archaeology*, Oxford, p. 31-73.  
DOI : [10.5040/9781474214995.ch-001](https://doi.org/10.5040/9781474214995.ch-001)