

Fabrizio Gaetano

Les épiclèses toponymiques comme outil interprétatif chez Hérodote : quelques exemples

1 Introduction

La richesse sémantique des mots grecs exprimant le sacré – ἱερός, ἅγιος et ὁσιος¹ – ne rend pas facile la traduction de ces notions dans les langues vivantes; de même, il est difficile de trouver en grec ancien un terme qui puisse correspondre précisément à l'expression moderne *lieu sacré*. Des mots tels que τέμενος, ἱερόν et νάος étaient susceptibles d'indiquer des réalités architecturales très différentes²: comme le souligne Ioanna Patera, par exemple, le terme *naos* peut désigner le temple dans son ensemble ou il peut s'opposer au *pronaos*, la partie antérieure du bâtiment.³

Cela étant dit, cette contribution ne se penche pas sur le rapport entre signifiant, signification et signe concret. Je propose plutôt d'examiner les fonctions des lieux sacrés qui sont dédiés à des dieux ou héros à épiclèse toponymique. Ces fonctions peuvent être très variées. En outre, lorsque l'on aborde une œuvre spécifique, il s'avère incontournable de réfléchir aux valeurs – pas nécessairement cultuelles ou religieuses – que l'auteur choisit de souligner – bien sûr, par rapport à son public, aux destinataires de son récit.

2 Un exemple préliminaire

Chez un historien comme Hérodote, la notion d'espace – essentielle à la bonne pratique du métier, comme le remarquait déjà Fernand Braudel – est enrichie par un facteur de pluralité, relatif à la multiplicité des fonctions attribuées aux espaces sacrés, qui peuvent être un lieu d'émerveillement (c'est-à-dire un θῶμα, qui est une notion central dans l'ouvrage d'Hérodote),⁴ un repère géographique ou, encore, un procédé argumentatif du discours historiographique.

Or, Hérodote rassure souvent ses destinataires à propos de la validité du contenu de son enquête. À cet égard, il est parfois assez explicite en employant le lexique grec de la preuve (τεκμήριον, μαρτύριον), alors que, dans d'autres passages, la

1 Cf. Rudhardt 1958, 21–43 ; Di Donato 2001, 19–23; Morani 1997.

2 Cf. Casevitz 1984.

3 Patera 2010.

4 Cf. Vignolo Munson 2001, 232–265.

garantie de bonne foi relève du constat visuel direct de l'historien, de son ὄψις. Dans certains cas cette fonction probatoire est accomplie par les objets que les lieux sacrés gardent dans leur espace et qu'Hérodote a vus. Par exemple, les βουπόποι σιδήρεοι, les *broches en fer* fabriquées par la courtisane Rhodopis, qui se trouvent – νῦν ἔτι, écrit Hérodote, *encore aujourd'hui* – à Delphes, derrière l'autel des Chiotes, prouvent que cette femme ne fut jamais assez riche pour pouvoir construire la pyramide de Mykérinos, que les Grecs lui attribuent par erreur (2.134–135). De même, les πέδαι, les *entraves* qui sont pendues autour du temple d'Athéna Aléa à Tégée, témoignent de la guerre qui se déroula entre Tégéates et Lacédémoniens au cours du VIIe-VIe siècle (1.66).⁵

Le discours historiographique se charge ici de force probatoire grâce à l'examen et à l'interprétation de deux objets qu'Hérodote a pu observer lui-même dans deux lieux sacrés des Grecs. Les ἀναθήματα, les broches et les entraves, sont la confirmation définitive du caractère vérifique de la narration historique;⁶ l'espace sacré est conçu comme un lieu de mémoire, où les souvenirs des événements du passé prennent la forme visible de matériaux concrets.

Et pourtant, il ne s'agit pas seulement de focaliser l'attention sur ce qui se trouve à l'intérieur d'un sanctuaire ou d'un temple, mais de valoriser aussi l'espace sacré en lui-même.

À la fin du premier récit dédié à l'histoire politique de Samos, Hérodote raconte que le tyran Polycrate chassa de son île des Samiens qui avaient entrepris une guerre contre lui; ceux-ci naviguèrent tout d'abord vers Siphnos, se dirigèrent ensuite vers la ville d'Hermione dans le Péloponnèse et débarquèrent enfin à Kydonia, en Crète. Là-bas les Samiens demeurèrent et vécurent heureux pendant cinq ans, ὅστε τὰ ἱρὰ τὰ ἐν Κυδωνίᾳ ἐόντα νῦν οὗτοί εἰσι οἱ ποιήσαντες καὶ τὸν τῆς Δικτύνης νηόν (Hdt. 3.59.2). Bien qu'on ne puisse pas être totalement sûr que ce sont bien les Samiens qui ont effectivement érigé ces lieux sacrés, il est sans doute intéressant de remarquer la corrélation explicite (ὅστε, dans le texte grec) qu'Hérodote semble établir entre le séjour de cinq ans et les travaux de construction des édifices sacrés. L'historien apparaît ressentir le besoin de rassurer son public sur l'exactitude de l'information relative à la longue pause dont les exilés de Samos ont pu bénéficier en Crète. Dans la narration d'Hérodote les *iερά* de Kydonia et le *ναός* de Dictynna jouent un rôle clair: les lieux sacrés sont les manifestations visibles d'une situation historique par rapport à laquelle ils se configurent à la fois comme conséquence et comme témoignage.⁷

5 La consécration d'objets appartenant à l'ennemi était une pratique fréquente et répandue (cf. Hdt. 3.59, 5.95, 9.121).

6 Sur l'importance des objets comme source historique chez Hérodote cf. Dewald 1993 et Hedrick 1995, 57–64.

7 La parenthèse narrative sur les Géphyroi (5.58–61), contraints sous la pression des Béotiens de migrer de Tanagra à Athènes, se termine par la mention des *iερά* que ceux-ci érigèrent dans la ville.

3 Epiclèses toponymiques et reconstruction historique

Au cours du deuxième livre, la mention du sanctuaire d'Héraclès Thasios, situé sur l'île homonyme de l'Égée septentrional – un sanctuaire fondé par les Phéniciens qui parcouraient la Méditerranée à la recherche d'Europe – est le point final d'une longue discussion à propos de l'origine de la figure du héros grec, que, selon Hérodote, les Grecs ont emprunté au panthéon des Égyptiens (2,43–44). À cet égard, les τεκμήρια, les preuves plus importantes, consistent, d'une part, en la généalogie des parents d'Héraclès, Amphitryon et Alcmène, dont les ancêtres sont d'origine égyptienne ; de l'autre, dans le fait que les Égyptiens, bien qu'il soient un peuple de navigateurs, n'admettent parmi leurs dieux ni Poséidon ni les Dioscures. À ce raisonnement abstrait notre historien rajoute le récit d'une rencontre avec les prêtres du temple d'Héraclès à Tyr, en Phénicie, et la déclaration d'une observation personnelle du ιερόν de Thasos (2,44,4: ἀπικόμην δὲ καὶ ἐς Θάσον, ἐν τῇ εὔροιν ἵρον Ἡρακλέος ὑπὸ Φοινίκων ιδρυμένον).⁸

Ce sanctuaire, célèbre dans le monde grec, ainsi que l'épiclète toponymique qui en découle, témoignent concrètement du fait que les Phéniciens ont pris possession de l'île lors des enlèvements réciproques de femmes mentionnés dans les tous premiers chapitres de l'ouvrage.⁹ La fondation du lieu sacré arrête momentanément le temps, ou plutôt, elle fournit un ancrage chronologique qu'Hérodote exploite, même si dans une mesure un peu marginale dans ce cas, pour démontrer avec conviction l'antériorité du Héraclès-dieu des Égyptiens par rapport au Héraclès-héros des Grecs. Le sanctuaire d'Héraclès Thasios est utilisé comme un outil argumentatif qui éclaire la direction du déplacement d'un fait de civilisation, comme le définissait Marcel Mauss : de l'Égypte en Grèce, pas vice versa.

Or, le fait que cette procédure discursive aurait pu aisément persuader le public de l'enquête herodotéenne est assuré, à mon avis, par l'analyse de deux autres passages, dans lesquels ce sont les acteurs du récit – plutôt que le narrateur même – qui ont recours aux lieux sacrés pour tenter de régler deux disputes historiques de nature différente.

La mention de ces espaces sacrés soutient la théorie d'un long séjour des Géphyroi en Grèce, ce qui leur permit de jouer un rôle essentiel dans la transmission de l'écriture des Phéniciens aux Grecs. Cf. aussi Thu. 2,15 : pour l'historien athénien, avant le synécisme de Thésée Athènes ne se composait que de l'acropole ; la preuve en est que les sanctuaires et les temples les plus anciens sont situés sur l'acropole. Pour une étude de la fonction des espaces sacrés chez Thucydide cf. Schirripa 2015.

⁸ Cf. Pitz 2016.

⁹ Cf. Hdt. 1,2 : d'après les savants Perses ces enlèvements sont la cause de la guerre entre la Grèce et leur empire.

À partir du chapitre cent soixante-deux du premier livre, Hérodote raconte l'histoire de la soumission progressive de l'Ionie par Harpage, le général de l'empereur perse Cyrus. Son attaque pousse les habitants de Phocée et de Téos à s'exiler en masse de leurs patries et se termine avec la conquête totale des villes ionniennes du continent – sauf Milet, qui a conclu un accord avec Cyrus. Ainsi, les Ioniens des îles, très effrayés, se soumettent spontanément à l'empereur. Harpage tourne ensuite sa campagne expansionniste vers le sud de l'Asie Mineure, vers les Cariens, les Cauniens et les Lyciens, à chacun desquels Hérodote réserve une brève étude ethnographique (1.171).

Dans l'optique qui est celle de cette contribution, c'est l'ethnographie des Cariens qui est intéressante.

Selon les Crétois, dans l'antiquité les Cariens s'appelaient Lélèges, habitaient les îles et étaient aux ordres du roi de Crète Minos, auquel ils fournissaient les équipages de ses vaisseaux. Beaucoup plus tard, les Ioniens et les Doriens chassèrent des îles les Cariens, qui furent ainsi obligés de s'installer de façon définitive sur le continent. Toutefois les Cariens, raconte Hérodote, ne sont pas du tout d'accord avec les Crétois : plus particulièrement, ils soutiennent de n'avoir jamais changé leur nom et, au contraire, d'avoir toujours habité sur le continent, en étant autochtones de la Carie. Pour prouver leur thèse, les Cariens agissent de la façon suivante :

Ἀποδεικνύουσι δὲ ἐν Μυλάσοισι Διὸς Καρίου ἱρὸν ἀρχαῖον, τοῦ Μυσοῖσι μὲν καὶ Λυδοῖσι μέτεστι ὡς καστιγήτοισι ἔοῦσι τοῖσι Καρσί· τὸν γὰρ Λυδὸν καὶ τὸν Μυσὸν λέγουσι εἶναι Καρὸς ἀδελφούς· τούτοισι μὲν δὴ μέτεστι, ὅσοι δὲ ἔόντες ἄλλου ἔθνεος ὁμόγλωσσοι τοῖσι Καρσὶ ἐγένοντο, τούτοισι δὲ οὐ μέτα. (171.6)

Comme on peut le voir, le bien-fondé de la revendication carienne repose uniquement sur l'existence d'un temple consacré à Zeus Carios dans la région de Mylasa. Ce qui est au cœur de l'argumentation des Cariens est la qualification d'ancien, ἀρχαῖον :¹⁰ il n'est pas suffisant de focaliser l'attention sur un point dans l'espace – le ierós – mais il est davantage nécessaire de préciser un détail qui permet de situer la fondation du temple à une période qui correspond, plus ou moins, au temps des héros. Il s'agit de l'époque où la parenté supposée entre Mysos, Lydos et Car a déterminé la formation d'un lien familial qui a été conservé jusqu'au moment de l'enquête d'Hérodote et qui a abouti à un culte ouvert seulement aux peuples descendants des trois frères et interdit à tout autre ἔθνος.¹¹ La continuité de ce culte, représentée de façon concrète par le lieu sacré, est la preuve historique de l'enracinement original des Cariens dans une région continentale de l'Asie Mineure. Les Cariens allèguent (ἀποδεικνύουσι) le ierós de Zeus Carios afin de s'opposer à la théorie des Crétois; de son côté, Hérodote apparaît accepter sans aucun problème les implications historiques et culturelles de ce sanctuaire.¹²

¹⁰ Cf. Calame 2006.

¹¹ Pour d'autres exemples de cultes exclusifs dans les *Histoires* voir 1.143–144 et 2.178.

¹² Cf. Debord 2001.

On retrouve les mêmes dynamiques probatoires dans le récit de la guerre entre les deux villes de la Grande Grèce, Sybaris et Crotone. L'histoire de ce conflit trouve sa place dans le cinquième livre, à l'intérieur de la section sur la vie de Dorieus, demi-frère de Clémène, l'un des deux rois de Sparte (5.42–48). En tant que fils cadet d'Anaxandride, Dorieus n'obtient pas la royauté et décide de partir avec quelques Lacédémoniens ; il s'installe pendant trois ans en Libye ; il est obligé ensuite à revenir dans le Péloponnèse, où un oracle lui conseille de coloniser le pays d'Éryx en Sicile ; Dorieus s'embarque donc à nouveau sur son navire et se dirige vers le sud de l'Italie.

Selon les Sybarites, Dorieus aida les Crotoniates à l'emporter sur eux et à s'emparer de Sybaris. Les habitants de Crotone, d'autre part, disent d'avoir bénéficié seulement de l'appui d'un devin éléen, Callias. Après avoir reporté cela, Hérodote ajoute :

μαρτύρια δὲ τούτων ἐκάτεροι ἀποδεικνύουσι τάδε, Συβαρῖται μὲν τέμενός τε καὶ νηὸν ἔόντα παρὰ τὸν ξηρὸν Κρῆθιν, τὸν ἴδρυσασθαι συνελόντα τὴν πόλιν Δωριέα λέγουσι Ἀθηναῖη ἐπωνύμῳ Κραθῆ [. . .] οἱ δ' αὖ Κροτωνιῆται ἀποδεικνῦσι Καλλίη μὲν τῷ Ἡλείῳ ἔξαρτεται ἐν γῇ τῇ Κροτωνιῆτιδι πολλὰ δοθέντα, τὰ καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι ἐνέμοντο οἱ Καλλίεω ἀπόγονοι, Δωριέι δὲ καὶ τοῖσι Δωριέος ἀπογόνοισι οὐδέν.

(5.45.1–2)

Comme dans l'épisode relatif aux Cariens, le verbe ἀποδείκνυμι exprime l'acte de présentation de la preuve que chacun des deux adversaires considère le support décisif de sa thèse. Les Crotoniates soulignent que, contrairement à Dorieus, Callias a reçu de nombreuses terres de choix ; les Sybarites indiquent deux lieux sacrés, un τέμενος et un νηὸς, que Dorieus aurait dédiés à Athéna Crathia près du fleuve Crathis.

L'opinion d'Hérodote sur les justifications historiques des habitants des deux villes n'est pas facile à saisir. L'historien nous informe que, à son époque encore, les terres données à Callias appartiennent aux descendants de ce dernier. Il est possible qu'Hérodote les ait vues pendant son séjour en Grande Grèce, à Thourioi, au milieu du V^e siècle, mais il est intéressant qu'il n'accorde sa préférence à aucune des deux thèses. Hérodote laisse la question ouverte et permet à ses destinataires de se ranger à l'histoire qu'ils jugent la plus convaincante. Ce manque de certitude dépend probablement du fait qu'Hérodote comprend, à la fois, que le raisonnement des Crotoniates est fallacieux et que l'enceinte et le temple, bien que ils soient des preuves concrètes et visibles, n'impliquent pas nécessairement la participation de Dorieus à la destruction de Sybaris.

Et pourtant, si l'on met de côté le thème, douteux, de l'origine de ces traditions, ce qui reste est une sorte de contraste dialectique entre l'espace politique des terres données et les espaces sacrés à épiphénomène toponymique. Le fait que ces derniers soient élevés au rang d'outil acceptable de démonstration du développement du conflit, qui eut lieu plus de cinquante ans avant l'arrivée d'Hérodote à Thourioi, explique bien, à mon avis, la tendance de l'historien d'Halicarnasse à avoir recours aux éléments constitutifs de temples, enceintes ou sanctuaires dans sa démarche de reconstruction historique. Hérodote et son public grec partagent évidemment la conscience du fait

que les lieux sacrés préservent une part importante de la mémoire collective, qu'ils abritent à jamais. L'historien d'Halicarnasse exploite cette potentialité et transforme les espaces sacrés en moyens explicatifs et probatoires.

4 Épiclèses toponymiques et connotation ethnographique

Les épiclèses toponymiques qui accompagnent le noms des dieux ou des héros révèlent parfois une fonction connotative essentielle, c'est-à-dire qu'elles distinguent qualitativement l'espace et introduisent des degrés et des formes de différenciation culturelle. Cela est particulièrement évident au fil du deuxième livre¹³ et au cas du paysage religieux de l'Égypte, où quelques épiclèses divines ne servent pas à préciser, tout simplement, où se trouve un sanctuaire, mais ce qu'il est et pourquoi l'espace qu'il occupe est caractérisé par des faits de civilisation rares ou uniques.¹⁴

On sait bien qu'Hérodote est fasciné par tout ce qui concerne le Nil : ses sources inconnues, son cours mystérieux, son énorme embouchure, ses crues catastrophiques et pourtant essentielles à la vie du pays. L'Égypte, écrit Hérodote, est toute la région que le Nil arrose en la recouvrant, et les Égyptiens sont tous ceux qui, en habitant au nord de la ville d'Éléphantine, boivent l'eau de ce fleuve. Le Nil est le moteur principal de l'espace égyptien en un double sens : il crée activement le territoire et dote ses habitants d'une identité ethnique collective.¹⁵

En outre, les crues sont envisagées comme un phénomène qui, dans une certaine mesure, permet de regrouper spatialement la population. Parmi les Égyptiens, Hérodote distingue ceux qui habitent au-dessus, à l'intérieur et autour des marécages produits par le fleuve près du Delta. Ainsi, le Nil contribue à la création d'un environnement naturel varié, composé de zones cultivables et de marais, qu'Hérodote récupère afin de proposer une cartographie anthropique de l'Égypte.

Or, à côté des effets du Nil, on peut remarquer que la classification anthropique relève aussi bien de l'organisation administrative et politique établie par les *districts* (les *vopoi*) que du rôle spatiale de quelques lieux sacrés spécifiques :

¹³ Sur ce livre des *Histoires*, les ouvrages de Haziza 2009 et de Coulon/Giovannelli-Jouanna/Kimmel-Clauzet 2013 restent des points de référence incontournables.

¹⁴ Prenons le cas de la ville de Chemmis, même si, dans ce cas, il n'y a pas d'épiclèses (2.91). Ici on trouve un iepov consacré au heros grec Persée et on rencontre des Égyptiens, les Chemmites, qui, seuls dans toute l'Égypte, ont institué des jeux gymniques. Ce sanctuaire nous informe non pas sur la position géographique de la ville, mais sur la raison pour laquelle l'espace que Chemmis occupe est caractérisé par des faits de civilisation qu'il n'est pas possible de constater ailleurs.

¹⁵ Cf. Gaetano 2020, 42–46.

ὅσοι μὲν δὴ Διὸς Θηβαίέος ἕδρυνται ἱὸν ἡ νομοῦ τοῦ Θηβαίου εἰσὶ, οὗτοι μέν νυν πάντες ὅιων ἀπεχόμενοι αἴγας θύουσι. (2.42.1)

Hérodote ne nous fournit aucune liste des νομοί égyptiens, mais l'utilisation technique et fréquente de νομός dans le catalogue des satrapies de l'empire perse (3.89–96) nous assure que les destinataires des *Histoires* étaient en mesure d'associer à la mention d'un district de Thèbes l'idée d'une unité politique circonscrite et définie. On sait également que le culte de ce dieu était diffusé de façon homogène dans tout le pays et influençait évidemment les coutumes des personnes qui s'y déplaient. L'historien ne mentionne aucun autre ἵερόν de Zeus Thébain que celui qui se trouve dans le district qui porte le même nom. Par conséquent, on peut supposer que l'observation cultuelle sur l'abstinence d'un certain type de viande aide le public à construire une sorte de carte mentale thématique, c'est-à-dire relative à la répartition géographique d'un aspect religieux.

Tout comme ceux qui résident dans le νομός mentionné ou qui possèdent le ἵερόν du dieu, les Égyptiens qui habitent dans les marais et hors des marais pratiquent des coutumes et des habitudes particulières. Si le nœud crucial de l'exposition demeure toujours la nécessité de rendre compte de l'ensemble et de la variété des normes coutumières, il semble possible de conclure qu'Hérodote attribue au Nil, aux districts et, précisément, aux sanctuaires à épithète toponymique le même pouvoir de définition, c'est-à-dire celui de diriger idéalement le regard éloigné des destinataires grecs vers un point de l'espace égyptien. Toutefois, la fonction de géolocalisation du sanctuaire de Zeus Thébain n'est pas prééminente, mais elle est subordonnée par l'historien au message d'intérêt ethnographique que le lieu sacré peut véhiculer.

5 Conclusion

À partir de ces quelques exemples, j'espère avoir montré comment une analyse des lieux sacrés à épithète toponymique dans les *Histoires* d'Hérodote implique de prêter attention aux interactions entre l'espace en tant qu'objet d'intérêt, l'informateur qui décrit cet espace et le public qui perçoit sa description. Autrement dit, il faut adopter une approche qui relève à la fois de l'historiographie et de l'examen des mécanismes narratifs. En tant qu'éléments sémiologiques d'une culture, et donc insérés dans un système complexe d'expériences culturelles et de valeurs sociales qui sont ancrées dans un contexte historique précis, chez Hérodote les lieux sacrés sont aussi bien un objet d'explication qu'une opération historiographique. L'historien d'Halicarnasse réussit à conjuguer heureusement la pluralité des significations possibles de ces espaces et les exigences narratives de son discours.

Bibliographie

- Calame, Claude (2006), « La fabrication historiographique d'un passé héroïque en Grèce classique : ἀρχαῖα et πολαιά chez Hérodote », in : *Ktema* 31, 39–49.
- Casevitz, Michel (1984), « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », in : G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaires*. Séminaire de recherche 1981–1983, Lyon, 81–95.
- Coulon, Laurent / Giovannelli-Jouanna, Pascale / Kimmel-Clauzet, Flore (eds.) (2013), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Lyon.
- Debord, Pierre (2001), « Sur quelques Zeus cariens : religion et politique », in : *Studi ellenistici* 13, 19–37.
- Dewald, Carolyn (1993), « Reading the World: The Interpretation of Objects in Herodotus' Histories », in : Ralph M. Rosen / Joseph Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, 55–70.
- Di Donato, Riccardo (2001), Hierà. *Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca*, Pisa.
- Gaetano, Fabrizio (2020), *Spazio e narrazione storica in Erodoto*, Alessandria.
- Haziza, Typhane (2009), *Le kaléidoscope hérodotéen : image, imaginaires et représentations de l'Égypte à travers le livre II d'Hérodote*, Paris.
- Hedrick, Charles (1995), « The Meaning of Material Culture: Herodotus, Thucydides and Their Sources », in : Ralph M. Rosen / Joseph Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, 17–37.
- Morani, Moreno (1997), « Le parole del sacro in Grecia », in : Emanuele Banfi (ed.), *Atti del secondo incontro internazionale di linguistica greca*, Trento, 175–193.
- Patera, Ioanna (2010), « Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire », in : *Revue des études grecques* 227, 535–551.
- Pitz, Zoé (2016), « La complexité d'Héraclès, entre Hérodote et les cultes de Thasos », in : *Kernos* 29, 101–118.
- Schirripa, Paola (2015), *Il tempio, il rituale, il giuramento: spazi del sacro in Tucidide*, Roma.
- Rudhardt, Jean (1958), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève.
- Vignolo Munson, Rosaria (2001), *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor.