



HAL
open science

Les dieux-fleuves dans le monde grec (Grèce, Grande-Grèce, Sicile, Asie mineure) : mythes, cultes et représentations

Florian Pancioni

► To cite this version:

Florian Pancioni. Les dieux-fleuves dans le monde grec (Grèce, Grande-Grèce, Sicile, Asie mineure) : mythes, cultes et représentations. Histoire. 2019. dumas-02892000

HAL Id: dumas-02892000

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02892000v1>

Submitted on 7 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Année Universitaire 2018-2019

Pancioni Florian

Les dieux-fleuves dans le monde grec (Grèce, Grande-Grèce, Sicile, Asie mineure) : mythes, cultes et représentations



Sous la direction de M. Philippe Monbrun



Université Paul Valéry — Montpellier 3
Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Environnement — UFR 3
Master 2 Mondes Anciens - Histoire de la Méditerranée Antique

Année Universitaire 2018-2019

Pancioni Florian

Les dieux-fleuves dans le monde grec (Grèce, Grande-Grèce, Sicile, Asie mineure) : mythes, cultes et représentations

Sous la direction de M. Philippe Monbrun

Université Paul Valéry — Montpellier 3
Faculté des Sciences Humaines et des Sciences de l'Environnement — UFR 3
Master 2 Mondes Anciens - Histoire de la Méditerranée Antique

Illustration en couverture : relief de Xenokrateia, 410-400, National Archaeological Museum Athens, 2756

Tables des matières

Avant-propos :	- 8 -
Remerciements :	- 9 -
Introduction :	- 11 -
Première Partie : Origine, nature, et fonctions des dieux-fleuves dans les traditions grecques.	- 20 -
• A- L'origine des dieux-fleuves	- 21 -
I- Le couple Okéanos et Téthys.....	- 21 -
II- Achélôos, père des eaux ?.....	- 25 -
• B- La mythologie des dieux-fleuves.....	- 30 -
I- L'ambivalence des dieux-fleuves.....	- 30 -
II- La descendance des dieux-fleuves.....	- 38 -
1- Pères des Nymphes.....	- 38 -
2- Ancêtres de rois mythiques ou de héros fondateurs	- 42 -
III- Une étude de cas : Les Potamomachies.	- 47 -
1- Scamandre et Achille.	- 48 -
1.1 <i>La colère du Scamandre</i>	- 51 -
1.2 <i>Héphaïstos vainqueur du Scamandre : la victoire du feu sur l'eau</i>	- 57 -
1.3 <i>Une personnalité torrentielle ?</i>	- 61 -
2- Isménos et Hippomédon.	- 64 -
2.1 <i>Le combat et son dénouement</i>	- 64 -
2.2 <i>L'inspiration homérique</i>	- 73 -
2.3 <i>Comment faire voir le fleuve ?</i>	- 74 -
3- Hydaspes et Dionysos.....	- 76 -
3.1- <i>Les raisons de la colère de l'Hydaspes</i>	- 77 -
3.2 <i>Le combat et son dénouement</i>	- 81 -
3.3 <i>L'inspiration homérique</i>	- 89 -
4- Achélôos et Héraclès.	- 91 -

4.1- <i>Achéloos : un dieu-fleuve protéiforme</i>	- 91 -
4.2 - <i>Achéloos entre puissance fertilisante et force dévastatrice</i>	- 102 -
• C- La religion des dieux-fleuves.....	- 115 -
I- Les lieux de cultes et les statues cultuelles.....	- 115 -
1- Les lieux de cultes.....	- 115 -
2- Statues cultuelles.....	- 119 -
II- L'organisation du culte.....	- 121 -
1. Les offrandes.....	- 121 -
1.1. <i>Offrandes animales</i>	- 121 -
1.2. <i>Offrandes capillaires</i> :.....	- 123 -
2- Les prêtrises.....	- 126 -
3- Prières et pratiques générales.....	- 127 -
Deuxième partie : Réflexions sur la représentation des dieux-fleuves dans le monde grec	- 132 -
• A- Le thème taurin dans l'iconographie des dieux-fleuves.....	- 133 -
I - L'iconographie du taureau androcéphale.....	- 133 -
1. Les sources numismatiques.....	- 133 -
1.1. <i>Les taureaux androcéphales ailés</i>	- 134 -
1.2. <i>Les taureaux androcéphales associés à la faune et à la flore fluviales</i>	- 136 -
1.3. <i>Les taureaux androcéphales et les céréales</i>	- 143 -
1.4. <i>Les taureaux androcéphales associés à Apollon</i>	- 149 -
1.5. <i>Les taureaux androcéphales couronnés par des nikai</i>	- 156 -
1.6 <i>Les taureaux androcéphales associés à Athéna</i>	- 162 -
1.7. <i>Les taureaux androcéphales associés à des nymphes</i> :.....	- 164 -
2- Les reliefs.....	- 171 -
2.1. <i>Présentation du Corpus</i>	- 171 -
2.3. <i>Les dieux-fleuves et divinités pastorales</i>	- 185 -
2.4. <i>Les dieux-fleuves et les cultes des Nymphes</i>	- 186 -
2.5. <i>Le cas de la Grotte Caruso à Locres Épizéphyrienne</i>	- 189 -
3- La céramique :.....	- 203 -
3.1- <i>Les taureaux androcéphales et les vases plastiques ioniens en Grande-Grèce, Sicile, (Étrurie)</i> :.....	- 203 -
2.2. <i>Achéloos en centaure taurin</i>	- 209 -
II- Le taureau ordinaire.....	- 215 -

1- Les sources littéraires :.....	- 215 -
2. Les sources numismatiques :.....	- 216 -
2.1. <i>Géla</i> :	- 216 -
2.2. <i>Ambracie</i> :.....	- 218 -
2.3. <i>Abaikanon</i> :.....	- 219 -
2.4. <i>Tauromenion</i> :.....	- 220 -
2.5. <i>Agyrion</i> :.....	- 221 -
2.6. <i>Cyzique</i> :.....	- 221 -
2.7. <i>Samos</i> :.....	- 222 -
2.8. <i>Thourioi et Sybaris</i>	- 224 -
2.9. <i>Phlōnte</i> :.....	- 226 -
2.10. <i>Cleitōr</i> :.....	- 227 -
3- La stèle d'Asclapiodoros.	- 232 -
• B- Les dieux-fleuves anthropomorphes :.....	- 237 -
I- Les visages cornus :.....	- 237 -
1. Les visages juvéniles et imberbes.....	- 237 -
2- Les reliefs de Xenokrateia et de Kephisodotos.....	- 243 -
3- Le visage barbu d'un homme mûr.....	- 251 -
II- L'Achéloos <i>péplophoros</i> : un <i>hapax</i>	- 255 -
III- Les dieux-fleuves juvéniles sacrifiant sur les monnaies siciliennes et Magno-grecques.....	- 257 -
IV- Les dieux-fleuves allongés :	- 265 -
1- Débats autour des dieux-fleuves allongés.	- 266 -
2- L'Alphée et le Cladéos sur le fronton Est du temple de Zeus à Olympie.	- 268 -
3- L'Illisos sur le fronton Ouest du Parthénon.	- 271 -
Conclusion :	- 277 -
Cartes	- 281 -
Table des illustrations.....	- 284 -
Sources :.....	- 297 -
Sources littéraires :.....	- 297 -
Bibliographie.....	- 301 -

Avant-propos :

Il y a maintenant quelques mois de cela, Michel Fourcade, Professeur d'Histoire Contemporaine à l'Université Paul Valéry, citait dans un « post » sur les réseaux sociaux un passage du *Fleuve Alphée* de Roger Caillois. Ce dernier y comparait sa vie au parcours du fleuve Alphée partant de la Grèce, traversant la Mer Méditerranée jusqu'à la presqu'île d'Ortygie à la poursuite de la nymphe Aréthuse. Si comme l'Alphée j'ai traversé la Méditerranée durant ces deux années, ce n'est que par la pensée. Pour autant, je me suis élancé dans une course effrénée sans trop savoir où cela me mènerait, traversant dans cette aventure une eau qui m'était bien plus étrangère que celle de la Méditerranée au bord de laquelle je suis né. L'Université et ce travail de Mémoire ont plongé l'adolescent que j'étais dans un univers vaste et inépuisable comme les eaux de l'océan. Je me sens à présent comme le fleuve Alphée à son arrivée en Sicile : ces quelques lignes marquent la fin d'un voyage. J'aborde un nouveau rivage mais je demeurerais assurément imprégné de sel, d'iode, d'algues et de l'immensité indistincte des eaux marines. Le sel des flots traversés m'imprènera sans doute à jamais.

Remerciements :

Nous n'avons que peu d'occasion de formuler de véritables remerciements, probablement par conformisme ou par pudeur. Les remerciements que l'on dresse de façon presque formulaire dans les premières pages d'un Mémoire, m'offrent pourtant une opportunité de remercier et de rendre hommage à tous ceux qui de près ou de loin ont joué un rôle dans la rédaction de ce travail.

C'est bien entendu Philippe Monbrun, que j'ai eu la chance et le plaisir d'avoir comme directeur de recherches durant ces deux années, que je voudrais remercier en tout premier lieu. De par sa bienveillance quotidienne, son implication et son soutien sans faille, il m'a permis de réaliser ce travail dans les meilleures conditions. Je souhaiterais le remercier pour tout le temps et la confiance qu'il m'a accordée, pour ses corrections minutieuses, ainsi que pour les précieux conseils qu'il m'a offerts et que je saurai garder et utiliser précieusement aussi bien dans ma vie privée que sur le plan professionnel. J'espère avoir à nouveau un jour le plaisir de travailler à ses côtés.

Je voudrais également remercier tout particulièrement Christophe Chandezon. Il incarne selon moi au mieux ce que peut attendre un jeune étudiant d'un professeur de son envergure, que ce soit d'un point de vue professionnel en faisant de la méthode, de la rigueur et de la curiosité les maîtres mots du chercheur mais aussi humainement en ayant toujours une oreille attentive lorsque l'on rencontre un quelconque problème. Je voudrais le remercier pour son soutien et pour l'intérêt qu'il a toujours montré pour mon travail.

Je souhaite aussi remercier très chaleureusement, Hélène Ménard qui me suit depuis mes premiers pas à l'Université et jusqu'au terme de la rédaction de ce Mémoire. Elle n'a eu de cesse durant ces cinq années de me pousser à donner le meilleur de moi-même, à avoir confiance en moi et en mon travail. Pour les mêmes raisons je souhaite, ici remercier Jérémy Clément. Je remercie également Julien Gondat qui m'a beaucoup aidé et donné de précieux conseils dans la dernière ligne droite de la rédaction de ce mémoire.

Je souhaiterais à présent remercier mes compagnons de route, ceux qui m'ont accompagné tous les jours durant la rédaction de ce mémoire et dont les conseils m'ont permis de traverser sereinement mes périodes de doutes : Charlotte Glorieux, Lilian Estradé, Léandro Coste, Axel Neau, Florian Artaud, Sébastien Marchand, Éric Grau et Louis Dautais. Je voudrais également remercier tous mes camarades de promotion, pour leur bienveillance et leur état d'esprit qui nous a permis d'évoluer sereinement et toujours dans l'entraide.

Quel ami serais-je si je ne témoignais pas ici de mes plus sincères remerciements à mes amis les plus proches ? Mathias Escalante, Robin Giovannangeli, Olivier Ferrara et Ambre Roche.

Chacun d'entre eux participent quotidiennement à faire de moi une meilleure personne. Qu'ils trouvent dans ces remerciements, l'expression de la plus sincère amitié que j'éprouve pour eux.

Je voudrais également avoir un mot pour ma famille, surtout mes parents et mon frère. C'est avant tout grâce à leur soutien et leur amour inconditionnel, que j'ai eu la chance d'entreprendre des études supérieures. Les valeurs de modestie et de travail qu'ils m'ont transmises m'ont accompagné chaque jour durant la rédaction de ce mémoire.

Enfin, mes pensées les plus tendres vont bien-sûr à celle qui partage ma vie depuis maintenant sept années. Pour son infinie patience, sa bienveillance quotidienne, pour la sérénité qu'elle a su m'apporter, je la remercie de m'avoir supporté chaque jour pendant ces deux longues années durant lesquelles les dieux-fleuves grecs ont un peu vécu avec nous.

Introduction :

« Comme on se retourne, au terme d'un voyage, sur le chemin parcouru, c'est quand un livre est achevé qu'on peut en guise d'introduction, réfléchir sur le travail accompli et tenter de définir ce qu'on a fait. Tant que l'enquête est en cours, elle vous pousse de côté et d'autre, sans qu'on discerne au juste par quelle voie elle ne vous mène ni où elle vous conduit ». C'est ainsi que M. Détiéne et J-P. Vernant introduisaient leurs recherches sur la *mètis* en 1974¹. Ce constat m'était déjà apparu pertinent la première fois que je l'ai lu et il est doublement lié à la rédaction de ce mémoire. La première raison c'est qu'il m'apparaît si vrai aujourd'hui qu'il introduit mon propre travail de recherche. Deuxièmement, parce que l'ouvrage de M. Détiéne et J-P. Vernant était le premier conseil de lecture que me donnait Philippe Monbrun, mon futur directeur de recherche, au terme de ma dernière année de Licence. Lorsque j'ai intégré la Licence d'Histoire de l'Université Paul Valéry, j'étais bien loin de me douter qu'un jour, ses chemins me conduiraient vers l'écriture d'un Mémoire de recherche. En effet, j'avais pour objectif d'intégrer à terme l'ESPE pour y préparer le concours de Professeur des écoles. Cependant, les trois années de Licence ont encore plus développé ma passion pour l'Histoire et ont suscité chez moi un intérêt particulier pour la Recherche. J'ai donc pris contact avec MM. Philippe Monbrun et Christophe Chandezon afin d'intégrer le Master *Mondes Anciens*, sans trop savoir où cela me mènerait. Au fil de nombreuses discussions, M. Chandezon m'a laissé entrevoir la possibilité de travailler sur les dieux-fleuves. Si j'ai choisi comme objet d'étude les dieux-fleuves dans le monde grec, c'est parce qu'il était en lien avec mes centres d'intérêts historiques principaux. Il me permettait en effet de m'interroger sur la façon qu'avaient les Grecs d'appréhender à la fois leurs divinités mais aussi leurs milieux naturels.

Les Grecs, qualifient leurs dieux d'Immortels, *athanatoí*². Pourtant ils ne sont pas éternels puisqu'ils sont nés quelque part dans le monde des hommes. La déesse Lèto donne naissance aux dieux Apollon et Artémis sur l'île de Délos. En revanche ils ne meurent pas, en cela, ils sont immortels. Les dieux grecs ne sont pas des personnes, des êtres, mais des puissances³. Chacune de ces puissances se distingue des autres en ayant ses propres prérogatives, un mode d'action, un ou des domaines – dans lesquels elle intervient seule ou avec une autre divinité – et des limites dans l'exercice de leurs prérogatives. Chacune de ces puissances divines porte un nom, vit des aventures,

¹ DETIENNE et VERNANT, 1974, p.169 ; MONBRUN, 2007, p.15-16.

² ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL, 2015 (5^e édition), p. 242-243.

³ *Idem*.

a une psychologie, des défauts et des qualités. Un dieu grec c'est donc avant tout l'idée d'une puissance dans son domaine qui agit en faveur des mortels ou à leur détriment. Selon M. Sève, « chaque divinité est la fois bienfaisante et redoutable dans son domaine ».⁴ Il donne selon nous un exemple très parlant : « Supposons qu'il pleuve. On peut dire en grec, comme en français "Il pleut". Mais on dira tout aussi bien " Zeus fait pleuvoir " et cette façon de voir dans le phénomène de la pluie qui tombe le résultat de la volonté d'un être qui le régit est la plus conforme à la façon grecque de concevoir les choses »⁵. Toutes les actions humaines sont couvertes par des domaines, dont un ou de plusieurs puissances divines sont en charge. Ainsi, pour un Grec, un événement est toujours perçu comme le résultat de l'action d'un dieu, en cela ils sont acteurs de la vie quotidienne des Grecs.

Les puissances divines qui nous intéressent dans ce Mémoire, sont à la fois des dieux grecs suivant la définition que nous venons de donner, mais ces divinités sont aussi de véritables fleuves. C'est probablement A. Dan, dans sa très récente étude des fleuves d'Asie Mineure qui entrevoit le mieux la vision grecque du « fleuve » :

« Nous traitons dans cet article des cours d'eau – furent-ils, dans nos langues modernes, des fleuves s'ils se déversent dans la mer, des rivières si elles affluent dans un autre cours ou bassin d'eau, des ruisseaux s'ils sont de piètre importance ou même des torrents, s'ils sont temporaires. Tous ces cours d'eau se caractérisent, du point de vue antique, non pas tant par la qualité douce, fraîche, potable de l'eau que par son écoulement. C'est ce qui lui permet de modeler l'environnement, de générer et favoriser la vie humaine, en fournissant l'eau, la nourriture végétale et animale, les facilités de connectivité entre l'intérieur des pays et la mer, en étant potentiellement un centre dans la structuration de l'habitat et une barrière pouvant les protéger. Les rôles d'axe et de frontière, la plupart du temps contradictoires pour nous, Modernes, apparaissent comme fondamentaux dans la perception, la construction mentale et les représentations des cours d'eau antiques ainsi que dans l'invention des identités des individus et des communautés vivant dans ces espaces⁶.

Elle dit aussi que : « Pour reconstituer les regards des Anciens sur les cours d'eau, il faut oublier non seulement les eaux sacrées du christianisme, mais aussi les progrès des connaissances – dont les découvertes successives du cycle hydrologique, des changements des états de la matière ou des phénomènes météorologiques –, l'esthétique naturaliste des paysages, les acquis de

⁴ SEVE, 2006, p. 135.

⁵ SEVE, 2006, p. 136.

⁶ DAN, 2018, p. 27

l'ethnographie à propos des civilisations dites primitives et l'intérêt actuel pour l'écologie. Toutes ces découvertes post-antiques ont forgé une perception occidentale de l'eau qui ne doit pas être attribuée d'emblée aux Anciens ».⁷

Ces propos introductifs sur des fleuves d'Asie Mineure sont particulièrement pertinents et le travail d'A. Dan me semble proposer une méthodologie intéressante à suivre. Que l'on me permette ici de citer un autre passage programmatique de la même auteure, tant je partage son analyse que je peinerais à reformuler de façon aussi pertinente :

« (...) il ne faut pas confondre le fleuve en tant qu'environnement réel, observé par le géographe ou par l'archéologue, avec le fleuve des auteurs. Ce dernier est une construction poétique, à partir d'espaces perçus ou imaginés, de croyances en forces surnaturelles, de mythes et légendes racontant les liens entre ces forces et les espaces qu'elles dominent. Le fleuve comme espace littéraire-poétique répond à la fois à l'espace historique – que le poète avait devant les yeux et l'historien-géographe s'efforçait de décrire – et à l'espace mythique, qui n'est qu'une idée, une valeur qui se développe dans un texte. À notre tour, en nous penchant sur ces espaces, nous créons les nôtres, selon notre propre rapport à l'environnement en général, à celui dans lequel nous avons grandi et à celui, nouveau, auquel nous sommes confrontés, selon notre idée de la culture hellénique, nos intérêts et sensibilités ».⁸

Je suis en accord complet avec ces remarques à cela près, qu'au terme de ce travail, il me semble qu'il faut parfois revenir au « fleuve réel » pour comprendre toutes les subtilités du fleuve comme espace littéraire et poétique.

Ainsi, nous pensons pertinent de présenter, même de façon très sommaire, quelques considérations sur les fleuves et cours d'eau de Méditerranée. Les paysages égéens, par exemple, siciliens, portent la marque du climat méditerranéen, caractérisé par deux saisons bien distinctes. Une saison chaude marquée par de fortes chaleurs pouvant entraîner des périodes de sécheresses qui tarissent les cours d'eau, affaiblissent les sources et dessèchent les sols ; une saison froide et humide caractérisée par la concentration de pluies abondantes à l'automne et en hiver. Ainsi les rivières pérennes étaient peu nombreuses en Grèce. La plupart des cours d'eau sont saisonniers et soumis à des changements radicaux : ils sont presque à sec en été, et il n'est pas rare de les voir déborder et inonder la plaine durant la saison des fortes pluies.⁹

Nombres de régions grecques possèdent un relief karstique. Ce sont des régions caractérisées par des roches sédimentaires, souvent calcaires. Ces terrains karstiques déterminent le

⁷ DAN, 2018, p. 25

⁸ DAN, 2018, p. 67-68.

⁹ Cf. WALSH, 2014, p. 68-118 ; SALOWEY, 2017, p. 160-163.

comportement et la direction de certains cours d'eau à travers le paysage et aussi dans leurs voies souterraines. En effet, l'acidité des eaux pluviales dissout les roches sédimentaires formant ainsi des fissures, des gouffres, ou *catavothres*, comme dit le grec, provoquant la création de grottes et de canaux souterrains. De cette façon, il n'est pas rare que les eaux s'engouffrent dans ces catavothres, suivent un cheminement souterrain et résurgent à des endroits inattendus.¹⁰

Ces considérations géographiques sont de première importance pour notre étude, car ces phénomènes naturels semblent à l'origine de certaines croyances grecques et de récits légendaires mettant en scène des dieux-fleuves.

La dénomination « dieu-fleuve » indique *a priori* que nous n'avons pas à faire à des dieux des fleuves, à des puissances qui résident dans les cours d'eaux dont ils sont éponymes. Ils sont l'un et l'autre à la fois : une puissance divine régissant un ou plusieurs domaines, seul ou en association avec d'autres dieux mais aussi fleuve selon la définition que nous venons d'emprunter à A. Dan.

Si les dieux-fleuves ont suscité l'intérêt des chercheurs depuis un siècle, les études à ce sujet restent ponctuelles. On ne trouve pas d'étude globale, présentant les dieux-fleuves sous tous leurs aspects, comme il en existe pour les Nymphes avec les travaux de J. Larson¹¹ ou encore de S. Dalmon.¹²

S'il est une étude, concernant les dieux-fleuves du monde grec, qui fasse encore école aujourd'hui, c'est bien la monographie consacrée à Achélôos par H. P. Isler et publiée en 1970. Elle est fondamentale lorsqu'on s'attache à étudier les dieux-fleuves, notamment par l'important recensement des représentations d'Achélôos. Cette étude ne se résume pas pour autant à un catalogue et elle soulève, pour la première fois me semble-t-il, des questions intéressantes sur ces divinités fluviales. Néanmoins, cet ouvrage comporte un certain nombre de faiblesses : il apparaît peu problématisé. Cette étude reste tout de même fondamentale pour quiconque cherche à comprendre les dieux-fleuves du monde grec.

Une autre étude est fondamentale, celle de C. Weiss, *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit*, publiée en 1984. Dans cet ouvrage, l'auteure étend les questionnements que soulevait H.P Isler pour Achélôos, cette fois-ci, à l'ensemble des dieux-fleuves et pose des questions d'interprétations que nous reprenons dans notre étude.

¹⁰ Cf. CHANDEZON, 2003, p. 364 ; WALSH, 2014, p. 78-81 ; SALOWEY, 2017, p. 160-163.

¹¹ LARSON, 2001.

¹² DALMON, « *Les cultes et représentations des Nymphes en Grèce ancienne* », Thèse de doctorat sous la direction de P. Ellinger, soutenue le 1^{er} Avril 2016.

Le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), encyclopédie consacrée aux figures des mythologies classiques, rédigé sous la direction de L. Kahill entre 1981 et 1999, nous a été particulièrement utile. Cet ouvrage propose pour chaque figure un catalogue raisonné de ses représentations figurées. On y retrouve H.P. Isler à la rédaction de l'article sur le dieu-fleuve Achélôos et C. Weiss pour l'entrée *Fluvii*.

Ainsi, en ce qui concerne les questions de représentations des dieux-fleuves du monde grec, les études de H. P. Isler et C. Weiss apparaissent comme deux études solides sur lesquelles nous devons nous appuyer.

Il faut également noter le travail de F. Imhoof-Blumer, *Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen* en 1924, qui s'attache, en partie, à repérer les représentations de dieux-fleuves dans la numismatique gréco-romaine et à en dresser un catalogue.

Concernant la représentation des dieux-fleuves, il convient de noter l'étude importante de R. M. Gais, *Some problems of river-god iconography* en 1978 dans laquelle il souhaite remettre en perspective les conditions d'apparition d'un type de représentation des dieux-fleuves sous la forme d'homme allongé que l'on retrouve dans l'art romain et qui semble être, jusqu'à nos jours un stéréotype de représentation des fleuves.

Si ces études permettent de parcourir toute la complexité de la représentation figurée des dieux-fleuves, leur principal défaut est de ne pas explorer la nature et les fonctions de ces divinités. À ce propos, l'étude de J.A. Ostrowski, *Personnifications of River Gods in Greek and Roman art* en 1991, est particulièrement importante pour nos propres recherches. L'auteur propose une étude des représentations des dieux-fleuves dans le monde grec puis le monde romain, permettant ainsi d'avoir une vue générale de l'évolution des thèmes et des types de représentations ; ce travail se distingue des autres en intégrant pour la première fois des questionnements à propos de la nature et des fonctions des dieux-fleuves dans le monde grec.

Très récemment le sujet des dieux-fleuves a connu un regain d'intérêt de la part des chercheurs. Une autre étude importante mérite d'être notée ici, celle de N. Molinari et N. Sisci, *Potamikon : sinens of Acheloois*, en 2016. Son objet d'étude a priori n'est pas les dieux-fleuves, puisque cet ouvrage entreprend une étude approfondie du thème du taureau à visage humain, mais en cherchant ses origines et ses interprétations possibles, les dieux-fleuves passent, de fait, au premier plan de cet ouvrage et en particulier Achélôos qui est un peu l'archétype d'un dieu-fleuve. S'il est une qualité qu'il faut reconnaître aux travaux de N. Molinari et N. Sisci, c'est l'impressionnant travail de recensement de monnaies grecques présentant le type du taureau androcéphale, mais aussi le fait de questionner la signification de ce thème et de tenter de dégager les attributs y étant attachés.

En dehors de ces études, il n'y a pas d'ouvrages consacrés aux dieux-fleuves. Les études se cantonnent à un certain nombre d'articles, que nous ne pouvons pas tous citer ici et dans lesquels les auteurs se penchent vers tels ou tels aspects de ces divinités. Aussi, pensons-nous qu'il y a là une lacune bibliographique qu'il faudra combler à terme en proposant une étude présentant les dieux-fleuves grecs sous tous leurs aspects culturels et cultuels. Très récemment, en 2019, J. Bremmer, semble arriver aux mêmes conclusions que nous lorsqu'il entreprend l'écriture de son article *Rivers and river gods in ancient greek religion and culture*. En effet, dans cet article, J. Bremmer remarque une importante lacune bibliographique au sujet des dieux-fleuves et souligne qu'ils sont même très peu présents, voire totalement absents des ouvrages consacrés aux dieux-grecs. L'auteur prend soin de souligner que son seul article ne peut combler ces manques mais qu'il constitue une première pierre à l'édifice. C'est dans la même perspective que nous avons entamé notre étude et la rédaction de ce travail de recherche.

Il est tout à fait remarquable de noter qu'au sujet des dieux-fleuves, les sources et la bibliographie semblent se répondre. En effet, dans les sources anciennes comme dans la bibliographie moderne, il n'y a pas d'ouvrage consacré aux dieux-fleuves. Nous avons essayé de travailler avec le plus grand nombre de sources en les faisant dialoguer tant que possible pour tenter de comprendre et d'exposer toute la complexité des dieux-fleuves du monde grec.

S'il est un type de source longtemps privilégié des historiens, ce sont bien les sources littéraires et nous ne manquons pas de les convoquer fréquemment pour les besoins de notre étude. Prendre des dieux pour objet d'étude, c'est d'abord se plonger dans leur mythologie. À ce sujet, nous nous sommes notamment intéressés à la *Théogonie* d'Hésiode, puisque cet œuvre a joui d'une grande popularité dans l'ensemble du monde grec à travers de longs siècles. Cette généalogie des dieux grecs, rédigée entre les VIII^{ème} et VII^{ème} siècle, nous a été particulièrement utile pour retracer les origines cosmogoniques des dieux-fleuves et leur généalogie. D'autres ouvrages de mythographes sont apparus particulièrement riches en informations, comme la *Bibliothèque* d'Apollodore. Cet ouvrage est probablement composé entre le II^{ème} et III^{ème} siècle de notre ère et vise à rassembler les légendes et les traditions narratives grecques et à en faire un tout cohérent organisé autour des différentes généalogies des dieux et des héros.

Bien évidemment, les épopées et poésies antiques font partie intégrante de cette étude. D'Homère à Nonnos de Panopolis, en passant par Virgile et Ovide, les écrits de ces auteurs se sont montrés comme fondamentaux dans l'étude des dieux-fleuves. Homère bien entendu, tant l'*Iliade* et l'*Odyssée* ont traversé les âges et connu une popularité sans égale dans le monde grec. S'il est un

passage de l'*Iliade* qui a su concentrer toute notre attention, c'est bien le combat qui voit s'opposer le héros Achille et le dieu-fleuve Scamandre, au chant XXI. Le poème d'Homère, est à notre connaissance, le premier à mettre en scène un type de récit propre au dieu-fleuve, celui des potamomachies. Dans ses *Métamorphoses*, au I^{er} siècle de notre ère, Ovide, rapporte une autre *potamomachie* dans laquelle s'opposent le héros panhellénique Héraclès et le dieu-fleuve Achélôos. L'affrontement entre Héraclès et Achélôos est un élément majeur, si ce n'est le récit légendaire le plus important pour comprendre comment les Grecs percevaient leurs dieux-fleuves. D'autres sources littéraires rapportent des potamomachies comme la *Thébaïde* de Stace ou encore les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, mais il faut attribuer tout l'intérêt qu'il convient aux deux façons très différentes de délivrer le combat entre un mortel et un fleuve que sont celles d'Homère et d'Ovide.

Pour notre travail, il a donc fallu étudier à la fois les épopées et la poésie grecques et romaines mais encore le théâtre, lui aussi très enrichissant pour notre étude. Pour ne garder qu'un seul exemple dans cette introduction et insister sur son rôle majeur, nous pouvons citer le récit de l'affrontement entre Achélôos et Héraclès dans les *Trachiniennes* de Sophocle, au V^{ème} siècle.

En dehors de ce champ très poétique et littéraire, les écrits des historiens et des géographes de l'Antiquité sont apparus comme particulièrement importants. Sans grand étonnement on retrouve au premier plan les écrits d'Hérodote, Thucydide et Diodore de Sicile pour les historiens, Pausanias et Strabon pour les géographes. Pausanias est apparu comme essentiel car son ouvrage dépasse de loin le simple guide de voyage, c'est aussi un guide historique et mythologique qui permet d'appréhender les traditions grecques au II^{ème} siècle de notre ère et dépeignant un véritable paysage culturel et cultuels des dieux-fleuves. La *Géographie* de Strabon a également été extrêmement utile et riche en enseignements, notamment à propos du combat entre Héraclès et Achélôos. Dans ce travail nous avons donc choisi de travailler la plus grande diversité de sources littéraires en étudiant les épopées et la poésie grecque et romaine, le théâtre mais aussi l'œuvre des mythographes comme celle des historiens et des géographes de l'Antiquité.

Cette étude ne pouvait pas être menée à bien en se cantonnant seulement aux sources littéraires. En effet, pour envisager les dieux-fleuves dans toutes leurs complexités nous avons dû, prendre en compte les sources iconographiques. Envisager les sources iconographiques était donc un choix à priori et je voudrais insister sur l'importance de l'imagerie pour les Grecs. Dans la culture grecque, le « voir » est extrêmement valorisé, au point d'occuper la première place parmi les différents modes de connaissances comme le souligne Aristote dans sa *Métaphysique*.¹³ En grec les vers *idein*, « voir » et *eideimai* « savoir » sont étymologiquement très proches. Savoir c'est en somme

¹³ Aristote, *Métaphysiques*, I, 980 a 22-25.

savoir pour avoir vu soi-même et non par ouïe dire, c'est ce qu'exprime encore Héraclite à la fin VI^{ème} siècle :

« Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles (*ophthalmoi tôn ôtôn akribésteroi martures*). »¹⁴

Un grec ne sait jamais aussi bien que quand il a vu. Aussi, il me semblait pertinent d'entreprendre en détails l'analyse des représentations iconographiques des dieux-fleuves.

Les sources iconographiques se seraient, quoi qu'il en soit, imposées de fait par leur abondance. Particulièrement nombreuses et présentant une grande diversité de support, les sources iconographiques nous ont obligés à réitérer la démarche qui était la nôtre pour les sources littéraires et en les envisageant dans leur ensemble pour évaluer toute la complexité que soulève la représentation des dieux-fleuves dans le monde grec.

L'étude des sources numismatiques a été primordiale dans ce travail. En effet, celles-ci sont les plus abondantes et c'est sans aucun doute sur ce type de support qu'ont le plus été représentés les dieux-fleuves. Pour les besoins de notre étude, il nous a également fallu nous pencher vers d'autres types de supports comme les reliefs ou encore la céramique grecque.

En revanche, nous n'avons que peu exploré les sources épigraphiques dans notre étude. Non pas par manque d'intérêt, car elles seraient extrêmement utiles pour traiter en particulier les cultes des dieux-fleuves dans l'Antiquité, mais surtout parce qu'un mémoire de Master 2, ne peut prétendre à l'exhaustivité et parce que dans les limites de temps imposées par l'exercice, il nous paraissait dommageable de ne faire que survoler ce type de sources.

C'est pour leur nature disparate qu'il était difficile de constituer un corpus de document précis avec des limites figées. Nous avons essayé de travailler avec le plus grand nombre de sources en les faisant dialoguer tant que possible pour tenter de comprendre toute la complexité des dieux-fleuves du monde grec.

C'est aussi pour tenter de saisir cette complexité et de répondre aux questionnements auxquels nous avons fait face durant la rédaction que nous avons choisi de travailler sur un grand espace géographique et sur le temps long. En effet une des questions que nous nous posions était de savoir si la façon qu'avaient les Grecs d'envisager les dieux-fleuves répondaient à des critères régionaux ou chronologiques. En réduisant notre champ d'étude géographique ou chronologique, il aurait été impossible de considérer comme il se devait ces interrogations.

¹⁴ Héraclite, (fr. 101 a D-K).

Cette étude avait pour objectif initial une analyse globale des dieux-fleuves grecs, en abordant tous leurs aspects culturels et cultuels à travers les types de sources les plus variés : littéraires et épigraphiques, iconographiques et archéologiques. L'objectif était de ne pas séparer la dimension mythologique et religieuse de ces divinités de la dimension géographique et concrète qui était la leur dans la vie quotidienne des Grecs de l'Antiquité : elles étaient à la fois l'objet de croyances et de pratiques rituelles et renvoyaient aussi à un environnement naturel. Pour ce faire, il fallait soulever un certain nombre de problématiques : qui étaient ces dieux-fleuves ? Quelle était leur place dans la vie quotidienne des Grecs ? Quelles traditions narratives se rattachaient à ces divinités ? Étaient-elles des divinités mineures ? Avaient-elles des attributs particuliers qui les distinguaient des autres divinités ? Les Grecs représentaient-ils les dieux-fleuves ? Si oui, comment et pourquoi ? Quelles étaient les pratiques rituelles dédiées aux dieux-fleuves ? En outre, quelles sont les diverses composantes culturelles et cultuelles des dieux-fleuves dans le monde grec ?

Pour autant, même si cette étude ne saurait combler les lacunes de la bibliographie existante entourant les dieux-fleuves, nous avons essayé dans ce Mémoire d'apporter une pierre de plus à l'édifice.

Ce travail de recherche s'articule de la façon suivante : dans une première partie, je m'attache à étudier les origines, la nature et les fonctions des dieux-fleuves dans les traditions grecques alors que la seconde interroge en particulier les sources iconographiques et la représentation des dieux-fleuves dans le monde grec.

Première Partie :
Origine, nature, et fonctions des dieux-fleuves dans
les traditions grecques.

Il nous paraît pertinent de nous pencher en premier lieu sur l'origine de ces divinités. Puis, nous nous attacherons à dresser une sorte de « portrait-robot » de ces divinités à travers le discours mythologique. C'est une étude de cas, celle des potamomachies, qui nous a paru la plus pertinente, les sources littéraires offrant quantité d'informations sur les dieux-fleuves, leurs apparences, leurs attributs et les croyances grecques les concernant. Pour terminer ce chapitre, nous étudierons les aspects les plus concrets de ces divinités à travers les rites quotidiennement accomplis par les Grecs dans le cadre du culte qui leur était rendu.

• A- L'origine des dieux-fleuves

I- Le couple Okéanos et Téthys

La *Théogonie* est un récit de l'origine des dieux grecs, rédigé par Hésiode au milieu du VIII^{ème} siècle et voici ce que l'on peut y lire concernant les dieux-fleuves :

« Téthys à Océan enfanta les fleuves tourbillonnants, – Nil, Alphée, Éridan aux tourbillons profonds, – Strymon, Méandre, Istros aux belles eaux courantes, - Phase, Rhésos, Achélôos aux tourbillons d'argent, – Nessos, Rhodios, Haliacmon, Heptaporos, – Grénicos, Aisépos, le divin Simoïs, – Pénée, Hermos et Caïque au beau cours, – le grand Sangarios, Ladon, Parthénion, – Évenos, Ardescos et le divin Scamandre. Elle enfantait aussi une race sainte de filles qui, avec sire Apollon et les Fleuves, nourrissent la jeunesse des hommes et tiennent ce lot de Zeus lui-même : [...]

Telles sont les filles ainées de Téthys et d'Océan, Mais il en est bien d'autres. Elles sont trois milles, les Océanines aux fines chevilles, qui en d'innombrables lieux, partout également, surveillent la terre et les abîmes marins, radieuses enfants des déesses. Et il est tout autant de fleuves au cours retentissant, fils d'Océan, mis au jour par l'auguste Téthys. Dire les noms de tous est malaisé à un mortel ; mais les peuples les savent, qui vivent sur leurs bords »¹⁵.

Plusieurs aspects de ce passage d'Hésiode s'avèrent pertinents en ce qui nous concerne. D'une part, l'auteur présente le couple Okéanos et Téthys comme étant à l'origine des cours d'eaux,

¹⁵ Hésiode, *Théogonie*, 337-370 : « Τηθὺς δ' Ὀκεανῶ ποταμοὺς τέκε δινήεντας, Νεῖλόν τ' Ἀλφειὸν τε καὶ Ἑριδανὸν βαθυδίνην, Στρυμόνα Μαίανδρόν τε καὶ Ἴστρον καλλιρέεθρον Φᾶσίν τε Ῥῆσόν τ' Ἀχελῷόν τ' ἀργυροδίνην Νέσσόν τε Ῥοδίον θ' Ἀλιάκμονά θ' Ἑπτάπορόν τε Γρήνικόν τε καὶ Αἴσιπον θεῖόν τε Σιμοῦντα Πηνεῖόν τε καὶ Ἑρμόν ἑρρεΐτην τε Κάικον Σαγγάριόν τε μέγαν Λάδωνά τε Παρθενίον τε Εὐήνον τε καὶ Ἀλδήσκον θεῖόν τε Σκάμανδρον.

[...]

αὐταὶ ἄρ' Ὀκεανοῦ καὶ Τηθόος ἐξεγένοντο πρεσβύταται κοῦραι· πολλὰ γέ μιν εἰσι καὶ ἄλλαι· τρεῖς γὰρ χίλια εἰσι τανίσφυροι Ὀκεανίνας, αἱ ῥα πολυσπερέες γαίαν καὶ βένθεα λίμνης πάντη ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα. τόσσοι δ' αὖθ' ἕτεροι ποταμοὶ καναχηδὰ ῥέοντες, υἱέες Ὀκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Τηθύς· τῶν ὄνομα ἄργαλέον πάντων βροτῶν ἄνδρα ἐνισπεῖν, οἱ δὲ ἕκαστοι ἴσασιν, ὅσοι περιναϊεταῖοι. »

avec l'énumération d'une nombreuse et glorieuse descendance. D'autre part, la liste de fleuves proposée par Hésiode est une des plus anciennes qui nous soit parvenue et elle est particulièrement centrée sur la Troade. Nous n'apporterons guère d'éléments nouveaux à l'étude qu'A. Dan y a consacrée tout récemment¹⁶. En effet, on peut identifier avec sûreté au moins six fleuves de la région de Troie : Rhodios, Heptaporos, Grénicos, Aisépos, Simois et le Scamandre et que ces derniers sont tous mentionnés au douzième chant de l'*Iliade*.¹⁷ A. Dan remarque très justement que la composition de la liste est presque identique dans la *Théogonie* d'Hésiode¹⁸. L'on ne saurait dire si Hésiode eut en tête ce passage de l'*Iliade* en rédigeant la *Théogonie*, mais ce n'est pas impossible. Quoiqu'il en soit, il témoigne d'une bonne connaissance du réseau fluvial de Troade.

Revenons au point qui nous intéresse plus particulièrement ici : l'origine des dieux-fleuves dans la *cosmogonie* grecque. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, c'est Okéanos et Téthys qui sont à l'origine des dieux-fleuves. Il nous semble pertinent de nous pencher dans un premier temps aux figures d'Okéanos et de Téthys puisqu'elles sont à l'origine des dieux-fleuves. Nous espérons, en étudiant le lien généalogique qui unit les figures d'Okéanos et de Téthys aux dieux-fleuves, en apprendre plus sur la nature de ces divinités.

L'étude menée par J. Rudhardt¹⁹ sur ces deux figures divines nous est particulièrement utile. Il a notamment réfléchi sur le rôle joué par ce couple dans la cosmogonie en tant que divinités primordiales ainsi que sur leur nature et c'est ce dernier point que nous explorerons.

Nous proposons d'emprunter seulement quelques exemples essentiels à la démonstration de J. Rudhardt sur la nature d'Okéanos. Dans l'*Odyssée*, alors qu'Ulysse se prépare à gagner l'Hadès, Circé lui dit :

« Ton vaisseau va d'abord traverser l'Océan »²⁰

Le poète n'évoque ici Okéanos qu'en tant que cours d'eau et totalement dépourvu d'attributs divins. Les Grecs pensent que ce cours d'eau est un immense fleuve encerclant le monde terrestre²¹.

Dans d'autres textes, c'est un tout autre aspect d'Okéanos qui est mis en évidence. C'est le cas dans le *Prométhée* d'Eschyle quand le héros éponyme – alors enchaîné à son rocher aux confins

¹⁶ DAN, 2018, p. 59-62.

¹⁷ *Iliade*, XII, 19-22.

¹⁸ DAN, 2018, p. 63

¹⁹ RUDHARDT, 1971.

²⁰ *Odyssée*, X, 508 : « ἀλλ' δπότ' ἄν δῆ νηϊ Ὀκεανοῖο περιησις »

²¹ COMMELIN, 2017, p. 96

de la terre par Héphestos sur ordre de Zeus pour avoir offert le feu aux hommes – s’adresse ainsi à lui :

« Quoi ? tu viens donc assister à mon supplice ? Comment as-tu osé quitter le fleuve qui te doit son nom et tes grottes au toit de roc taillées par la nature »²²

On comprend que Prométhée distingue Okéanos en tant que puissance divine du fleuve où il réside et qu’il le présente alors davantage comme le dieu d’un fleuve qui porte son nom. Le dieu est ainsi réduit à son aspect anthropomorphe et le fleuve à sa nature élémentaire. Toutefois, selon J. Rudhardt, cette représentation d’Okéanos résulte d’exigences théâtrales, l’eau primordiale ne pouvant envahir la scène²³, Eschyle montre alors un dieu parfaitement anthropomorphe, bipède, capable de se déplacer lorsqu’il visite Prométhée pour lui offrir son aide.

Pourtant, quelques vers plus tôt, Prométhée s’adressait aux Océanides en ces termes :

« Hélas ! Hélas ! enfants de la féconde Téthys, filles d’Océan, dont le cours, sans jamais dormir, roule autour de la terre immense, voyez, contemplez les chaînes qui m’agrafent au sommet de ce précipice rocheux où je dois monter une garde que nul jamais ne m’enviera »²⁴.

Dans ce passage, Prométhée, ne distingue pas Okéanos, puissance divine, du fleuve circulaire qui borde le monde. C’est pour ces raisons que je suivrais volontiers l’hypothèse de J. Rudhardt, qui voit dans l’aspect purement anthropomorphe d’Okéanos, des vers 285 à 396 du *Prométhée* d’Eschyle, l’effet d’exigences purement théâtrales, « l’eau primordiale ne pouvait pas envahir la scène ».²⁵

L’étude de J. Rudhardt, montre bien qu’Okéanos présente deux aspects « apparemment contradictoires »²⁶ : il est explicitement désigné comme un cours d’eau puissant qui borde le monde, dont la force et la profondeur sont soulignées, notamment chez Homère²⁷, mais il est également un « être doué d’une personnalité et d’un comportement comparable à ceux des hommes et des divinités anthropomorphes »²⁸. L’aspect très naturel qu’il présente fait clairement appel à la définition même d’un cours d’eau, un fleuve profond, puissant et tourbillonnant comme on peut

²² Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 298-302 : « ἔα, τί χρεῖμα; καὶ σὺ διὴ πόνων ἐμῶν ἦκεις ἐπόπτῃς; πῶς ἐτόλμησας λιπῶν ἐπώνυμόν τε ῥέυμα καὶ πετρηρεφῆ αὐτόκτιτ’ ἄντρα τὴν σιδηρομήτορα ἐλθεῖν ἐς αἶαν; »

²³ RUDHARDT, 1971, p. 56.

²⁴ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 136-143 : « αἰαὶ αἰαὶ· τῆς πολυτέκνου Τιθύος ἕκγονα τοῦ περὶ πᾶσαν θ’ εἰλισσομένου χθόν’ ἀκοιμήτω ῥέυματι παῖδες πατρὸς Ὀκεανοῦ, δέρχθητ’, ἐσίδεσθ’ οἷω δεσμῶ προσπόρπατος τῆσδε φάραγγος σκοπέλοις ἐν ἄκροις φρουρὰν ἄζηλον ὀχίσω. »

²⁵ RUDHARDT, 1971, p. 56

²⁶ RUDHARDT, 1971, p. 54.

²⁷ Homère, *Iliade*, III, 5 ; XVII, 402, XVIII, 607, VII, 422.

²⁸ RUDHARDT, 1971, p. 54.

le lire dans l'*Iliade*, tandis que son anthropomorphisme le rattache davantage aux visages attribués par les Grecs aux Immortels munis d'intentions, de pensée et de sentiments.

Pour ce qui est de Téthys, nous nous en tiendrons aux conclusions portées par J. Rudhardt : elle est une « divinité des Eaux, pareille à son époux » dont « seule la féminité paraît la distinguer de son époux. Elle en est la parèdre et le doublet »²⁹. Comme Okéanos, la déesse a une double nature. Elle possède un caractère et un comportement comparables à ceux des humains, et l'on pourrait reprendre les mêmes exemples que pour Okéanos avec lequel elle entretient une relation amoureuse et partage un foyer ainsi qu'une couche. Ajoutons à cela, que dans l'*Iliade*, Homère précise que c'est elle qui a nourri et élevé la déesse Héra, durant la Titanomachie.³⁰ Selon J. Rudhardt, c'est leur nature identique qui explique pourquoi dans les traditions grecques Téthys ne joue jamais un rôle autonome et indépendant de celui d'Okéanos.

La nature du couple primordial étant maintenant précisée, revenons à leur parenté avec les dieux-fleuves. Le texte de la *Théogonie* d'Hésiode faisait explicitement de ce couple les parents des dieux-fleuves. Il faut y comprendre que tous les fleuves et toutes les eaux proviennent d'Okéanos. Dans l'*Iliade*, dans les vers qui précède son affrontement avec le dieu-fleuve Scamandre, Achille lance à Astéropée qu'il vient de tuer :

« Non, il n'est pas possible de lutter contre Zeus, le fils de Cronos. À Zeus ne se comparent ni le royal Achélóos, ni même la force puissante d'Océan, aux eaux profondes, d'où sortent tous les fleuves, toute la mer, toutes les sources et tous les puits profonds ; Océan lui-même craint la foudre du grand Zeus et son terrible tonnerre, quand il éclate au haut des cieux. »³¹

Ce passage est très explicite et témoigne que dans la pensée grecque, Okéanos est à l'origine de toutes les eaux, y compris fluviales. On comprend alors aisément pourquoi il en est le père dans les traditions narratives.

Selon J. Rudhardt, au terme de la création, une fois le monde achevé, les eaux primordiales se retrouvent rejetées aux extrémités du monde et Okéanos en constitue la barrière circulaire sous la forme d'un grand fleuve. T. Houelle qui se demande d'où vient l'image du fleuve encerclant la

²⁹ RUDHARDT, 1971, p. 65.

³⁰ *Iliade*, XIV, 202-204 : « οἷ με σφοῖσι δόμοισιν ἐν τρέφον ἦδ' ἀτίταλλον, δεξάμενοι Ῥείας, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης: »

³¹ *Iliade*, XXI, 192-199 : « καὶ γὰρ σοὶ ποταμός γε πάρα μέγας, εἰ δύνатаί τι χραισμεῖν· ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίῳνι μάχεσθαι, τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελῷος ἰσοφαρίζει, οὐδὲ βαθυρρεῖταιο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο, ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ πᾶσαι κρήναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν· ἀλλὰ καὶ ὅς δειδοικε Διὸς μεγάλοιο κεραυνὸν δεινὴν τε βροντὴν, ὅτ' ἀπ' οὐρανόθεν σμαραγῆσσι »

terre, remarque qu'elle ne peut être le résultat d'une expérience commune, ni le constat d'une réalité, et pourtant cette croyance est largement répandue.³² Okéanos n'est ni une mer, ni un océan : il est l'origine de toutes les eaux. Ses conclusions s'accordent avec celles de J. Rudhardt qui s'interrogeait sur le rôle des eaux primordiales une fois le monde achevé et qui montrait bien comment les Grecs imaginaient que toutes les eaux provenaient d'Okéanos, qu'elles circulaient par voies souterraines, émergeaient à la surface par le biais des sources, qu'elles se diffusaient dans tout le monde connu par les cours d'eau grâce auxquels ces eaux regagnaient la mer avant de rejoindre le fleuve circulaire, Okéanos. Selon ce schéma de pensée, tout le système hydraulique grec se retrouve perpétuellement réalimenté, c'est-à-dire que les eaux circulent en circuit fermé dans lequel elles émanent d'Okéanos et lui reviennent sans cesse avant d'être à nouveau réinjectées dans ledit circuit.

II- Achélôos, père des eaux ?

Si la plupart des traditions qui nous sont parvenues, à l'image du discours d'Hésiode dans la *Théogonie*, présente le couple Okéanos et Téthys comme l'origine des cours d'eau en en faisant leurs parents, ces traditions ne semblent pas avoir fait l'unanimité. C'est ce qu'essaie de montrer G.B. D'Alessio dans une étude consacrée aux figures d'Okéanos et d'Achéloos.³³ Le débat s'articule autour du vers 195 du chant XXI de l'*Illiade*, alors qu'Achille vient de tuer Astéropée, descendant du dieu-fleuve Axios, à l'issue d'un combat sur lequel nous nous attarderons plus tard.³⁴ Nous avons précédemment cité ce passage qui indiquait de façon explicite qu'Okéanos était à l'origine de toutes les eaux de la terre.³⁵

G.B. D'Alessio soutient que nous savons depuis 1890 par deux scholies à l'*Illiade*³⁶ que Zénodotos, premier bibliothécaire de la bibliothèque d'Alexandrie au tournant des IV-III^{ème} siècles, aurait omis ou athétisé le vers 195 de ce passage. Originaire d'Éphèse, Zénodotos met au point une édition critique de l'œuvre d'Homère, dans laquelle il considère que certains vers composant le poème à son époque sont des interpolations, c'est-à-dire qu'ils n'appartiennent pas à l'œuvre originale et qu'ils ont été introduits plus tard. C'est le cas pour le vers 195 : « Ni même la force puissante d'Océan, aux eaux profondes ». Voici ce que donne, sans ce vers, le passage de l'*Illiade* :

³² HOULLE, 2010, p. 77.

³³ D'ALESSIO, 2004.

³⁴ Cf. *Infra* p. 49-51.

³⁵ Cf. *Supra*, p. 24.

³⁶ Scholie T : « τινές οὐ γράφουσι τὸν στίχον, θέλοντες ἐξ Ἀχελώϊου ρεῖν· τὸν γὰρ αὐτὸν Ὀκεανῶι Ἀχελωῖόν φασι ; Scholie A : « ὅτι Ζηνόδοτος αὐτὸν οὐκ ἔγραφεν » cités dans D'ALESSIO, 2004.

« Non, il n'est pas possible de lutter contre Zeus, le fils de Cronos. À Zeus ne se compare pas le royal Achélôos, aux eaux profondes, d'où sortent tous les fleuves, toute la mer, toutes les sources et tous les puits profonds ; Océan lui-même craint la foudre du grand Zeus et son terrible tonnerre, quand il éclate au haut des cieux. »³⁷

Dans cette version ainsi athétisée, c'est Achélôos qui devient l'origine des eaux sous toutes leurs formes et prend donc la place que l'on attribue d'ordinaire à Okéanos. G.B. D'Alessio interprète la suppression du vers 195 par Zénodotos comme le reflet d'une tradition d'époque archaïque selon laquelle Achélôos serait le « père » de toutes les eaux.

Un papyrus attribué à un certain Ammonios, daté du II^{ème} siècle après J-C. et publié en 1899, fournit une aide précieuse pour résoudre l'énigme du vers 195.³⁸ On y apprend qu'un certain Aristarchos défend le vers 195 qui fait d'Okéanos l'origine de toutes les eaux, mais aussi que certains auteurs identifiaient Okéanos et Achélôos. Certaines traditions attribuaient à Achélôos l'origine de toute l'eau douce, dont le nom du dieu était le synonyme. C'est pour ces raisons que, selon G.B. D'Alessio, il est très probable que la version retenue par Zénodotos circulait déjà à l'époque archaïque et qu'elle représentait un état du texte plus ancien que la version la plus longue, soit celle qui inclue le vers 195.

Si un certain nombre de savants n'ont pas été réticents à ce qu'Achélôos soit considéré comme l'origine des eaux douces, il leur semblait bien plus étrange que l'origine de la mer lui revienne. Pourtant, c'est bien ce que signifie le texte de l'*Iliade* si l'on supprime le vers 195. C'est un point de vue qui est aussi perceptible, comme le remarque G.B. D'Alessio, dans les premières lignes du Papyrus d'Oxyrrinchos :

«]νας[ἐ]γκατέλεξα / Ἀχελωίου ἀργθοδίνεω ἐξ οἶ πάσα θάλασσα »

Il remarque par ailleurs, la similarité entre ce vers fragmentaire et un vers de la *Théogonie Orphique* du Papyrus de Deverni :

« Il [Zeus] conçut aussi la terre et engendra le vaste Ciel et conçut la puissante force d'Océan au large courant et fit couler dans celui-là les nerfs d'Achélôos aux remous argentins (ίνας δ'ἐγκατ[έλε]ξ' Ἀχελωίου ἀργυ[ρ]οδίω[ε]ω), dont toutes les mers proviennent »³⁹.

³⁷ *Iliade*, XXI, 192-199 : « καὶ γὰρ σοὶ ποταμὸς γε πάρα μέγας, εἰ δύναται τι χραισμεῖν· ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι, τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελώϊος ἰσοφαρίζει, ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πάσα θάλασσα καὶ πάσαι κρήναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν· ἀλλὰ καὶ ὅς δαίδοικε Διὸς μέγαλοιο κεραυνὸν δεινὴν τε βροντὴν, ὅτ' ἀπ' οὐρανόθεν σμαραγῆσι »

³⁸ *Pap. Oxy*, 221 dans D'ALESSIO, 2004.

³⁹ BERNABE, 2002, p. 120.

Comme le remarque G.B. D'Alessio, le texte orphique a en commun avec la version courte, de faire d'Achéloos l'origine de toutes les eaux y compris maritimes et avec la version longue, de faire coexister les figures d'Okéanos et d'Achéloos. Les conclusions de G.B. D'Alessio soutiennent que la version de l'*Iliade* qui fait d'Achéloos le père de toutes les eaux, y compris celles de la mer, est loin d'être un choix arbitraire et témoignerait d'une tradition archaïque, faisant ainsi de cette version du texte la plus ancienne. Dans le texte de la *Théogonie Orphique* du Papyrus de Deverni, c'est Zeus qui aurait inséré les « nerfs » (ἵνας) d'Achéloos, c'est-à-dire toutes les sources et fleuves desquels la mer provient, au sein d'un réseau hydraulique. Pour G.B. D'Alessio, la figure d'Achéloos est entrée en compétition avec celle d'Okéanos car, comme il le remarque, Okéanos était très populaire dans les traditions littéraires alors que les traditions cultuelles préféraient la figure d'Achéloos. Si le texte existait sans le vers 195, c'est parce que l'évocation du nom seul d'Achéloos dans le discours d'Achille s'accordait mieux avec le combat qui suit entre le héros et le dieu-fleuve Scamandre, mais aussi pour mieux évoquer les liens qui unissent Achéloos et Zeus, notamment à Dodone. Cela causait pourtant un problème de cohérence avec le rôle que joue Okéanos dans le reste du poème homérique et son introduction par le vers 195 – faisant de cette version, la plus récente – était une solution à ce problème.

Il est riche en enseignements pour notre étude, de voir qu'il y a de fortes probabilités pour que dans son état premier, le texte de l'*Iliade* ait bien fait d'Achéloos le père de toutes les eaux, témoignant ainsi d'une tradition archaïque, et que la figure d'Okéanos n'aurait été ajoutée que plus tard. On en trouverait encore écho dans l'utilisation du nom d'Achéloos comme synonyme de l'eau courante chez les poètes du V^{ème} siècle⁴⁰. Cela se vérifie dans certaines traductions modernes du vers 625 des *Bacchantes* d'Euripide, par exemple :

« Et Penthée, aussitôt qu'il le vit, convaincu que le feu dévorerait son palais bondissant çà et là, ordonnant à ses gens d'y verser à torrents l'eau courante (Ἀχελῶν) ; et eux tous de se mettre à l'ouvrage, occupés d'un travail illusoire »⁴¹.

C'est encore ce que suggère Macrobe dans les *Saturnales* au IV^{ème} siècle de notre ère, lorsqu'il commente l'utilisation du nom d'Achéloos chez le poète Virgile :

« 1. En voilà assez sur ces questions, dont la plupart sont connues de tous les Romains, le reste n'étant pas ignoré de certains d'entre eux. J'en viens aux passages tirés des arcanes de la littérature grecque et que connaissent ceux-là seuls qui ont fait du grec une étude approfondie. Le savoir de notre poète, en effet, s'il est fait de soin minutieux et inquiet, sait si bien dissimuler et se cacher, qu'il est difficile de reconnaître où il a puisé un grand nombre de ses emprunts. (1. Sed de his hactenus: quorum plura omnibus, aliqua nonnullis

⁴⁰ Cf. MOLINARI et SISCI, 2016, p. 92.

⁴¹ Euripide, *Les Bacchantes*, 624-626 : « ὁ δ' ὡς ἐσεῖδε, δώματ' αἴθεσθαι δοκῶν, ἦσσ' ἐκεῖσε κᾶτ' ἐκεῖσε, δμωσὶν Ἀχελῶν φέρειν ἐννέπων, ἅπας δ' ἐν ἔργῳ δοδλος ἦν, μάτην πονῶν. »

Romanorum nota sunt. Ad illa venio quae de Graecarum litterarum penetralibus eruta nullis cognita sunt nisi qui Graecam doctrinam diligenter hauserunt. Fuit enim hic poeta ut scrupulose et anxie ita dissimulanter et quasi clanculo doctus, ut multa transtulerit quae unde translata sint difficile sit cognitu.)

2. Au début des *Géorgiques*, il a écrit les vers que voici : « Liber et toi, Cérès nourricière, si, grâce à vous, la terre a remplacé le gland de Chaonie par le lourd épi et a mélangé les lampées d’Achéloüs au jus du raisin récemment découvert. » (2. *In exordio Georgicorum posuit hos versus: Liber et alma Ceres, vestro si munere tellus Chaoniam pingui glandem mutavit arista, Poculaque inventis Acheloia miscuit uvis.*)

3. Dans ces vers, la seule remarque faite aux élèves par le clan des grammairiens, c’est que, grâce à Cérès, les hommes ont abandonné leur ancienne nourriture et ont substitué le froment aux glands ; que d’autre part, Liber a découvert la vigne et a donné à l’homme pour sa boisson du vin qu’il devait mélanger à l’eau. Mais pourquoi Virgile, voulant parler de l’eau, s’est-il servi du nom du fleuve Achéloüs, voilà ce que personne ne recherche, nul ne soupçonnant qu’il y a là-dessous une sérieuse érudition. (3. *Nihil in his versibus grammaticorum cohors discipulis suis amplius tradit nisi illud, opera Cereris effectum ut homines ab antiquo victu desisterent et frumento pro glandibus uterentur, Liberum vero vitis repertorem praestitisse humano potui vinum cui aqua admisceretur. Cur autem Acheloum amnem potissimum Virgilius, cum aquam vellet intellegi, nominarit, nemo vel quaerit vel omnino subesse aliquid eruditius suspicatur.*)

4. Pour nous, qui avons creusé davantage, nous observons que le savant poète a parlé, comme des exemples le prouvent, à la façon des plus anciens écrivains grecs, chez lesquels le mot *Achéloüs* était très précisément pris dans le sens *eau*. Et ce n’était pas sans une bonne raison, qui nous a été soigneusement transmise. Mais, avant de vous la faire connaître, je vous montrerai, par le témoignage d’un poète ancien que c’était une façon de parler très répandue de dire Achéloüs pour une eau quelconque. (4. *Nos id altius scrutati animadvertimus doctum poetam antiquissimorum Graecorum more, sicut docebit auctoritas, elocutum: apud quos proprie in aquae significatione ponebatur Achelous. Neque id frustra: nam causa quoque eius rei cum cura relata est. Sed priusquam causam propono, illud antiquo poeta teste monstrabo, hunc morem loquendi pervagatum fuisse, ut Acheloum pro quavis aqua dicerent.*)

5. Le vieux poète comique Aristophane parle ainsi dans sa comédie *Cocalus* : « J’en avais toute ma charge ; j’étais excité par le vin, que je n’avais pas mélangé à l’Achéloüs. » J’étais alourdi, dit-il, par du vin non mélangé d’eau, c’est à dire par du vin pur. (5. *Aristophanes vetus comicus in comoedia Cocalo sic ait. — Ἦριον ἄγριον βάρος, ἤτειρεν γάρ τοί μ’ οἶνος, οἷς πόμα μίζας Ἀχελῶω. Gravabar, inquit, vino cui aqua non fuisset admixta, id est mero.*)

6. Or, d’où vient cette locution courante ? C’est ce que nous fait savoir Éphore, l’écrivain bien connu, au second livre de ses *Histoires*. « Les différents fleuves sont adorés uniquement par les riverains ; il est échu au seul Achéloüs d’être adoré par tous les hommes, qui ont fait du nom propre Achéloüs un nom commun. » (6. *Cur autem sic loqui soliti sint, Ephorus notissimus scriptor Historiarum libro secundo ostendit his verbis: Τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ποταμοῖς οἱ πλησιόχωροι μόνοι θύουσιν · τὸν δὲ Ἀχελῶων μόνον πάντας ἀνθρώπους συμβέβηκεν τιμᾶν, οὐ τοῖς κοινῶς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν ἰδίων, τοῦ Ἀχελῶου τὴν ἰδίαν ἐπωνυμίαν ἐπὶ τὸ κοινὸν μεταφέροντας.*)

7. En effet, si nous appelons l’eau — eau, nom commun — Achéloüs, d’après le nom spécial donné à ce fleuve, nous employons souvent d’autres noms généraux à la place de noms particuliers, désignant par exemple les Athéniens par le mot Grecs et les Lacédémoniens par celui de Péloponnésiens. Nous n’avons pas de meilleure raison de douter de cette double dénomination que les oracles de Dodone. (7. *Τὸ μὲν γὰρ ὕδωρ ὅλως, ὅπερ ἐστὶ κοινὸν ὄνομα, ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐκείνου προσηγορίας Ἀχελῶων καλοῦμεν, τῶν δὲ ἄλλων ὀνομάτων τὰ κοινὰ πολλάκις ἀντὶ τῶν ἰδίων ὀνομάζομεν, τοὺς μὲν ἀθηναίους Ἑλληνας, τοὺς δὲ Λακεδαιμονίους Πελοποννησίους ἀποκαλοῦντες. Τοῦτου δὲ τοῦ ἀπορήματος οὐδὲν ἔχομεν αἰτιώτατον εἶπεῖν ἢ τοὺς ἐκ Δωδώνης χρησμοῦς.)*

8. Presque toujours en effet à tous ceux qui le consultaient le dieu prescrivait de sacrifier à Achéloüs ; si bien que beaucoup, convaincus que l’oracle appelait Achéloüs, non le fleuve qui traverse l’Acarnanie, mais une eau quelconque, font ce qu’on fait pour les appellations divines. Et c’est pourquoi, en donnant à ce nom

un caractère divin, nous avons pris l'habitude de parler ainsi ; car nous appelons l'eau Achéloüs, surtout à propos des serments, des prières, des sacrifices et de toutes les cérémonies où sont intéressés les dieux ». (8. σχεδὸν γὰρ ἐν ἅσασιν αὐτοῖς προστάττειν ὁ θεὸς εἴωθεν Ἀχελῶφ θύειν, ὥστε πολλοὶ, νομίζοντες οὐ τὸν ποταμὸν τὸν διὰ τῆς ἀκαρνανίας ῥέοντα ἀλλὰ τὸ σύνολον ὕδωρ Ἀχελῶφ ὑπὸ τοῦ χρημοῦ καλεῖσθαι, μιμοῦνται τὰς τοῦ θεοῦ προσηγορίας. Σημεῖον δὲ, ὅτι πρὸς τὸ θεῖον ἀναφέροντες οὕτω λέγειν εἰώθαμεν· μάλιστα γὰρ τὸ ὕδωρ Ἀχελῶφ προσαγορεύομεν ἐν τοῖς ὄρχοις καὶ ἐν ταῖς εὐχαῖς καὶ ἐν ταῖς θυσίαις, ἅπερ πάντα περὶ τοὺς θεοὺς.)

9. Peut-on plus clairement prouver que les anciens Grecs appelaient ordinairement Achéloüs une eau quelconque ? Et voilà pourquoi Virgile fait preuve d'une grande érudition, en disant que le vénérable Liber a mélangé le vin à Achéloüs. A cette affirmation suffiraient les témoignages du poète comique Aristophane et de l'historien Éphore ; pourtant j'irai plus loin. Didyme, incontestablement le plus érudit des grammairiens, donne la raison indiquée plus haut par Éphore, mais il en ajoute une autre : (9. *Potestne lucidius ostendi Acheloum Graecis veteribus pro quacumque aqua dici solitum ? Unde doctissime Virgilius ait vinum Acheloo Liberum patrem miscuisse. Ad quam rem etsi satis testium est, cum Aristophanis comici et Ephori historici verba prodiderimus, tamen ultra progrediemur. Didymus enim, grammaticorum omnium facile eruditissimus, posita causa quam superius Ephorus dixit alteram quoque adiecit his verbis :*)

10. “ Il vaut mieux dire que l'Achéloüs étant le plus ancien de tous les fleuves, les hommes lui ont fait l'honneur de donner son nom à toute eau courante indistinctement. Agésilas, dans le premier livre de son histoire, a montré qu'en effet l'Achéloüs est le plus ancien de tous les fleuves. Il dit : « L'Océan épouse sa soeur Téthys ; de leur union naissent trois mille fleuves ; l'ainé est l'Achéloüs, et c'est à lui surtout que vont les hommages. » (10. ἄμεινον δὲ ἐκεῖνο λέγειν, ὅτι διὰ τὸ πάντων τῶν ποταμῶν πρεσβύτατον εἶναι Ἀχελῶφ τμην ἀπονέμοντας αὐτῷ τοὺς ἀνθρώπους πάντα ἀπλῶς τὰ νάματα τῷ ἐκείνου ὀνόματι προσαγορεύειν· ὁ γοῦν Ἀγησιλαος διὰ τῆς πρώτης ἱστορίας δεδήλωκεν ὅτι Ἀχελῶφ πάντων τῶν ποταμῶν πρεσβύτατος. Ἔφη γὰρ· Ὁκεανὸς δὲ γαμῆι Τηθὺν, ἑαυτοῦ ἀδελφὴν· τῶν δὲ γίνονται τρισχίλιοι ποταμοί· Ἀχελῶφ δὲ αὐτῷ, πρεσβύτατος, καὶ τετίμηται μάλιστα.)

11. Toutes ces citations suffisent largement à prouver que c'est une habitude ancienne de faire d'Achéloüs la dénomination commune à toutes les eaux ; je veux pourtant recourir encore au témoignage du très grand poète tragique Euripide, qu'invoque le même grammairien Didyme dans son livre *Sur le style de la tragédie*. Voici ce qu'il dit : (11. *Licet abunde ista sufficiant ad probationem moris antiqui quo ita loquendi usus fuit ut Achelous commune omnis aquae nomen haberetur, tamen his quoque etiam Euripidis nobilissimi tragoediarum scriptoris addetur auctoritas, quam idem Didymus grammaticus in his libris quos Τραγωδομένης λέξεως scripsit posuit his verbis :*)

12. “ Euripide, dans Hypsipyle, appelle Achéloüs une eau quelconque. Parlant en effet d'une eau, qui est à une grande distance de l'Acarnanie, où coule le fleuve Achéloüs, il dit : « Je montrerai aux Argiens le cours de l'Achéloüs ». « (12 Ἀχελῶφ πᾶν ὕδωρ Εὐριπίδης φησὶν ἐν Ὑψιπύλῃ. Λέγων γὰρ περὶ ὕδατος ὄντος σφόδρα πόρρω τῆς Ἀκαρνανίας, ἐν ἧ ἔστιν ὁ ποταμὸς Ἀχελῶφ, φησὶν· Δείζω μὲν ἀργείοισιν Ἀχελῶφ ῥόνον.) »⁴²

Ce passage est tout à fait remarquable, de par la méthode appliquée par l'auteur et par les propos tenus. En effet, Macrobe se comporte comme un véritable historien et commentateur moderne en s'appuyant sur des extraits précis et l'autorité d'auteurs importants. Le texte est très explicite : le nom d'Achéloüs était connu de tous et tenu en si grande estime qu'il est le seul des dieux-fleuves à ne pas avoir été seulement adoré par ses riverains mais par tous les Grecs, si bien que son nom est devenu synonyme de l'« eau ». Macrobe ne manque par ailleurs pas d'associer la

⁴² Macrobe, *Saturnales*, V, XVIII, 1-12.

popularité du dieu-fleuve panhellénique à son importance dans l'organisation du sanctuaire de Dodone, comme il le rapporte en citant Éphore. C'est donc tout particulièrement en contexte rituel qu'Achéloos aurait gagné sa dimension panhellénique, mais ce n'est pas la seule raison. En effet, Macrobe prend soin de souligner que c'est aussi en qualité d'ainé que les hommes lui ont fait l'honneur de devenir le synonyme de l'« eau ». Comme l'indique Macrobe lui-même, les arguments soutenus par les auteurs auxquels il fait appel semblent convaincants et ils prouvent largement que le nom d'Achéloos a un jour dépassé le simple cadre d'un fleuve du Nord de la Grèce pour devenir un véritable synonyme de l'eau courante.

N. Molinari et N. Sisci, au terme de leur récente étude, parvenaient aux mêmes conclusions et envisageaient également le nom d'Achéloos comme synonyme de toutes les eaux courantes⁴³.

Cette brève enquête du côté des origines des dieux-fleuves nous permet de mieux appréhender la nature du couple Okéanos-Téthys, tout comme le système hydraulique fluvial dans les mentalités grecques. Les traditions narratives grecques forment un ensemble particulièrement fluide et mouvant, c'est ce que nous prouve encore l'étude des origines des eaux fluviales dans la pensée grecque. Nous souhaitons à présent nous pencher de plus près vers les différents discours mythologiques qui entourent les dieux-fleuves.

• B- La mythologie des dieux-fleuves

I- L'ambivalence des dieux-fleuves

Ce qui ressort en premier lieu de l'étude des traditions narratives grecques, c'est que les dieux-fleuves ne semblent pas très différents des autres dieux. Comme eux, l'*Iliade* les montre prenant part à l'assemblée des dieux convoquée par Zeus au vingtième chant du poème au cours de laquelle le Cronide autorise les dieux à prendre part au combat qui voit s'opposer les Achéens et les Troyens :

« Elle [Thémis] va donc de tous côtés leur porter l'ordre de se rendre au palais de Zeus. Pas un des fleuves n'y manque – excepté Océan – pas une des nymphes habitant les bosquets charmants, les ondes des fleuves ou les prés herbus. Tous s'en viennent au palais de Zeus, assembleur de nuées, tous s'assoient sous les portiques polis qu'a construits, pour Zeus Père, Héphaistos aux savants pensers ; Ils sont donc ainsi assemblés chez Zeus »⁴⁴.

⁴³ MOLINARI et SISI, 2016, p. 92.

⁴⁴ Homère, *Iliade*, XX, 5-13 : « ἡ δ' ἄρα πάντη φοιτήσασα κέλευσε Διὸς πρὸς δῶμα νέεσθαι. οὔτε τις οὖν ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὀκεανοῖο, οὔτ' ἄρα νυμφάων, αἶ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεια ποιήεντα.

Leur présence parmi tous les dieux assemblés les met sur un pied d'égalité avec les autres divinités. Loin d'apparaître « moins importants », ils font partie intégrante du panthéon homérique tel qu'il est fixé vers 800 avant notre ère.

Comme les autres dieux, ils tombent amoureux à l'image du fleuve Alphée, ainsi que le rapporte Ovide dans un célèbre récit de ses *Métamorphoses* dans lequel l'ancienne nymphe Aréthuse, transformée en source à Syracuse en Sicile, raconte son histoire à la déesse Déméter, heureuse d'avoir retrouvé sa fille Coré :

« La bienfaitrice Cérès, libre de tout souci depuis que sa fille lui a été rendue, veut savoir, Aréthuse, quelle fut la cause de ta fuite et pourquoi tu es une source sacrée. Les ondes ont fait silence ; leur divinité lève la tête du fond de la source et, après avoir essuyé la main de sa verte chevelure, elle raconte les anciennes amours du fleuve de l'Élide :

“ J'étais une des nymphes de l'Achaïe, dit-elle ; aucune autre ne se montrait plus ardente que moi à parcourir les forêts, plus ardente à y poser ses filets de chasse. Quoique je n'aie jamais cherché à me faire une réputation de beauté et si courageuse que je fusse, on ne m'appelait jamais que la belle Aréthuse. Les éloges qu'on donnait trop volontiers à ma figure ne me causaient aucun plaisir ; les avantages du corps, dont les autres sont si fières, moi, dans ma rusticité, j'en rougissais et je prenais pour un crime le don de plaire. Brisée de fatigue, il m'en souvient, je revenais de la forêt de Stymphe ; la chaleur était accablante et ma lassitude la rendait plus accablante encore. Je rencontre un fleuve qui coulait sans agitation et sans murmure, si transparent jusqu'au fond qu'on pouvait compter tous les cailloux de son lit et si calme qu'il semblait à peine couler. Des saules au blanc feuillage et des peupliers nourris par ses eaux étendaient sur le penchant de ses rives des ombrages que la nature seule y avait fait croître. Je m'approche et d'abord je trempe la plante de mes pieds, puis j'enfonçai jusqu'aux jarrets ; ce n'était pas assez ; je détache ma ceinture ; je dépose mes souples vêtements sur les branches inclinées d'un saule et je me plonge nue dans les eaux. Tandis que je les fends et les ramène à moi, me livrant aux mille jeux de la nage, tandis que j'agite mes bras déployés, j'entends dans les profondeurs de l'onde je ne sais quel murmure ; effrayée je prends pieds sur la rive la plus voisine : “ Où vas-tu si vite, Aréthuse ? ” me crie Alphée du milieu de ses eaux : “ Où vas-tu si vite ? ” répète-t-il d'une voix rauque. Je m'enfuis telle que j'étais, sans vêtements : mes vêtements étaient restés sur la rive opposée ; il n'en est que plus acharné à me poursuivre, plus brûlant de désir, et, comme j'étais nue, je lui semble plus facile à vaincre. Moi je courais ; lui, sauvagement, me serrait de près ; ainsi les colombes, d'une aile tremblante, fuient devant l'épervier ; ainsi l'épervier presse les colombes tremblantes.

“ Jusque sous les murs d'Orchomène et de Psophis, jusqu'au pied du Cyllène, jusqu'aux vallées de Ménales, au frais Érymanthe et à Élis, ma vitesse se soutint ; car je n'étais pas moins agile que lui ; mais je ne pouvais faire durer longtemps la course, parce que mes forces n'y suffisaient pas ; lui, il était capable de fournir un long effort. Et pourtant à travers les plaines, les montagnes couvertes de forêts, les pierres, les rochers et les lieux sans chemins, je courais toujours. Le soleil était derrière mon dos ; je vis une grande ombre s'allonger devant mes pieds ; peut-être n'était-ce là qu'une illusion de la peur ; mais à coup sûr j'entendis avec effroi résonner les pas de mon amant et je sentis le souffle violent de sa bouche agiter les bandelettes de ma chevelure. Épuisée par la fatigue de la course : “ Viens à mon secours ; je suis prise, ô Diane, m'écriai-je ; sauve la gardienne de tes armes, celles que tu as si souvent chargées de porter ton arc et les flèches enfermées dans ton carquois. ” La déesse fut touchée ; tirant un des épais nuages, elle le jeta sur moi. A peine suis-je enveloppée de ses brouillards que le fleuve va et vient et, sans savoir où je suis, me cherche autour de la nuée creuse ; deux fois, sans me voir, il fait le tour de la retraite où la déesse m'avait enfermée ; deux fois il m'appelle : “ Io, Aréthuse ! Io, Aréthuse ! ” Quel fut alors l'émoi de mon pauvre cœur ! N'étais-je pas comme

ἐλθόντες δ' ἐς δῶμα Διὸς νεφεληγερέταο ξεστῆς αἰθούσῃσιν ἐνίζανον, ἅς Διὶ πατρὶ Ἥφαιστος ποίησεν ἰδυίησι
πραπίδεσσι. »

l'agnelle qui, du fond de l'étable, entend les loups gronder alentour, ou comme le lièvre qui, tapi sous un buisson, aperçoit les museaux hostiles des chiens, sans oser faire un mouvement ? Cependant Alphée ne quitte pas la place ; car il ne voit plus loin aucune trace de mes pas ; ses yeux restent attachés sur l'espace que couvre la nuée. Pendant qu'il m'assiège, une sueur froide se répand sur mes membres, des gouttes azurées s'écoulent de tout mon corps ; partout où je pose le pied il se forme une mare ; une rosée tombe de mes cheveux et, en moins de temps que je n'en mets à te le raconter, je suis changée en fontaine. Mais le fleuve reconnaît dans ces eaux celle qu'il aime ; il se dépouille de la figure humaine qu'il avait empruntée et, afin de s'unir à moi, il reprend sa forme liquide. La déesse de Délos ouvre la terre et moi, plongeant dans ses sombres cavernes, je poursuis ma course jusqu'à Ortygie, qui, chère à mon cœur parce qu'elle porte le surnom de ma divine protectrice, m'a, la première, ramenée à la surface de la terre, sous la voûte des cieux. »⁴⁵

Dans un premier temps, le poème d'Ovide dépeint un tableau champêtre et paisible dans lequel la Nymphe Aréthuse cherchant le repos et la fraîcheur des eaux fluviales s'installe sur les rives de l'Alphée, alors particulièrement calme et reposé. L'Alphée coule à Olympie, c'est l'un des fleuves les plus célèbres. Le poète prend le temps de décrire le paysage fluvial en insistant sur la luxuriance de la végétation dont seules les eaux pures de l'Alphée permettent l'abondance. La suite du poème raconte la tentative de viol et la poursuite de la nymphe par un dieu-fleuve aux appétits sexuels « débordants » au sens figuré comme au sens propre. Le poète change alors le champ lexical du fleuve de façon tout à fait radicale. Après être apparu comme endormi, paisible, calme, vertueux et sous la forme d'une puissance positive, l'Alphée apparaît comme une puissance négative,

⁴⁵ Ovide, *Les Métamorphoses*, V, 572-641 : « *“Exiguit alma Ceres nata secura recepta, quae tibi causa fugae, cur sis, Arethusa, sacer fons. conticuere undae, quarum dea sustulit alto fonte caput viridesque manu siccata capillos fluminis Elei veteres narravit amores. “pars ego nympharum, quae sunt in Achaide,” dixit “una fui, nec me studiosius altera saltus legit nec posuit studiosius altera casses. sed quamvis formae numquam mihi fama petita est, quamvis fortis eram, formosae nomen habebam, nec mea me facies nimium laudata iuvabat, quaque aliae gaudere solent, ego rustica dote corporis erubui crimenque placere putavi. lassa revertabar (memini) Stymphalide silva; aestus erat, magnumque labor geminaverat aestum: inuenio sine vertice aquas, sine murmure euntes, perspicuas ad humum, per quas numerabilis alte calculus omnis erat, quas tu vix ire putares. cana salicta dabant nutritaque populus unda sponte sua natas ripis declivibus umbras. accessi primumque pedis vestigia tinxit, poplite deinde tenuis; neque eo contenta, recingor molliaque inpono salici velamina curvae nudaque mergor aquis. quas dum ferioque trahoque mille modis labens excussaue brachia iacto, nescio quod medio sensi sub gurgite murmur territaue insisto propioris margine ripae. ‘quo properas, Arethusa?’ suis Alpheos ab undis, ‘quo properas?’ iterum rauco mihi dixerat ore. sicut eram, fugio sine vestibibus (altera vestes ripa meas habuit): tanto magis instat et ardet, et quia nuda fui, sum visa paratior illi. sic ego currebam, sic me ferus ille premebat, ut fugere accipitrem penna trepidante columbae, ut solet accipiter trepidas urgere columbas. usque sub Orchomenon Psophidaque Cyllenenque Maenaliisque sinus gelidumque Erymanthon et Elin currere sustinui, nec me velocior ille; sed tolerare diu cursus ego viribus impar non poteram, longi patiens erat ille laboris. per tamen et campos, per opertos arbore montes, saxa quoque et rupes et, qua via nulla, cucurri. sol erat a tergo: vidi praecedere longam ante pedes umbram, nisi si timor illa videbat; sed certe sonitusque pedum terrebat et ingens crinales vittas adflabat anhelitus oris. fessa labore fugae ‘fer opem, deprendimur,’ inquam ‘armigerae, Diana, tuae, cui saepe dedisti ferre tuos arcus inclusaue tela pharetra!’ mota dea est spissisque ferens e nubibus unam me super iniecit: lustrat caligine tectam amnis et ignarus circum cava nubila quaerit bisque locum, quo me dea texerat, inscius ambit et bis ‘io Arethusa’ vocavit, ‘io Arethusa!’ quid mihi tunc animi miserae fuit? anne quod agnae est, si qua lupos audit circum stabula alta frementes, aut lepori, qui repere latens hostilia cernit ora canum nullosque audet dare corpore motus? non tamen abscedit; neque enim vestigia cernit longius ulla pedum: servat nubemque locumque. occupat obsessos sudor mihi frigidus artus, caeruleaeque cadunt toto de corpore guttae, quaque pedem movi, manat lacus, eque capillis ros cadit, et citius, quam nunc tibi facta renarro, in latices mutor. sed enim cognoscit amatas amnis aquas positoque viri, quod sumpserat, ore vertitur in proprias, et se mihi misceat, undas. Delia rupit humum, caecisque ego mersa cavernis advehor Ortygiam, quae me cognomine divae grata meae superas eduxit prima sub auras.”* »

démessurée, dangereuse. Au délassement et au bien-être causés par la baignade dans une eau accueillante et pure, succède la peur et la fuite éperdue de la chaste nymphe pour échapper à une véritable agression sexuelle. Le danger, à peine perceptible au début, se fait de plus en plus pressant : la nymphe n'entend d'abord que le « murmure » puis la « voix rauque » de l'Alphée ; ensuite, elle voit son ombre et enfin elle sent « le souffle violent de sa bouche » dans ses cheveux. Ovide montre, dans ce récit deux profils du dieu-fleuve. Un premier dans lequel il est une puissance positive et paisible, symbole d'une nature généreuse, et un autre dans lequel il est une puissance négative, incontrôlable et à l'appétit sexuel démesuré. Selon nous, ces deux aspects de la personnalité du dieu-fleuve sont liés à son inépuisable vitalité ainsi qu'à une capacité fécondante et fertilisante hors du commun. Il est par ailleurs tout à fait remarquable que l'Alphée, dans sa poursuite de la nymphe Aréthuse semble s'être dépourvue de sa forme élémentaire et avoir emprunté une forme humaine.

La jeune nymphe passionnée de chasse et farouchement attachée à sa virginité et donc tout indiquée pour être une compagne d'Artémis, la chaste chasseresse qui intervient pour lui porter secours, en la métamorphosant en fontaine. Ovide prend soin de souligner que le dieu-fleuve a lui aussi une capacité de métamorphose, puisqu'il se dépouille de sa forme humaine pour regagner un état liquide dans les derniers vers du passage ci-dessus. Il semble pertinent de relever que le dieu-fleuve Alphée, chez Ovide, possède comme son père Okéanos une double nature. Il est à la fois le cours d'eau comme le décrit Aréthuse au début de son histoire et le dieu anthropomorphe, puisque dans un premier temps ce sont ses ondes, son lit et ses eaux transparentes qui sont soulignés par Ovide puis « ses pas », « son souffle rauque ». Cela nous laisse présager que, de ce point de vue, la nature du dieu-fleuve est similaire à celle de son père Okéanos.

Un autre élément souligné par ce poème semble essentiel. En effet, l'action initiale se déroule en Élide sur les bords de l'Alphée et se termine en Sicile. La poursuite de la nymphe Aréthuse par le dieu-fleuve montre dans un certain sens, la capacité des eaux à parcourir le monde, que ce soit en se mêlant à la mer pour l'Alphée ou en passant par voie souterraine pour Aréthuse qui resurgit en tant que source sur la presqu'île d'Ortygie à Syracuse.

On trouve chez Pausanias une tradition dont le récit met en scène le même dieu-fleuve et souligne à nouveau son mâle appétit sexuel dans un contexte artémisien :

« 9. La déesse [Artémis] a reçu ce nom [Artémis *Alphéaia* (de l'Alphée)], à ce qu'on dit, pour la raison que voici : Alphée s'était épris d'Artémis et, tout épris qu'il était, comme il s'était rendu compte qu'il n'obtiendrait pas de l'épouser par la persuasion et les prières, il eut l'audace de vouloir faire violence à la déesse, il vint à Létrinoi à la veillée (*pannychis*) qui était célébrée par Artémis en personne et par les nymphes qui l'accompagnaient dans ses jeux. Mais elle – elle avait soupçonné le projet d'Alphée – se couvrit le visage d'un enduit de boue et toutes les nymphes qui étaient là en firent autant ; quand Alphée entra, il ne put distinguer Artémis des autres et puisqu'il ne pouvait faire la distinction, il repartit sans avoir mis son projet à exécution.

10. Les gens de Létrinoï, pour leur part, appelaient donc la déesse *Alphéaia* en raison de l'amour qu'Alphée avait conçu pour elle. »⁴⁶

Si Pausanias rapporte ce récit c'est pour justifier un des « attributs onomastiques »⁴⁷ de la déesse Artémis, celui d'*Alphéaia*, « de l'Alphée », et tout l'intérêt du passage réside dans son caractère étiologique : cette fois-ci, c'est Artémis elle-même qui est l'objet du désir du dieu-fleuve prêt à tout pour arriver à ses fins puisqu' « il eut l'audace de vouloir faire violence à la déesse ». Le dieu-fleuve est, ici encore, dépeint avec un appétit sexuel tout à fait singulier, ce qui souligne à nouveau son impressionnante capacité fécondante et sa puissance vitale hors normes. Le reste du passage décrit le stratagème utilisé par Artémis et son cortège de Nymphes pour éloigner Alphée. La *métis* de la déesse chasseresse apparaît supérieure à celle du dieu-fleuve qui en semble totalement dépourvue et indique selon moi, la supériorité d'Artémis sur l'Alphée.

Les *Métamorphoses* d'Ovide, à l'image du récit d'Alphée et d'Aréthuse sont particulièrement riches en renseignements sur les dieux-fleuves, notamment un passage, lorsque le dieu-fleuve Achéloüs reçoit le héros Thésée au huitième livre :

« Cependant Thésée, après avoir partagé les épreuves de ses compagnons, revenait vers la citadelle d'Érechthée, que protège la déesse du Triton. Il fut arrêté et retardé sur le chemin du retour par l'Achéloüs, dont les pluies avaient enflé le cours : « Entre lui dit le dieu, entre sous mon toit, illustre descendant de Cécrops, et ne va pas t'exposer à la violence de mes eaux. Souvent elles charrient des arbres entiers et roulent avec fracas des rochers qui se dressaient en travers de leur passage ; j'ai vu de hautes étables, voisines des rives, emportées avec les troupeaux et alors les bœufs n'ont trouvé aucun secours dans leur force, ni les chevaux dans leur vitesse. C'est un torrent, qui, lorsque les neiges fondues se sont écoulées des montagnes, a souvent englouti même des hommes jeunes dans ses tourbillons impétueux. Il est plus sûr de te reposer jusqu'au moment où mon fleuve aura repris son cours entre ses limites habituelles et où ses eaux diminuées seront rentrées dans leur lit. »

Le fils d'Égée fait signe qu'il consent et il répond : « J'userai, Achéloüs, de ton hospitalité et de tes conseils. » et il en use en effet. »⁴⁸

⁴⁶ Pausanias, VI, 22, 9 : « γενέσθαι δὲ τὴν ἐπίκλησιν τῇ θεῷ λέγουσιν ἐπὶ λόγῳ τοιῷδε· ἐρασθῆναι τῆς Ἀρτέμιδος τὸν Ἀλφειόν, ἐρασθέντα δέ, ὡς ἐπέγνω μὴ γενήσεσθαι οἱ διὰ πειθοῦς καὶ δεήσεως τὸν γάμον, ἐπιτολμᾶν ὡς βιασόμενον τὴν θεόν, καὶ αὐτὸν ἐς παννυχίδα ἐς Λετρίνους ἐλθεῖν ὑπὸ αὐτῆς τε ἀγομένην τῆς Ἀρτέμιδος καὶ νυμφῶν αἷς παίζουσα συνῆν· τὴν δὲ—ἐν ὑπονοίᾳ γὰρ τοῦ Ἀλφειοῦ τὴν ἐπιβουλήν ἔχειν—ἀλείψασθαι τὸ πρόσωπον πηλῶ καὶ αὐτὴν καὶ ὅσαι τῶν νυμφῶν παρήσαν, καὶ τὸν Ἀλφειόν, ὡς ἐσήλθεν, οὐκ ἔχειν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων διακρίναι τὴν Ἄρτεμιν, ἅτε δὲ οὐ διαγινώσκοντα ἀπελθεῖν ἐπὶ ἀπράκτῳ τῷ ἐγχειρήματι. »

⁴⁷ J'emprunte l'expression à Corinne Bonnet, qui souhaite remettre en perspectives notre lecture des divinités grecques et de leurs noms en adoptant de nouvelles catégories « plus souples et plus englobantes » dépassant la lecture des épithètes et épicleses cultuelles.

⁴⁸ Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 547-561 « : *Interea Theseus sociati parte laboris functus Erectbeas Tritonidos ibat ad arces. clausit iter fecitque moras Achelous eunti imbre tumens: "succede meis," ait "inclite, tectis, Cecropide, nec te committe rapacibus undis: ferre trabes solidas obliquaque volvere magno murmure saxa solent. vidi contermina ripae cum gregibus stabula alta trahi; nec fortibus illic profuit armentis nec equis velocibus esse. multa quoque hic torrens nivibus de monte solutis corpora turbineo iuvenalia vertice mersit. tutior est*

C'est en raison de l'« impétuosité » des eaux d'Achéloos que le héros se retrouve bloqué. Toute la pertinence de ce passage réside dans le fait qu'Achéloos est à la fois le cours d'eau qui empêche Thésée de poursuivre sereinement son voyage de retour, mais également l'hôte qui propose son hospitalité au héros afin de le préserver du danger. Ce dédoublement est accentué par la distanciation introduite par Ovide qui crée l'impression qu'Achéloos n'est pas réellement responsable de la violence de ses crues, ni de la violence de ses eaux : il décrit les dégâts qu'elles causent comme si quelqu'un d'autre que lui-même en était responsable, ce qui est souligné par le fait que ses eaux se retrouvent gonflées par les pluies. Dans ce passage, Ovide évoque à quel point une eau fluviale peut être périlleuse et dévastatrice pour la nature elle-même comme pour les hommes et les activités humaines que ses berges abritent. Le fleuve révèle une fois de plus dans ce passage une sorte de double personnalité : elle se manifeste de façon positive et salvatrice dans le cas de Thésée, accueilli – d'une manière tout de même quelque peu impérieuse – avec tous les égards que commande l'hospitalité envers l'hôte de passage ; d'un autre côté, l'évocation de ses effets dévastateurs et de la menace constante qu'il représente pour ses rives et ceux qui les habitent, traduit bien l'ambiguïté fondamentale de la puissance des dieux-fleuves.

Le dieu-fleuve Achéloos reçoit ensuite Thésée et ses compagnons dans sa grotte et les vers qui suivent sont très intéressants car ils présentent une des rares descriptions de la demeure d'un dieu-fleuve :

« Il [Thésée] entre dans un atrium construit avec des pierres ponces poreuses du tuf non poli, la terre humide y était couverte d'une mousse moelleuse ; le plafond orné de caissons formés par des conques et des murex alternés. Déjà Hypérion avait parcouru les deux tiers de sa course lumineuse ; Thésée et les compagnons de ses travaux s'étendent sur des sofas : d'un côté le fils d'Ixion, de l'autre le héros de Trézène, Lélex, dont les tempes étaient déjà parsemées de quelques cheveux blancs, et tous ceux que le fleuve d'Acaranie, fier de recevoir un pareil hôte, avait jugé dignes du même honneur. Aussitôt les nymphes, pieds nus, chargent de mets les tables placées devant eux ; puis, les plats enlevés, elles servent le vin dans des vases de pierres précieuses »⁴⁹.

Comme on pouvait s'y attendre, le dieu-fleuve vit dans une grotte et un environnement particulièrement lié à l'eau. On retrouve de la mousse le long des parois rocheuses, des murex et des conques qui rappellent aussi la faune fluviale. Cela n'empêche pas Achéloos d'organiser en

requies, solito dum flumina currant limite, dum tenues capiat suus alvens undas.» adnuat Aegides “utar,” que “Acheloë, domoque consilioque tuo” respondit; et usus utroque est.»

⁴⁹ Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 562-573 : « *pumice multivario nec levibus atria topis structa subit : molli tellus erat umida musco, summa lacunabant alterno murice conchae. iamque duas lucis partes Hyperione menso discubere toris Theseus comitesque laborum, hac Ixionides, illa Troezenius heros parte Lelex, raris iam sparsus tempora canis, quosque alios parili fuerat dignatus honore Annis Acarnanum, laetissimus hospite tanto. protinus adpositas nudaë vestigia nymphae instruxere epulis mensas dapibusque remotis in gemma posuere merum.* »

l'honneur de ses convives un banquet dans les règles de l'art avec le repas suivi du *symposion*. La demeure d'Achéloos apparaît quasi-humaine pour ce dieu anthropomorphe qui reçoit ses invités comme le ferait un personnage important. À ce sujet il est intéressant de noter que ce sont les nymphes qui s'occupent de servir les invités du dieu-fleuve. À ce niveau de notre étude, nous noterons seulement que les nymphes apparaissent dans l'entourage direct du fleuve et qu'elles semblent habiter ses rives. Bien que cela ne soit pas explicitement indiqué, il est fort possible qu'elles résident autour du cours de l'Achéloos⁵⁰.

Après le repas, Thésée, les yeux vers l'horizon, s'interroge sur les îles qu'il distingue au loin :

« [...] Alors l'illustre héros, contemplant au loin la mer qui s'étend sous ses yeux : “ Quel est, dit-il en le montrant du doigt, le lieu qu'on voit là-bas ? Apprends-nous le nom de cette île, quoiqu'il me semble qu'il y en a plus d'une. ”

Le fleuve lui répond : “ Il y en a plus d'une en effet dans ce que nous voyons ; ce sont cinq terres différentes ; l'éloignement ne permet pas de les distinguer les unes des autres. Afin que tu sois moins surpris de la vengeance que Diane a tirée des mépris d'Énée, sache que ces îles furent des Naïades ; un jour qu'elles avaient immolé deux fois cinq taureaux et convié au banquet sacré les divinités des champs, elles m'oublièrent et célébrèrent sans moi leurs danses joyeuses. Je me gonfle de colère, je m'emporte et me grossissant autant que je ne l'avais jamais fait ; mes eaux, impitoyables comme mon cœur, arrachent les bocages aux bocages, les guérets aux guérets ; le pays et ses nymphes, qui, à la fin, se souvenaient de moi, je roule tout jusqu'à la mer. Mes flots unis à ses vagues détachent une terre qui ne formait qu'une seule contrée et font autant de morceaux que tu aperçois d'Échinades au milieu des ondes. »⁵¹

Dans ce passage, Ovide montre que les mythes grecs peuvent dans une certaine mesure faire écho à une réalité géographique, puisqu'il rapporte comment le dieu-fleuve Achéloos est à l'origine des îles Échinades. Achéloos est dans ce passage très impétueux et l'insistance avec laquelle le poète dépeint des colères particulièrement destructrices et difficiles à canaliser marque une fois de plus l'ambivalence des dieux-fleuves et les réalités géographiques qui les entourent. Le tempérament d'un dieu-fleuve comme puissance divine est équivoque à celui d'un fleuve dans sa nature élémentaire. Ils sont l'un et l'autre soumis à des crues ou des excès de colères difficiles à canaliser qui peuvent être extrêmement dévastateurs pour les riverains. Le fleuve également est nécessaire à la bonne irrigation des terres pour de bonnes récoltes et à l'approvisionnement en eau de la cité : Achéloos est pareil à son cours, imprévisible et capable de grands ravages.

⁵⁰ Cf. *Infra*, p. 40.

⁵¹ Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 573-589 : « *tum maximus heros, aequora prospiciens oculis subiecta, “quis” inquit “ille locus?” digitoque ostendit “et insula nomen quod gerit illa, doce, quamquam non una videtur!” Amnis ad haec “non est” inquit “quod cernitis unum : quinque iacent terrae; spatium discrimina fallit. quoque minus spretae factum mirere Dianae, naidae hae fuerant, quae cum bis quinque iuvenco mactassent rurisque deos ad sacra vocassent, inmemores nostri festas duxere choreas. intumui, quantusque feror, cum plurimum umquam, tantus eram, pariterque animis inmanis et undis a silvis silvas et ab arvis arva revelli cumque loco nymphas, memores tum denique nostri, in freta provolvi. fluctus nosterque marisque continuam diduxit humum partesque resolvit in totidem, mediis quot cernis Echinadas undis.* »

Le dieu-fleuve poursuit son récit et raconte l'histoire de Périclète à Thésée et à ses compagnons :

« Cependant, comme tu le vois toi-même, il y a là-bas, là-bas, isolée dans son éloignement, une autre île qui m'est chère (les matelots la nomment Périclète) ; c'était une jeune fille à qui, emporté par mon amour, je ravis le droit de se dire vierge. Son père Hippodamas, indigné, la jeta du haut d'un rocher dans l'abîme pour la faire périr. Je la reçus entre mes bras et la soutins, tandis qu'elle nageait : “ O dieu, m'écriai-je, à qui le sort a donné le second empire de l'univers, dieu des eaux vagabondes, dieu armé du trident, [toi à qui, les autres fleuves et moi, nous amenons, au bout de notre course, nos ondes sacrées, accorde-moi ta présence, ô Neptune, écoute favorablement ma prière. Tu vois cette jeune fille que je porte ; j'ai fait son malheur. Si son père Hippodamas avait été bon et juste, ou s'il avait été moins cruel envers son enfant, il aurait dû avoir pitié d'elle et me pardonner.] viens au secours de cette infortunée, que la brutalité de son père a précipitée dans les flots ; je t'en supplie, Neptune, donne-lui un asile ou bien qu'elle devienne un asile elle-même. [Je l'entourerai encore de mes bras.” Le roi des mers inclina la tête et ce signe d'assentiment ébranla toute l'étendue des eaux. La nymphe tremble d'effroi, mais continue à nager. Moi je touchais sa poitrine qui palpétait d'émoi ; tandis que je la caresse, je sens tout son corps se durcir et son sein se couvrir d'une couche de terre]. Tandis que je parle, une terre nouvelle enveloppe ses membres flottants ; ils grandissent et se transforment jusqu'à devenir la masse pesante d'une île. »⁵²

À travers ces quelques lignes, Ovide rapporte la métamorphose de la nymphe Périclète en une île. Ce n'est pas véritablement pour nous l'élément le plus pertinent mais d'autres sont à prendre en compte pour notre étude. Tout d'abord, dans les premiers vers du passage, l'appétit sexuel exacerbé des dieux-fleuves est encore souligné par Ovide lorsqu'Achéloos évoque avoir ravi la virginité de la jeune nymphe. D'autre part, le dieu-fleuve montre toujours la même ambivalence, lui qui s'était illustré dans son précédent récit comme une puissance dévastatrice et impétueuse se montre ici comme une puissance protectrice envers ce qu'il aime, ici, son amante Périclète qu'il prend dans ses bras certes, mais après avoir causé son malheur, « emporté par son amour » ce qui révèle tout de même une divinité qui ne se contrôle pas, elle-même. Il est révélateur que le dieu-fleuve souligne que si Poséidon transforme la jeune nymphe en île, il pourra pour toujours « l'entourer de ses bras ». On comprend qu'Ovide utilise cette métaphore afin d'évoquer l'eau qui entoure l'île. Le poète le fait dire explicitement à Achéloos lorsque celui-ci évoque que comme tous les autres fleuves, il amène son eau « sacrée » jusqu'à la mer. On retrouve par ailleurs ici, un écho aux traditions hydrauliques que nous avons précédemment relevé.

Dans le poème d'Ovide, Achéloos ponctue le banquet qu'il offre à Thésée et à ses compagnons, par la narration de récits mythiques de métamorphose, dont nous venons de voir deux exemples avec les îles Échinades et Périclète. Dans les vers suivants, il rapporte par exemple

⁵² Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 590-610 : « *ut tamen ipse vides, procul, en procul una recessit insula, grata mihi; (Perimelen navita dicit) ; huic ego virgineum dilectae nomen ademi; quod pater Hippodamas aegre tulit inque profundum propulit e scopulo periturae corpora natae. excepi nantemque ferens 'o proxima mundi regna vagae' dixi 'sortite, Tridentifer, undae, adfer opem, mersaque, precor, feritate paterna da, Neptune, locum, vel sit locus ipsa licebit!' dum loquor, amplexa est artus nova terra natantes et gravis increvit mutatis insula membris.* »

comment la jeune fille du roi thessalien Érysichton, vendue comme esclave par son père ruiné, échappe à l'esclavage à plusieurs reprises en usant de métamorphoses⁵³. Le plus célèbre des récits offerts par le dieu-fleuve à ses convives est probablement sa lutte avec le héros Héraclès pour la main de la belle Déjanire, sur lequel nous reviendrons plus tard en détails⁵⁴. Si ces récits servent avant tout de prétexte au poète pour évoquer de multiples métamorphoses, le dieu-fleuve narrateur se montre comme une puissance particulièrement ancienne, ayant vécu aux temps mythiques dont il est presque le gardien de la mémoire.

En dehors des aspects mentionnés, les dieux-fleuves sont peu présents dans les traditions grecques en tant que personnages principaux d'un récit. Cependant, il est extrêmement fréquent de trouver dans les sources littéraires le nom de dieux-fleuves pour évoquer leur abondante descendance.

II- La descendance des dieux-fleuves

1- Pères des Nymphes

Un certain nombre de textes montrent les dieux-fleuves comme père des Nymphes. C'est le cas dans un passage des *Bacchantes* d'Euripide :

« LE CHŒUR - ... O fille d'Akeloos, Dirké divine, belle Nymphé, c'est dans ta source que, jadis, tu reçus le fils de Zeus, quand, de la flamme immortelle, le Dieu son père l'enleva pour le recueillir dans sa cuisse, [...] »⁵⁵

Dans ce passage, l'auteur pour invoquer la nymphe Dirké, la présente comme la fille du dieu-fleuve panhellénique Achélôos. Pourtant Callimaque, dans son *hymne À Délos*, parle de la même nymphe comme fille de l'Isménos béotien :

« D'une même course [Lêto] fuyait l'Aonie, à sa suite Dirké et Strophie tenant par la main leur père Isménos, au lit de cailloux noirs, et, bien loin derrière, Asôpos aux genoux alourdis, depuis que la foudre l'avait frappée »⁵⁶.

⁵³ Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 725-878.

⁵⁴ Ovide, *Métamorphoses*, IX, 1-99.

⁵⁵ Euripide, *Bacchantes*, 520-525 : ΧΟΡΟΣ στρ. Ἀχελῷου θύγατερ, πότνι' εὐπάρθενε Δίρκα, σὺ γὰρ ἐν σαῖς ποτε παγαῖς τὸ Διὸς βρέφος ἔλαβες, ὅτε μηρῶ πρὸς ἐξ ἀθανάτου Ζεὺς ὁ τεκῶν ἤρπασέ νιν, [...] ».

⁵⁶ Callimaque, *Hymnes*, IV, 75-78 : « φεῦγε καὶ Ἄονίη τὸν ἕνα δρόμον, αἱ δ' ἐφέποντο Δίρκη τε Στροφίη τε μελαμψήφιδος ἔχουσαι Ἴσμηνοῦ χέρα πατρός, ὁ δ' εἶπετο πολλὸν ὄπισθεν Ἄσωπὸς βαρύγουνος, ἐπεὶ πεπάλακτο κεραυνῶ. »

L'hymne *À Délos* de Callimaque retrace la fuite et l'errance de Létô poursuivie par la jalousie d'Héra, la déesse aimée de Zeus recherche un lieu où donner vie à ses enfants. Dans ce passage elle traverse l'Aonie, qui est un autre nom de la Béotie. On trouve les deux nymphes Dirké et Strophié aux côtés de deux dieux-fleuves de la région : leur père Isménos et Asopos⁵⁷. Callimaque mentionne que le dieu-fleuve Asopos a été frappé par la foudre. Chez Apollodore, on apprend que c'est pour avoir poursuivi Zeus qui avait enlevé sa fille Égine, que le Cronide a frappé de sa foudre le dieu-fleuve.⁵⁸

Au dixième livre de sa *Périégèse*, Pausanias rapporte deux versions de l'origine de la nymphe Castalia :

« Mais Panyassis, fils de Polyarque, qui a composé un poème épique sur Héraclès, dit que Castalia était une fille d'Achelouös. A propos d'Héraclès, il dit : "Traversant avec ses pieds rapides le Parnasse enneigé, il atteignit l'eau immortelle de Castalia, fille d'Achelouös". J'ai entendu un autre récit, que l'eau était un cadeau à Castalia de la rivière Céphisos »⁵⁹.

Comme nous le disions plus tôt, les récits mythologiques ne forment pas un corpus unique et univoque. La variété est la règle en fonction des traditions régionale et civiques, de même qu'il n'y a pas de religion « révélée » au sens où nous l'entendons, pas plus qu'il n'y a de *credo*, de doctrine que l'on peut vérifier par des textes. Il n'y a rien de surprenant dans le fait que Pausanias ait pu entendre que la Nymphe Castalia était la fille d'Achéloös ou du Céphise.

Dans le *Phèdre* de Platon, ce sont toutes les nymphes qui sont dites filles du dieu-fleuve Achélôös, comme en atteste ce passage :

263d : « SOCRATE. – Oh, combien, à t'écouter, les Nymphes, filles d'Achéloos, et Pan, fils d'Hermès sont plus doués pour l'art oratoire que Lysias, fils de Céphale ! »⁶⁰

Le dieu-fleuve Achélôös semble à l'origine de toutes les nymphes, comme Okéanos et Téthys étaient à l'origine de toutes les Océanides dans la *Théogonie* d'Hésiode. S. Dalmon, dans une étude récente sur les nymphes dans la *Théogonie* d'Hésiode, montre que les Naiades, c'est-à-dire les

⁵⁷ L'Isménos est un fleuve de Béotie, aujourd'hui disparu suite à des travaux hydrauliques menées dans la région. Il prenait sa source dans la cité de Thèbes et se jetait au nord, dans le lac Hylicé. L'Asopos prend sa source au mont Cithéron et se jette dans le golfe d'Eubée.

⁵⁸ Apollodore, III, 12.6.

⁵⁹ Pausanias, X, VIII, 9 Πανύασσις δὲ ὁ Πολάρχου πεποικῶς ἐς Ἡρακλέα ἐπιθυγατέρα Ἀχελώου τὴν Κασταλίαν φησὶν εἶναι. λέγει γὰρ διὸ περὶ τοῦ Ἡρακλέους· Παρνησιδὸν νιφόνετα θεοῖς διὰ ποσσὶ περιήσας ἴκετο Κασταλίας Ἀχελωΐδος ἀμβροτον ὕδωρ. ἤκουσα δὲ καὶ ἄλλο τοιόνδε, τὸ ὕδωρ τῆς Κασταλίας ποταμοῦ δῶρον εἶναι τοῦ Κηφισοῦ.

⁶⁰ Platon, *Phèdre*, 263d : « ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Φεῦ, ὅσω λέγεις τεχνικωτέρας Νύμφας τὰς Ἀχελώου καὶ Πάνα τὸν Ἑρμοῦ Λυσίου τοῦ Κεφάλου πρὸς λόγους εἶναι ».

nymphes présidant les fontaines, les sources et les fleuves⁶¹, étaient totalement absentes de la *Théogonie* et qu'elles y étaient remplacées par les Océanides, filles d'Okéanos et de Téthys et sœurs des fleuves⁶². C'est la raison pour laquelle, je me demande si la parenté qui unit tout particulièrement le dieu-fleuve Achélôos aux nymphes, soulignée par ces quelques lignes de Platon, ne pourrait pas être un écho à la tradition dans laquelle il assumerait un rôle similaire à celui d'Okéanos et qui ferait d'Achélôos le père des eaux courantes.

Pourtant, d'autres traditions font des nymphes les filles de dieux-fleuves locaux. À nouveau, dans l'*Hymne à Délos* la déesse Lête s'adresse en ces termes aux nymphes de Thessalie :

« Nymphes de Thessalie, race du fleuve, dites à votre père de ralentir le cours de ses eaux ; embrassez son menton, suppliez-le : que les enfants de Zeus voient le jour dans ses ondes »⁶³.

Dans ce passage l'auteur évoque les liens paternels qui unissent les nymphes et le dieu-fleuve Pénée dont le cours traverse la Thessalie. Les nymphes servent ici d'intercesseur entre Lête et leur père dont elle la jeune femme implore le secours.

Dans le même hymne, alors que la déesse trouve refuge sur l'île de Délos, on peut lire :

« Une huitième fois ils ne chantèrent pas.[les cygnes] ; mais le nouveau-né [Apollon] bondit du sein maternel, et les nymphes déliennes, race du fleuve antique [Inopos], largement entonnèrent le chant sacré d'Ilihye, et l'éther qui résonne retentit d'une perçante clameur ; Héra n'en eut point d'ombrage, car Zeus avait effacé sa colère »⁶⁴.

L'auteur rapporte l'accouchement de la déesse Lête au pied d'un palmier, non loin du cours de l'Inopos, sur l'île de Délos, des Jumeaux archers du Panthéon Apollon et Artémis, célébré par une exécution chorale des Nymphes.

Les nymphes apparaissent donc chez Callimaque, comme les deux passages précédents le montrent, tel un groupe de divinités locales, filles du cours d'eau dont elles sont les parèdres et dont elles peuplent les rives en faisant partie intégrante du cadre naturel. Comme cela est bien souligné dans les deux passages précédents, les nymphes thessaliennes étaient dites filles du cours d'eau qui traverse cette région. Le poète présente les nymphes de Délos comme filles du dieu-fleuve Inopos, le seul cours d'eau de l'île des Cyclades. De la même façon, Apollonios de Rhodes

⁶¹ COMMELIN, 2017, p. 114.

⁶² DALMON, 2011 (1), p. 1.

⁶³ Callimaque, *Hymnes*, IV, 109-111. « Νύμφαι Θεσσαλίδες, ποταμοῦ γένος, εἶπατε πατρὶ κοιμήσαι μέγα χεῦμα· περιπλέξασθε γενεῖω λισσόμεναι τὰ Ζηνὸς ἐν ὕδατι τέκνα τεκέσθαι ».

⁶⁴ Callimaque, *Hymnes*, IV, 255-269 : « γδοον οὐκέτ' ἄεισαν, ὁ δ' ἔκθορον, αἱ δ' ἐπὶ μακρὸν νύμφαι Δηλιάδες, ποταμοῦ γένος ἀρχαῖοιο, εἶπαν Ἐλειθυίης ἱερὸν μέλος, αὐτίκα δ' αἰθὴρ χάλκεος ἀντίχησε διαπρυσίην ὀλολυγὴν, οὐδ' Ἥρη νεμέσησεν, ἐπεὶ χόλον ἐξέλετο Ζεὺς ».

dans les *Argonautiques* mentionne des nymphes comme filles d'un dieu-fleuve local Aigaios, durant le mariage de Jason et Médée sur l'île des Phéaciens :

« Les Nymphes apportait aux époux des bouquets de fleurs variées dans leur sein immaculé. Toutes étaient enveloppées comme d'une lueur d'incendie, si vifs étaient les feux que jetait l'or des flocons. La toison allumait dans leurs yeux le doux désir ; mais un scrupule retenait chacune d'y porter la main, malgré son envie. Les unes se nommaient les filles du fleuve Aigaios ; d'autres hantaient les cimes du mont de Mélité ; d'autres habitaient les bocages des plaines »⁶⁵.

On retrouve dans ce passage les liens de parenté qui unissent les dieux-fleuves aux nymphes locales, dont elles habitent les rives paternelles. Les Nymphes sont encore apparentées à un dieu-fleuve dans un passage de Nonnos de Panopolis :

« Et voici qu'arrive une seconde espèce de Centaures semi-humains, la race velue des Phères encornés, qu'Héra a transformé en les dotant d'un corps hybride porteur de cornes ; enfants des Naiades nées des ondes que l'on appelle Hyades, filles du fleuve Lamos, ils avaient jadis un aspect humain. »⁶⁶

Quintus de Smyrne dans sa *suite d'Homère* mentionne à deux reprises des Nymphes qu'il fait filles d'un dieu-fleuve. Certaines d'entre-elles sont apparentées au dieu-fleuve troyens Aisépos, comme en atteste ce passage :

« Enfin les Vents infatigables, avec de sourdes plaintes, déposent le cadavre de Memnon expert au corps à corps sur les rives de l'Aisépos, le fleuve au cours profond, là où s'élève aujourd'hui le bosquet des Nymphes aux jolies tresses : c'est un bois magnifique que les filles de l'Aisépos ont planté plus tard autour du vaste tombeau, une épaisse futaie où se mêlent les essences les plus diverses ».⁶⁷

Les nymphes sont encore rattachées aux eaux fluviales paternelles du Xanthe et du Simoïs troyens :

« Les morts tombés dans la bataille font la joie des oiseaux avides de dévorer des entrailles et des chairs humaines ; mais que de larmes ils tirent aux Nymphes, fille du Xanthe et du Simoïs au beau cours ! ».⁶⁸

⁶⁵ Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 1143-1151 : « ὄφρα πέλοιτο τιμήεις τε γάμος καὶ αἰοίδιμος. ἄνθεα δὲ σφιν νύμφαι ἀμεργόμεναι λευκοῖς ἐνὶ ποικίλα κόλποις 1145ἔσφόρειον πάσας δὲ πυρὸς ὡς ἄμφεπεν αἴγλη· τοῖον ἀπὸ χρυσεῶν θυσάνων ἀμαρύσσετο φέγγος. δαίη δ' ἐν ὀφθαλμοῖς γλυκερὸν πόθον· ἴσχε δ' ἐκάστην αἰδῶς ἰεμένην περ ὄμως ἐπὶ χεῖρα βαλέσθαι. αἰ μὲν τ' Αἰγαίου ποταμοῦ καλέοντο θύγατρεις »

⁶⁶ Nonnos, *Dionysiaques*, XIV, 143 : « Ἄλλοφυῆς δ' ἐτέρη Κενταυριάς ἴκετο φύτλη, Φηρῶν εὐκεράων λάσιον γένος, οἷς πόρην Ἥρη ἀνδροφυῆς δέμας ἄλλο κερασφόρον· ὕγρογόνων γὰρ Νηιάδων ποτὲ παῖδες ἔσαν βροτοειδέι μορφῇ, ἃς Ὑάδας καλέουσι, Λάμου ποταμιῖδα φύτλην »

⁶⁷ Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, II, 585-591 : « νέκυν δ' ἀκάμαντες Ἀἴται Μέμνονος ἀγχεμάχοιο θέσαν βαρέα στενάχοντες πὰρ ποταμοῖο ῥέεθρα βαθυρρόου Αἰσίηποιο, ἧχί τε Νυμφῶων καλλιπλοκάμων πέλει ἄλλος καλόν, ὃ δὴ μετόπισθε μακρὸν περὶ σῆμ' ἐβάλλοντο Αἰσίηποιο θύγατρεις ἄδην πεπυκασμένον ὕλη παντοίη »

⁶⁸ Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, XI, 243-246 : « δαΐκταμένων δ' ἐνὶ χάρμη οἰωνοὶ κεχάροντο μεμαότες ἔγκατα φωτῶν δαρδάφαι καὶ σάρκας· ἐπεστενάχοντο δὲ Νύμφαι καλλιρόου Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο θύγατρεις. »

Pour clore cette liste d'exemples nous pouvons citer en dernier lieu les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis qui, dans le poème *Hylas*, montre les nymphes filles du fleuve Ascanios à Cios en Bythinie :

« 3. Hylas alla avec une cruche au bord du fleuve Ascanios chercher de l'eau pour les chefs. Les nymphes, filles du fleuve, le virent, s'éprouvèrent de lui et, au moment où il puisait de l'eau, elles l'entraînèrent dans la source ». ⁶⁹

Il ne s'agit pas ici de relever tous les liens qui peuvent unir les nymphes aux dieux-fleuves car elles apparaissent ponctuellement tout au long de ce mémoire, mais de mettre en évidence la parenté qui les unit. Ces différents exemples témoignent de la récurrence avec laquelle les Nymphes apparaissent comme filles des dieux fleuves dans les traditions grecques. Cependant, quelques remarques peuvent d'ores et déjà être faites. La nature des Nymphes est une affaire compliquée, tant et si bien qu'il est difficile de savoir si elles forment un groupe de divinités vivant autour d'une source ou si certaines d'entre-elles ne se confondent pas avec la source elle-même. Si l'on revient sur la conception grecque du réseau hydraulique, on attendrait plutôt que les sources soient à l'origine des fleuves et non l'inverse. Selon A. Dan : « La première définition des cours d'eau en fait des principes actifs par excellence, nés et capables de donner naissance à des unités féminines, mais qui se caractérisent surtout par leur écoulement porteur de germes ». ⁷⁰ La puissance génésique du fleuve explique qu'il donne la vie au territoire qui le borde mais aussi qu'il engendre une descendance abondante. Dans la même étude, A. Dan lisait la féminité des Nymphes et la masculinité des fleuves de la façon suivante : « l'eau sort à la lumière du jour tel une pupille – symbole sexuel féminin origine possible, selon nous, de la « Nymphé » grecque. Une fois à la surface de la terre, l'eau est portée par le flux masculin ». ⁷¹

2- Ancêtres de rois mythiques ou de héros fondateurs

Parmi leurs descendances, les dieux-fleuves comptent un certain nombre de rois mythiques ou de héros fondateurs de cités. Les trois exemples que nous apprêtons à présenter corroborent cette idée. Ainsi, dans l'*Odyssée*, Homère inscrit Amphion et Zéthos, les fondateurs de Thèbes de Béotie dans la lignée du dieu-fleuve local Asopos :

⁶⁹ Antoninus Liberalis, *Les Métamorphoses*, XXVI, 3 : «

⁷⁰ DAN, 2018, p. 45.

⁷¹ *Idem*.

« Puis je vis Antiope, la fille d'Asopos, qui se vantait d'avoir dormi aux bras de Zeus ; elle en conçut deux fils, Amphion et Zéthos, les premiers fondateurs de la Thèbes aux sept portes qu'ils munirent de tours, car, malgré leur vaillance, ils ne pouvaient sans tours habiter cette plaine ».72

Le Scamandre, fleuve le plus important de Troade, est à l'origine de la famille royale troyenne chez Diodore de Sicile :

« 75. Le premier à régner en roi sur la terre de Troie fut Teucros, fils du dieu du fleuve Scamandre et d'une nymphe du mont Ida ; c'était un homme distingué et il fit appeler les habitants de la terre Teucriens, d'après son propre nom ».73

Dans sa *Périégèse*, Pausanias rapporte le mythe de fondation de l'Acarnanie par Akarnan et Amphotéros :

« Ayant découvert la terrasse alluvionnaire de l'Achéloos, il [Alcméon] s'établit en ce lieu et prit pour femme Kallirhoé, fille d'Achéloos, à ce que disent les Acarnaniens. Il eut deux fils, Akarnan et Amphotéros ; c'est d'après Akarnan que les habitants de cette région continentale ont reçu, dit-on leur nom actuel, eux qui auparavant étaient appelés Kourètes ».74

Ce passage se rapporte à la légende d'Alcméon, fils d'Amphiaraios et d'Ériphyle qui se rapporte à celle des Sept contre Thèbes qui après de multiples péripéties, s'installe à l'embouchure du fleuve Achélôos en Acarnanie. Selon Apollodore⁷⁵, il fut tué par les fils de Phégée, souverain de Psophis. Pour venger la mort de leur père, Callirhoé implora Zeus de faire parvenir Akarnan et Amphotéros à l'âge adulte, ce qu'il fit. Après avoir vengé, Alcméon et de retour sur les bords du fleuve maternel, ils s'établirent et fondèrent l'Acarnanie.

Les dieu-fleuves sont encore une fois montrés comme étant à l'origine de la communauté civique dans un passage de Pausanias :

« Ce fleuve [Inachos], avec les fleuves Céphisos et Astérion, a jugé en ce qui concerne la terre entre Poséidon et Héra. Ils décidèrent que la terre appartenait à Héra, et ainsi Poséidon fit disparaître leurs eaux.

⁷² Homère, *Odyssée*, XI, 260 : « τὴν δὲ μετ' Ἀντιόπην ἴδον, Ἀσωποῖο θυγάτρα, ἣ δὴ καὶ Διὸς εὔχετ' ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαῦσαι, καὶ ῥ' ἔτεκεν δύο παῖδ', Ἀμφιονά τε Ζηθόν τε, οἱ πρῶτοι Θήβης ἔδος ἔκτισαν ἑπταπύλοιο, πύργωσάν τ', ἐπεὶ οὐ μὲν ἀπύργωτόν γ' ἐδύναντο 265ναίεμεν εὐρύχορον Θήβην, κρατερῶ περ ἔόντε.

⁷³ Diodore de Sicile, IV, 75 : « Τῆς Τρωάδος χώρας πρῶτος ἐβασίλευσε Τεῦκρος, υἱὸς ὧν Σκαμάνδρου τοῦ ποταμοῦ καὶ Ἰδαίας νύμφης, ἀνὴρ ἐπιφανής, καὶ τοὺς λαοὺς ἀφ' ἑαυτοῦ Τεῦκρους προσηγόρευσε. (Traduction personnelle de l'auteur sur le texte de la Loeb Classical Library).

⁷⁴ Pausanias, VIII, 24, 8-10 : « καὶ ὁ μὲν ἐξευρῶν τοῦ Ἀχελῷου τὴν πρόσχωσιν ἐνταῦθα ᾤκησε, καὶ γυναῖκα ἔσχε Καλλιρόην τοῦ Ἀχελῷου θυγατέρα λόγῳ τῷ Ἀκαρνάνων, καὶ οἱ παῖδες Ἀκαρνάν τε καὶ Ἀμφότερος ἐγένοντο· ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀκαρνάνος τοῖς ἐν τῇ ἡπειρῷ ταύτῃ τὸ ὄνομα τὸ νῦν γενέσθαι λέγουσι τὰ πρὸ τούτου Κούρησι καλουμένοις. »

⁷⁵ Apollodore, III, 7,6-7,7.

Pour cette raison, ni l'Inachos ni aucune des autres rivières que j'ai mentionnées ne fournissent de l'eau, sauf après la pluie. En été, leurs cours d'eau sont secs, sauf ceux de Lerne. Phoronée, fils d'Inachos, fut le premier à rassembler les habitants, jusqu'alors dispersés et vivant en familles isolées. Le lieu où ils ont été rassemblés pour la première fois a été nommé la ville de Phoronée. »⁷⁶

Ce passage est tout à fait significatif du rôle que prêtent les Grecs aux dieux-fleuves. En effet, on peut lire que le dieu-fleuve Inachos, en étant le père de Phoronée est bien à l'origine de la communauté. Les dieux-fleuves sont surtout montrés comme pleinement souverains sur les territoires qu'ils traversent. C'est bien le cas ici, où le collège des dieux-fleuves argiens préfère la souveraineté d'Héra à celle de Poséidon. M. Francesca y voit une allusion « au paradoxe du territoire d'Argos partagé entre sécheresse et humidité ». ⁷⁷ Elle voit dans cette tradition narrative un récit étiologique justifiant le relief particulièrement karstique de la région d'Argos et l'existence de cours d'eau souterrains⁷⁸.

Pourquoi les traditions grecques font-elles des dieux-fleuves les ancêtres de héros fondateurs ? C'est une pratique que l'on peut inscrire dans le contexte des mythes de fondations – ou mythes fondateurs – et de la création d'une identité locale. Quoi de plus parlant pour revendiquer son identité que de la rapporter à un élément consubstantiel du paysage procurant vie et dynamisme aux populations ainsi qu'à la nature environnante ? Le fleuve fait partie intégrante de la définition d'un paysage local à tel point qu'il lui arrive même de le définir à lui seul. À nous, Modernes qui parlons volontiers de la vallée du Rhône ou de la plaine du Pô, rien ne doit nous surprendre dans le fait que les Grecs aient fait exactement de même ainsi que le montre ce passage du géographe Strabon, dans lequel il évoque les fleuves parmi les plus célèbres d'Asie mineure et d'Ionie :

« Néarque, au sujet de l'alluvionnement engendré par l'action des fleuves, apporte les exemples suivants : il dit que les plaines de l'Hermos, du Caystros, du Méandre et du Caïcos furent semblablement désignées, parce que l'amoncellement de terre qui y est déposé les fait croître et même leur donne naissance, cette terre qui descend des montagnes, la plus fertile et la plus tendre ; or ce sont les fleuves qui la font

⁷⁶ Pausanias, II, 15, 4 : « τοῦτον δὲ Ποσειδῶνι καὶ Ἡρᾷ δικάσαι περὶ τῆς χώρας, σὺν δὲ αὐτῷ Κηφισόν τε καὶ Ἀστερίωνα ποταμόν· κρινάντων δὲ Ἡρας εἶναι τὴν γῆν, οὕτω σφίσιν ἀφανίσαι τὸ ὕδωρ Ποσειδῶνα. καὶ διὰ τοῦτο οὕτε Ἴναχος ὕδωρ οὕτε ἄλλος παρέχεται τῶν εἰρημένων ποταμῶν ὅτι μὴ ὕσαντος τοῦ θεοῦ· θέρους δὲ αὐτὰ σφισίν ἐστι τὰ ρεύματα πλὴν τῶν ἐν Λέρνῃ. Φορωνεὺς δὲ ὁ Ἰνάχου τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον ἐς κοινόν, σποράδας τέως καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐκάσποτε οἰκοῦντας· καὶ τὸ χωρίον ἐς ὃ πρῶτον ἠθροίσθησαν ἄστρῳ ὠνομάσθη Φορωνικόν. » (Traduction personnelle sur le texte de la Loeb Classical Library).

⁷⁷ MARZARI, 2006.

⁷⁸ *Idem*.

descendre, de façon que les plaines sont en quelque sorte comme les rejetons des fleuves et que l'on dit bien, quand on dit que ce sont leurs plaines. »⁷⁹

Ce passage montre bien l'idée que défend D. Acolat, « Les fleuves ont une importance certaine dans la gestion et l'aménagement du territoire et considérés comme une source de richesse »⁸⁰. Le fleuve modèle, crée véritablement le paysage en déplaçant les terres, en devient comme le père pour les populations locales d'où ce caractère fondateur et identitaire très marqué. L'importance du fleuve dans la définition d'un territoire local se vérifie lorsqu'on remarque la fréquente éponymie d'un fleuve et d'un espace. Comme le remarquait récemment J. Bremmer, la plupart des villes siciliennes portent le nom d'un fleuve et pour ne garder que quelques exemples, nous pouvons citer : Syracuse, Géla, Himera, Sélinonte, Akragas⁸¹. Au reste, Platon témoigne du fait de donner à une nouvelle fondation le nom d'un fleuve ou d'une source locale dans ses *Lois* au détour d'un très célèbre dialogue entre trois vieillards, un Athénien, un Spartiate et le Crétois Clinias, sur la fondation d'une cité idéale en Crète :

« L'ATHÉNIEN. – Voyons, comment faut-il nous représenter la cité à venir ? Je ne parle pas de son nom, et ne demande pas pour l'instant quel il est, ni lequel il faudra lui donner plus tard, car, sur ce point, peut-être bien que la fondation même ou quelque lieu, l'appellation d'un fleuve, d'une source ou de divinités locales, associeront à leur propre renommée la ville nouvellement établie ; ce que j'ai plutôt en vue à son endroit, en posant ma question, c'est si elle sera au bord de la mer ou à l'intérieur. »⁸²

L'Athénien décrit ici l'éventail des possibilités les plus courantes pour nommer une cité, c'est-à-dire lui donner le nom de la métropole ou encore un nom hérité d'un élément géographique propre à sa région (un fleuve, une source) ou encore celui d'une divinité locale. Il en va de sa renommée, de l'affichage de son identité. La question de la localisation en revanche semble plus problématique. Ce rapport entre un nom de lieu et le nom d'un cours d'eau est attesté dans les régions les plus diverses comme le montre L. Lacroix dans son étude des fleuves et nymphes éponymes⁸³. Le fleuve façonne le visage d'une région ou d'un territoire. Il est essentiel pour

⁷⁹ Strabon, XV, 1, 16 : « Νέαρχος δὲ περὶ τῆς ἐκ τῶν ποταμῶν ἐπιχοῆς παραδείγματα φέρει τὰ τοιαῦτα, ὅτι καὶ τὸ Ἑρμου καὶ Καῦστρου πεδῖον καὶ Μαιάνδρου καὶ Καῖκου παραπλησίως εἴρηται διὰ {τὸ} τὴν ἐπιφορομένην τοῖς πεδίοις χοῦν αὐξίνει αὐτά, μᾶλλον δὲ γεννᾶν, ἐκ τῶν ὀρῶν καταφερομένην, ὅση εὐγεωσ καὶ μαλακίᾳ καταφέρειν δὲ τοὺς ποταμούς, ὥστε τούτων ὡς ἂν γεννήματα ὑπάρχουν τὰ πεδία· καὶ εὖ λέγεσθαι ὅτι τούτων ἐστὶ τὰ πεδία. »

⁸⁰ ACOLAT, 2018, p. 167-168.

⁸¹ BREMMER, 2019, p. 94

⁸² Platon, *Lois*, 704a-b : « ΑΘ. : Φέρε δὴ, τίνα δεῖ διανοηθῆναί ποτε τὴν πόλιν ἔσεσθαι; λέγω δὲ οὐ τί τοῦνομα αὐτῆς ἐρωτῶν ὃ τί ποτ' ἐστὶ τὰ νῦν, οὐδ' εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ὃ τι δεήσει καλεῖν αὐτήν· τοῦτο μὲν γὰρ τάχ' ἂν ἴσως καὶ ὁ κατοικισμὸς αὐτῆς ἢ τις τόπος ἢ ποταμοῦ τινὸς ἢ κρήνης ἢ θεῶν ἐπωνυμία τῶν ἐν τῷ τόπῳ προσθεῖη, τὴν αὐτῶν φήμην Βκαινῆ γεννωμένη τῇ πόλει· τότε δὲ περὶ αὐτῆς ἐστὶν ὁ βουλόμενος μᾶλλον ἐπερωτῶ, πότερον ἐπιθαλαττίδιος ἔσται τις ἢ χερσαία. »

⁸³ LACROIX, 1961, p. 5-6.

l'agriculture, l'élevage, le commerce et l'approvisionnement en eau de chaque cité. Cette énumération souligne l'importance majeure du fleuve pour chaque cité et communauté et il n'y a qu'à voir la fréquence avec laquelle les dieux-fleuves sont représentés sur les monnaies grecques et romaines⁸⁴. C'est, au reste, sur ce type de sources que l'on compte le plus de représentations de dieux-fleuves dans le monde grec. Choisir un dieu-fleuve comme type monétaire, c'est choisir ce dernier pour porter haut les couleurs de la cité et afficher une identité propre. Il est un autre domaine dans lequel on voit bien l'importance locale des fleuves/dieux-fleuves : le nom des cités elles-mêmes. Si ces remarques sont valables pour les dieux-fleuves, elles sont également pertinentes pour les Nymphes, que les traditions narratives leurs prêtent pour filles. En effet, ces dernières donnent leurs noms à un certain nombre de territoires et sont très présentes sur les monnaies grecques.⁸⁵ La possibilité pour une source de donner son nom à un territoire était d'ailleurs soulignée dans le passage des *Lois* de Platon que nous venons de citer. D'un point de vue plus politique, le pouvoir cherchant toujours une légitimité, quoi de mieux dans le processus d'appropriation du territoire, que de s'inscrire dans la lignée d'un dieu-fleuve. Le dieu-fleuve permet à la fois d'acquérir une légitimité cosmogonique, par l'inscription de la communauté civique dans une lignée divine, mais il met également en place une légitimité régionale en se revendiquant issu du territoire lui-même. C'est une forme d'autochtonie à condition de ne pas prendre le mot au pied de la lettre : il ne s'agit pas d'être né du sol de la cité, comme pour les Athéniens, mais de descendre du fleuve qui anime le territoire. C'est également ce que remarque J. Bremmer : « Il est évident que les fleuves sont importants en raison de leur nature vitale et indispensable, mais l'eau qui coule sans cesse peut aussi devenir une source d'affection et le symbole de la ville locale, utilisée par une élite locale »⁸⁶. Dans cette logique les Grecs ont fait des dieux-fleuves les ancêtres de héros légendaires et de rois mythiques et fondateurs. Selon J. Bremmer, si les Grecs donnaient à leurs territoires des noms de cours d'eau c'est parce qu'ils incarnaient ce territoire puisque quoi qu'il arrive ils étaient toujours là, toujours dans la même direction, années après années⁸⁷. En effet, le fleuve peut évoquer des notions de permanence et de continuité, de par ses eaux qui coulent sans cesse depuis toujours et couleront encore, assurant ainsi que la cité est l'héritage d'un lointain passé – et de lointaines origines sont toujours sources de gloire – et qu'elle vivra elle aussi toujours. Cela semble tout à fait cohérent avec ce que nous avons pu découvrir de ce qu'évoquait un dieu-fleuve pour les Grecs. À l'image de l'Achéloüs narrateur de récits durant le banquet qu'il offrait à Thésée et ses compagnons

⁸⁴ Cf. IMHOOF-BLUMER, 1924.

⁸⁵ Cf. LACROIX, 1961, PICARD, 2012.

⁸⁶ BREMMER, 2019, p. 107.

⁸⁷ BREMMER, 2019, p. 1045.

dans les *Métamorphoses* d'Ovide, qui apparaissait comme un gardien de la mémoire des temps mythiques.

Comme nous le remarquons plus tôt, les traditions narratives ne mentionnent les dieux-fleuves comme personnages principaux d'un récit que dans les quelques exemples que nous avons donnés. Nous avons pu voir que ces derniers étaient surtout mentionnés pour évoquer leur descendance. Pour autant, nous nous sommes rendu compte au cours de notre étude que les dieux-fleuves apparaissaient de façon très récurrente dans un type de récit que nous n'avons pas mentionné jusqu'ici et qui apparaît comme particulièrement riche en information et surtout propre aux divinités fluviales : les potamomachies.

III- Une étude de cas : Les Potamomachies.

Notre propos nous amène à présent à étudier un aspect récurrent concernant les dieux-fleuves dans la littérature gréco-latine : les potamomachies. Ce terme semble n'être jamais utilisé par les Anciens, pourtant il se construit sur une racine grecque : ποταμός, « le fleuve » et μάχη, « le combat »⁸⁸. Littéralement « potamomachie », signifie « combat contre le fleuve ». Ce sont en effet, des scènes guerrières mettant en scène un dieu-fleuve aux prises avec des opposants qui peuvent être de statuts divers : tantôt des héros, comme Achille, Héraclès ou encore Hippomédon ; tantôt de véritables divinités olympiennes comme Héphaïstos ou Dionysos.

S'il nous a paru bon de consacrer une partie de ce travail aux potamomachies, c'est que ces épisodes, bien que rares, nous sont apparus comme particulièrement marquants et remarquables par la richesse des informations qu'ils offrent sur les dieux-fleuves. Au combat, un dieu-fleuve ne peut se contenter d'être seulement un élément du paysage dans lequel se déroule la scène ou l'objet inanimé d'une pratique rituelle. Il est l'un des principaux protagonistes et à ce titre, il apparaît comme des plus vivants, ce qui nous en apprend davantage sur la façon qu'avaient les Grecs d'imaginer ces divinités et leur nature. Dans notre volonté de mieux connaître les dieux-fleuves du monde grec, de mieux comprendre leur nature et l'ambiguïté latente entre le fleuve en tant que cours d'eau et le fleuve en tant que divinité, les potamomachies nous offrent un champ vaste, encore peu exploré. Toutefois, nous devons prendre en compte de la remarquable introduction à

⁸⁸ Nous n'avons pas pu repérer la première utilisation de ce terme. Il est probablement formé sur le modèle de « gigantomachie », « amazonomachie » ou encore « titanomachie ».

l'examen des potamomachies de F. Racine que j'ai beaucoup utilisé pour cette étude de cas et à laquelle il faut systématiquement se reporter.⁸⁹

Les potamomachies sont l'occasion de soulever un certain nombre d'interrogations : comment faire voir un dieu-fleuve à la nature double à la fois élément naturel et être divin ? Peut-on véritablement trancher entre l'une et l'autre ? Quelles raisons peuvent amener des dieux-fleuves à se battre ? Pourquoi sont-ils victorieux ? Toutes ces problématiques pourraient nous renseigner sur ces divinités, leur nature et la place qu'ils occupent dans le panthéon grec. Les sources dont nous disposons sont raisonnablement nombreuses et nous permettent de voir se dessiner quelques éléments de réponses.

La plus ancienne potamomachie dont nous disposons se trouve dans l'*Iliade* au chant XXI, dans lequel, Homère présente l'affrontement entre le héros Achille et le dieu-fleuve Scamandre. Stace, au premier siècle de notre ère, au chapitre IX de la *Thébaïde*, met en scène l'affrontement entre le dieu-fleuve Isménos et le héros Hippomédon. Nonnos de Panopolis, poète grec des IV^{ème} et V^{ème} siècle de notre ère, présente quant à lui, l'affrontement entre le dieu-fleuve Hydaspes et Dionysos dans *Les Dionysiaques*. Enfin, le combat qui voit s'affronter Héraclès et le « royal » Achélôos, dont le récit nous est parvenu grâce aux *Trachiniennes* de Sophocle et aux *Métamorphoses* d'Ovide, semble avoir été le plus populaire. En effet, l'affrontement entre le plus panhellénique des héros et le fleuve grec par excellence a aussi bien inspiré poètes, mythographes et artistes du monde grec pendant plusieurs siècles.

1- Scamandre et Achille.

Dans un premier temps, c'est vers l'affrontement entre « le meilleur des Achéens » et le Scamandre, fleuve de Troade, que nous nous tournons. Au chant XX de l'*Iliade*, Zeus, après les avoir convoqués en assemblée, autorise les dieux à prendre part à la guerre opposant les Achéens et les Troyens. Achille après s'être tenu loin des combats, a repris les armes depuis la mort de Patrocle. Le Péléide, dans le désir de venger son ami, brûle de tuer Hector, et « dans sa colère noire » il massacre par dizaines les Troyens qui se mettent sur son chemin. Le combat les amène sur les rives du Scamandre :

« Mais dès qu'ils atteignent le gué du beau fleuve, du Xanthe tourbillonnant, dont le père est Zeus immortel, Achille les coupe en deux. Il pousse les uns vers la plaine, dans la direction de la ville. C'est par où la veille encore, les Achéens affolés fuyaient la furie de l'illustre Hector, qu'aujourd'hui les Troyens dévalent,

⁸⁹ RACINE, 2016-2017.

à l'abrupte paroi, de sa forte main, la pique d'Achille ! Trois fois il l'a ébranlée, car il veut à tout prix l'en tirer ; et trois fois il a dû relâcher son effort. La quatrième fois, il voudrait en son cœur la ployer, la briser, cette pique de frêne du petit-fils d'Éaque ; mais Achille est déjà près de lui et, de son épée, lui arrache la vie. Il le frappe au ventre, à côté du nombril. Toutes ses entrailles s'épandent à terre ; l'ombre recouvre ses yeux d'agonisant. Achille alors bondit sur sa poitrine, le dépouille de ses armes et, triomphant dit :

“Reste étendu là. Il est dangereux, fût-on né d'un fleuve, de lutter avec des fils du Cronide tout-puissant. Tu prétendais que tu avais pour père un fleuve au large cours : je me flatte, moi, de sortir du grand Zeus. L'homme qui m'engendra commande aux Myrmidons innombrables : c'est Pélée l'Éacide. Or, Éaque était fils de Zeus. Autant Zeus l'emporte sur les fleuves coulant à la mer, autant sa descendance l'emporte sur celle d'un fleuve. Tu as près de toi un grand fleuve : vois donc s'il peut te prêter aide ! ...

Non, il n'est pas possible de lutter contre Zeus, le fils de Cronos. À Zeus ne se comparent ni le royal Achélôos, ni même la force puissante d'Océan, aux eaux profondes, d'où sortent tous les fleuves, toute la mer, toutes les sources et tous les puits profonds ; Océan lui-même craint la foudre du grand Zeus et son terrible tonnerre, quand il éclate au haut des cieux.” (καὶ γὰρ σοὶ ποταμὸς γε πάρα μέγας, εἰ δύνатаί τι χραῖσμεῖν· ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίῳ μάχεσθαι, τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελῷος ἰσοφρίζει, οὐδὲ βαθυρρείται μέγα σθένος Ὀκεανοῖο, ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ πᾶσαι κρήναι καὶ φρεῖάτα μακρὰ νάουσιν· ἀλλὰ καὶ ὅς δαίδοικε Διὸς μεγάλοιο κεραυνὸν δεινὴν τε βροντὴν, ὅτ' ἀπ' οὐρανόθεν σμαραγῆσιμ.)

Il dit, et de la falaise il arrache sa pique de bronze Pour Astéropée, après lui avoir enlevé la vie, il le laisse là, couché sur le sable, trempé par l'eau noire. Autour de lui, anguilles et poissons s'occupent à le déchirer et à ronger la graisse enveloppant ses reins (fin toute trouvée pour un petit-fils de fleuve ! tandis qu'Achille, lui, repart en chasse des Péoniens aux bons chars de combat. »⁹²

Si Achille tue Lycaon sans aucune difficulté, sans même combattre, affronter Astéropée s'avère être un défi d'une tout autre envergure pour le Péléide. Astéropée est un descendant du dieu-fleuve Axios⁹³, dont le cours s'écoule en Macédoine et traverse la Péonie. Il est tout à fait remarquable que le dernier homme qui va s'opposer à Achille, avant que le Scamandre se dresse contre le héros « aux pieds légers », soit lui-même descendant d'un fleuve. Astéropée se révèle être un guerrier tout à fait honorable, habile et qui se distingue par son ambidextrie. Après deux tirs « au but », il parvient à blesser Achille et à faire couler son sang, ce qui n'est pas chose aisée mais rien ne le sauvera face à la colère du Péléide. L'issue du combat entre Achille et Astéropée est aussi l'occasion de mieux comprendre la hiérarchie qui organise les rapports des dieux grecs. On remarquera l'importance toute particulière accordée à la généalogie avant et après le combat, à tel point que l'on pourrait supposer que la généalogie seule pourrait prédire l'issue du duel : celui qui a l'ascendance divine la plus prestigieuse est le vainqueur désigné. C'est d'ailleurs ce que souligne le discours qu'Achille prononce tout de suite après avoir tué Astéropée. Le fait qu'Astéropée ait un fleuve puissant dans ses ascendants proches, affirme son statut. D'une certaine façon, il est tout à fait légitime pour s'opposer à Achille et, même s'il n'a aucune chance, il fait très bonne figure. Ces considérations généalogiques sont aussi l'occasion pour Achille de rappeler la « hiérarchie » entre

⁹² *Iliade*, XXI, 139-205.

⁹³ Aujourd'hui appelé Vardar, c'est le plus long fleuve de Macédoine. Il prend sa source à Vrutok au nord-ouest de la Macédoine et se jette dans la Mer Égée.

les dieux. Il place Zeus au sommet de cette hiérarchie, rappelant que même les plus puissants des dieux-fleuves, Okéanos et Achélôos, ne se mesureraient jamais à la puissance du Cronide. Dans un sens, ces remarques nous donnent une indication prospective quant à l'issue des combats qui verront s'affronter successivement Achille et le Scamandre, puis le Scamandre et Héphaïstos.

Portons à présent toute l'attention qu'il mérite au combat mené contre Achille par le dieu-fleuve à proprement parler.

1.1 La colère du Scamandre

Une des premières interrogations soulevées par le texte est la suivante : qu'elle est la cause de la colère du Scamandre ? Qu'est-ce qui le pousse à s'incarner et à lutter directement avec Achille ? Avant son intervention, durant tout le chant se lit en filigrane une colère grandissante de la part du dieu-fleuve. On notera ces deux passages, aux vers 136-138 du chant XXI :

« Il dit, et le fleuve en son cœur sent croître sa colère. Il agite en son âme comment il pourra mettre fin à l'œuvre du divin Achille et écarter le malheur des Troyens. »⁹⁴

Et aux vers 145-147 du même chant :

« Le Xanthe a mis la furie en son cœur, dans le dépit qu'il éprouve pour les jouvenceaux massacrés qu'Achille a sans pitié mis en pièces dans ses ondes. »⁹⁵

Dans un premier temps donc, c'est le sort qu'Achille réserve aux Troyens qui semble être la cause de la colère dans laquelle entre le Scamandre. C'est un des principaux fleuves de Troade et, à ce titre, il est très vraisemblable que les Troyens entretiennent avec lui des liens étroits. Nous en avons un exemple dans l'*Iliade* au vers 77 du Chant V, quand l'aède présente un personnage, Dolopion, comme « prêtre du Scamandre », Σκαμάνδρου ἀρητήρ, ce qui laisse penser que les Troyens vénéraient le dieu-fleuve autour d'un culte organisé. Il est également intéressant de noter qu'Achille, après avoir tué Lycaon, fait référence à des sacrifices de taureaux et des offrandes d'équidés en l'honneur du Scamandre :

« Vous aurez eu beau lui immoler force taureaux et jeter tous vivants dans ses tourbillons des chevaux aux sabots massifs : vous n'en périrez pas moins d'une mort cruelle, jusqu'à ce que, tous, vous ayez

⁹⁴ *Iliade*, XXI, 136-138 : « ὦς ἄρ' ἔφη, ποταμός δὲ χολώσατο κηρόθι μάλλον, ὄρμηεν δ' ἀνά θυμὸν ὅπως παύσειε πόνοιο δῖον Ἀχιλλῆα, Τρώεσσι δὲ λοῖγὸν ἀλάλκοι. »

⁹⁵ *Iliade*, XXI, 145-147 : « μένος δέ οἱ ἐν φρεσὶ θῆκε Ξάνθος, ἐπεὶ κεχόλωτο δαΐκταμένων αἰζηῶν, τοὺς Ἀχιλεὺς ἐδάριζε κατὰ ῥόον οὐδ' ἐλέαιρεν. »

payé la mort de Patrocle et le malheur des Achéens que vous avez tués près des fines nefs, alors que j'étais loin d'eux. »⁹⁶

Il y a là différents éléments qui mettent en évidence les liens unissant les Troyens et leur fleuve. Une lettre du Pseudo-Eschine, nous oriente encore vers une pratique rituelle troyenne organisée en l'honneur du Scamandre. Elle raconte comment un homme, Cimon, observe de jeunes vierges troyennes, offrant leur virginité au Scamandre :

« 3. Les filles nubiles étaient nombreuses, et la coutume est dans la Troade qu'elles aillent au bord du Scamandre, s'y baignent et prononcent cette parole en quelque sorte consacrée : "Scamandre, reçois ma virginité !" ».⁹⁷

On remarquera aussi qu'un des fils d'Hector et d'Andromaque est appelé Astyanax par les Troyens mais que son père lui préfère le nom de Scamandrios.⁹⁸ Ces différents exemples vont tous dans le sens de liens étroits unissant les Troyens et le Scamandre. Ces liens pourraient-être une des raisons qui poussent le dieu-fleuve à se manifester et à « se gonfler, furieux » devant le massacre des « siens ». Le Scamandre apparaît comme une puissance naturelle tutélaire de la Troade dont les eaux baignent et fertilisent le territoire. La divinisation dont il fait l'objet et le culte qui lui est rendu en témoignent. On comprend aussi que pour toutes les *parthénois*, bonnes à marier du pays, il est la grande puissance fécondante à laquelle les filles nubiles s'unissent symboliquement avant leur mariage. Le lien entre le fleuve, la région qu'il traverse et la population qui y vit est très fort. Il fait partie des grands marqueurs de l'identité régionale troyenne. Pourtant, malgré ces liens qui existent entre les Troyens et le Scamandre, Homère dépeint plutôt ce dernier comme une force effrayante pour les guerriers de Troie repoussés par Achille :

« L'autre moitié en revanche se trouve aculée au fleuve profond, qui roule en tourbillons d'argent. Ils s'y précipitent alors à grand fracas ; les eaux profondes bruissent ; les falaises, tout autour grondent terriblement. Au milieu des cris, ils nagent, de-ci, de-là, tournant avec les tourbillons. »⁹⁹

Rien n'indique une volonté quelconque de la part du Scamandre d'apparaître comme un protecteur pour les Troyens. Ce n'est qu'après avoir adressé une prière à Apollon et devant l'absence de réaction du dieu à l'arc d'argent que le dieu-fleuve se résout à « remplacer » Apollon.

⁹⁶ *Iliade*, XXI, 130-135 : « ᾧ δὴ δηθὰ πολέας ἱερεῦετε ταύρους, ζωὸς δ' ἐν δίνησι καθίετε μώνυχας ἵππους. ἀλλὰ καὶ ὧς ὀλέεσθε κακὸν μόνον, εἰς ὃ κε πάντες τίσετε Πατρόκλοιον φόνον καὶ λοιγὸν Ἀχαιῶν, οὓς ἐπὶ νηυσὶ θοῆσιν ἐπέφνετε νόσφιν ἑμεῖο. »

⁹⁷ Eschine, *Discours*, II, Lettres, X : « 3. Ἐγένοντο δὲ συχαὶ αἱ γαμουμένας πραθένους ἐπὶ τὸν Σκάμανδρον ἔρχεσθαι, καὶ λουσαμένας ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἔπος τοῦτο ὡς περ ἱερόν τι ἐπιλέγειν, "λαβέ μου, Σκάναωδρε, τὴν παρθενίαν". »

⁹⁸ *Iliade*, VI, 401.

⁹⁹ *Iliade*, XXI, 7-10 : « ἡμίσεες δὲ ἐς ποταμὸν εἰλεῶντο βαθύρροον ἀργυροδίνην, ἐν δ' ἔπεσον μεγάλῳ πατάγῳ, βράχε δ' αἰπὰ ῥέεθρα, ὄχθαι δ' ἀμφὶ περι μεγάλ' ἴαχον. »

Une expression dans le passage que nous venons d'étudier apparaît tout à fait significative et on ne peut plus claire : « Mes aimables ondes déjà sont pleines de cadavres, et je ne puis plus déverser mon flot à la mer divine, tant les morts l'encombrent ». La colère du Scamandre serait donc due, avant toutes choses, au fait que les cadavres remplissent ses eaux et qu'il peine à « se déverser » dans la mer. Le problème auquel est confronté le Scamandre à cause du massacre des Troyens par Achille semble être dans un premier temps lié à sa nature première de fleuve : son cours est obstrué et il ne peut plus s'écouler, c'est-à-dire accomplir librement sa destinée. Il est nécessaire de garder à l'esprit qu'une eau qui ne coule pas, une eau stagnante, se corrompt, se putréfie. Ce n'est pas tant l'eau que son « mouvement », son courant qui sont porteur de vie. De plus, seule de l'eau vive peut être utilisée pour les rituels. Un cours d'eau obstrué, rendu inactif et impuissant, et de plus souillé par le sang et des cadavres, fait passer le fleuve d'un symbole de vie à un symbole de mort. D'autant plus que ces cadavres ne sont pas anonymes pour le Scamandre : ce sont ceux des Troyens qui vivent sur son territoire et qui lui rendent un culte. Comme divinité tutélaire, il se doit de défendre « sa » terre et « ses » gens. Ce pourrait-être une des raisons qui poussent le Scamandre à se mouvoir dans un premier temps pour dégager un passage pour ses eaux puis à combattre celui qui est la cause de ses maux.

Selon A. Bonnafé, Achille ne voit dans le Scamandre qu'une « masse d'eau dénuée de vie et de sentiment »¹⁰⁰. Elle soutient que « toute vision animiste du fleuve lui est étrangère, il ne peut donc concevoir qu'on le divinise »¹⁰¹. Ce serait la principale raison de la colère du Scamandre, qui s'incarne et s'anime, intervient en faveur de son peuple contre Achille qui lui refuse toute divinité. « Au dédain de l'homme, la nature riposte par la colère et l'attaque »¹⁰². Le Scamandre, l'attaquerait alors pour forcer Achille à le reconnaître comme une force supérieure, comme un dieu. Sans vouloir la réfuter, cette hypothèse peut tout de même apparaître discutable. Pélée, le père d'Achille, avait promis au Spercheios que son fils lui consacrerait sa chevelure s'il revenait sain et sauf dans sa patrie après la guerre. C'est ce que rappelle Achille en s'adressant directement au dieu-fleuve Spercheios sur le bûcher funéraire de Patrocle, peu de temps avant sa propre mort, au chant XXIII :

« Spercheios, c'est donc en vain que mon père Pélée aura fait le vœu que, si je revenais un jour là-bas, dans ma patrie, je couperais pour toi ma chevelure et t'offrirais une sainte hécatombe, en t'immolant cinquante boucs, sur place, dans tes eaux mêmes, là où sont ton sanctuaire et ton autel odorant. Tel était le

¹⁰⁰ BONNAFÉ, 1984, p. 84.

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² BONNAFÉ, 1984, p. 85

vœu du vieillard ; mais tu n’as pas accompli son désir. Et puisqu’en fait je ne dois plus revoir les rives de ma patrie, eh bien ! C’est au héros Patrocle que je veux offrir ici ma chevelure à emporter ».¹⁰³

Il apparaît alors difficile de prétendre qu’Achille refuse « toute émotion », « toute vie » et « toute divinité » aux fleuves, puisqu’il semble bien connaître les pratiques rituelles rattachées à ces divinités, son père ayant promis sa chevelure en offrande. En revanche, je m’accorderais avec A. Bonnafé sur un autre point : selon elle, « c’est la démesure d’Achille, son *hybris* — même si le mot n’apparaît pas — ses excès de mépris pour ses adversaires, d’orgueil et de carnage qui déclenchent la colère du fleuve. Ils suscitent chez ce dernier une sorte d’effroi mêlé de répugnance et font que, de l’indifférence mutuelle, on en vient à une lutte d’abord indirecte, puis directe. L’agressivité de la nature paraît une sorte de châtement de l’attitude orgueilleuse de l’homme »¹⁰⁴. Je m’accorde en tout point avec elle à ce propos, à la condition d’y ajouter un élément qu’elle ne semble pas relever, celui de l’écoulement du fleuve obstrué par les cadavres, empêchant le dieu-fleuve de déverser ses eaux dans la mer. Le texte de Nonnos de Panopolis nous donnera l’occasion de revenir sur ce point.

Dès l’instant où le Scamandre se manifeste, se pose la question de savoir comment Homère va lui donner vie. Le dieu-fleuve prend, le temps d’un instant, une apparence humaine comme l’aède le souligne dans le passage suivant : « le fleuve aux tourbillons profonds ne lui eût parlé, sous les traits d’un homme, et n’eût fait entendre sa voix du fond de son tourbillon »¹⁰⁵. Mais c’est bien la seule fois qu’il apparaît sous une forme anthropomorphique. Durant tout le chant, au contraire, le poète met en avant un vocabulaire lié au cours de son eau :

« Cependant Achille, l’illustre guerrier, de la berge abrupte, saute et se lance en plein fleuve. Mais, le fleuve pour l’assaillir se gonfle furieux. Il émeut toutes ses ondes, qui se troublent ; il repousse les morts innombrables, victimes d’Achille, qui pullulent dans son lit ; il les jette dehors, sur le sol, en mugissant comme un taureau. Les vivants qu’il trouve dans ses belles eaux, il les sauve au contraire, il les dissimule au fond de ses tourbillons immenses. Terrible, un flot trouble se lève autour d’Achille : le courant se précipite sur son bouclier et tâche à le repousser. Et le héros ne peut pas davantage s’assurer sur ses pieds ! Ses mains alors empoignent un grand et bel ormeau, qui s’écroule, déraciné, emportant toute la berge et qui, de ses branches serrées, arrête le beau cours des eaux. En s’écroulant tout entier dans le fleuve, il a jeté un pont sur lui. Achille, grâce à lui, sort du tourbillon et s’élance à travers la plaine, volant de ses pieds rapides, pris de peur. Mais le puissant dieu ne s’en tient pas là ; il s’élance sur lui, avec sa crête noire, il entend mettre fin à l’œuvre du divin Achille et écarter le malheur des Troyens. Le Péléide s’éloigne, en un seul bond, d’une portée de lance. Il a l’élan de l’aigle noir, l’aigle chasseur, le plus fort ensemble et plus vite des oiseaux. Il bondit tout pareillement

¹⁰³ *Iliade*, XXIII, 146-151 : « Σπερχει’, ἄλλως σοί γε πατήρ ἤρησατο Πηλεὺς, κείσέ με νοστήσαντα φίλην ἐς πατρίδα γαίαν σοί τε κόμην κερέειν ῥέζειν θ’ ἱερὴν ἑκατόμβην, πεντήκοντα δ’ ἔνορχα παρ’ αὐτόθι μῆλ’ ἱερέουσαι ἐς πηγάς, ὄθι τοι τέμενος βωμός τε θυήεις. ὣς ἠρᾶθ’ ὁ γέρων, σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας. νῦν δ’ ἐπεὶ οὐ νέομαι γε φίλην ἐς πατρίδα γαίαν, Πατρόκλω ἦρωι κόμην ὀπάσαμι φέρεσθαι. »

¹⁰⁴ BONNAFÉ, 1984, p. 85.

¹⁰⁵ *Iliade*, XXI, 213 : « εἰ μὴ χλωσάμενος προσέφη ποταμὸς βαθυδίνης, ἀνέρι εἰσάμενος, βαθέης δ’ ἐκφθέγξατο δίνης »

; et, autour de sa poitrine, le bronze résonne, terrible, tandis qu'il se dérobe, prend du champ et fuit. Mais le Xanthe, à grands flots, le suit par derrière, dans un tumulte effroyable. Qui n'a vu un homme tracer des rigoles partant d'une source sombre pour guider le cours de l'eau à travers plants et jardins ? Un hoyau à la main, il fait sauter ce qui obstrue le canal. L'eau alors se précipite, roulant en masse les cailloux, et vivement s'écoule, murmurante, sur la pente du terrain, dépassant même celui qui la conduit. De même, à chaque instant, le flux atteint Achille, si prompt qu'il puisse être : les dieux sont plus forts que les hommes ! À chaque fois, le divin Achille aux pieds infatigables songe à se retourner et à faire front ; il voudrait voir si ce ne sont pas tous les Immortels, maîtres du vaste ciel, qui sont lancés à sa poursuite : à chaque fois, le flux puissant du fleuve tombé du ciel déferle sur ses épaules, et Achille aussitôt, d'un appel de pied, bondit plus haut, l'âme en peine. Mais, par-dessous également, le fleuve dompte ses genoux, en affluant, violent, aux dessous d'eux, et en dévorant le sol poudreux sous ses pieds. [...] ».¹⁰⁶

Le poète insiste sur la nature fluviale du Scamandre et on remarque que dans tout le chant XXI, la plupart des qualificatifs sont ceux qu'un géographe pourrait donner à un fleuve : (ἀργυροδίνη, 8, 130), (ἐϋρρεῖος, 1), (βαθύρροον, 8), (βαθυδινήεντος, 15), (δινήεντος, 2), (ἐρατεινὰ ῥέεθρα, 218) ou encore (καλὰ ῥέεθρα, 238, 244, 354, 361, 365, 382). Rien n'évoque jamais une autre forme possible empruntée par le dieu-fleuve pour lutter contre Achille. Ce qui semble tout à fait remarquable, c'est la violence avec laquelle le fleuve s'abat sur le guerrier grec. On retrouve un Scamandre « furieux », « puissant », « violent ». Le Scamandre semble s'acharner sur le Péléide et le bruit du déchaînement du dieu-fleuve en est un bon exemple. Le poète nous offre une scène des plus auditive dans laquelle les flots du dieu-fleuve déferlent avec une telle violence sur Achille, que même la voix d'un conteur tel que Homère peine à se faire entendre dans un tel vacarme. La comparaison que fait Homère entre le flux du Scamandre furieux et le mugissement du taureau¹⁰⁷ est tout à fait significative. Comme un taureau chargeant, le Scamandre emporte tout sur son passage et la scène qui montre Achille en plein effort pour s'en dégager le montre bien : « Ses mains alors empoignent un grand et bel ormeau, qui s'écroule, déraciné, emportant toute la berge et qui, de ses branches serrées, arrête le beau cours des eaux. En

¹⁰⁶ *Iliade*, XXI, 233-271 : « Ἡ, καὶ Ἀχιλλεὺς μὲν δουρικλυτὸς ἔνθορε μέσσω κρημνοῦ ἀπαιῖζας· ὁ δ' ἐπέσσυτο οἴδματι θύωνπάντα δ' ὄρινε ῥέεθρα κυκώμενος, ὥσε δὲ νεκροὺς πολλοὺς, οἳ ῥα κατ' αὐτὸν ἄλις ἔσαν, οὐς κτάν' Ἀχιλλεύς· τοὺς ἔκβαλλε θύραζε, μεμκῶς ἤυτε ταῦρος, χέρσονδε· ζωὸς δὲ σάω κατὰ καλὰ ῥέεθρα, κρύπτων ἐν δίνησι βαθειήσιν μεγάλῃσι. δεινὸν δ' ἀμφ' Ἀχιλλῆα κυκώμενον ἴστατο κῆμα, ὥθει δ' ἐν σάκει πίπτων ῥόος· οὐδὲ πόδεσσιν εἶχε στηρίζασθαι. ὁ δὲ πετέλην ἔλε χερσὶν εὐφύεα μεγάλην· ἡ δ' ἐκ ριζέων ἐριποῖσα κρημνὸν ἅπαντα διώσεν, ἐπέσχε δὲ καλὰ ῥέεθρα ὄζοισιν πυκνοῖσι, γεφύρωσεν δὲ μιν αὐτὸν εἴσω πᾶσ' ἐριποῖσ'· ὁ δ' ἄρ' ἐκ δίνης ἀνορούσας ἦιζεν πεδίοιο ποσὶ κραιπνοῖσι πέτεσθαι, δεισας· οὐδέ τ' ἔλιγε θεὸς μέγας, ὦρτο δ' ἐπ' αὐτῷ ἀκροκλειαιῶν, ἵνα μιν παύσειε πόνοιοδὸν Ἀχιλλῆα, Τρώεσσι δὲ λιογὸν ἀλάλκοι. Πηλεΐδης δ' ἀπόρουσεν ὅσον τ' ἐπὶ δουρὸς ἐρωή, αἰετοῦ οἴματ' ἔχων μέλανος, τοῦ θηρητῆρος, ὅς θ' ἅμα κάρτιστός τε καὶ ὤκιστος πετεηνῶν· τῷ εἰκῶς ἦιζεν, ἐπὶ στήθεσσι δὲ χαλκὸς σμερδαλέον κονάβιζεν· ὕπαιθα δὲ τοῖο λιασθεὶς φεδγ', ὁ δ' ὀπισθε ῥέων ἔπετο μεγάλῳ ὀρουμαγδῷ. ὡς δ' ὅτ' ἀνήρ ὀχετηγὸς ἀπὸ κρήνης μελανόδρου ἄμ φυτὰ καὶ κήπους ὕδατι ῥόον ἡγεμονεῖη χερσὶ μάκελλαν ἔχων, ἀμάρης ἐξ ἔχματα βάλλων· τοῦ μὲν τε προρέοντος ὑπὸ ψηφίδες ἅπασαι ὀχλευνται· τὸ δὲ τ' ὤκα κατειβόμενον κελαρύζει »

¹⁰⁷ Nous aurons l'occasion de revenir sur liens étroits qui unissent cet animal et les dieux-fleuves.

s'écroulant tout entier dans le fleuve, il a jeté un pont sur lui ». Tout cela est à ajouter à cette sensation de colère bruyante.

Le tableau dressé par Homère ne permet pas de se faire une image précise de l'adversaire d'Achille. Ce dernier se bat-t-il contre le dieu-fleuve Scamandre, c'est-à-dire le fleuve divinisé, et le fleuve au sens géographique de cours d'eau : le fleuve se gonfle, mugit comme un taureau, poursuit Achille, déferle sur ses épaules, dompte ses genoux : même si le dieu-fleuve n'est pas ici anthropomorphisé, la description d'Homère va bien au-delà du simple déluge d'eau et le talent du poète rend le fleuve vivant, doté d'intentions, plein de ressources. Les deux semblent confondus dans les flots. On comprend rapidement qu'Achille n'a aucune chance de sortir victorieux, face à une divinité si courroucée. Lui-même en semble conscient, puisqu'en très grande difficulté, il s'adresse aux dieux en ces termes :

« Ah ! Zeus Père ! se peut-il que nul dieu n'ait le cœur de sauver de ce fleuve le malheureux que je suis ? Eh bien ! Arrive que pourra ! Mais nul des dieux, issus de Ciel, ici n'est coupable. Ma mère l'est seule, qui m'a endormi avec ses mensonges. Elle prétendait que je périrais sous les murs des Troyens belliqueux, victime des flèches rapides d'Apollon ! Ah ! Pourquoi n'est-ce pas plutôt Hector qui m'a tué, lui qui a grandi ici, le meilleur de tous ? C'eût été alors un brave qui m'eût tué, et il eût dépouillé un brave. Tandis qu'en fait, mon destin, je le vois, est de périr ici, d'une mort atroce, proie d'un fleuve effrayant, ainsi qu'un jeune porcher entraîné par le torrent qu'il passait un jour d'orage. »¹⁰⁸

La prière qu'Achille adresse aux dieux montre qu'il se retrouve face à une double peine, si le Scamandre vient à bout de lui. Ce qui apparaît dans un premier temps, c'est une sorte de regret de la part du Péléide d'avoir placé toute sa confiance dans les dieux et, en particulier, d'avoir cru aveuglément aux promesses de sa mère Thétis. Le second problème pour Achille, c'est que mourir dans le Scamandre lui apparaît ignoble et en contradiction totale avec l'idéal de la « belle mort » et de l'idéal héroïque.¹⁰⁹ S'il le noie, le Scamandre le prive d'un véritable tombeau. A ce propos, Hélène Monsacré remarque que : « L'édification d'un tombeau et d'une stèle (*séma*), qui rappelle les exploits du héros tombé en pleine vaillance, est une des composantes essentielles de l'idéal héroïque. En ce sens, les menaces du Scamandre représentent l'horreur absolue : livré cru aux poissons, morcelé, sans « corps funéraires » localisé, le mort est alors perdu pour la mémoire des hommes »¹¹⁰. En privant le mort d'un tombeau et d'une stèle, fichés dans le sol et bien visibles, c'est d'une certaine façon le priver d'une présence qui continue dans le monde des vivants et d'un ancrage pour la

¹⁰⁸ *Iliade*, XXI, 273-283 : « Ζεῦ πάτερ, ὡς οὐ τίς με θεῶν ἐλεεινὸν ὑπέστη ἐκ ποταμοῖο σαῶσαι· ἔπειτα δὲ καὶ τι πάθοιμι. ἄλλος δ' οὐ τίς μοι τόσον αἴτιος Οὐρανίωνων, ἀλλὰ φίλη μήτηρ, ἣ με ψεύδεσσιν ἔθελγεν· ἢ μ' ἔφατο Τρώων ὑπὸ τείχεϊ θωρηκτάων λαίψηροῖς ὀλέεσθαι Ἀπόλλωνος βελέεσσιν. ὡς μ' ὄφελ' Ἐκτωρ κτεῖναι, ὃς ἐνθάδε γ' ἔτραφ' ἄριστος· τῷ κ' ἀγαθὸς μὲν ἔπεφν', ἀγαθὸν δὲ κεν ἐξενάριζε· νῦν δὲ με λευγαλέῳ θανάτῳ εἴμαρτο ἀλῶναι ἐρχθέντ' ἐν μεγάλῳ ποταμῷ, ὡς παῖδα συφορβόν, ὃν ῥά τ' ἔναυλος ἀποέρση χειμῶνι περῶντα. »

¹⁰⁹ VERNANT, 2011, p. 66-79.

¹¹⁰ *Iliade*, XXI, trad. H. Monsacré, p. 195, n. 11.

mémoire et les rites funéraires. On remarquera au passage la récurrence, avec laquelle le traitement du corps défunt apparaît dans le chant XXI, d'abord avec Lycaon, puis Astéropée. Achille craint pour son propre corps, même si ce n'est pas explicite dans le texte. Il redoute une « mort atroce » indigne du héros sans pareil qu'il est ; il veut faire un « beau mort » héroïque et non un cadavre abîmé emporté par les flots, comme celui d'un vulgaire porcher. Il est remarquable qu'Achille n'a aucune pitié pour les corps de ses adversaires qu'il livre dans le fleuve aux poissons carnassiers mais, quand il s'agit de sa propre sépulture, le héros semble terriblement inquiet. Le Péléide, lui le héros « aux pieds agiles », célèbre pour la rapidité de sa course quand il charge l'ennemi, fuit devant le dieu-fleuve si courroucé, totalement dominé par la violence de ses flots et ses attaques incessantes. Comme pour sceller l'issue de l'affrontement et soutenir la nature divine du Scamandre, mais aussi pour marquer la supériorité des dieux sur les hommes ; même face à un héros tel qu'Achille, on peut lire :

« De même, à chaque instant, le flux atteint Achille, si prompt qu'il puisse être : les dieux sont plus fort que les hommes ! »¹¹¹

Devant de si grandes difficultés, les dieux choisissent de prêter main forte au héros, mais sans agir directement. Athéna et Poséidon n'interviennent que pour redonner courage au Péléide qui semblait résigner à mourir noyé par le Scamandre. Il est vrai que si dans un premier temps, les paroles des deux divinités font reprendre courage à Achille, ce n'est que durant un court instant, car le Scamandre redouble d'effort à chaque effort du Péléide, appelant même son frère et affluent¹¹² Simois à l'aide. Mêlant leurs eaux fraternelles, ils sont « frères d'eau » comme d'autres peuvent être « frères de sang » et donc faits pour réunir leurs efforts contre un ennemi commun. L'appel au frère est un élément qui anthropomorphise un peu la figure du Scamandre qui recherche et a des alliés, comme les hommes.

1.2- Héphaïstos vainqueur du Scamandre : la victoire du feu sur l'eau.

Après Athéna et Poséidon, c'est au tour de la déesse Héra d'intervenir dans le combat en faveur d'Achille :

« Héré pousse un grand cri. Elle a pris peur pour Achille ; le puissant fleuve aux tourbillons profonds ne va-t-il pas l'enlever ? Vite, elle s'adresse à son fils Héphaïstos :

“ Debout ! Bancal, mon fils : le Xanthe tourbillonnant m'a toujours semblé un adversaire fait pour toi. Vite à la rescousse ! Déploie largement ta flamme. Moi, j'irai soulever du côté de la mer une dure bourrasque de Zéphyr et de blanc Notos, qui brûlera les armes et les corps des Troyens, en portant parmi

¹¹¹ *Iliade*, XXI, 263-264 : « ὥς αἰεὶ Ἀχιλῆα κινήσατο κῶμα ῥόοιο καὶ λαυφῆρόν ἐόντα· θεοὶ δὲ τε φέρτεροι ἀνδρῶν. »

¹¹² Strabon, *Géographie*, XIII, 31.

eux le funeste incendie. Le long des berges du Xanthe, toi, brûle les arbres, et livre-le lui-même au feu, sans te laisser distraire par des mots apaisants ni par des menaces. Va ne suspends pas ton élan, avant que je t'aie fait entendre ma voix. Alors seulement, tu arrêteras la flamme vivace ». »¹¹³

Selon P. Wathelet, il y aurait « une sorte de progression dans la qualité de la divinité qui le protège »¹¹⁴. On peut relever une sorte de graduation dans la hiérarchie des divinités qui interviennent, Héra est l'épouse de Zeus, tout en haut du panthéon. Là où Poséidon et Athéna, n'intervenaient que pour rassurer Achille et lui donner du courage, la déesse Héra choisit de lui porter assistance, en envoyant son fils Héphaïstos « à la rescousse » et en le déchaînant contre le Scamandre. Le poète annonce déjà le thème de la lutte de l'eau et du feu, au début du chant lorsque celui-ci compare les Troyens fuyant devant Achille à des sauterelles que l'on cherche à exterminer par le feu :

« On dirait des sauterelles que la poussée de l'incendie a toutes soulevées pour fuir vers un fleuve : une flamme vivace a brusquement jailli ; elle est là, qui les brûle ; toutes cherchent un abri dans l'eau. Ainsi, sous la poussée d'Achille, le cours du Xanthe aux tourbillons profonds se remplit d'un fracas de chars et d'hommes à la fois ». »¹¹⁵

Cette métaphore homérique est d'autant plus riche qu'elle fonctionne aussi en opposition par rapport à ce qui se passe : pour les sauterelles chassées par Achille comme si c'était par le feu, l'eau du fleuve est un abri. Héphaïstos déclenche alors un « prodigieux incendie » :

« C'est dans la plaine qu'il s'allume d'abord. Il brûle les morts innombrables, victimes d'Achille, qui encombrant le fleuve. Toute la plaine est asséchée, l'eau brillante suspend son cours. On voit, à l'arrière-saison, Borée soudain assécher un verger arrosé l'instant d'avant, pour la plus grande joie de ceux qui le cultivent. De même la plaine est toute asséchée, le feu a brûlé les cadavres. Il tourne alors vers le fleuve sa flamme resplendissante. Voici les ormeaux qui brûlent, et les saules, et les tamaris, le lôtos brûle aussi, et le jonc, et le souchet, qui ont poussé en abondance le long des belles eaux du fleuve. Les anguilles sont au tourment, et tous les poissons. Dans les tourbillons, dans les belles eaux courantes, ils culbutent en tout sens, tourmentés par le souffle de l'ingénieux Héphaïstos. La force du fleuve brûle ! »¹¹⁶

¹¹³ *Iliade*, XXI, 328-341 : « Ἡρη δὲ μέγ' ἄυσε περιδδείσασ' Ἀχιλῆι, μὴ μιν ἀποέρσειε μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, αὐτίκα δ' Ἡφαιστον προσεφώνεεν, ὃν φίλον υἷόν· “ὄρσοε, κυλλοπόδιον, ἐμὸν τέκος· ἄντα σέθεν γάρ Ξάνθον δινήεντα μάχη ἠῖσκομεν εἶναι. ἀλλ' ἐπάμυνε τάχιστα, πιφαύσκεο δὲ φλόγα πολλήν. αὐτὰρ ἐγὼ Ζεφύροιο καὶ ἀργεστῆο Νότοιο εἴσομαι ἐξ ἀλόθεν χαλεπήν ὄρσοῦσα θύελλαν, ἧ κεν ἀπὸ Τρώων κεφαλὰς καὶ τεύχεα κῆαι, φλέγμα κακὸν φορέουσα· σὺ δὲ Ξάνθοιο παρ' ὄχθας δένδρεα καί, ἐν δ' αὐτὸν ἴει πυρί· μηδὲ σε πάμπαν μειλιχίους ἐπέεσσιν ἀποτρεπέτω καὶ ἀρειῆ· μηδὲ πρὶν ἀπόπαυε τεὸν μένος, ἀλλ' ὀπότ' ἂν διῆ φθέγζοιμ' ἐγὼν ἰάχουσα, τότε σχεῖν ἀκάματον πῦρ. »

¹¹⁴ WATHELET, 2004, p.76.

¹¹⁵ *Iliade*, XXI, 12-16 : « ὡς δ' ὄθ' ὑπὸ ῥίπτῃς πυρὸς ἀκρίδες ἠερέθονται φευγέμεναι ποταμόνδε· τό δὲ φλέγει ἀκάματον πῦρ ὄρμενον ἐξαίφνης, ταὶ δὲ πτώσσουσι καθ' ὕδωρ· ὡς ὑπ' Ἀχιλλῆος Ξάνθου βαθυδινήεντος πλήτο ῥόος κελάδων ἐπιμιζ ἵππων τε καὶ ἀνδρῶν. »

¹¹⁶ *Iliade*, XXI, 343-356 : « πρῶτα μὲν ἐν πεδίῳ πῦρ δαίετο, καίε δὲ νεκροὺς πολλοὺς, οἳ ῥα κατ' αὐτὸν ἄλις ἔσαν, οὓς κτάν' Ἀχιλ- λεύς· πᾶν δ' ἐξηράνθη πεδίον, σχέτο δ' ἀγλαὸν ὕδωρ. ὡς δ' ὄτ' ὀπωρινὸς Βορέης νεοαρδέ' ἄλωην αἰψ' ἀγζηράνη· χαίρει δὲ μιν ὅς τις ἐθείρη· ὡς ἐξηράνθη πεδίον πᾶν, καδ δ' ἄρα νεκροὺς κῆεν· ὁ δ' ἐς ποταμόν

De la même façon qu'Achille n'a aucune chance face au Scamandre, le Scamandre n'a aucune chance face à un dieu aussi puissant qu'Héphaïstos. P. Wathelet remarque tout d'abord qu' « Il peut sembler paradoxal de lutter contre une inondation en provoquant un incendie ! ».¹¹⁷ De plus, selon lui, Héphaïstos « n'est pas uniquement le feu, mais le dieu forgeron dont le feu est l'outil. Ce n'est pas n'importe quel feu. Il s'agit du feu comme élément utilisé par le génie humain pour forger des objets qui relèvent de l'art et de la technique »¹¹⁸. En effet, il apparaît dans l'*Iliade* comme le forgeron de la cuirasse de Diomède et l'artisan des armes et du bouclier d'Achille. Une fois dans l'*Iliade*, le nom d'Héphaïstos est utilisé pour désigner le feu¹¹⁹ et selon P. Wathelet « il s'agit du feu du sacrifice, dont il n'est pas nécessaire de souligner le caractère particulier, puisqu'il intervient dans la relation entre les hommes et les dieux. Héphaïstos incarne donc le feu de la civilisation, contre les dieux-fleuves, qui représentent des forces de la nature ».¹²⁰ Si l'on suit cette analyse, nous avons donc un feu civilisateur, du côté des hommes (le feu du forgeron qui donne des outils et des armes aux hommes) contre les puissances hostiles et primordiales de la nature. Les vers 362-367 du chant XXI vont aussi dans ce sens :

« Comme bout l'intérieur d'une bassine, où fond la graisse d'un porc grassement nourri, et que de tous côtés attaque le grand feu qui jaillit du bois sec entassé par-dessous, ainsi, sous l'action du feu, flambent les belles eaux du Xanthe. Son flot bout, il ne peut plus avancer : il est arrêté ; et le souffle de l'ingénieux Héphaïstos le tourmente brutalement. »¹²¹

P. Wathelet propose que cette « métaphore culinaire », bien que surprenante, représente « en quelque sorte le triomphe du cuit sur le cru, de la technique sur la nature sauvage ». Ces différents exemples apparaissent assez solides pour que l'on suive P. Wathelet dans son analyse du feu d'Héphaïstos représentant le « génie humain », le feu de la *techné* humaine. La métaphore culinaire tire d'autant plus du côté des hommes et du civilisé qu'elle fait écho à un élément fondamental de la condition humaine : les hommes se distinguent par le fait qu'ils mangent une nourriture cuite, passée au feu, alors que les dieux ne mangent pas et que les animaux dévorent cru.

τρέψε φλόγα παμφανώσσαν. καίοντο πετέλει τε καὶ ἰτέαι ἠδὲ μυρῖκαι, καίετο δὲ λωτός τε ἰδὲ θρύον ἠδὲ κύπειρον, τὰ περι κατὰ ῥέεθρα ἄλις ποταμοῖο πεφύκει· τείροντ' ἐγγέλυές τε καὶ ἰχθύες οἱ κατὰ δίνας, οἱ κατὰ κατὰ ῥέεθρα κυβίστων ἔνθα καὶ ἔνθα πνοιῆ τειρόμενοι πολυμήτιος Ἡφαίστοιο. καίετο δ' ἴς ποταμοῖο »

¹¹⁷ WATHELET, 2004, p.76.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ *Iliade*, II, 426.

¹²⁰ WATHELET, 2004, p.76

¹²¹ *Iliade*, XXI, 362-367 : « ὡς δὲ λέβης ζεῖ ἔνδον ἐπειρόμενος πυρὶ πολλῷ, κνίσην μελδόμενος ἀπαλοτρεφέος σιάλοιο, πάντοθεν ἀμβολάδην, ὑπὸ δὲ ζύλα κάγκανα κεῖται, ὧς τοῦ κατὰ ῥέεθρα πυρὶ φλέγετο, ζέε δ' ὕδωρ· οὐδ' ἔθελε προρέειν, ἀλλ' ἴσχετο· τείρε δ' αὐτῆ Ἡφαίστοιο βίηφι πολύφρονος. »

Devant l'ardeur de la flamme d'Héphaïstos, le Scamandre s'avoue vaincu suppliant le dieu d'arrêter, mais en vain, l'ordre d'Héra est clair : « [...] livre-le lui-même au feu, sans te laisser distraire par des mots apaisants ni par des menaces ». Le fleuve se retrouve démuné et sans défense, dans la même situation que celle dans laquelle il avait plongé Achille en l'assillant de tous ses flots. C'est donc à l'instigatrice divine de ce stratagème que doit s'en remettre directement le Scamandre. Suppliant Héra, il promet de se retirer du combat et de ne plus protéger ni Troie, ni ses habitants jusqu'à la fin de la guerre :

« Héré, pourquoi ton fils s'en prend-il à mon cours, de préférence à d'autres, pour lui faire du mal ? Je suis beaucoup moins en cause qu'aucun autre champion de Troie. Je veux bien m'arrêter, si tu me le demandes ; mais qu'alors il s'arrête aussi ! Et je veux bien aussi te faire un serment : non, jamais des Troyens je n'écarterai le jour du malheur, même quand Troie toute entière, flambant sous la flamme ardente, sera en proie de l'incendie, si les incendiaires sont les preux fils des Achéens. »¹²²

Le Scamandre avoue sa défaite et – c'est très remarquable – sans rompre complètement son alliance ancestrale avec les Troyens, il se désolidarise d'eux dans le seul cas de figure où ils seraient attaqués par les Achéens. Au terme de cette reddition, favorable pour elle, la déesse accepte la proposition du Scamandre et demande à Héphaïstos de cesser son offensive :

« À peine la déesse aux bras blancs, Héré, l'entend-elle, que vite elle s'adresse à son fils Héphaïstos : “ Héphaïstos, mon illustre enfant, arrête. Il ne sied pas, pour des mortels, de maltraiter ainsi un dieu immortel. ” Elle dit ; Héphaïstos éteint le prodigieux incendie, et le flot, reculant, redescend au lit de ses belles eaux. La fureur du Xanthe domptée, les deux adversaires s'arrêtent : Héré les contient, malgré sa propre colère. Mais alors, c'est au milieu des autres dieux qu'une pénible querelle vient s'abattre lourdement. »¹²³

Héra souhaite ici rétablir la « hiérarchie » entre les dieux et les mortels : il serait inconvenant qu'un homme, même un héros tel qu'Achille aidé par un dieu, l'emporte sur un autre dieu. Plus tôt, nous supposons qu'une des causes principales de la colère du Scamandre, était de ne plus pouvoir déverser ses eaux dans la mer. C'est aussi ce que semble comprendre P. Wathelet : « Fidèle à sa promesse, le Scamandre cessera d'intervenir en faveur des Troyens. Il faut dire que le feu d'Héphaïstos a fait disparaître la cause immédiate de sa colère : le fleuve se plaignait de ce que ses

¹²² *Iliade*, XXI, 369-376 : « Ἡρη, τίπτε σὸς υἱὸς ἐμὸν ῥόον ἔχραε κήδειν ἐξ ἄλλων; οὐ μὲν τοι ἐγὼ τόσον αἰτιός εἰμι, ὅσσον οἱ ἄλλοι πάντες, ὅσοι Τρώεσσιν ἄρωγοί. ἀλλ' ἦ τοι μὲν ἐγὼν ἀποπαύσομαι, εἰ σὺ κελεύεις, παυέσθω δὲ καὶ οὗτος· ἐγὼ δ' ἐπὶ καὶ τόδ' ὀμοῦμαι, μὴ ποτ' ἐπὶ Τρώεσσιν ἀλεξήσειν κακὸν ἡμᾶρ, μηδ' ὀπότε ἂν Τροίη μαλερῶ πυρὶ πᾶσα δάηται καιομένη, καίωσι δ' ἀρήιοι υἱὲς Ἀχαιῶν. »

¹²³ *Iliade*, XXI, 377-380 : « Ἀὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσε θεὰ λευκώλενος Ἡρη, αὐτίκ' ἄρ' Ἡφαιστον προσεφώνεεν, ὄν φίλον υἱόν· “Ἡφαιστε, σχέο, τέκνον ἀγακλεές· οὐ γὰρ ἔοικεν 380 ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἔνεκα στυφελίζειν.” »

eaux étaient souillées, voire même arrêtées, par les nombreux cadavres Troyens qui les encombraient. Or, le texte insiste : «le feu à brûlé les cadavres»¹²⁴ et assaini la situation »¹²⁵.

1.3- Une personnalité torrentielle ?

Nous nous demandions plus tôt de quelles façons les poètes pouvaient animer un dieu-fleuve lorsqu'il est aux prises avec un héros ou un autre dieu. Dans le cas de l'*Iliade*, Homère choisit de se concentrer sur sa forme élémentaire. Si le dieu-fleuve s'incarne pendant un temps dans une forme humaine, c'est pour mettre Achille en garde et, durant le combat, il n'est jamais décrit autrement que comme un fleuve. Le caractère du Scamandre apparaît particulièrement changeant au chant XXI du poème. Le Scamandre est un cours d'eau intermittent¹²⁶ et cette remarque est à mettre en lien avec les remarques de géographie physique que nous faisons sur les fleuves méditerranéens en introduction. C. Salowey propose une lecture croisée entre le comportement du Scamandre dans l'*Iliade* et ses variations de physiques naturelles. La crue du fleuve serait, chez Homère, à lier avec la colère du dieu-fleuve. Dans son lit, le dieu serait comme dans un sommeil léger, attentif aux actions environnantes. Ce qui est intéressant dans la lecture de C. Salowey c'est que le Scamandre ne se manifeste comme une puissance destructrice, dans l'*Iliade*, que lorsqu'il est dérangé par les méfaits d'Achille. La proposition de C. Salowey est difficile à infirmer ou affirmer, elle reste cependant très intéressante et vraisemblable. Les fluctuations saisonnières des cours d'eau sont des phénomènes visibles de tous ceux qui vivent sur leurs bords ou les fréquentent. Selon moi, ce sont des phénomènes difficiles à expliquer pour un Grec. Dans ce cas, il y aurait fort à parier qu'ils aient pu voir derrière de tel phénomène une action divine, un changement de comportement d'un dieu. Par ailleurs, dans le même chant, Homère utilise un terme précis pour qualifier le Scamandre :

« À chaque fois, le divin Achille aux pieds infatigables songe à se retourner et à faire front ; il voudrait voir si ce ne sont pas tous les Immortels, maîtres du vaste ciel, qui sont lancés à sa poursuite : à chaque fois, le flux puissant du fleuve tombé du ciel (διπετέος) déferle sur ses épaules, et Achille aussitôt, d'un appel de pied, bondit plus haut, l'âme en peine. »¹²⁷

Le terme διπετέος signifie « qui tombe de Zeus » et donc du ciel. Dans le cas d'un fleuve ou d'un torrent, cela signifie qu'il est formé d'eau pluviale. C'est aussi ce qui me laisse penser que

¹²⁴ *Iliade*, XXI, 348-349 : « καὶ δ' ἄρα νεκροὺς κήεν ».

¹²⁵ WATHELET, 2004, p. 77.

¹²⁶ SALOWEY, 2017, p. 163

¹²⁷ *Iliade*, XXI, 265-270 : « ὅσσάκι δ' ὀρμήσειε ποδάρκης δίος Ἀχιλλεύς στήναι ἐναντίβιον καὶ γνῶμεναι εἴ μιν ἅπαντες ἀθάνατοι φοβέουσι, τοῖ οὐρανὸν εὐρὸν ἔχουσι, τοσσάκι μιν μέγα κῆμα διπετέος ποταμοῖο πλάζ' ὤρους καθύπερθεν· ὁ δ' ὑψόσε ποσσὶν ἐπήδα θυμῷ ἀνιάζων »

la lecture de C. Salowey n'est pas invraisemblable. En utilisant ce terme, le poète montre qu'il a une connaissance, même rudimentaire, du régime du fleuve de Troade. Il semble bien conscient que ce sont les pluies qui « font » le fleuve et que durant l'été, la chaleur asséchera le cours d'eau. En tout cas, c'est aussi ce que m'évoquent ces vers d'un passage, présenté plus tôt, qui décrivait l'incendie provoqué par Héphestos¹²⁸ :

On voit, à l'arrière-saison, Borée soudain assécher un verger arrosé l'instant d'avant, pour la plus grande joie de ceux qui le cultivent. De même la plaine est toute asséchée, le feu a brûlé les cadavres. »¹²⁹

C'est aussi la lecture qu'en propose C. Salowey : « L'action d'Héphestos sur la végétation tout autour du ruisseau - ormes, saules, tamaris, lotus, joncs et galingales - ainsi que sur les anguilles et les poissons, fait allusion à la chaleur oppressante du soleil qui rend une grande partie des terres agricoles de la Méditerranée inutilisable en été, mais rappelle aussi avec douleur les ravages de l'environnement par les guerres. La bataille laisse derrière elle un paysage changeant »¹³⁰.

Certains vers font explicitement référence à un paysage ravagé par une inondation. Comme celui-ci, au moment où Achille à un regain d'espoir après qu'Athéna et Poséidon soient venus le reconforter :

« Achille, lui, va vers la plaine : l'avis reçu des dieux puissamment le stimule. La plaine est toute couverte de l'eau qui y a débordé. On y voit par centaines flotter des belles armes de jeunes guerriers massacrés, et autant de cadavres. »¹³¹

Plus tôt, nous notions la comparaison faite par Homère entre le « gonflement furieux » du Scamandre et le « mugissement d'un taureau » et nous remarquions que comme un taureau qui charge, le dieu-fleuve dans sa colère emportait tout sur son passage. C'est aussi le cas, semble-t-il, lorsqu'un fleuve déborde de son lit en inondant la région avoisinante. Peut-être pourrions-nous voir dans le passage ci-dessus une volonté, à peine cachée par le poète, de mettre en lien la colère du dieu-fleuve et la violence que représente un fleuve en crue qui va inonder la plaine. Dans la même lignée, lorsque le Scamandre appelle à l'aide son frère Simois, il est intéressant de noter qu'il lui demande de façon assez explicite de provoquer une inondation :

« Mon bon frère, joignons-nous l'un à l'autre, pour contenir la force de cet homme, puisqu'il doit bientôt détruire la grande ville de sire Priam et que les Troyens ne vont plus tenir au combat. Vite à la rescousse ! Remplis ton lit d'eau des sources ; soulève tous les torrents ; dresse une immense houle ; suscite un grand

¹²⁸ Cf. *Supra*, p. 58.

¹²⁹ *Iliade*, XXI, 346-349 : « ὡς δ' ὅτ' ὀπωρινὸς Βορέης νεοαρδέ' ἀλωὴν αἰψ' ἀγζηράνη· χαίρει δέ μιν ὅς τις ἐθείρη· ὡς ἐζηράνη πεδίον πᾶν, κὰδ δ' ἄρα νεκροὺς κήεν· »

¹³⁰ SALOWEY, 2017, p. 170

¹³¹ *Iliade*, XXI, 299-302

fracas de bois, de pierres. Nous arrêterons ainsi ce guerrier sauvage, qui, pour l'instant, triomphe et montre la fureur d'un dieu. »¹³²

Les dieux grecs, nous le savons, se définissent avant tout par un mode d'action qui correspond à leur caractère, à leur nature profonde¹³³. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir un dieu-fleuve provoquer des inondations et charrier de gros matériaux. Ces différents exemples nous laissent penser qu'Homère s'est inspiré des propriétés physiques des fleuves, tels qu'ils sont observables tout au long de l'année pour décrire la personnalité au dieu-fleuve Scamandre lorsqu'il lui donne vie dans son poème. On ne peut s'empêcher de penser que le Scamandre dans sa colère la plus furieuse, poursuivant Achille par toute la plaine se comporte à l'image d'une inondation. Ce genre de catastrophes devaient-être particulièrement impressionnantes pour les Grecs, car il ne faut pas moins que le feu du puissant Héphestos pour calmer le dieu-fleuve et lui faire regagner son lit. Le texte d'Homère fait parfois référence à la boue, au caractère limoneux du fleuve. Par ailleurs l'autre nom du Scamandre, celui que lui donne les dieux, est Xanthos que l'on peut traduire par le blond ou le roux. Son nom est peut-être en lien avec son caractère particulièrement limoneux. Cette remarque m'est venue après avoir lu cet extrait de Strabon : XIII, 31 :

« 31. (...) Après que le Simoïs et le Scamandre se rencontrent dans la plaine, ils apportent de grandes quantités d'alluvions, le limon sur la côte et forment une bouche, des lagons et marais (...) ». ¹³⁴

Je me demande s'il arrive que les cours se retrouvent bloqués dans leurs cours, par des amas limoneux, laissant l'eau s'accumuler dans une dépression et ne pouvant plus s'écouler par les trous dans le sol karstique du fait qu'ils sont bouchés. Dans ce cas, le tas de cadavres qui engorge le cours du Scamandre n'évoquerait-il pas aux contemporains les fameux catavothres bouchés par des matériaux divers ; le poète a l'image naturelle en tête de la potamomachie, et comme elle semble commune à tous, la lecture allégorique fonctionnerait.

¹³² *Iliade*, XXI, 308-315 : « φίλε κασίγνητε, σθένος άνέρος άμψότεροί περ σχώμεν, έπει τάχα άστν μέγα Πριάμοιο άνακτος έκπέρσει, Τρώες δέ κατά μόθον ού μενέουσιν. άλλ' έπάμυνε τάχιστα, και έμπίληθι ρέεθρα ύδατος εκ πηγέων, πάντας δ' όρόθυνον έναύλους, ίστη δέ μέγα κδμα, πολύν δ' όρυμαγδόν όρινε φιτρών και λάων, ίνα παύσομεν άγριοι άνδρα, ός δη νύν κρατέει, μέμονεν δ' ό γε ίσα θεοίσι. »

¹³³ Cf. DETIENNE et VERNANT, 1974, p.169 ; MONBRUN, 2007, pp.15-16.

¹³⁴ Strabon, XIII, 31. « 31. (...) συμπεσόντες γάρ ό τε Σιμόεις και ό Σκάμανδρος έν τώ πεδίω, πολλήν καταφέροντες ίλύν, προσχούσι τήν παραλίαν και τυφλόν στόμα τε και λιμνοθαλάττας και έλη ποιούσι. (...) Traduction personnelle sur le texte de la Loeb Classical Library.

2- Isménos et Hippomédon.

2.1. Le combat et son dénouement

Stace, dans la *Thébaïde* nous offre une nouvelle scène de potamomachie. La *Thébaïde* est une épopée latine, écrite au premier siècle de notre ère, probablement entre 80 et 92 après J-C.¹³⁵ Les cités de Thèbes et d'Argos ont été punies pour leurs crimes par Jupiter. À Thèbes, Éteocle et Polynice, les deux fils de l'ancien roi Œdipe, se disputent le trône. Ils parviennent à un accord : chacun occupera le trône pendant un an. Éteocle monte donc sur le trône de la cité cadméeenne tandis que Polynice part en exil. Durant cette année, ce-dernier, est bien déterminé à récupérer durablement le pouvoir. C'est ainsi qu'il reçoit l'appui d'Adraste, roi d'Argos qui lui offre sa fille, Argie, en mariage ainsi qu'une armée. Débute alors l'affrontement entre Argiens et Thébains qui se conclut par la lutte fratricide entre Éteocle et Polynice, après quoi Jupiter estime sa vengeance accomplie.

La scène de potamomachie se déroule au chapitre IX de l'épopée de Stace et oppose le dieu-fleuve Isménos et Hippomédon, un des Sept contre Thèbes. Ce chapitre débute avec Hippomédon massacrant les guerriers locaux dans le lit du fleuve local, Isménos :

« Beaucoup entreprirent de traverser le fleuve à la nage mais leurs sangles les retiennent, le bouclier bat à leur flanc et leurs cuirasse trempée entraîne leur poitrine vers le fond. Ainsi, dans les gouffres houleux, les poissons aux reflets bleus sont pris de terreur à la vue du dauphin quand il scrute les profondeurs escarpées et mystérieuses ; toute la bande s'enfuit vers les fonds reculés de l'étang et la peur les entasse dans les algues vertes ; elle n'en sort pas avant qu'à la surface de l'eau il ne jaillisse, le corps incurvé, préférant mettre au défi les carènes qu'il vient de voir »¹³⁶.

La comparaison d'Hippomédon à un dauphin n'est pas sans rappeler, la comparaison similaire que faisait Homère dans les premiers vers de la potamomachie iliadique¹³⁷. Le dauphin guerrier, parcourt les eaux fluviales en effrayant les guerriers adversaires qui eux sont comparés à des poissons, les repoussant dans les « fonds reculés ». La comparaison faite par les deux auteurs est intéressante : le dauphin incarne un animal féroce, qui apparaît hors de son milieu naturel.

Les vers suivants marquent l'intervention d'un jeune homme, Crénée, pour s'opposer à Hippomédon :

¹³⁵ Introduction de Roger Lesueur dans la CUF, Tome I, p. IX.

¹³⁶ Stace, *Thébaïde*, IX, 239-247 : « *multi fluvium transmittere nando aggressi, sed vincla tenent laterique repugnat baltens et madidus deducit pectora thorax. qualis caeruleis tumido sub gurgite terror piscibus, arcani quotiens devexa profundum scrutantem delphina vident; fugit omnis in imos turba lacus viridesque metu stipantur in algas; nec prius emersi quam summa per aequora flexus emicet et visis malit certare carinis.* »

¹³⁷ *Iliade*, XXI, 22-24.

« Mais maintenant, quelle épreuve a fait fléchir dans les ondes tumultueuses le vaillant Hippomédon ? Pourquoi l'Isménos lui-même s'est-il engagé dans la lutte ? Ayez, doctes Sœurs, la bonté de me l'apprendre : c'est de votre tâche de remonter dans le passé et de ne pas laisser vieillir la Renommée. Le jeune Crénée, fils de Faunus et de la nymphe Isménis, se réjouissait de combattre dans les eaux maternelles, Crénée qui vit d'abord le jour dans les gouffres amis et eut pour berceau le fleuve natal aux rives verdoyantes. Persuadé donc que les Sœur Elyséennes n'aient ici aucun pouvoir, tantôt d'une rive, tantôt d'une autre il traverse, joyeux, cet aïeul caressant ; l'onde l'aide à marcher, qu'il suive le courant ou qu'il se déplace en biais, et quand le fleuve lui oppose son cours, ses eaux ne le retardent nullement : elles reculent avec lui. La mer n'est pas plus douce à recouvrir le ventre de l'hôte d'Anthédon et Triton ne bondit pas plus dans les vagues estivales ou Palémon quand il revient cueillir en hâte les baisers de sa mère chérie lui vont bien ; son magnifique bouclier où l'or brille porte gravées les origines de la race aonienne. Là la Sidonienne chevauche la croupe blanche du taureau caressant ; elle n'a déjà plus peur de la mer, elle ne tient déjà plus les cornes avec ses mains tendres et les flots touchent en se jouant le bout de ses pieds. On dirait que le taureau bouge sur le bouclier et qu'il fend les ondes. L'eau du fleuve, qui n'est pas d'une couleur différente, accentue la ressemblance avec la mer. Alors, avec ses armes aussi bien qu'avec ses propos insolents il a l'audace de défier Hippomédon : « Ceci n'est pas Lerne féconde en poisons ; ce n'est pas l'onde où s'abreuve l'Hydre d'Hercule ; c'est un fleuve sacré, oui, sacré que tu profanes – tu en feras l'expérience pour ton malheur – et dont les eaux nourrissent les dieux. » L'autre sans rien dire, s'approchait tout près ; le fleuve lui fit obstacle par une masse plus compacte qui ralentit sa main ; mais le coup, quoique amorti, atteignit pleinement son but et, pénétrant toutes les retraites de la vie, il s'arrêta. L'onde frissonna d'horreur à ce crime ; vous, forêts, de part et d'autre vous avez pleuré et les rives firent entendre dans leurs profondeurs un mugissement plus lourd. « Mère ! » fut le dernier son qui sortit de la bouche moribonde et les flots étouffèrent ce cri du malheureux. »¹³⁸

A bien des égards, l'affrontement entre Crénée et Hippomédon rappelle l'affrontement entre Astéropée et Achille dans l'*Iliade*¹³⁹. Comme Astéropée, Crénée est le descendant d'un dieu-fleuve, il est le petit-fils d'Isménos et Stace semble dans ce passage vouloir souligner son lien génétique avec le dieu-fleuve lorsqu'il évoque que le jeune homme « se réjouissait de combattre dans les eaux maternelles », qu'il « eut pour berceau le fleuve natal aux rives verdoyantes ». À peine quelques vers plus tard, il évoque la facilité avec laquelle le jeune homme se déplace sur les ondes familières de l'Isménos dont les eaux « reculent » devant lui. C'est d'ailleurs le lien intime qui l'unit au dieu-fleuve qui l'amène à combattre. Hippomédon, comme Achille le faisait dans l'*Iliade*, fait

¹³⁸ Stace, *Thébaïde*, IX, 315-350 : *Nunc age, quis tumidis magnum expugnaverit undis Hippomedonta labor, cur ipse excitus in arma Ismenos, doctae nosse indulgete Sorores: vestrum opus ire retro et senium depellere Famae. gaudebat Fauno Nymphaque Ismenide natus maternis bellare tener Crenaeus in undis, Crenaeus, cui prima dies in gurgite fido et natale vadum et virides cunabula ripae. ergo ratus nihil Elysias ibi posse Sorores, laetus adulantem nunc hoc, nunc margine ab illo transit avum, levat unda gradus, seu defluus ille, sive obliquus eat; nec cum subit obvius ulla stagna dedere moras pariterque revertitur amnis. non Anthedonii tegit hospitis inguina pontus blandior, aestivo nec se magis aequore Triton exserit, aut carae festinus ad oscula matris cum remeat tardumque ferit delphina Palaemon. arma decent umeros, clipeusque insignis et auro lucidus Aoniae caelatur origine gentis. Sidonis hic blandi per candida terga iuveni, iam securi maris, teneris iam cornua palmis non tenet, extremis alludunt aequora plantis; ire putes clipeo fluctusque secare iuvenum. adiuvat unda fidem, pelago nec discolor amnis. tunc audax pariter telis et voce proterva Hippomedonta petit: 'non haec fecunda veneno Lerna, nec Herculeis haustae serpentibus undae: sacrum amnem, sacrum (et miser experire!) deumque altrices irrumpis aquas.' nihil ille, sed ibat comminus; opposuit cumulo se densior amnis tardavitque manum; vulnus tamen illa retentum pertulit atque animae tota in penetralia sedit. horruit unda nefas, silvae flevistis utraeque, et graviora cavae sonuerunt murmura ripae. ultimus ille sonus moribundo emersit ab ore, 'mater!', in hanc miseri ceciderunt flumina vocem.*

¹³⁹ *Iliade*, XXI, 139-199.

preuve d'*hybris* en défiant le fleuve et en souillant les eaux pures de l'Isménos. Alors qu'Astéropée mourrait de la main vengeresse d'Achille après lui avoir valeureusement tenu tête, Hippomédon tue Crénée avec une grande facilité. Le malheureux jeune homme eut à peine le temps d'invoquer sa mère, Isménis :

« Mais sa mère, au milieu du cercle de ses sœurs glauques, sous le coup du malheur jaillit tout droit de sa vallée transparente comme le verre, égarée, les cheveux en désordre, et à coups redoublés elle déchira sauvagement son visage, sa poitrine, sa robe verte. Une fois sortie des eaux, elle ne cesse de crier encore et toujours « Crénée ! » d'une voix tremblante ; il n'est nulle part ; mais, sur la surface, un indice, ah, trop reconnaissable pour la pauvre mère, la parme qui flotte : le corps gît au loin, là où les confins mêlés du début de la mer altèrent les derniers flots de l'Isménos. Souvent ainsi Alcyoné abandonnée pleure sa demeure errant sur les vagues et ses pénates humides lorsque le cruel Auster et la jalouse Thétis lui ont ravi ses petits et leur nid grelottant. Une fois encore, privée de son enfant, elle plonge, se cache au plus profond des ondes et suit des pistes diverses ; partout où la luminosité d'un clair chemin guide sa course elle cherche vainement le corps du malheureux enfant et se lamente cependant ; souvent le courant se fâche et l'arrête et ses regards s'obscurcissent sous un voile de sang. Cependant dans sa précipitation elle heurte des armes, des épées, elle examine de sa main les casques, retourne les corps inclinés en avant et, sans être écartée par les flots, elle pénètre dans l'amère Doris jusqu'au moment où la cohorte des Néréides la prit en pitié et poussa vers le sein de sa mère le mort que déjà les flots profonds tenaient en leur pouvoir. »¹⁴⁰

A l'appel de son fils, la nymphe surgit dans les ondes paternelles à la recherche de Crénée. Après avoir parcouru les eaux en vain, c'est une cohorte de Néréides, qui lui apporte le corps sans vie du jeune homme. Si ce sont les Néréides, des nymphes marines, qui apportent le corps de Crénée, c'est que son corps « gît là où les confins mêlés du début de la mer altèrent les derniers flots de l'Isménos », c'est-à-dire, dans l'embouchure du fleuve.

S'en suit la longue et déchirante plainte d'une mère dévastée :

« Serré dans ses bras comme s'il était vivant elle l'emporte et l'allonge en bordure de la rive puis elle sèche son visage humide avec sa chevelure délicate et joint ces mots à ses lamentations : « Est-ce là le présent que t'ont fait des parents semi-divins et un grand-père immortel ? Est-ce ainsi que tu règnes sur ces eaux ? plus douce pour un malheureux est cette terre en discorde qui ne nous appartient pas, plus doux le flot de la mer qui a ramené ton corps au contact de nos ondes et semble avoir attendu ta pauvre mère. Ces traits sont-ils les miens ? Ces yeux ceux d'un père menaçant ? Ces cheveux ceux d'un fleuve aïeul ? O toi, jadis la noble parure des rivières et des bois ! Tant que tu vivais on me tenait pour une plus grande déesse et de loin la reine des Nymphes. Hélas, qu'en est-il de cette cour assidue hier encore autour des demeures de ta mère et de ces Napées qui demandaient par des prières à te servir ? Pourquoi donc maintenant – j'aurais mieux fait de

¹⁴⁰ Stace, *Thébaïde*, IX, 351-373 : « *At genitrix coetu glaucarum cincta sororum protinus icta malo vitrea de valle solutis exsiluit furibunda comis, ac verbere crebro oraque pectoraque et viridem scidit horrida vestem. utque erupit aquis iterumque iterumque trementi ingeminat 'Crenae' sono: nusquam ille, sed index desuper (a miserae nimium noscenda parenti!) parma natat; iacet ipse procul, qua mixta supremum Ismenon primi mutant confinia ponti. fluctivagam sic saepe domum madidosque penates Alcyone deserta gemit, cum pignora saevus Auster et argentes rapuit Thetis invida nidos. mergitur orba iterum, penitusque occulta sub undis limite non uno, liquidum qua subter eunt lucet iter, miseri nequiquam funera nati vestigat plangitque tamen; saepe horridus amnis obstat, et obducto caligant sanguine visus. illa tamen praeceps in tela offendit et enses scrutaturque manu galeas et prona reclinat corpora; nec ponto summota intrabat amaram Dorida, possessum donec iam fluctibus altis Nereidum miserata cohors ad pectora matris impulit.* »

demeurer dans les abîmes cruels de la mer – te ramener dans mes bras hélas ! non pour moi, Crénée, mais pour t’ensevelir ? »¹⁴¹

Il est intéressant de noter qu’Isménis dans cette plainte évoque encore les liens génétiques qui unissent Crénée au dieu-fleuve. Elle évoque d’abord les liens de parentés qui les unissent, lorsqu’elle dit : « Est-ce là le présent que t’ont fait des parents semi-divins et un grand-père immortel ? ». La nymphe montre aussi son fils comme le digne et légitime héritier de l’Isménos, en disant : « est-ce ainsi que tu règues sur ces eaux ? ». Elle souligne enfin des traits physiques communs entre le dieu-fleuve et le jeune homme lorsqu’elle évoque une chevelure similaire : « Ces cheveux ceux d’un aïeul fleuve ? ». Puis ses lamentations vont vers l’Isménos en personne :

« N’as-tu ni honte ni pitié d’un si grand désastre, père impitoyable ? De quel lac profond n’as-tu pu t’échapper, caché dans les bas-fond du fleuve où la mort si atroce de ton petit-fils et nos lamentations ne pourraient te parvenir ? Voici qu’Hippomédon déchaîne en maître ses fureurs et sa jactance dans ton fleuve ; il fait trembler les rives et les flots ; sous son choc les eaux boivent notre sang. Toi tu ne fais rien, esclave consentant des farouches Pélasges. Viens seulement voir les cendres, et les honneurs suprêmes rendus aux tiens, cruel ; ce n’est pas le seul bûcher de ton petit-fils que tu vas allumer là. » Avec ces paroles mêlées à ses lamentations elle couvre d’un flot de sang sa poitrine innocente et ses sœurs azurées font écho à ses plaintes. »¹⁴²

Dans ce passage la nymphe reproche au dieu-fleuve de ne pas être intervenu, non seulement en faveur de son petit-fils, Crénée, mais aussi en faveur de tous les siens. Cela semble faire écho, aux dimensions tutélaire et protectrice que peuvent assurer les dieux-fleuves. Isménis, souligne également le sang que fait couler Hippomédon en entassant les cadavres dans les eaux du fleuve. Comme le Scamandre chez Homère, la notion de pureté des eaux fluviales semble être primordiale dans cette potamomachie. C’est dans ce contexte qu’apparaît pour la première fois dans le récit, le dieu-fleuve Isménos.

¹⁴¹ Stace, *Thébaïde*, IX, 373- 389 : « *illa manu ceu vivum amplexa reportat insternitque toris riparum atque umida siccant mollibus ora comis, atque haec ululatibus addit: 'hoc tibi semidei munus tribuere parentes nec mortalis avus? sic nostro in gurgite regnas? mitior heu misero discors alienaque tellus, mitior unda maris, quae iuxta flumina corpus rettulit et miseram visa exspectasse parentem. hinc mei vultus? haec torvi lumina patris? hi crines undantis avi? tu nobile quondam undarum nemorumque decus, quo sospite maior diva et Nympharum longe regina ferebar. heu ubinam ille frequens modo circa limina matris ambitus orantesque tibi servire Napaeae? cur nunc te, melius saevo mansura profundo, amplexu misero tumulis, Crenaeae, reporto non mihi? »*

¹⁴² Stace, *Thébaïde*, IX, 389-403 « *Nec tantae pudet heu miseretque ruinae, dure parens ? quae te alta et ineluctabilis imo condidit amne palus, quo nec tam cruda nepotis funera nec nostri valeant perrumpere planctus ? ecce furit iactatque tuo se in gurgite maior Hippomedon, illum ripaeque undaeque tremescunt, illius impulsu nostrum bibit unda cruorem: tu piger et trucibus facilis servire Pelasgis. ad cineres saltem supremaque iusta tuorum, saeve, veni non hic solum accensure nepotem.' his miscet planctus multumque indigna cruentat pectora, caeruleae referunt lamenta sorores: qualiter Isthmiaco nondum Nereida portu Leucothean planxisse ferunt, dum pectore anbelo frigidus in matrem saevum mare respuit infans. »*

Le thème de la potamomachie nous permet de nous interroger sur les raisons qui peuvent amener un dieu-fleuve à combattre. Dans les vers qui suivent, les raisons de la colère de l’Isménos sont assez explicites :

« Le vénérable Isménos se tenait dans la grotte secrète où boivent les vents et les nuées, où se nourrit l’arc-en-ciel et d’où les campagnes tyriennes puisent leur fertilité, lorsque lui parvinrent, malgré son propre vacarme qui les couvre, les cris et les gémissement lointains, nouveau pour lui, de sa fille. Il redresse son cou tout rugueux de mousse et sa chevelure chargée de glaçons ; un pin de haute taille est tombé, lâché par sa main, et son urne, qu’il ne tient plus, roule au loin. Les forêts et les fleuves mineurs s’étonnent, sur les rives, de voir émerger son visage maculé d’un antique limon, si grand il surgit du gouffre tumultueux en levant sa tête écumeuse et sa poitrine inondée par le ruissellement sonore de sa barbe bleutée. Venant à sa rencontre, l’une des Nymphes instruit son père des larmes de sa famille et du malheur de son petit-fils ; puis elle lui en désigne l’auteur ensanglanté et lui saisit le bras. Il se dressa tout droit dans son lit profond, frappa de sa main son visage et ses cornes nouées d’ulves vertes et, bouleversé, la voix caverneuse, il commence ainsi :

« Est-ce là l’honneur suprême que tu me rends, Maître des dieux du ciel, pour avoir été si souvent ton hôte et le complice de tes exploits – je ne crains pas de le rappeler – moi qui ai vu tantôt des cornes d’emprunt sur ton front impudent, tantôt Phébé sommée de ne pas déteiler son char, une dot en forme de bûcher et ta foudre abusée, moi qui ai nourri l’élite de tes fils ? Est-ce là pour eux aussi une mince gratitude ? Du moins l’enfant de Tirynte a rampé vers ce fleuve, c’est dans ces ondes que nous avons éteint pour toi Bromius en flammes. Vois quel carnage, quels cadavres je charrie dans mon cours, ces armes en file ininterrompue, ces amoncellements étrangers qui me recouvrent. Des armées s’alignent sur mes eaux qu’elles occupent toutes, tous mes flots suffoquent sous cette abomination et les âmes des morts récents errent au-dessous comme au-dessus de moi en formant un brouillard d’une rive à l’autre. Moi, ce fleuve dont des hurlements sacrés crient le nom, qui ai l’honneur de laver dans ma source pure les thyrses délicats et les cornes de Bacchus, je cherche, enserré parmi les morts, une voie étroite vers la mer ; le cours impie du Strymon n’est pas inondé de tant de sang et l’Hébrus écumant n’est pas plus rouge dans ses profondeurs quand Gradivus fait la guerre. O Liber, les ondes nourricières ne te font-elles pas de reproches à toi et à tes bras, pour avoir depuis longtemps oublié tes parents ? Est-ce mieux de pacifier l’Hydaspe oriental ? Quant à toi, dont les dépouilles et le sang d’un enfant sans reproche font l’orgueil et la joie, tu ne t’en retourneras pas triomphant, au sortir de ce fleuve, vers le puissant Inachus ou la cruelle Mycènes à moins que moi je ne sois mortel et toi d’une race céleste. »¹⁴³

¹⁴³ Stace, *Thébaïde*, IX, 404- 445 : « *At pater arcano residens Ismenos in antro, unde aurae nubesque bibunt atque imbrifer arcus pascitur et Tyrios melior venit annus in agros, ut lamenta procul, quamquam obstrepit ipse, novosque accepit natae gemitus, levat aspera musco colla gravemque gelu crinem, ceciditque soluta pinus adulta manu dimissaque volvitur urna. illum per ripas annoso scrupula limo ora exsertantem silvae fluviique minores mirantur: tantus tumido de gurgite surgit, spumosum attollens apicem lapsuque sonoro pectora caeruleae rivis manantia barbae. obvia cognatos gemitus casumque nepotis Nympharum docet una patrem monstratque cruentum auctorem dextramque premit: stetit arduus alto amne, manuque genas et nexa virentibus ulvis cornua concutiens sic turbidus ore profundo incipit: 'huncne mihi, superum regnator, honorem quod totiens hospesque tuis et conscius actis (nec memorare timor) falsa nunc improba fronte cornua, nunc vetitam currus disiungere Phoeben, dotalesque rogos deceptaque fulmina vidi praecipuosque alui natorum? an vilis et illis gratia? ad hunc certe repsit Tiryntibus amnem, hac tibi flagrantem Bromium restinximus unda. aspice quas fluvio caedes, quae funera portem continuus telis alioque adoptus acervo. omne vadum belli series tenet, omnis anbelat unda nefas, subterque animae supraque recentes errant et geminas iungunt caligine ripas. ille ego clamatus sacris ululatibus amnis, qui molles thyrsos Baccheaque cornua puro fonte lavare feror, stipatus caedibus artas in freta quaero vias; non Strymonos impia tanto stagna cruore natant, non spumifer altius Hebrus Gradivo bellante rubet. nec te admonet altrix unda tuasque manus, iam pridem oblite parentum Liber? an Eous melius pacatur Hydaspes? at tu, qui tumidus spoliis et sanguine gaudes insontis pueri, non hoc ex amne potentem Inachon aut saevas victor revehere Mycenae, ni mortalis ego et tibi ductus ab aethere sanguis.'* »

C'est avant tout, pour la peine causée par la mort de son petit-fils, Crénée, que le dieu-fleuve affronte son meurtrier, Hippomédon. Stace choisit, ici, de jouer la carte d'un sentiment universel et intemporel, celui de l'attachement familial. Le poète, usait déjà de ce mécanisme, dans les longues lamentations de la nymphe Isménis. En agissant pour venger la mort de Crénée et pour sa famille, la sympathie du lecteur va au dieu-fleuve Isménos. Sentant sa colère croître, le dieu-fleuve s'adresse à Zeus, regrettant que celui-ci ne l'ait pas préservé d'un tel malheur et évoque un certain nombre de « services » qu'il a rendu au Cronide. Si dans un premier temps c'est bien la mort de Crénée qui fait intervenir le dieu-fleuve, assez rapidement, sa plainte à Zeus évoque plutôt la souillure imposée par les cadavres que la mort de son petit-fils.

Dans sa colère, et avant d'attaquer Hippomédon, le dieu-fleuve mobilise la force de toutes les puissances aquatiques du territoire :

« Ainsi parla-t-il, les dents grinçantes, et il donna le signal aux ondes, à leur fureur spontanée : le Cithéron glacé lui envoie le secours de sa montagne, lui livre ses neiges antiques et ses réserves hivernales ; son frère l'Asope le grossit de ses ressources secrètes, il ouvre ses veines et lui fournit ses flots. Lui-même il examine les entrailles de la terre profonde, il scrute les eaux stagnantes, les lacs dormants, les étangs immobiles et, levant vers le ciel son visage avide, il absorbe les nuages humides et dessèche les airs. Il allait, débordant déjà sur ses rives au double remblai ; déjà Hippomédon, qui tout à l'heure dépassait en hauteur le fleuve au milieu de son lit et dont les épaules et les mains restaient sèches, s'étonne de cette crue qui le submerge. De tous côtés surgissent des flots violents et une tempête impétueuse qui rappellent la mer lorsqu'elle épuise les Pléiades ou précipite le sombre Orion sur les marins affolés. »¹⁴⁴

Le dieu-fleuve particulièrement courroucé apparaît ici comme un véritable maître des puissances de la nature locale et en particulier des eaux douces, puisqu'il reçoit l'eau de la fonte des neiges du mont Cithéron et l'eau du fleuve Asopos, son frère. Cette solidarité entre ces puissances naturelles béotiennes, nous évoque les quelques remarques sur les reliefs karstiques, que nous proposons en introduction. Lorsque le poète évoque « son frère, l'Asope, le grossit de ses ressources secrètes », je comprendrais volontiers ce vers comme une allusion aux canaux souterrains. Ajoutons à cela que l'auteur utilise le terme « veines » ce qui n'est pas sans rappeler les « tendons » d'Achéloös évoqués plus haut. Ce passage rappelle fortement celui de l'*Iliade* où le Scamandre faisait appel à son frère et affluent Simois pour faire face à Achille¹⁴⁵. Il est aussi

¹⁴⁴ Stace, *Thébaïde*, IX, 446- 461: « *Sic ait infrendens et sponte furentibus undis signa dedit: mittit gelidus montana Cithaeron auxilia antiquasque nives et pabula brumae ire iubet; frater tacitas Asopos eunti conciliat vires et hiulcis flumina venis suggerit. ipse cauae scrutatur viscera terrae stagnaque torpentesque lacus pigrasque paludes excutit, atque avidos tollens ad sidera vultus umentes nebulas exhaurit et aëra siccit. iamque super ripas utroque exstantior ibat aggere, iam medium modo qui superaverat amnem Hippomedon, intactus aquis umerosque manusque, miratur crevisse vadum seseque minorem. hinc atque hinc tumidi fluctus animosaque surgit tempestas instar pelagi, cum Pliadas haurit aut nigrum trepidis impingit Oriona nautis.*

¹⁴⁵ *Iliade*, XXI, 308-315

intéressant de remarquer que la colère du dieu-fleuve se matérialise par une crue de ses eaux. Les vers qui suivent décrivent l'affrontement entre Isménos et Hippomédon :

« Ce n'est pas autrement que cette foudre du Teumèse bouscule Hippomédon comme sur la plaine salée ; toujours il la repousse de son bouclier du côté gauche mais la vague noirâtre passe par-dessus, écumante et bondissante, l'onde brisée reflue mais revient et s'accumule, plus puissante. Non contente de sa masse liquide, elle s'empare des arbres qui maintiennent les rives croulantes, roule des poutres chargées d'ans, des rochers arrachés à son lit. Entre le fleuve et le héros c'est une lutte sur place et inégale dont le dieu s'indigne. En effet l'autre n'abandonne pas, aucune menace n'en vient à bout, il affronte les eaux qui viennent à lui et les pénètre, disperse le flot par l'obstacle de sa parme. Ses jambes restent fermes malgré la terre qui fuit ; il se tient aux rocs glissants, les jarrets tendus, et s'y accroche par la pression de ses genoux pour garder sa position que le limon fallacieux sape à la base. Même ainsi il lance ces sarcasmes : « D'où te vient, Isménos, cette soudaine colère ? De quel gouffre as-tu tiré ces forces, toi l'esclave d'un dieu impropre à la guerre, toi qui ne connais d'autre sang que celui de ton cortège de femmes lorsque retentit le buis de Bacchus et que des mères en délire souillent tous les trois ans vos festivités ! » Ainsi parla-t-il ; alors le dieu lui-même se montra, les joues couvertes d'une eau ruisselante et d'un nuage de sable flottant ; puis, sans le provoquer par des mots, mais muni d'un tronc de chêne, il se dressa et frappa trois et quatre fois la poitrine de son adversaire avec toute la puissance de sa colère divine. L'autre enfin lâcha prise, laissa tomber de sa main l'arme protectrice puis, faisant demi-tour, battit lentement en retraite. Les flots le pressent, le fleuve triomphe et suit ses pas trébuchants. De plus, les Tyriens l'attaquent d'en haut avec des pierres et une grêle de traits en le repoussant de l'une à l'autre rive. Que faire, assiégé par l'armée et les ondes ? Plus de fuite désormais pour le malheureux, plus d'occasion d'une mort glorieuse. Un frêne, ayant grandi sur une avancée de la rive herbeuse, se dressait à moitié dans l'eau, moitié sur terre, mais plus ami des ondes, et son ombre immense dominait la rivière. Profitant de son aide – comment en effet regagner la terre ? – il s'y agrippa d'une main crochue : l'arbre ne supporta pas cette charge, mais de plus, vaincu par un poids trop lourd pour son équilibre, il se détache et, n'étant plus retenu par les racines orientées vers l'eau ni par celles qui mordaient le sol aride, il s'abattit sur le héros terrifié en entraînant la rive et dans sa chute soudaine il bloqua par un pont cet homme à bout de forces. Les ondes s'y amassent, un creux tourbillon de boue se forme et grossit en un gouffre qui l'emprisonne. L'abîme tortueux engloutit déjà la nuque, déjà le cou du chef. »¹⁴⁶

Dans un premier temps, la colère du dieu-fleuve, est décrite par le poète comme une crue fluviale inondant la plaine, à la poursuite d'Hippomédon. Ce n'est pas sans nous rappeler l'inondation que provoque le Scamandre dans toute la plaine lorsqu'il combat Achille. Les ondes

¹⁴⁶ Stace, *Thébaïde*, IX, 462- 505 : « non secus aequoreo iactat Teumesius amnis Hippomedonta salo, semperque umbone sinistro tollitur et clipeum nigrante supervenit aestu spumens assultans fractaque refunditur unda et cumulo maiore redit; nec mole liquenti contentus carpit putres servantia ripas arbusta annosasque trabes eiectaque fundo saxa rotat. stat pugna impar amnisque virique, indignante deo; nec enim dat terga nec ullis frangitur ille minis, venientesque obvius undas intrat et obiecta dispellit flumina parma. stat terra fugiente gradus, et poplite tenso lubrica saxa tenet, genibusque obnixus et haerens subruta fallaci servat vestigia limo, sic etiam increpitans: 'unde haec, Ismene, repente ira tibi? quove has traxisti gurgite vires, imbelli famulate deo solumque cruorem femineis experte choris, cum Bacchica mugit buxus et insanae maculant trieterida matres?' dixerat; atque illi sese deus obtulit ultro turbidus imbre genas et nube natantis harenae, nec saevit dictis, trunca sed pectora quercu ter quater oppositi, quantum ira deusque valebat, impulit assurgens: tandem vestigia flexit excussumque manu tegimen, conversaque lente terga refert. instant undae sequiturque labantem amnis ovans; nec non saxis et grandine ferri desuper infestant Tyrïi geminoque repellunt aggere. quid faciat bellis obsessus et undis? nec figa iam misero, nec magnae copia mortis. Stabat gramineae producta crepidine ripae undarum ac terrae dubio, sed amicior undis, fraxinus ingentique vadum possederat umbra. huius opem (nam qua terras invaderet?) unca arripuit dextra: nec pertulit illa trahentem, sed maiore super, quam stabat, pondere victa solvitur et, qua stagna subit radice quibusque arentem mordebat humum dimissa, superne iniecit sese trepido ripamque, nec ultra passurum subitae vallavit ponte ruinae. huc undae coeunt, et ineluctabile caeno verticibusque cavis sidit crescitque barathrum. iamque umeros, iam colla ducis sinuosa vorago circumit »

de l'Isménos n'ont ici plus rien de verdoyantes et de paternelles, elles sont d'une grande puissance, vengeresses et dévastatrices. En effet, l'impressionnante force de l'Isménos emporte sur son passage arbres et rochers, qui d'ordinaire ornent son cours. Ce passage rappelle également la colère et le fracas causé par Achélôos irrité de ne pas avoir été invité par les nymphes¹⁴⁷. Ce sont véritablement les eaux d'Isménos qui assiègent Hippomédon. Comme pour souligner la violence de ses eaux, le poète les compare aux flots marins : « comme sur la plaine salée » ou encore lorsqu'il évoque « une onde brisée qui reflue, revient et s'accumule plus puissante » décrivant un mouvement tout à fait semblable au flux et reflux des vagues.

Pourtant, Hippomédon se montre un combattant redoutable qui repousse de son bouclier les attaques du dieu-fleuve. La solidité du guerrier est évoquée par Stace lorsqu'il dit : « En effet, l'autre n'abandonne pas, il affronte les eaux qui viennent à lui et les pénètre, disperse le flot par l'obstacle de sa parme. Ses jambes restent fermes malgré la terre qui fuit ; il se tient aux rocs glissants, les jarrets tendus, et il s'y accroche par la pression de ses genoux pour garder sa position que le limon fallacieux sape à la base ».

Devant une telle solidité défensive, et les provocations d'Hippomédon, le fleuve courroucé semble n'avoir d'autre choix que d'attaquer sous une forme humaine : « alors le dieu lui-même se montra, les joues couvertes d'une eau ruisselante et d'un nuage de sable flottant ; puis, sans le provoquer par des mots, mais muni d'un tronc de chêne, il se dressa et frappa trois et quatre fois la poitrine de son adversaire avec toute la puissance de sa colère divine. L'autre enfin lâcha prise, laissa tomber de sa main l'arme protectrice puis, faisant demi-tour, battit lentement en retraite ».

C'est pour le désarmer, briser sa défense et lui faire perdre son équilibre que le dieu-fleuve prend sa forme anthropomorphe et frappe le héros. Après quoi, pour mieux le vaincre, il reprend sa forme fluviale. Finalement, bien que Stace ait donné un visage à l'Isménos avec des descriptions bien plus précises que ce que Homère offrait au Scamandre, lorsqu'il se bat, le fleuve reprend sa forme élémentaire et ses attaques rappellent celles du Scamandre sur Achille¹⁴⁸. Lorsqu'il prend une forme humaine c'est pour rompre la solidité de la défense d'Hippomédon. Ce que le Scamandre n'a pas eu besoin de faire puisqu'Achille n'est pas campé solidement sur ses jambes, mais peine même à regagner son équilibre dans sa fuite.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Cf. *Supra*, p. 36.

¹⁴⁸ *Iliade*, XXI, 233-271

¹⁴⁹ Roger Lesueur dans Stace, *Thébaiide*, p. 148 : « Le Scamandre poursuit Achille plus longuement et d'une façon beaucoup plus impressionnante. Stace, selon son habitude, insiste sur la description des efforts physiques. Hippomédon résiste et ne recule qu'à la dernière extrémité. Le lecteur ici ne peut être qu'impressionné par son extraordinaire courage dans une lutte devenue inégale. »

Il est intéressant de noter que comme Achille, Hippomédon trouve refuge, en saisissant un arbre que le fleuve a fait écrouler dans sa colère. A l'image du péleïde assailli par le Scamandre, Hippomédon est totalement acculé, dépassé par la force et la colère des eaux de l'Isménos et comme Achille il s'en remet alors aux Immortels :

« Alors seulement il reconnaît, vaincu, son heure suprême, et s'écrie : « Vas-tu noyer cette vie dans un fleuve, illustre Mars, - quelle honte ! – et m'entraîner sous des lacs, des étangs inertes comme un gardien de troupeaux surpris par les eaux cruelles d'un torrent imprévu ? Suis-je à ce point indigne de périr par le fer ? »¹⁵⁰

Stace s'inspire très fortement de la potamomachie *iliadique*, puisque ce passage ne peut que rappeler celui de la supplique qu'adresse Achille à Athéna et Poséidon devant la peur de mourir. Les vers qui suivent confirment que Stace pour cette potamomachie a largement puisé dans le répertoire homérique puisque, c'est l'intervention d'Héra (Juno) qui met fin au combat :

« Émue enfin par cette prière, Junon va trouver le Tonnant : « Combien de temps encore, Père illustre des dieux, oui, combien de temps vas-tu persécuter les malheureux fils d'Inachus ? Déjà Pallas même a pris Tydée en haine, déjà Delphes garde le silence sur le rapt du devin : Hippomédon qui m'est cher, lui dont Mycènes est l'origine de la race, dont les lares sont argiens et qui honore Junon plus que tout – c'est ainsi que je suis fidèle aux miens ! – ira-t-il nourrir les monstres sauvages des profondeurs ? Tu accordais certes aux vaincus une tombe et les honneurs suprêmes ; où sont les flammes cécropiennes après les combats ? Où est le feu de Thésée ? » Sensible aux justes prières de son épouse <le dieu> tourna légèrement son regard vers les murailles de Cadmus et, voyant le signe de sa tête, les flots s'apaisèrent. Les épaules exsangues et la poitrine du guerrier percées de coups se découvrent. Ainsi lorsque que retombent des montagnes d'eau soulevées en tempête par les vents, les rochers et la terre attendue des matelots surgissent aux yeux, les flots se retirent des rocs hostiles. Mais à quoi bon avoir gagné la rive ? De toutes parts l'armée phénicienne l'assaille d'une nuée de traits, plus rien ne protège ses membres, il est tout entier exposé à la mort. Alors ses blessures coulent et le sang, longtemps arrêté sous les eaux, se libère à l'air libre, agrandit la fine béance des veines. Le froid de la rivière fait chanceler ses pas incertains. Il s'écroule, comme, dans l'Hémus gétique, par les fureurs de Borée ou la désagrégation de son bois s'écroule un chêne dont la chevelure se mêlait au ciel et laisse un vide dans l'immensité des airs. A le voir vaciller, la forêt et la montagne même tremblent de peur : en quel endroit va-t-il tomber ? Quelle rangée d'arbres va-t-il écraser ? Cependant personne n'ose toucher son épée et son casque. On a peine à en croire ce que l'on voit, on est horrifié devant ce mort gigantesque dont on n'approche de près que derrière un mur d'armes. »¹⁵¹

¹⁵⁰ Stace, *Thébaïde*, IX, 505-510 : « *hic demum victus suprema fateri exclamat: 'fluvione (pudet!), Mars inclute, merges banc animam, segnesque lacus et stagna subibo ceu pecoris custos, subiti torrentis iniquis interceptus aquis? adeone occumbere ferro non merui?'* »

¹⁵¹ Stace, *Thébaïde*, IX, 510-539 : « *tandem precibus commota Tonantem Iuno subit: 'quonam miseris sator inclute divum Inachidas quonam usque premes? iam Pallas et odit Tydea iam raptu tacuerunt angure Delphi: en meus Hippomedon cui gentis origo Mycenae. Argolicique lares numenque ante omnia Iuno (sic ego fida meis?) pelagi crudelibus ibit praeda feris? certe tumulos supremaque victis busta dabas: ubi Cecropiae post proelia flammae Theaeos ignis ubi est?' non spernit coniugis aequas ille preces leviterque oculos ad moenia Cadmiretulit et viso sederunt flumina nutu. illius exsangues umeri et perfossa patescunt pectora: ceu ventis alte cum elata resedit tempestas surgunt scopuli quae sitaque nautis terra et ab infestis descendunt aequora saxis. quid ripas tenuisse iuvat? premit undique nimbolorum Phoenissa cohors nec tegmina membris ulla omnisque patet leto tunc vulnera manant quique sub amne diu stupuit cruor aëre nudosolvitur et tenues venarum laxat hiatus incertique labant undarum frigore gressus. procumbit Getico qualis procumbit in Haemosen Boreae furis putri seu robore quercus caelo mixta comas, ingentemque aëra laxat: illam nutantem nemus et mons ipse tremescit qua tellure*

C'est donc l'intervention d'Héra (Junon) et de Zeus (Jupiter) qui mettent fin à la colère du dieu-fleuve au combat. Héra dans sa plainte, évoque le feu s'adressant à Zeus. Il ne suffit que d'un mouvement de tête à Zeus pour « apaiser » les flots du dieu-fleuve. Cela nous dit quelque chose de la place que ces dieux occupent dans le panthéon grec et donne raison à Achille qui évoque que nul fleuve ne peut se comparer au puissant fils de Cronos. Et ce passage le démontre encore, Isménos ne prend pas le risque de s'opposer à Zeus. Là où Achille est sauvé par le feu d'Héphaïstos envoyé par Héra, l'intervention de Junon et de Jupiter sauve bien Hippomédon de la colère d'Isménos, mais à bout de forces, le héros robuste, se retrouve assiégé par une armée phénicienne.

2.2. L'inspiration homérique.

Force est de constater que cette potamomachie chez Stace comporte un certain nombre de points communs avec la potamomachie *iliadique*. Nous avons déjà mentionné certains traits communs mais nous souhaitons ici, les rappeler :

- Chez Stace, Hippomédon massacrant les Thébains dans les ondes d'Isménos est comparé à un dauphin carnassier (Stace, *Thébaïde*, IX, 239-247). C'est aussi le cas d'Achille dans l'*Iliade*, alors qu'il massacre les Troyens dans le cours du Scamandre (*Iliade*, XXI, 22-24).
- Chez Stace, Crénée, petit-fils d'Isménos meurt en s'opposant à Hippomédon. (Stace, *Thébaïde*, IX, 315-350) Chez Homère, c'était Astéropée, descendant du dieu-fleuve Axios qui tentait d'arrêter Achille au péril de sa vie (*Iliade*, XXI, 139-205).
- Chez Stace, la colère d'Isménos est caractérisée par l'inondation de la plaine et ses attaques sur Hippomédon (Stace, *Thébaïde*, IX, 462-505). Homère utilisait le même procédé pour lancer le Scamandre à la poursuite d'Achille (*Iliade*, XXI, 239-271).
- Dans les deux potamomachies, le fleuve fait s'écrouler un arbre, dont le héros se saisit pour sortir de l'eau (Stace, *Thébaïde*, IX, 492-501 ; *Iliade*, XXI, 242-246).
- Hippomédon comme Achille, devant la crainte de mourir noyés par les eaux fluviales s'en remettent aux Immortels (Stace, *Thébaïde*, IX, 506-510 ; *Iliade*, XXI, 273-283).
- Chez Homère le Scamandre fait appel à son frère Simois pour venir à bout d'Achille. (*Iliade*, XXI, 308-323). Dans la potamomachie de Stace, le dieu-fleuve reçoit l'aide de son frère Asopos (Stace, *Thébaïde*, IX, 449-450).
- Les deux potamomachies sont caractérisées par l'intervention d'Héra (Junon) qui met fin au combat (Stace, *Thébaïde*, IX, 510-519 ; *Iliade*, XXI, 328-341).

cadat, quas obruat ordine silvas. non tamen aut ensem galeamve audacia cuiquam tangere; vix credunt oculis ingentiaque horrent funera et astrictis accedunt comminus armis. »

Malgré ces emprunts à la potamomachie homérique, certaines différences sont tout à fait notables. Bien évidemment celle qui nous apparaît tout de suite, c'est qu'il n'y a pas de combat entre feu et eau dans la potamomachie de Stace. Par ailleurs, les descriptions physiques du dieu-fleuve sont tout à fait intéressantes.

2.3. Comment faire voir le fleuve ?

Nous nous demandions comment les poètes « font voir » un dieu-fleuve au combat, comment l'animer, le faire vivre. Chez Stace, le côté surnaturel est complètement assumé. Selon F. Delarue, Stace utilise le procédé de la « φαντασία », une description imaginaire, traitée de façon à mettre l'incroyable « sous les yeux » du lecteur¹⁵². Stace connaît la double nature de l'Isménos et joue avec ses deux aspects. Lorsque Crénée se baigne dans le fleuve Isménos, dieu et fleuve sont confondus¹⁵³. Pourtant, sur le moment, le dieu-fleuve Isménos ignore la mort de Crénée alors que celui-ci meurt dans ses eaux et il faut l'en informer¹⁵⁴. En effet, alors que l'action se déroule dans ses propres eaux, ce sont bien les Nymphes qui rapportent la mort de Crénée au dieu-fleuve. Les poètes sont très conscients de l'ambiguïté qui entoure la nature de ces divinités qui apparaissent pour eux comme un objet leur permettant de mettre en avant leur talent d'écriture.

Nous avons remarqué chez Homère que le visage du fleuve n'était évoqué que le temps d'un instant, sans que l'on ait de détails précis. De même, il n'apparaissait pas véritablement comme un dieu anthropomorphe et Homère le « traitait » comme un fleuve divin muni de sentiments humains à la puissance surnaturelle. Dans la *Thébaïde*, le dieu-fleuve est un véritable personnage qui prend vie sous la plume de Stace :

« Le vénérable Isménos se tenait dans la grotte secrète où boivent les vents et les nuées, où se nourrit l'arc-en-ciel et d'où les campagnes tyriennes puisent leur fertilité, lorsque lui parvinrent, malgré son propre vacarme qui les couvre, les cris et les gémissements lointains, nouveau pour lui de sa fille. Il redresse son cou tout rugueux de mousse et sa chevelure chargée de glaçons ; un pin de haute taille est tombé, lâché de sa main, et son urne, qu'il ne tient plus, roule au loin. Les forêts et les fleuves mineurs s'étonnent, sur les rives, de voir émerger son visage maculé d'un antique limon, si grand il surgit du gouffre tumultueux en levant sa tête écumeuse et sa poitrine inondée par le ruissellement sonore de sa barbe bleutée »¹⁵⁵.

¹⁵² DELARUE, 2010, p. 233.

¹⁵³ Stace, *Thébaïde*, IX, 323-327.

¹⁵⁴ Stace, *Thébaïde*, IX, 416-418.

¹⁵⁵ Stace, *Thébaïde*, IX, 404-415 : « *At pater arcano residens Ismenos in antro, unde aurae nubesque bibunt atque imbrifer arcus pascitur et Tyrios melior venit annus in agros, ut lamenta procul, quamquam obstrepit ipse, novosque accepit natae gemitus, levat aspera musco colla gravemque gelu crinem, ceciditque soluta pinus adulta manu dimissaque volvitur urna. illum per ripas annoso scrupula limo ora excertantem silvae fluviique minores mirantur: tantus tumido de gurgite surgit, spumosum attollens apicem lapsuque sonoro pectora caeruleae rivis manantia barbae.* »

Stace offre alors une véritable description du corps anthropomorphe d'Isménos mais sans jamais oublier sa nature fluviale et d'élément de paysage. Ces derniers sont omniprésents, comme pour souligner la nature élémentaire du fleuve. Son visage est « maculé d'un antique limon », et sa tête est « écumeuse ». Les grottes secrètes n'apparaissent pas ici pour la première fois. En effet on retrouve la même idée chez Ovide lorsque Thésée arrive chez Achélôos : le dieu-fleuve vit dans une grotte ; toujours dans les *Métamorphoses* lors de l'enlèvement d'Io, son père le dieu-fleuve Pénée est dans sa grotte.

Stace donne à nouveau une description physique du dieu-fleuve, quelques vers plus tard :

« Ainsi parla-t-il ; alors le dieu de lui-même se montra, les joues couvertes d'une eau ruisselante et d'un nuage de sable flottant [...] »¹⁵⁶

L'auteur joue de l'ambiguïté de la nature du dieu-fleuve en faisant de sa barbe bleutée de dieu anthropomorphe, une résurgence de ses eaux¹⁵⁷. Un des autres grands modèles littéraires de Stace est Virgile¹⁵⁸. On retrouve l'influence de ce dernier dans la description que Stace fait d'Isménos très probablement inspirée de celle du Tibre chez Virgile :

« Alors paraissant en personne, le dieu du pays, Tibérinus, entre les frondaisons des peupliers, lui sembla se lever de l'aimable fleuve, sous les traits d'un vieillard ; un fin tissu l'enveloppait de voiles glauques et des roseaux portaient leur ombre sur ses cheveux ; il lui parlait et dissipait ainsi ses inquiétudes : [...] »

Le fleuve avait parlé, il disparut dans les eaux profondes, gagnant ses demeures secrètes ; la nuit et le sommeil abandonnèrent Énée. »¹⁵⁹

La description que font Stace et Virgile des dieux-fleuves nous rappellent la façon stéréotypée de représenter des fleuves depuis l'époque romaine, comme des hommes d'un âge avancé, arborant une longue chevelure, barbus, allongés et accoudés sur une urne dont s'écoule ses eaux.¹⁶⁰

Chez Homère, le dieu-fleuve ne prenait un visage humain que durant un court instant. Chez Stace, il se lève et apparaît sous les traits d'un vieillard. F. Delarue, à ce sujet propose une description quelque peu poétique, mais qui semble tout à fait appropriée à la façon dont Stace donne vie au dieu-fleuve : « Dès lors, sous le coup de l'émotion, il se dépouille de sa majesté figée,

¹⁵⁶ *Idem*, 481-482.

¹⁵⁷ Qui a un jour vu la statue du dieu-fleuve, de J. Cheere, placée dans une grotte de Stourhead en 1751, ne peut que le reconnaître dans les descriptions de Stace et de Virgile ou encore chez Ovide, *Métamorphoses*, I, 574-576 : « Là était la demeure, le séjour, la retraite sacrée du grand fleuve ; là, assis sous une grotte taillée dans le roc, il donnait des lois aux eaux et aux nymphes qui habitent les eaux ».

¹⁵⁸ DELARUE, 2000, p. 62-89.

¹⁵⁹ Virgile, *Énéide*, VIII, 31-35.

¹⁶⁰ Nous reviendrons plus longuement sur la représentation des dieux-fleuves dans l'art figuré dans le Chapitre II.

de la raideur qu'impose la pierre et de ses attributs allégoriques, pin et urne. La souplesse apparaît dans les mouvements du cou et des mains, dans l'alternance du présent et du parfait qui crée une épaisseur temporelle : la statue s'anime, frémit, voici qu'elle vit. »¹⁶¹

3- Hydaspes et Dionysos.

Intéressons-nous à présent à une autre potamomachie, que l'on trouve chez Nonnos de Panopolis. On ignore presque tout de ce personnage, si ce n'est qu'il est né à Panopolis, actuelle Akhmîm en Égypte, et qu'il vivait à Alexandrie lorsqu'il a écrit *Les Dionysiaques*, probablement entre 400 et 470 de notre ère. *Les Dionysiaques* sont une épopée qui raconte la geste de Dionysos, son enfance et ses exploits. Zeus envoie Dionysos faire la guerre aux Indiens pour qu'il lui prouve qu'il a sa place sur l'Olympe, parmi les dieux¹⁶².

La potamomachie mise en scène par Nonnos commence au chant XXIII et se termine au chant XXIV de son œuvre. À Dionysos, elle oppose le fleuve indien Hydaspes, l'actuel Jhelum, affluent du Chenab et sous-affluent de l'Indus.

La potamomachie de Nonnos est précédée de l'affrontement entre les troupes de Dionysos et les troupes indiennes menées par Dériadès, fils du dieu-fleuve Hydaspes, dans les eaux duquel la scène se déroule. Comme chez Homère et Stace, le chant XXII et le début du chant XXIII des *Dionysiaques* chez Nonnos de Panopolis rapportent donc un combat violent dans lequel le fleuve accueille dans son lit un lot de cadavres.

Il faut noter, au début du chant XXIII, la présence d'Aiacos, père de Pélée et grand-père d'Achille :

« Lui [Aiacos], cependant, taillant à coups d'épée les tribus barbares sur le rivage, les pousse dans le cours du fleuve ; son fer les y poursuit et il y massacre les ennemis qui marquent l'Hydaspes des stigmates de leur sang. Et beaucoup agitent pieds et mains dans les flots pour imiter les nageurs ; ils voudraient échapper au destin en fendant les eaux du fleuve de leurs mains inexpérimentées ; mais le flot les engloutit et, les uns après les autres, gonflés, engrossés, ils trouvent leur destin dans un humide tombeau. »¹⁶³

Le rôle d'Aiacos dans ce passage rappelle celui de son petit-fils dans l'*Iliade* : il massacre les Indiens le long de l'Hydaspes comme Achille massacre les Troyens le long du Scamandre. En

¹⁶¹ Cf. DELARUE, 2000, p. 237.

¹⁶² Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XIII, 19-24.

¹⁶³ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 3-10 : « αὐτὰρ ὁ βάρβαρα φέλα παρ' ἠόνας ἄορι τύπτων εἰς προχοᾶς ἔτρεψε· διωκόμενοι δὲ σιδήρῳ ὕδουσι κτείνοντο φόβῳ στείνοντες Ὑδάσπην. καὶ πολὸς ἐν ῥοθίοισι πόδας καὶ χεῖρας ἐλίσσων νηχομένους μιμεῖτο, καὶ ἤθελε πότημον ἀλύξαι χερσὶν ἀπειρήτοις ποταμῖα χεῦματα τέμνων· ἀλλὰ ῥόω κεκάλυπτο· καὶ ὕδασιν ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ ἔγκυος οἰδαίνων διερωῶ τυμβεῦετο πότημῳ. »

revanche, il ne tient qu'une place marginale dans la potamomachie de Nonnos de Panopolis. Chez Nonnos, on remarque un autre personnage, largement inspiré du récit d'Homère :

« L'un d'entre eux [un Indien], debout, enfonce ses pieds dans la vase boueuse ; solidement planté, inébranlable, il se dresse à demi visible, depuis les reins jusqu'à la tête, le bas ventre caché. ; et il combat contre Bromios dans les eaux mieux que sur terre en brandissant de ses deux mains une paire de piques : l'une il la lance, bien haut, vers le rivage, en prenant pour cible Aiacos qui marche sur lui ; le second javelot qu'il darde, il l'envoie sur Lyaios [Dionysos] l'invulnérable. »¹⁶⁴.

Les deux piques brandies des deux mains par cet indien ne peuvent que rappeler l'ambidextrie caractéristique d'Astéropée dans l'*Illiade*, le petit-fils d'Axios qui est le premier à faire face à Achille dans le Scamandre et qui se démarque par son habileté au combat¹⁶⁵. D'ailleurs, ce personnage ambidextre tient exactement le même rôle chez Nonnos de Panopolis où il est le premier à s'opposer à Aiacos et à Dionysos dans l'Hydaspe. Le récit est à tel point similaire à celui de l'*Illiade* que Nonnos lui-même y fait allusion à la fin du chant XXII en évoquant Astéropée.¹⁶⁶

3.1.- Les raisons de la colère de l'Hydaspe

Nous nous posons, face à l'Hydaspe, la même question que face au Scamandre ou à l'Isménos. Quelles sont les raisons qui poussent un dieu-fleuve à une telle colère et à se battre ?

Nonnos semble mettre en évidence, une problématique que l'on avait déjà pressenti plus tôt, lorsque nous étudions le combat entre Achille et le Scamandre et les raisons qui poussaient le dieu-fleuve à s'opposer directement à Achille. Chez Nonnos, cette raison est évoquée très explicitement, dans le discours d'un indien adressé à l'Hydaspe :

« Père, pourquoi engloutis-tu toi-même tes enfants dans tes flots ? J'ai souvent combattu en Bactriane ; mais jamais l'Araxès mède n'a fait périr dans ses eaux l'armée mède ; l'Euphrate perse n'a jamais recouvert le Perse, son riverain. J'ai souvent fait la guerre dans le Taurus ; mais, pendant la bataille, le Kydnos n'a jamais enseveli les Ciliciens en son sein. Le Tanaïs, avec sa neigeuse eau pétrifiée, ne fait pas la guerre aux Sauromates, ses voisins : bien au contraire, il lui arrive de livrer une pierreuse bataille contre les Colques ennemis et de les défaire sous les coups de ses glaçons. Il est plus fortuné que toi, l'Éridan, puisque son cours a englouti Phaéthon qui était un étranger et non son concitoyen ; bien loin d'avoir enseveli un Galate et d'être la tombe d'un Celte, c'est pour ses chers riverains qu'il roule l'ambre des Héliades, lumineux présent tombé d'arbres à la somptueuse richesse. Le Rhin Ibère s'en prend bien aux nouveau-nés ; mais en jugeant et en écartant le fruit des grossesses clandestines, il ne fait périr que des enfants adultérins : toi, tu ensevelis les fils légitimes de ton peuple qu'on tue ; ce n'est pas un sang bâtard que tu engloutis. Comment peux-tu te mêler

¹⁶⁴ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 28-36 : « ὦν ὁ μὲν αὐτῶν ὄρθιος ἰλυόεντι πόδας σφηκώσατο πηλῶ, αὐτοπαγῆς δ' ἀτίνακτος ἀπ' ἰζύος ἄχρι καρῆνου ἡμιφανῆς ἀνέτελλε καλυπτομένην πτύχα μηροῦ· καὶ Βρομίῳ πολέμιζεν ἐν ὕδασι μᾶλλον ἀρούρης ἀμφοτέραις παλάμαις διδυμάονα δούρατα πάλλων· καὶ τὸ μὲν αἰχμάζεσκεν ἐς ἦόνας ὕψοσε πέμπων, Αἰακὸν ἀντικέλευθον ἔχων σκοπόν, ἄλλο δὲ σείσας ἔγχος ἀνουτήτιοι κατηκόντιζε Λυαίου. »

¹⁶⁵ Cf. *Supra*, p. 49-51.

¹⁶⁶ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXII, 383.

aux autres fleuves ou à l'Océan lui-même, ton père, et à Téthys qui t'enfanta, alors que ta crue charrie le carnage dans un ruissellement de sang ? Crains de souiller Poséidon [la mer] avec des cadavres. Ton cours est pire que Bromios, car Dionysos avec son thyrsos me fait moins de mal que tu ne me fais de mal avec tes eaux »¹⁶⁷

Ce qui nous intéresse dans ce passage ce sont surtout les dernières phrases prononcées par l'Indien : « Comment peux-tu te mêler aux autres fleuves ou à l'Océan lui-même, ton père, et à Téthys qui t'enfanta, alors que ta crue charrie le carnage dans un ruissellement de sang ? Crains de souiller Poséidon [la mer] avec des cadavres. Ton cours est pire que Bromios, car Dionysos avec son thyrsos me fait moins de mal que tu ne me fais de mal avec tes eaux ». Chez Homère, le Scamandre se retrouve confronté à un problème d'écoulement de ses eaux, les cadavres des Troyens qu'Achille massacre et qui semblent faire obstruction au cours du fleuve troyen. Chez Nonnos le problème est un peu différent, il n'est pas fait mention d'un problème d'écoulement et le discours de l'indien semble davantage orienté vers la pureté des eaux du fleuve. Ce qui est certain, c'est que faire couler le sang et le contact avec la mort par les cadavres sont les pires souillures qui peuvent être imposées aux eaux fluviales.

Dans ce discours l'Indien semble également rappeler à l'Hydaspe qu'il ne joue pas son rôle de divinité tutélaire.

Notons que dans le même discours, cet indien met également en évidence les liens qui unissent les fleuves et ceux qui vivent sur leurs bords. A propos de ce passage, F. Vian pense que : « Ce catalogue [...], sert de prétexte pour introduire divers détails ethnographiques, anthropologiques ou mythologiques : hostilité entre Colques et Sauromates, cours du Tanaïs pris par les glaces, légende de Phaéton, ordalie pratiquée par les riverains du Rhin pour savoir si un nouveau-né est légitime »¹⁶⁸.

L'Indien souligne surtout, semble-t-il, que le dieu-fleuve trahit son rôle de divinité protectrice en ce sens qu'il nuit à sa population. L'énumération des fleuves par cet Indien me

¹⁶⁷ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 79-103 : « Καὶ σὺ, πάτερ, προχοῆσι πόθεν σέο τέκνα καλύπτεις; πολλάκι Βάκτρον Ἄρηα μετήιον, ἀλλὰ ῥεέθροις οὐ ποτε Μῆδον ὄμιλον ἀπέκτανε Μῆδος Ἀράξης· Περσικὸς Εὐφρήτης οὐκ ἔκρυψε γείτονα Πέρσην· πολλάκι μοι παρὰ Ταῦρον ἔην μόθος, ἀλλ' ἐνὶ χάρμῃ οὐ Κίλικας ποτε Κύδνος ἐῶ τυμβεύσατο κόλπῳ οὐ Τανάϊς χιονῶδες ἄγων πετρούμενον ὕδωρ γείτονη Σαυρομάτη θωρήσεται, ἀλλὰ κορύσσων Κόλχοις ἀντιβίοισι χαραδρήεσαν Ἐνυῶ πολλάκι παχνήεντι κατεπρήνιξε βελέμνω. Ἡριδανὸς πέλε σείο μακάρτερος, ὅτι ῥεέθροις ἀλλοδαπὸν Φαέθοντα καὶ οὐκ ἔκρυψε πολίτην, οὐ Γαλάτην ἐκάλυψε καὶ οὐ τάφος ἔπλετο Κελτῶ, ἀλλὰ φίλοις ναέτησι ῥυηφενέων ἀπὸ δένδρων Ἡλιάδων ἤλεκτρα φεραυγέα δῶρα κυλίνδει· Ῥῆνος Ἰβηρ βρεφέεσσι κορύσσεται, ἀλλὰ δικάζων, καὶ κρυφίην ὠδίνα διασχίζων τοκετοῖο κτείνει ζεῖνα γένεθλα· σὺ δὲ φθιμένων ναετήρων κρύπτεις γνήσια τέκνα καὶ οὐ νόθον αἶμα καλύπτεις. πῶς δόνασαι ποταμοῖσι μιγήμεναι ἢ καὶ αὐτῶ Ὠκεανῶ γενέτη καὶ Τηθύϊ, σείο τεκοῦση, αἰμαλέαις λιβάδεσσι φόνου πλημμυρίδα σύρων ; ἄζο, μὴ νεκέεσσι Ποσειδάωνα μιγήης. σείο ῥόος Βρομίοιο κακώτερος, ὅτι με θύρσοις οὐ κλονέει Διόνυσος, ὅσον κλονέεις με ῥεέθροις. »

¹⁶⁸ Commentaire de F. Vian dans : Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, p. 125.

semble davantage souligner qu'il connaît tant d'exemples de fleuves géographiquement dispersés qui, non seulement ne sont pas hostiles aux populations riveraines, mais qui parfois les secourent contre leurs ennemis. L'Hydaspe est une exception condamnable et un Indien est tout à fait légitime quand il s'en plaint auprès de lui. L'Hydaspe est appelé par l'Indien à agir comme une divinité protectrice, une divinité locale qui ne doit pas noyer son propre peuple, probablement en raison des liens qui lient les Indiens et le dieu-fleuve, et tout peuple à son fleuve. C'est ce que nous remarquons déjà plus tôt au sujet du combat entre le Scamandre et Achille. Les dieux-fleuves apparaissent comme des divinités locales, protectrices et tutélaires pour ceux qui vivent sur leurs terres.

Devant ces visions d'horreur et touché par les paroles sincères de cet Indien, les raisons de la colère de l'Hydaspe sont exprimées de façon explicite par le dieu-fleuve lui-même alors qu'il s'adresse à son frère et lui demande de l'aide :

« Mon bon frère, jusques à quand ton cours va-t-il couler en silence ? Dresse tes flots gonflés et fonds sur Dionysos, afin que nous engloutissions ces piétons qui voyagent sur l'eau. C'est honte pour toi comme pour moi que de voir les gens de Bromios fendre mon flot à pied sec. – Éole, accorde-moi toi aussi une faveur. Contre ces ennemis, arme tes champions, les vents de tempête ; qu'ils combattent les Satyres, puisque leur troupe d'aquatiques voyageurs a fait de l'Hydaspe une route pour ses chars terrestres et que ses cochers mènent sur les eaux une aquatique course ! Arme tes vents contre Lyaïos, mon passeur ; que mes ondes emportent la flotte des Satyres ; que les cochers soient entraînés au fil de l'eau et que mon cours reçoive leurs chars, une fois que le flot en furie aura recouvert les conducteurs. Non ! moi, je ne laisserai pas impuni ce transbordement d'un nouveau genre ; [c'est honte pour toi comme pour moi de voir les gens de Bromios < transformer mon cours > en chemin où cochers et fantassins voyagent à pied sec *.] j'anéantirai ces lions de Dionysos qui franchissent les ondes. Dis-moi pourquoi on peut marcher sur mon cours, pourquoi la Naiïade, aquatique plongeuse, entend hennir dans mes eaux, pourquoi le sabot des chevaux martèle mon échine poissonneuse ? J'ai honte de me mêler aux autres fleuves quand des femmes me foulent sans se mouiller le pied. Jamais Indien téméraire n'a navigué sur mon cours du haut de son char ; jamais Dériade n'a sillonné l'onde paternelle dans son énorme palanquin, juché sur les échines de ses éléphants gigantesques * . »¹⁶⁹

¹⁶⁹ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 165-191 : « Γνωτὲ πέπον, τέο μέχρι τεὸς ῥόος ἄψοφος ἔρπει; οἴδματα σεῖο κόρυσσον ἐπιβρίθων Διονύσω, ὄφρα κατακρύψωμεν ἐν ὕδασι πεζὸν ὀδίτην. σοὶ καὶ ἐμοὶ πέλεν αἰσχός, ὅτε Βρομίωιο μαχηταὶ ἀβρέκτοις ἐμὸν οἶδμα διασχίζουσι πεδίλοις· Αἰόλε, καὶ σὺ τέλεσσον ἐμοὶ χάριν, ἀντιβίοις δὲ σοὺς προμάχους θώρηξον ἀελλήεντας αἴητας μαρναμένους Σατύροισιν, ὅτι στρατὸς ὑγρὸς ὀδίτης ἄρμασι χερσαίοισι βατὸν ποίησεν Ὑδάσπην, καὶ δρόμον ὑγρὸν ἔχουσιν ἐν ὕδασιν ἠνιοχῆες· σοὺς ἀνέμους θώρηξον ἐμῶ πορθμῆι Λυαίω· χεύμασι δ' ἐλκέσθω Σατύρων στόλος, ἠνιόχων δὲ συρομένων προχοῆσιν ἐμὸς ῥόος ἄρμα δεχέσθω, οἴδματι λυσσήεντι καλυπτομένων ἐλατήρων. οὐ μὲν ἐγὼ νήποινον ἀήθεα πορθμὸν ἐάσω· σοὶ καὶ ἐμοὶ πέλεν αἰσχός, ὅταν Βρομίωιο μαχηταὶ ἀτραπὸν ἠνιόχοισι καὶ ἀβρέκτοισιν ὀδίταις . . . ὑγροπόρους δὲ λέοντας αἰστώσω Διονύσου. εἰπέ, πόθεν βατὸς ἔσκεν ἐμὸς ῥόος, ὑγροβαφῆς δὲ Νηιάς ἐν προχοῆσι πόθεν χρεμετισμὸν ἀκούει καὶ ῥάχιν ἰχθυόεσσαν ὄνυξ ἵππειος ἀράσσει; αἰδέομαι ποταμοῖσι μιγήμεναι, ὅτι γυναῖκες ἡμέας ἀκλύστοισι διαστειβουσι πεδίλοις. οὐ ποτε τολμήεντες ἐμὸν ῥόον ἔξεον Ἴνδοι ἄρμασιν ἠλιβάτοισι, καὶ οὐ πατρώιον ὕδωρ Δηριάδης ἐχάραζεν ἐφ' περιμῆκεϊ διφρῶ, ὑφιλόφων λοφίησιν ἐφεδρήσσω ἐλεφάντων »

Dans un premier temps, comprenons donc que le franchissement du fleuve est une des causes de sa colère, si ce n'est la seule. Le passage insiste sur le franchissement, « à pied sec », du fleuve par l'armée de Dionysos, en partie composée de femmes. Nous avons là un bel exemple de cortège dionysiaque composée de bacchantes échevelées.

Il se pourrait également que nous puissions avoir une lecture genrée de ce passage. Le fleuve en tant que puissance masculine et virile par excellence semble comme insulté et humilié de voir le cortège de ce dieu très efféminé franchir son lit avec ses satyres et ses bacchantes qui le foulent aux pieds. Il est intéressant de remarquer que les sentiments et les réactions qui sont prêtés à ce fleuve de l'« extrême orient » hellénistique relèvent d'une lecture typiquement grecque du dieu-fleuve.

Selon F. Vian, la honte qu'éprouve l'Hydaspe serait à lier avec ce que ressent l'Hellespont lorsque Xerxès jette sur lui un pont de bateau. Pour Dionysos, comme pour Xerxès, le cours d'eau, marque la frontière, le franchir c'est entrer en territoire ennemi et c'est donc un premier pas vers leur conquête.

Le franchissement de l'Hydaspe par Dionysos, n'est pas sans rappeler le franchissement du même fleuve par Alexandre. Selon F. Vian, il est très probable que « Nonnos [se soit] aussi inspiré des récits de l'expédition d'Alexandre en Inde qui, s'il faut en croire les historiens était considérée, en une certaine manière, par le conquérant lui-même et par ses troupes comme la réédition de la marche de Dionysos contre l'Inde »¹⁷⁰. L'expédition indienne de Dionysos est une première, un exploit divin réédité et imité par le mortel extraordinaire qu'est Alexandre. En effet, la bataille de l'Hydaspe en juin 326 est un des épisodes clefs de la conquête de l'Orient. En effet Poros, roi du Pendjab, avait refusé de payer le tribut à Alexandre et de reconnaître sa souveraineté. Poros et son armée, composée en partie d'éléphants s'installent sur la rive orientale de l'Hydaspe. Alexandre et son armée entreprennent alors la traversée du fleuve en pleine mousson d'été. Il n'y a finalement que peu d'éléments communs entre le franchissement de l'Hydaspe par Dionysos et par Alexandre. F. Vian ne relève que deux détails qui soient susceptibles d'avoir retenu l'attention de Nonnos : « La couverture d'arbres mis à profit par Alexandre pour passer l'Hydaspe a pu suggérer l'embuscade indienne dissimulée dans une forêt touffue »¹⁷¹. De plus : « l'arrière garde de Dionysos passe par la montagne et franchit donc le fleuve en amont comme celle d'Alexandre »¹⁷². Il remarque aussi que : « Dionysos ne fait pas construire d'embarcations pour franchir l'Hydaspe ; ses troupes utilisent seulement des barques et des radeaux trouvés sur place » mais aussi que « Pôros, au contraire de

¹⁷⁰ Commentaire de F. Vian dans : Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, p. 124.

¹⁷¹ *Idem*, p. 126.

¹⁷² *Idem*.

Dériade, ne poste pas des troupes sur la rive occidentale du fleuve » et enfin que Nonnos ne mentionne jamais un corps d'éléphants de guerre.¹⁷³

3.2- Le combat et son dénouement

Sans attendre de réponse de son frère, l'Hydaspe attaque :

« A ces mots, il dresse la crête de son flot, il bondit sur Bacchos, armé de ses remous, tandis qu'au milieu de la tourmente, les eaux en guerre font mugir mille aquatiques trompettes. Et le fleuve gronde en menant ses vagues soulevées à l'assaut des Satyres. Dans le tumulte de la bataille, une Bassaride à la molle tunique laisse les cymbales échapper de ses mains ; elle gesticule des deux pieds et, à force de ramer du talon, elle laisse se défaire les rouges attaches de ses bottines richement ouvragées, tandis que le flot poussé par le vent s'élève jusqu'à la tête de la Bacchante qui nage et qu'il ruisselle sur les boucles de sa chevelure. Une autre se dépouille de sa tunique alourdie par l'eau et abandonne sa peau de faon au courant qui s'enfle et le fleuve, en se ruant contre sa poitrine, fait déferler sa masse noire sur l'incarnat de son sein. Et un Satyre rame avec ses bras dans les paquets d'eau en remuant sa queue mouillée qui se dresse parmi les ondes. Avec ses vieilles jambes, Marôn nage d'un pied que l'ivresse rend hésitant : mal assuré, il est emporté par le courant de l'eau et abandonne aux vagues son outre pleine du meilleur vin. Ballottée sans répit comme la double flûte, sa compagne, la syrinx de Pan vogue à la surface des flots, tournoyant toute seule parmi les vagues, tandis que, bondissant à l'unisson, la chevelure d'un Silène velu ruisselle le long de sa nuque.

Et le fleuve mène grand vacarme, charriant du limon de son flot grossi, répandant sur la plaine de son eau jaunâtre sortie de son lit, provoquant Dionysos à une aquatique bataille. Et son cours qui s'apprête au combat, sous l'effet de rafales contraires, se soulève jusqu'aux nues, noyant l'air sous son ruissellement, se ruant sur Dionysos avec son flot bouillonnant. L'onde ivre de guerre du Simois ne mugit pas aussi fort, le cours du Scamandre n'est pas aussi puissant le jour où, éveillant le combat, il déverse sur Achille les cataractes de son flot houleux que ne le fait alors l'Hydaspe quand il donne la chasse à l'armée de Bacchos. »¹⁷⁴

La façon qu'a le dieu-fleuve Hydaspe de se manifester au combat dans le texte de Nonnos, diffère assez peu de ce que nous lisons dans l'*Iliade*. Le dieu agit en tant que fleuve, utilisant son

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ Nonnos de Panopolis, XXIII, 192-224 : « Ὡς εἰπὼν ἐκόρουσεν ἐὼν ῥόον· ἄλτο δὲ Βάκχῳ αἰχμάζων ῥοθίοισιν· ἀελλήεσσα δὲ πολλὴ μαρναμένων ὑδάτων διερὴ μικήσατο σάλπιγξ· καὶ ποταμὸς κελάρυζεν ἄγων ὑφούμενον ὕδωρ, μαρνάμενος Σατύροισι πολυφλοίσβῳ δὲ κυδοιμῷ Βασσαρὶς ἀβροχίτων ἀπεσεῖσατο κύμβαλα χειρῶν καὶ πόδας ἀμφελέλιζεν, ἐρεσσομένοιο δὲ ταρσοῦ ζανθὰ πολυρραφῆων ἀπεσεῖσατο δεσμὰ πεδίλων, καὶ ῥόος ἠνεμόεις πεφορημένος ἄχρι καρήνου Βάκχης νηχομένης ἐλικώδεας ἔκλυσε χαίτας· ἄλλη βριθομένη διεροῦς ἀπεθήκατο πέπλους, νεβρίδας οἰδαλέοισιν ἐπιτρέψασα ῥεέθρους, καὶ οἱ ἐπὶ στέρνοισι κορυσσομένου ποταμοῖο ὄγκος ἐρευθιόνωντι μέλας ἐπεσύρετο μαζῶ· καὶ Σάτυρος παλάμησιν ἐρετμώσας χυτὸν ὕδωρ ἰκμαλέην ἐλέλιζε δι' ὕδατος ὄρθιον οὐρήν· γηραλέοις δὲ πόδεσσι μεθυσφαλῆς ἴχνος ἐρέσσω ἀστατος ὑδατόεντι Μάρων πεφορημένος ὀλκῶ κύμασιν ἀσκὸν ἔλειπε βεβυσμένον ἠδέος οἴνου· πυκνὰ δὲ σειομένη διδυμόζυγι σύνδρομος αὐλῶ Πανιάς ἀκροτάτοιο δι' ὕδατος ἔπλεε σύριγξ, κύμασιν αὐτοέλικτος· ἀμιλλητῆρι δὲ παλμῷ Σειληνοῦ λασίοιο κατ' αὐχένος ἔρρεε χαίτη. Καὶ ποταμὸς κελάδησεν ἀφυσγετὸν οἴδηματι σύρων, ζανθὸν ὑπὲρ πεδίοιο χέων μετανάστιον ὕδωρ, κικλήσκων Διόνυσον ἐς ὑδατόεσσαν Ἐνυῶ· καὶ ῥόος ἐγρεκύδοιμος ἔχων ἀντίπνοον αὐρήν ἀγγινεφῆς ὑφοῦδο, διάβροχον ἠέρα φαίνων, οἴδηματι παφλάζοντι καταθρόσκων Διονύσου· οὐχ οὕτω Σιμόντος Ἀρειμανῆς ἔβρεμεν ὕδωρ, οὐχ οὕτω ῥόος ἔσκεν ἐγερσιμόθοιο Καμάνδρου χεύματι κυματόεντι κατακλύζων Ἀχιλῆα, ὡς τότε Βακχεῖην στρατιῶν ἐδίωξεν Ὑδάσπης. »

cours puissant pour venir à bout de l'ennemi. Les troupes de Dionysos sont acculées, pris au piège par la violence des assauts des eaux fluviales de l'Hydaspe. Le texte insiste sur le bruit causé par ces attaques, lorsque l'auteur évoque que « les eaux en guerre font mugir mille aquatiques trompettes », que le fleuve « gronde » ou encore un « grand vacarme ». Comme nous l'avions déjà noté chez Homère, le texte de Nonnos de Panopolis, décrit une scène extrêmement bruyante. Ce bruit conjugué à la violence des assauts du dieu-fleuve, ne donnent « aucun répit » au cortège dionysiaque dans lequel s'est installé le désordre.

Nonnos comme Homère et Stace, utilise l'image de la crue des eaux fluviales et de l'inondation pour figurer la colère du dieu-fleuve quand il mentionne les eaux fluviales se « répandant sur la plaine » et « sortie de son lit ».

Enfin, il est tout à fait frappant de voir que Nonnos dans son propre texte compare l'assaut de l'Hydaspe sur Dionysos et son armée au combat entre Achille et le Scamandre, pour souligner la colère du dieu-fleuve.

Voyant ses troupes à tel point désorientées par l'Hydaspe, Dionysos prononce un discours qui résonne comme une mise en garde adressée au dieu-fleuve :

« Pourquoi cherches-tu querelle au fils de Zeus, toi qui descends du ciel de Zeus ? Si je le veux, mon père, Zeus Pluvieux, asséchera ton cours. Quoi ? Tu es né des nuages de Cronide qui m'engendra et tu t'en prends à qui naquit de Zeus l'Assembleur des nuées ? Prends garde au carreau de foudre avec lequel mon père m'accoucha ; crains qu'il n'arme contre toi l'éclair qui fit naître Bromios. Veille à n'être point nommé Traîne-genou comme l'Asôpos. Apaise tes eaux, pendant que je retiens encore mon courroux ; adouciss tes eaux, pendant que <tes flots coulent encore (?)>. Tu n'es fait que d'eau et tu braves qui est de feu, alors que tu ne peux résister à une seule étincelle de la foudre fumante ! Fais-tu le fanfaron à cause d'Astris ? Si ton épouse porte le sang de la race céleste d'Hypérion, songe que le fils téméraire d'Hélios, le cocher de feu, mon père l'a consumé de sa flamme alors qu'il parcourait le ciel sur son char. Hypérion, l'intendant du feu, a pleuré son fils mort ; mais, malgré Phaéthon, il n'a pas livré bataille à mon père ; il n'a pas brandi le feu contre le feu, bien qu'il règne sur le feu. Fais-tu le fier à cause d'Océan dont tu descends ? Considère l'Eridan que frappa le trait de Zeus, ton frère que le feu incendia. Malgré son affreux chagrin, ton humide aïeul qui ceinture les reins de l'univers, lui dont le cours puissant enferme la terre dans ses eaux, a vu son fils consumé ; mais il n'a pas livré bataille à l'Olympe, il n'a pas défié avec ses flots la foudre au dard de flamme ! Allons ! épargne encore tes eaux : que je ne voie pas l'Hydaspe brûlé à l'instar de l'Eridan incendié ! »¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 226-251 : « Τί κλονέεις Διὸς υἱά, Διυπετές; ἦν ἐθελήσω, τερσαίνει σέο χεῖμα πατήρ ἐμός, ὑέτιος Ζεύς. ἐκ νεφέων βλάστησας ἐμοῦ Κρονίδαο τοκῆος, καὶ νεφεληγερέταο Διὸς βλάστημα διώκεις; πατὴρ ἐμοῦ πεφύλαξο βέλος λοχίοιο κεραυνοῦ, μὴ στεροπὴν Βρομίοιο γενέθλιον εἰς σέ κορύσση· ἄζωο, μὴ βαρύγουνος, ὅπως Ἀσωπός, ἀκούσσης· σὴν προχοῆν πρήνον, ἕως ἔτι μῆνιν ἐρύκω. ὑδατόεις πυρόντι κορύσσαι· οὐ δύνασαι δὲ τλήμεναι αἰθαλόεντος ἕνα σπινθήρα κεραυνοῦ. εἰ δὲ μέγα φρονέεις χάριν Ἀστερίας σέο νόμφης, ἢ λάχεν αἰθερίας Ὑπερίονος αἶμα γενέθλης, Ἡελίου θρασὺν υἱά, πυρώδεος ἠνιοχῆος, οὐρανὸν ἱπεύοντα πατήρ ἐμός ἔφλεγε πυρσῶ, καὶ νέκυν ἔστενε παῖδα πυρὸς ταμίης Ὑπερίων, οὐδὲ χάριν Φαέθοντος ἐμῶ πολέμιζε τοκῆι, οὐ πυρὶ πῶρ ἀνάειρε, καὶ εἰ πυρὸς ἠγεμονεύει. εἰ χάριν ὑμετέρου μεγαλίζεαι Ὠκεανοῖο, Ἡριδανὸν σκοπίαζε Διὸς πληγέντα βελέμνω, ὑμέτερον πυρικάυτον ἀδελφεόν· αἰνοπαθῆς δὲ σὸς διερὸς προπάτωρ, μιτρούμενος ἄντυγι κόσμου, χεύμασι τοσσατίοισι χέων γαίηοχον ὕδωρ, υἶὸν ἴδε φλεχθέντα, καὶ οὐ πολέμιζεν Ὀλύμπω, οὐ προχοαῖς ἐρίδαινε πυριγλώχινι κεραυνῶ. ἀλλὰ τεῶν ὑδάτων ἔτι φεῖδω, μὴ σε νοήσω Ἡριδανῶ φλεχθέντι κεκαυμένον ἴσον Ὑδάσπιν. »

Dionysos dans ce passage, met en avant son ascendance divine et donc sa supériorité généalogique sur l'Hydaspe, puisqu'il souligne à plusieurs reprises ses liens de parenté avec Zeus, en insistant sur le sort que réserve le Cronide à ceux qui le défient. Nous avons remarqué lors de l'affrontement entre Achille et Astéropée que le Péléide présentait au guerrier toute la supériorité de sa généalogie en lui rappelant qu'« À Zeus ne se comparent ni le royal Achélôos, ni même la force puissante d'Océan, aux eaux profondes, d'où sortent tous les fleuves, toute la mer, toutes les sources et tous les puis profonds ; Océan lui-même craint la foudre du grand Zeus et son terrible tonnerre, quand il éclate au haut des cieux »¹⁷⁶. C'est aussi ce que semble vouloir dire Dionysos à l'Hydaspe lorsqu'il lui rappelle l'incendie de l'Éridan. Cet épisode semble lié au mythe de Phaéton, d'autant plus qu'il est explicitement cité dans le discours de Dionysos. C'est chez Ovide que l'on trouve la version la plus connue de ce mythe¹⁷⁷. Dans celle-ci, Phaéton est le fils de Phébus (Hélios) et de Clymène. Alors qu'il cherche à savoir s'il est véritablement son fils, il se rend dans la demeure du dieu-soleil. Le dieu le reconnaît comme son fils et lui offre une faveur. Phaéton se met en tête de vouloir conduire le char de Phébus. Après de longues discussions durant lesquelles le dieu essaie de le dissuader d'un projet si périlleux, il finit par céder à son fils et lui offre la possibilité de conduire son char. Mais Phaéton est bien trop faible pour cette tâche et perd le contrôle du véhicule solaire. L'incendie déclenché par Phaéton menaçant tout l'ordre cosmique, Zeus, avec l'approbation des autres dieux, le frappe de son éclair. Phaéton, tombe le long de l'Éridan qu'il incendie. Si Dionysos, fait référence à cet épisode, c'est pour montrer à l'Hydaspe que, ce jour-là, Hélios ne s'est pas dressé contre Zeus. Il utilise exactement le même ressort au sujet de l'épisode durant lequel le dieu-fleuve Asopos s'est exposé à la colère du Cronide et dont on trouve le récit chez Apollodore¹⁷⁸.

Comme Hélios, Okéanos n'a pas mené combat au seigneur de l'Olympe lorsque ce dernier frappa son fils Asopos¹⁷⁹. C'est aussi l'occasion pour Nonnos qui, ne l'oublions pas, vit au V^{ème} siècle de notre ère, de montrer une certaine maîtrise des traditions narratives grecques auxquelles il intègre son récit. Le discours que tient Dionysos à l'Hydaspe est donc une dernière sommation, une ultime mise en garde dans laquelle le dieu exhorte le dieu-fleuve à entendre raison et de regagner son calme. Mais il en faut plus pour apaiser sa colère et l'Hydaspe reprend ses assauts :

¹⁷⁶ *Iliade*, XXI, 194-199.

¹⁷⁷ Ovide, *Les Métamorphoses*, I, 747-II, 366.

¹⁷⁸ Apollodore, III, 12.6.

¹⁷⁹ Cf. *Supra*, p. 38-39.

« A ce discours de Dionysos, l'Hydaspe, avec de sourds mugissement, redouble de colère et déverse en vagues plus furieuses son flot soulevé dans les airs. Et il aurait englouti l'armée entière de Bacchants oublieux des bacchanales, si Bacchos ne l'avait secourue. »¹⁸⁰

Aux assauts répétés des eaux fluviales que le dieu-fleuve n'entend pas apaiser, Dionysos répond par le feu :

« Il [Dionysos] prend dans le taillis voisin une fêrulle génératrice du feu, la pointe face à l'Aurore et la chauffe de l'ardeur d'Hélios. Grâce à l'étincelle qui jaillit spontanément du bouquet inflammable, il fait naître du bois le feu et lance le brandon dans les eaux. Sous l'effet du menaçant tison, le cours du fleuve qui s'embrase met ses berges en ébullition. Et une épaisse fumée vagabonde élève ses volutes dans l'air, tandis que brûle le lotus, que se consume le souchet et que le feu réduit en cendres les joncs. En rafales tourbillonnantes, une fumée fuligineuse enivre de son haleine virevoltante la voûte du ciel, tandis que noircit toute la forêt des roseaux fouettés par les vents qu'ils parfument.

Et la flamme plonge dans les profondeurs. Les poissons en ce brasier s'enfouissent dans la vase ; mais inondé par l'étincelle nageuse du brandon qui brûle sous les eaux, le limon bouillonne et s'enflamme d'un aquatique feu ; venue des abyssales demeures, une fumée ardente jaillit et se mêle dans sa course à la vapeur d'eau. Les colonnes des Hydriades, la tête sans bandeau, s'égaillent nues, d'un pas rapide, loin de leurs fluviales demeures. L'une, reniant l'onde paternelle en feu, une Naïade sans voile, plonge dans le Gange qu'elle ne connaît pas. Une autre le corps desséché, s'en va habiter le cours grondant de l'Arkésinès indien ; le Choaspès, voisin de la Perse, recueille une autre égarée, une Nymphe Naïade qui erre par la montagne vierge sans bandeau ni sandales »¹⁸¹.

Chez Nonnos la colère du dieu-fleuve n'est pas tournée directement vers un seul personnage mais vers toute l'armée de Dionysos. Le combat peut se résumer à deux choses : la colère d'Hydaspe qui noie une partie de l'armée de Dionysos et ce dernier, devant la colère du dieu-fleuve, qui utilise son feu pour l'éteindre comme Héphaïstos le faisait chez Homère. Ce feu dévore d'abord la végétation des rives puis gagne le fleuve. La vision qu'offre ici le texte de Nonnos est comparable à celle d'un volcan en éruption où la population rescapée est condamnée aux malheurs de l'exil.

¹⁸⁰ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII : 252-255 : « Ὅς φαμένῳ βαρύδουπος ἐχώσατο μάλλον Ὑδάσπης κύμασι λαβροτέροισι χέων ὑψίδρομον ὕδωρ. καὶ νύ κεν ἔκρυφε πᾶσαν ἀβακχεύτων στίχα Βάκχων, εἰ μὴ Βάκχος ἄμυνεν »

¹⁸¹ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 255-279 : « ἀπ' ἀγγιπόροιο δὲ λόχμης πυρσοτόκον νάρθηκα λαβῶν ἀντόπιον Ἡοῦς Ἥελίῳ θέρμηνεν· ἐριφλεγέος δὲ κορύμβου αὐτογόνῳ σπινθήρι λοχεύετο δουράτεον πῦρ· καὶ προχοαῖς φλόγα ῥίψεν· ἀπειλητῆρι δὲ δαλῶ καιομένου ποταμοῖο ῥοαῖς ἐπεπάφλασαν ὄχθαι· καὶ πολὺς ἠερόφοιτος ἐλίσσετο καπνὸς ἀλήτης λωτοῦ καιομένουο μαραιομένουο τε κυπέρου· καὶ θρύα πῦρ ἀμάθυνε· πολυστροφάλιγγι δὲ ῥίπτῃ καπνοῦ λιγνυόεντος ἔλιζ ἐμέθυσεν αὐτμῆ ἠερίας ἀφίδας, ὅλη δ' ἐμελαίνετο λόχμη εὐόδοις ἀνέμοισιν ἱμασσομένων δονακῶν. Καὶ σέλας εἰς βυθὸν εἶρπεν· ἐνεκρύπτοντο δὲ πηλῶ ἰχθῆδες αἰθαλόεντες· ὑποβρυχιοῖο δὲ πυρσοῦ νηχομένων σπινθήρι διάβροχος ἔξεν ἰλὸς ὕγρον ἀναπτομένη βυθίων δ' ἀπὸ καπνὸς ἐναύλων ἔμπυρος ὕδατόεντι διέσσυτο σόνδρομος ἀτμῶ. Ὑδριάδων δὲ φάλαγγες ἀνάμπυκες ὠκέι ταρσῶ γυμναὶ κυματόεντος ἀπεπλάζοντο μελάθρου· καὶ τις ἀναινομένη φλογερὸν πατρώιον ὕδωρ Νηιάς ἀκρήδεμνος ἀήθεα δύσατο Γάγγη· ἄλλη δ' Ἴνδὸν ἔβαιεν ἐριβρεμέτην Ἀκεσίνην ἀζαλέοις μελέεσσιν· ἀλωομένην δὲ Χοάσπης ἄλλην οὐρεσίφοιτον ἀνάμπυκα Νηίδα Νύμφην παρθενικὴν ἀπέδιλον ἐδέξατο, Περσίδι γειτών. »

Durant le combat, Dionysos, n'a pas besoin de renfort pour échapper aux assauts de l'Hydaspe. Il est, dans le récit de Nonnos, à la fois Achille (le héros aux prises avec le fleuve) et Héphaïstos (le dieu qui consume le fleuve par son feu). Nonnos prend soin de souligner que la colère de l'Hydaspe est supérieure à celle du Scamandre. Dès lors, il présente Dionysos comme supérieur à Achille. En battant le fleuve, il est au moins l'égal d'Héphaïstos. Dionysos vainc l'Hydaspe par son feu en lui prouvant qu'il est un dieu, qui doit être reconnu comme tel.

Dans les vers qui suivent, Nonnos offre un épisode unique dans les potamomachies en faisant intervenir Okéanos :

« Océan hurle des menaces contre Dionysos en déversant un aquatique mugissement par les mille sources de son gosier et, laissant jaillir comme des fontaines les cours de ses bouches intarissables, il inonde les rivages de l'univers sous les flots de ses paroles :

“Contemporaine et épouse d'Océan, toi qui as même âge que le monde, universelle nourrice de toutes les eaux réunies, antique Téthys née de toi-même, toi qui chéris tes enfants, qu'allons-nous faire ? Changé en feu, Zeus Pluvieux s'arme contre moi et contre tes enfants. Oui, car, si Asôpos a trouvé son meurtrier dans le père, dans le Cronide, faux oiseau de proie, l'Hydaspe le trouve à présent dans son fils Bacchos. Eh bien ! je mènerai mes eaux à l'assaut des éclairs de Zeus, je recouvrirai de mon flot le feu du Soleil pour l'éteindre, j'ensevelirai les constellations de l'éther et le Cronide me verra noyer la Lune sous le déluge de mon onde grondante. En lisière de la région de l'Ourse, je baignerai dans mon cours l'extrême pointe de l'axe et la route jamais mouillée du Chariot. Et le Dauphin de l'éther, antique navigateur de mes abîmes marins, je le rendrai de nouveau à la navigation en le plongeant dans mes flots. Et la rivière qui coule parmi les astres, revenue du ciel, je la reconduirai aux pays des Celtes, l'Éridan de feu, j'en referai un cours d'eau en dépouillant l'éther de son feu aquatique. Mes Poissons, devenus étoiles, qui parcourent le firmament, je les ramènerai dans la mer : après l'Olympe, ils nageront au sein des eaux. Debout, Téthys ! Recouvrons de nos ondes les constellations de l'éther : je veux voir le taureau qui navigua jadis par une mer sans vagues, ballotté par de violentes vagues, humide voyageur, après avoir connu le lit d'Europé. Il faut qu'elle soit prise, elle aussi, de dépit en voyant ma figure encornée, cette Lune cornue de race taurine à l'attelage de bœufs. Je gravirai la route des hauteurs pour atteindre le ciel : je veux voir Képheus mouillé et le Bouvier vêtu d'une humide tunique, comme jadis l'Ébranleur du sol, quand, pour la possession de Corinthe, un audacieux Arès aquatique poussa son cri de guerre pour porter la bataille parmi les étoiles ; j'engloutirai la Chèvre flamboyante, nourrice de Zeus. ; au Verseau porteur d'eau, je ferai sans compter don de toute l'eau qui lui convient. Téthys, toi la mer, soulève-toi aussi ! Car, si Zeus a enfanté ce fils bâtard à nature taurine, c'est afin que celui-ci anéantisse, tous ensemble, des fleuves et des hommes sans reproche, puisqu'il a tout à la fois fait périr les Indiens par son thyrses et, par sa torche, incendié l'Hydaspe ! ”

Ainsi parle-t-il par la voix bouillonnante de ses vagues qui s'enflent depuis les profondeurs. »¹⁸²

¹⁸² Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIII, 280-320 : Ὀκεανὸς δ' ἰάχησεν ἀπειλείων Διονύσῳ, ὕδατόεν μύκημα χέων πολυπίδακι λαίμῳ, καὶ ῥόον ἀενάων στομάτων κρουνηδὸν ἰάλλων ἠμόνας κόσμοιο κατέκλυσε χεῦματι μύθων· “Ἥλικος Ὀκεανοῖο παρευνέτι, σύγχρονε κόσμου παντρώφε συμμιγέων ὕδατων, αὐτόσπορε Τηθύς, ἀρχαίη φιλότεκνε, τί ῥέζομεν; αἰθαλόεις γὰρ εἰς ἐμὲ καὶ σέο τέκνα κορύσσεται ὑέτιος Ζεὺς· ἄρπαγα γὰρ νόθον ὄρνιν ἔχει Κρονίωνα φονῆα Ἀσωπὸς γενετῆρα, καὶ υἷα Βάκχον Ὑδάσπησιν. ἀλλὰ Διὸς στεροπῆσιν ἄγων ἀντίζοον ὕδωρ ἠέλιον πυρόεντα ῥόῳ σβεστίρι καλύψω, κρύψω δ' αἰθέρος ἄστρα· καὶ ἀθρήσει με Κρονίων χεῦματι μορμύροντι κατακλύζοντα Σελήνην· Ἀρκτώην δ' ὑπὸ πέζαν ἐμαῖς προχοῆσι λοέσσω ἄζονος ἄκρα κάρηνα καὶ ἄβροχον ὀλκὸν Ἀμάξης· καὶ βυθίης ἀρχαίων ἐμῆς πλωτῆρα θαλάσσης αἰθέριον Δελφίνα πάλιν πλωτῆρα τελέσσω, κρυπτόμενον πελάγεσσι· καὶ ἀστερόφοιτον ἐρύσσω νόστιμον οὐρανόθεν μετανάστιον εἰς χθόνα Κελτῶν

Si Okéanos se manifeste, à ce moment du récit, c'est bien dans la volonté de venger son fils, l'Hydaspe, du mauvais traitement que lui réserve Dionysos. Pour cela, il somme Téthys son épouse et son égale au féminin, de réunir ses eaux et de déclencher avec lui un « cataclysme universel »¹⁸³ et d'« ensevelir » jusqu'aux constellations. L'intervention d'Okéanos et de Téthys, était peut-être annoncée par le monologue de l'Indien que nous avons relevé plus tôt. Celui-ci, demandait à l'Hydaspe s'il pouvait mélanger ses eaux malsaines à celles d'Okéanos et aux autres fleuves. Nous sommes en droit de nous interroger sur ce qui pousse Okéanos à intervenir. Sont-ce les sentiments d'un père qui parlent ? Sont-ce les plaintes d'un fleuve qui reçoit des eaux souillées ? Rien n'interdit que ce soit l'un et l'autre. Il convient de garder à l'esprit que, comme les autres dieux-fleuves, Okéanos a une double nature : il est à la fois un fleuve qui n'aime pas voir ses eaux souillées et un dieu muni de sentiments paternels. Par ailleurs nous voudrions insister sur la solidarité toute particulière qui semble unir ces divinités aquatiques. Chez Homère, le Scamandre fait appel à son frère le Simoïs face à Achille. L'Isménos, lui, appelle son frère Asopos dans la potamomachie de Stace. Ici, l'Hydaspe invoque son frère au début de ce chant puis interviennent ses parents Okéanos et Téthys. Je verrais volontiers dans cette solidarité familiale une allusion au système hydrologique qui régit les eaux dans la pensée grecque, et selon laquelle, chaque cours d'eau (fleuves et sources) est fait de la même eau, celle d'Okéanos leur père.

Okéanos est manifestement bien plus puissant qu'aucun autre dieux-fleuves d'après ce que nous dit Nonnos. Jamais, un dieu-fleuve ne s'est montré aussi courroucé. Ce qui laisse penser qu'Okéanos est un dieu très puissant, c'est que Zeus prend ses menaces au sérieux puisqu'il intervient sans tarder :

« Mais Zeus le Père écarte la menace de son fils irrité en faisant éclater le fracas du tonnerre dans l'enchevêtrement des nuées ; et il apaise la colère de l'Océan illimité en arrêtant l'attaque embrasée de

Ἡριδανὸν πυρόεντα, καὶ ὕδατόεντα τελέσσω, αἰθέρα γυμνώσας διεροῦ πυρός· ὑψιπόρους δὲ Ἰχθύας ἀστερόεντας ἐμούς πάλιν εἰς ἄλα σύρω, νηχομένους μετ' Ὀλυμπον ἐν ὕδασιν. ἔγρευο, Τηθύς, ὕδασιν αἰθέρος ἄστρα καλύφομεν, ὄφρα νοήσω Ταῦρον, ἀκυμάντοιο πάλαι πλωτῆρα θαλάσσης, κύμασι λαβροτέροις πεφορημένον ὕγρον ὀδίτην, Εὐρώπης μετὰ λέκτρον ὀρινέσθω δὲ καὶ αὐτή, δερκομένη κερόεσσαν ἐμὴν ταυρώπιδα μορφήν, ταυροφυῆς κερόεσσα βοῶν ἐλάτειρα Σελήνη· ἴζομαι ὑψικέλευθος ἐς οὐρανόν, ὄφρα νοήσω ἱκμαλέον Κηφῆα καὶ ὕγροχίτωνα Βοώτην, ὡς πάρος ἐννοσίγαιος, ὅτε θρασὺς ἀμφὶ Κορίνθου ὕγρος Ἄρης ἀλάλαζεν ἐς ἀστερόεσσαν Ἐνωῶ· κρύψω δ' ἔμπυρον Αἶγα, Διὸς τροφόν, ὕγροπόρω δὲ ἄρμενον Ὑδροχοῆι χαρίζομαι ἄφθονον ὕδωρ. Τηθύς, καὶ σύ, θάλασσα, κορύσσεο· ταυροφυῆ γὰρ Ζεὺς νόθον εἶα λόχευσεν, ἵνα ζύμπαντας ὀλέσῃ καὶ ποταμούς καὶ φώτας ἀμειφίας· ἀμφοτέρων δὲ Ἴνδοὺς θύρσος ἔπεφνε καὶ ἔφλεγε πυρσὸς Ὑδάσπιν.» Ἔννεπε παφλάζων βαθυκύμονος οἴδματι φωνῆς.

¹⁸³ RACINE, 2016-2017, p. 7.

Dionysos. Héra fait gronder l'air d'un immense vacarme pour mettre un frein au courroux de Dionysos qui puise sa force dans le feu. »¹⁸⁴

Zeus « écarte la menace de son fils ». Il intervient aussi parce que l'équilibre de l'univers est menacé par la colère d'Okéanos et sa promesse de bouleverser tout l'ordre cosmique qu'il a établi et dont il est le garant. Comment laisser Okéanos « chambarder » ainsi son ouranienne demeure ?

Devant les menaces annoncées par Okéanos, Zeus intervient faisant gronder le tonnerre « en guise d'avertissement » et rétablit, ainsi, la paix entre l'Hydaspe et Dionysos. Héra intervient elle aussi dans un rôle d'apaisement proche de celui qu'elle tenait dans les derniers vers de la potamomachie d'Homère. S'en suit un long discours prononcé par l'Hydaspe, une véritable supplique adressée à Dionysos à qui il demande grâce comme un guerrier vaincu au combat :

« Et, tendant une main humide vers Bacchos pour l'apitoyer, le vieil Hydaspe interpelle le brûlant fils de Zeus en laissant jaillir de son gosier ces paroles suppliantes :

“ Épargne, je t'en prie, Dionysos, un fleuve qui descend du ciel de Zeus et fais grâce à ses eaux, mères des fruits. Oui, ce sont les eaux qui font croître les beaux raisins de ta vendange. J'ai commis une faute, Dionysos, nourrisson du feu : oui, le flamboiement de tes torches proclame ta céleste origine. Mais mon amour paternel m'a fait violence : dévoué à Dériade, mon fils j'ai brandi la menace de mes vagues ; pour les Indiens qui succombaient, j'ai fait déferler une crue salvatrice. J'ai honte de paraître devant celui qui m'engendra, car, maintenant que je charrie à la mer des flots, mêlés de bouillons de sang, <je ...> et je souille Poséidon avec des éclaboussures de mort. Voilà, voilà ce qui m'a conduit à défier Dionysos. Mais, au nom de ton père, le dieu des hôtes et des suppliantes, aie pitié du brûlant Hydaspe que ton feu fait bouillir. Les Naiades désertent mon cours. L'une établit son humide demeure auprès d'une source ; une autre, devenue dans la forêt la campagne des Adryades, quitte la mer pour un arbre ; celle-ci s'est exilée dans l'Indus ; celle-là, fuyant d'un pied poudreux, s'est enfoncée dans les rocs arides du Caucase ; cette autre a couru vers le Choaspès : elle habite un fleuve étranger et non plus l'onde paternelle. Ne détruis pas mes cannes, produits de mes eaux : quand elles sont grandes, elles soutiennent les provins de la vigne qui donne le vin : n'est-ce pas ces roseaux qui attachés ensemble, sont les tuteurs de ta vendange que l'eau a gonflée ? Ne mets pas le feu à mes roseaux qui servent à faire tes flûtes de Mygdonie, crains que ta chère Athéna, l'amie de la musique, ne t'en fasse un jour grief : c'est elle qui inventa jadis, terrible imitation de la voix sortie des têtes des Gorgones, ce libyen modèle des chalumeaux accouplés ; aie pitié aussi de la flûte de Pan dont les tuyaux résonnant à l'unisson jouent l'air qui conduit tes chants mystiques. Cesse de consumer avec ta fêrule le cours d'un fleuve, puisque c'est le cours d'un fleuve qui fait croître tes fêrules. Elle ne t'est pas étrangère, l'onde <...> que tu as traversée, car c'est moi qui ai lavé de mes eaux, à sa naissance un autre Dionysos qui portait même nom que Bromios le Jeune, le jour où le Cronide confia Zagreus à mes Nymphes nourricières. Or toi, tu es la parfaite incarnation de Zagreus. Allons ! rends un tardif un hommage à celui dont tu descends, puisque tu es né du chœur de ce Dionysos primordial que tous célèbrent. Vénère l'eau de mon Lamon qui t'a nourri dans ton enfance ; souviens-toi de la Méonie, ta patrie, car l'Hydaspe est le frère de ton aimable Pactole. À de si nobles fleuves qui sont mes parents, apporte aujourd'hui ce commun hommage en arrêtant tes flammes – Et garde-toi d'incendier de ton feu l'eau qui ruisselle, car c'est de l'eau que naît l'éclair, le feu pluvial de ton cher Zeus. – Allons ! apaise ta colère ; vois : je tombe à tes genoux et j'aplanis mon flot pacifié qui te supplie. Oui, si,

¹⁸⁴ Nonnos de Panopolis, XXIV, 1-6 : « Ζεὺς δὲ πατὴρ κοτέοντος ἀπέτραπε παιδὸς ἀπειλήν, δοῦπον ὁμοπλεκέων νεφέων βρονταῖον ἰμάσσων· καὶ χόλον ἐπρήνεν ἀτέρμονος Ὠκεανοῖο, ὑσμίνην φλογέσσαν ἐρητύων Διονύσου. Ἥρη δ' ἐσαράγαρε δι' ἠέρος ἀπλετον ἠχώ, μῆνιν ἀναστέλλουσα πυρισθενέος Διονύσου »

pendant la baille, Typhée avait su courber sa fière nuque et se montrer conciliant, ton père, Zeus le Très-Haut, se ravisant, aurait mis fin à sa furieuse menace et retenu son éclair.”

Il dit et Dionysos arrête sa torche. Et le Vent qui vient de l'Ourse cingle les eaux de son hivernal fouet, apportant une bise de tempête, refroidissant le cours du fleuve embrasé, rendant hommage tout à la fois au Soleil, à Bacchos et à Zeus. Et il éteint sur les flots l'inextinguible feu divin. »¹⁸⁵

Hydaspe met tout d'abord en évidence d'être διυπετέος, presque pour souligner un lien fraternel avec Dionysos. La volonté de l'Hydaspe de montrer une proximité entre lui et Dionysos, s'accroît avec une allusion à la vigne, chère à ce dernier, qui a besoin de l'eau du fleuve pour se développer. Par la suite l'Hydaspe met en avant le fait d'avoir agi comme un père et d'avoir voulu protéger son fils. L'auteur recourt, comme Stace avait pu le faire, au sentiment universel des liens paternels. L'Hydaspe, se présente lui-même comme une divinité tutélaire, protectrice, proche des peuples qui vivent sur ses bords. Un autre aspect important qui ressort du discours de l'Hydaspe c'est qu'il énonce clairement le fait d'avoir « honte de paraître devant celui qui [l'] engendra maintenant qu'[il] charrie à la mer des flots, mêlés de bouillons de sang et [qu'il] souille Poséidon avec des éclaboussures de mort ». Ces trois allusions font ressortir des éléments essentiels de la

¹⁸⁵ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIV, 1-67 : « Ἡρῆ δ' ἐσμαράγησε δι' ἠέρος ἄπλετον ἠχώ, μῆνιν ἀναστέλλουσα πυρισθενέος Διονύσου. Καὶ διερῆν παλάμην ὀρέγων οἰκτίρμονι Βάκχῳ παιδί Διὸς πυρόεντι γέρον ἰάχησεν Ὑδάσπης, μῦθον ἀναβλύζων ἰκετήσιον ἀνθερεώνος· “Φεῖδέο μοι, Διόνυσε, διυπετέος ποταμοῖο, ὕδασι καρποτόκοισι φέρων χάριν· ὑμετέρη γὰρ ἐξ ὑδάτων εὐβοτρὺς ἀνεβλάστησεν ὀπώρη. ἀσάμην, Διόνυσε πυριτρεφές· οὐρανίην γὰρ σῶν δαΐδων ἀμάρυγμα τεινὴν κήρυξε γενέθλην. ἀλλὰ πόθος τεκέων με βιήσατο· Δηριάδῃ γὰρ υἱεὶ πιστὰ φέρων ῥοθίων ἐλέλιζον ἀπειλίην, Ἰνδοῖς κτεινομένοισι βοηθῶον οἶδμα κυλίνδων. αἰδέομαι γενετῆρι φανήμεναι, ὅττι θαλάσση αἶματι μορμόροντι μεμιγμένα χεύματα σύρω· καὶ φονίη ῥαθάμιγγι Ποσειδάωνα μιαίνω· τοῦτό με, τοῦτο κόρυσσεν ἐριδμαίνειν Διονύσω. πρὸς δὲ τεοῦ ξενίοιο καὶ ἰκεσίοιο τοκῆρος, αἶδεο παφλάζοντα τεῶ πυρὶ θερμὸν Ὑδάσπην. Νηιάδες φεύγουσιν ἐμὸν ῥόον· ἀμφὶ δὲ πηγὰς ἢ μὲν ναιετάει διερὸν δόμον, ἢ δ' ἐνὶ λόχμῃσιν σόννομος Ἄδρυάδεσσι φυτὸν μετὰ πόντον ἀμείβει, ἄλλη δ' Ἰνδὸν ἔχει μετανάστιος, ἢ δὲ φυγοῦσα ποσσὶ κονιομένοισιν ἐδύσατο διφάδα πέτρην Καυκασίην, ἑτέρη δὲ μεταΐζασα Χοάσπην· ναιεὶ ξεῖνα ῥέεθρα καὶ οὐκέτι πάτριον ὕδωρ. μὴ καλάμους ὀλέσειας, ἐμῶν βλάστημα ῥοάων, οἷσιν ἀεζομένοισιν ἐρείδεται οἰνάδος ὄρηξ ἀμπελοῖς· δόνακες γὰρ ἐπ' ἀλλήλοισι δεθέντες ὑμετέρεην εὐδρον ἐλαφρίζουσιν ὀπώρη· μὴ δόνακας φλέξειας, ὅθεν σέο Μυγδόνες αὐλοῖ, μὴ ποτέ σοι μέμφαιτο τεινὴ φιλόμολπος Ἀθήνη, ἢ ποτε Γοργείων βλοσυρὸν μίμημα καρήνων· φθειρομένων Λίβυν εὐδρον ὀμοζυγέων τόπον αὐλῶν· καὶ σέο μωστιπόλοιο κυβερνήτειραν ἀοιδῆς Πανιάδος σύριγγος ὀμόθροον αἶδεο μολπῆν· λήγε τεῶ νάρθηκι ῥόον ποταμοῖο μαραίνων, ὅττι ῥόος ποταμοῖο τεοῦ νάρθηκας ἀέξει. οὐ ξένον οἶδμα πέρησας ἐπώνυμον· ἄλλοφυῆ γὰρ ἄλλον ἐγὼ Διόνυσον ἐμοῖς φαίδρυνα λοετροῖς, ὀπλοτέρου Βρομίοιο φερώνυμον, εὐτε Κρονίων Ζαγρέα παιδοκόμοισιν ἐμαῖς παρακάθητο Νύμφαις· καὶ σὺ φέρεις Ζαγρήος ὄλον δέμας· ἀλλὰ σὺ κείνω· δὸς χάριν ὀφιτέλεστον, ὅθεν πέλες· ἀρχηγόνου γὰρ ἐκ κραδίης ἀνέτελλες, ἀειδομένου Διονύσου. ὑμετέρου δὲ γέραιρε Λάμου κουροτρόφον ὕδωρ· μῶεο Μαιονίης σέο πατρίδος· ὑμετέρου γὰρ Πακτωλοῦ χαριέντος ἀδελφεός ἐστιν Ὑδάσπης. καὶ σὺ τόσοις ποταμοῖσι μίαν χάριν ἄρτι τιταίνων, γνωτοῖς ἡμετέροισι, τεινὴν ἀνασειράσον αἴγλην· μὴδὲ πυρὶ φλέξης ὑδάτων χύσιν· ἐξ ὑδάτων γὰρ ἀστεροπιὴ βλάστησε, τεοῦ Διὸς ὑέτιον πῦρ. ἀλλὰ χόλον πρήνυε, τεοῖς ὅτι γούνασι πίπτω· μελίχιον στορέσας ἰκέτην ῥόον· ἐν πολέμοις γὰρ εἰ θρασὺν ἀγένη κάμπτε, καὶ ἤπιος ἔσκε Τυφωεύς, καὶ κεν ἀπορρίφας παλινάγρετον ὄγκον ἀπειλῆς ἀστεροπιὴν ἀνεκοπτε πατῆρ τεός, ὕψιμέδων Ζεὺς.” “Ὡς φαιμένου Διόνυσος ἐὴν ἀνεσειράσε πέυκην. καὶ προχῶας Ἀρκτῶος ἀνερίπιζεν ἀήτης· χειμερὶν μάλιστα, φέρων δυσπέμφελον αὐρην, χεῦμα πυριβλήτοιο καταφύχων ποταμοῖο, Ἡέλιον καὶ Βάκχον ὁμοῦ καὶ Ζῆνα γεραίρων, καὶ ῥοθίων ἄσβεστον ἀπέσβεσε δαιμόνιον πῦρ.

personnalité des dieux-fleuves et leurs multiples facettes. C'est en tant que père, dieu et fleuve qu'il s'oppose à Dionysos. Il répond ainsi à la fois à un sentiment universel, celui de l'amour paternel, à son rôle de dieu tutélaire qui doit protéger « son peuple » et à sa qualité de fleuve qui doit déverser ses eaux. Selon moi, ces allusions montrent toute la complexité de leur personnalité, leur ambiguïté. Dans le cas de l'Hydaspe, c'est son devoir d'assumer toutes ces tâches qui le pousse à affronter Dionysos. De plus, il reproche à ce dernier que son attaque ait fait fuir les Nāïades. Ainsi Dionysos prive le dieu-fleuve de son « entourage », de « ceux qui vivent en son sein ». En effet, les Nāïades, vivent le plus souvent dans le cours du fleuve ou dans des grottes avoisinantes et apparaissent comme une sorte de cour, de divinités parèdres pour les dieux-fleuves. Dionysos peut d'autant mieux comprendre la supplique de l'Hydaspe qu'il est lui-même habitué à être suivi de son cortège de Bacchantes.

L'Hydaspe rappelle aussi à Dionysos que le cours de son eau ne lui est pas inconnu. Il prétend l'avoir lavé de ses eaux. Ici nous avons une référence très précise aux croyances orphiques autour de Zagreus, qui dans la théologie des mystères orphiques, est le fils de Perséphone et de Zeus. Son père, qui lui voue une affection toute particulière, l'aurait choisi pour lui succéder en tant que souverain du monde. Le Cronide craignait la jalousie de son épouse légitime et choisit de confier Zagreus à Apollon et aux Courètes. Et de fait, lorsqu'Héra le découvrit, elle chargea les titans de l'enlever. Ces derniers le trouvèrent et le démembrèrent. Athéna ne put sauver que le cœur de Zagreus que Zeus aurait fait absorber à Sémélé, la fécondant ainsi de Dionysos. Dans d'autres versions c'est Zeus lui-même qui absorbe le cœur. Dionysos serait donc une réincarnation de Zagreus.¹⁸⁶ On comprend ainsi mieux les paroles de l'Hydaspe qui, chez Nonnos de Panopolis, passe pour être le fleuve au bord duquel a été caché l'enfant. Encore une fois, donc l'Hydaspe rappelle à Dionysos les liens qui les unissent et le supplie littéralement de mettre fin son agression. En effet, on peut lire : « Allons ! apaise ta colère ; vois : je tombe à tes genoux et j'aplanis mon flot pacifié qui te supplie »¹⁸⁷. Le combat se termine par l'Hydaspe qui reconnaît la divinité supérieure de Dionysos. C'est précisément ce que ce dernier est venu chercher en Inde. Symboliquement, il franchit le fleuve non pas comme un homme mais comme un dieu, et entre en Inde comme un divinité supérieure à l'Hydaspe.

3.3. *L'inspiration homérique.*

¹⁸⁶ GRIMAL, 1999, « Zagreus ».

¹⁸⁷ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXIV, 57-68 : « Ἄλλὰ χόλον πρήννε, τειοῖς ὅτι γούνασι πίπτω μελίχιον στορέσας ἰκέτην ῥόον. »

Force est de constater que cette potamomachie chez Nonnos comporte, elle aussi, un certain nombre de points communs avec la potamomachie iliadique :

- La potamomachie de Nonnos, comme celle d'Homère et de Stace commence par une bataille dans le cours du fleuve.
- Chez Nonnos comme chez Homère on peut relever la présence d'un personnage ambidextre qui s'oppose à l'agresseur.
- Chez Nonnos comme chez Homère et Stace, un des personnages s'opposant aux agresseurs s'inscrit dans la lignée du dieu-fleuve.
- Le dieu-fleuve se montre comme une divinité en charge de la protection de ceux qui vivent sur ses bords.
- Avant de prendre part au combat, le dieu-fleuve se lamente du mauvais traitement qui lui est réservé dans une longue plainte.
- Chez Nonnos l'Hydaspe fait appel à son frère pour venir à bout de Dionysos et de son armée. Dans la potamomachie de Stace, le dieu-fleuve reçoit l'aide de son frère Asopos. Chez Homère, le Scamandre appelait son frère le Simoïs.
- Comme chez Homère, dans la potamomachie de Nonnos, le dieu-fleuve est vaincu par le feu d'un olympien.
- Les deux potamomachies sont caractérisées par l'intervention d'Héra (Junon) qui met fin au combat.

Ce qui est frappant dans le texte de Nonnos c'est que la structure de la potamomachie soit, encore à son époque, très similaire à celle de *l'Iliade* ce qui montre la force du modèle homérique sur la très longue durée. Homère a dû être une source d'inspiration inépuisable et un véritable modèle à suivre pour qu'encore treize siècles après lui, sa façon de raconter le combat que mène un héros, ou un dieu contre un dieu-fleuve fasse encore école. On peut lire dans la potamomachie de Nonnos et je crois plus largement dans son épopée, une volonté de rendre hommage au poète¹⁸⁸. C'est extrêmement explicite lorsque Nonnos, compare directement dans sa potamomachie le combat entre Achille et le Scamandre de *l'Iliade* avec celui entre l'Hydaspe et Dionysos qu'il présente dans son œuvre. Si le thème de la potamomachie semble être très lié au modèle homérique, le genre semble tout autant lié plus largement aux épopées qu'elles soient grecques ou latines. En effet, toutes les potamomachies que nous avons étudiées se trouvent dans des épopées ou des

¹⁸⁸ Cf. RACINE, 2016-2017, l'auteur développe l'idée d'un « topos homérique ».

poèmes épiques. Si elles conservent des traits communs, aucune de ces trois potamomachies n'est la même. Elles sont toutes propres à leurs contextes de rédaction. Le soin donné aux détails, l'apparence physique anthropomorphe des dieux-fleuves diffère largement entre Stace et Homère. La façon de mettre en scène le combat est très différente. Les descriptions que fait Stace du dieu-fleuve sont très proches d'un modèle de représentation de ces derniers dans l'art figuré qui est totalement inconnu d'Homère. Il en va de même pour Nonnos de Panopolis qui reprend tous les codes homériques de la potamomachie. Cela lui permet à la fois de se mettre dans la lignée des grandes poèmes épiques tout en ajoutant des éléments beaucoup plus récents comme le parallèle qu'il dresse entre le franchissement de l'Hydaspe par Dionysos et celui d'Alexandre ou de véritables singularités comme lorsqu'il fait intervenir le couple primordial Okéanos et Téthys.

La « façon » de raconter une potamomachie même treize siècles plus tard est très imprégnée de la narration homérique, mais les auteurs mettent ces codes au service de leur récit, en introduisant à chaque fois de nouvelles dimensions au genre.

Nous proposons à présent d'étudier un autre combat entre un dieu-fleuve et un héros et qui semble différent en tout point à ce que nous venons de voir.

4- Achélôos et Héraclès.

4.1- Achélôos : un dieu-fleuve protéiforme.

Laissons la parole à Ovide qui, dans *Les Métamorphoses*, présente ainsi le combat entre Héraclès et Achélôos :

« Le héros, fils de Neptune, demande au dieu quelle est la cause de ses gémissements et de la mutilation que son front a subie ; alors le fleuve de Calydon, ses cheveux flottant sans apprêt sous une couronne de roseaux, commence ainsi : “ Tu me demandes une faveur qui me coûte ; quel est le vaincu qui voudrait rappeler ses combats ? Pourtant je te raconterai tout fidèlement ; il y eut moins de honte à être vaincu que de gloire à lutter et c'est pour moi une grande consolation que d'avoir trouvé mon vainqueur dans un tel adversaire. Peut-être la voix publique a-t-elle porté jusqu'à tes oreilles le nom de Déjanire ; ce fut jadis une vierge d'une rare beauté objet des espérances rivales de nombreux prétendants. Je me rendis avec eux dans la demeure de celui que nous souhaitions pour beau-père: “ Accepte-moi pour gendre, dis-je, fils de Parthaon ” ; Alcide en dit autant ; les autres se retirèrent devant nous. Mon rival faisait valoir qu'il offrait à la jeune fille Jupiter pour beau-père, il vantait la gloire de ses travaux, acquise en triomphant des périls auxquels l'avait exposé sa marâtre. Je répliquai : “ Un dieu ne peut sans honte céder à un mortel (Alcide n'était pas encore dieu) ; tu vois en moi le maître du fleuve qui promène ses eaux à travers ton royaume. Je ne serai pas pour toi un gendre étranger, envoyé d'une contrée lointaine, mais un gendre pris dans ton pays, parmi tes sujets. Pardonne-moi seulement, si Junon, reine des dieux, ne me poursuit pas de sa haine et si je n'ai jamais été condamné à des travaux imposés. Tu te vantes, fils d'Alcmène, d'être issu de Jupiter ; ou il n'est pas ton père, ou s'il l'est, c'est par un crime ; tu fais de ta mère une adultère, quand tu le revendiques pour ton père. Choisis : aimes-tu mieux avoir dans Jupiter un père supposé, ou devoir le jour au déshonneur de ta mère ? ” Tandis que je parlais l'Alcide n'avait pas cessé de lancer sur moi des regards menaçants ; enfin ne pouvant plus

maîtriser la colère qui s'est allumée dans son sein, il s'exprime en ces termes : “ Chez moi le bras vaut mieux que la langue. Pourvu que je l'emporte en combattant, libre à toi de vaincre par la parole ” ; et il marche sur moi d'un air farouche. Après le langage hautain que j'avais tenu, j'eus honte de reculer ; je rejetai loin de moi ma robe verte, je tendis mes bras et m'étant mis en garde, les poignets courbés devant ma poitrine, je me préparai à la lutte. Lui, il ramasse dans le creux de ses mains de la poussière qu'il me jette sur le corps, à son tour il jaunit sous le sable fauve dont je le couvre ; il cherche à saisir tantôt mon cou, tantôt mes jambes promptes à lui échapper, ou du moins il en a l'air, il m'attaque de tous les côtés. Mon poids me protège et rend ses assauts inutiles ; ainsi un bloc de rocher que les flots assiégent à grand bruit reste immobile, défendu par sa propre masse. Nous nous écartons un instant l'un de l'autre, puis de nouveau nous nous rapprochons pour reprendre le combat ; nous nous tenons debout sur place, résolus à ne pas céder ; mon pied touchait son pied ; ma poitrine penchée tout entière en avant, je pressais ses doigts, son front de mon front. C'est ainsi que j'ai vu deux vaillants taureaux fondre l'un sur l'autre, quand ils se disputent le prix du combat, la plus belle génisse de tout le pâturage ; le troupeau les contemple effrayé ne sachant pas auquel est réservée, avec la victoire, une si glorieuse royauté. Trois fois Alcide tente sans succès de rejeter loin de lui ma poitrine qui le presse ; la quatrième fois, il s'arrache de mon étreinte, dénoue mes bras qui l'enlacent et (puisque'il faut confesser la vérité), me faisant tourner sur moi-même d'une brusque poussée, il s'attaque à mon dos de tout son poids. Vous pouvez m'en croire (je ne cherche pas en ce moment à me glorifier par des mensonges), il me semblait que j'avais sur moi une montagne qui m'accablait. Cependant je réussis, quoique avec peine, à glisser entre nous mes bras ruisselants de sueur et à dégager mon corps des terribles nœuds qui l'enfermaient ; j'étais haletant ; il me serre de plus près, m'empêche de reprendre mes forces et me saisit à la gorge ; alors enfin je touche la terre du genou et ma bouche mord la poussière.

Inférieur par la force, j'ai recours à mes artifices ; j'échappe à mon adversaire sous la forme d'un long serpent ; je replie mon corps en anneaux sinueux et je darde avec un sifflement sauvage ma langue fourchue ; le héros de Tirynthe se met à rire et, se moquant de mes artifices ; “ C'est un exploit de mon berceau, dit-il, de dompter des serpents ; quand tu l'emporterais sur les autres dragons, tu es seul, Achéloüs ; combien en faudrait-il comme toi pour égaler l'Hydre de Lerne ? Ses blessures la rendaient féconde et je ne pouvais impunément abattre une des têtes qui l'entouraient ; car deux autres lui succédaient aussitôt, qui augmentaient encore la puissance de son cou. ce monstre, dont le sang enfantait des couleuvres comme autant de rameaux et qui croissait par ses pertes, je l'ai dompté et je l'ai ensuite livré aux flammes. A quel sort peux-tu t'attendre, toi qui, empruntant la forme mensongère d'un serpent, emploie des armes qui te sont étrangères, toi qui te caches sous un déguisement ? ” A ces mots, il emprisonne entre ses doigts le haut de mon cou ; j'étouffais comme si j'étais étranglé avec des tenailles et je m'efforçais d'arracher ma gorge à la pression de ses pouces. Vaincu encore sous cette forme, il m'en restait une troisième à prendre, celle d'un taureau farouche ; changé en taureau, je recommence la lutte. Le héros, m'attaquant du côté gauche, jette ses bras autour de mes fanons ; je m'élançai, il me suit tout en me tirant à lui : enfin il pèse sur mes cornes, les enfonce jusque dans le sol résistant et me renverse à la surface de l'arène. Ce n'était pas encore assez ; tandis qu'il tient de sa main brutale une de mes cornes, il la brise malgré sa sureté et l'arrache de mon front qu'il mutile. Les naïades la remplissent de fruits et de fleurs odorantes et la consacrent aux dieux ; la bienfaitrice Abondance s'enrichit de ma corne. ”

Il dit ; une des nymphes qui la servaient, la tunique retroussée à la façon de Diane et les cheveux flottants des deux côtés, s'avança, apportant dans cette corne opulente tous les fruits délicieux de l'automne, destinés au second service. Le jour vient et les premiers rayons du soleil frappent les sommets des montagnes ; alors les jeunes héros se retirent, sans attendre que le fleuve pacifié ait repris son cours tranquille et que toutes ses eaux soit rentrés dans leur lit. Achéloüs cache au milieu des flots son visage rustique et son front amputé d'une corne. »¹⁸⁹

¹⁸⁹ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 1-97.

Notons tout d'abord qu'avant le combat, on peut lire chez Ovide une sorte d'affrontement verbal entre le héros et le dieu-fleuve. C'est un aspect récurrent des potamomachies, que nous pouvons remarquer dans chacune de celles que nous avons étudiées. Sans vraiment nous surprendre, le sujet de cet affrontement verbal est ici encore lié à la généalogie :

« Tu te vantes, fils d'Alcmène, d'être issu de Jupiter ; ou il n'est pas ton père, ou s'il l'est, c'est par un crime ; tu fais de ta mère une adultère, quand tu le revendiques pour ton père. Choisis : aimes-tu mieux avoir dans Jupiter un père supposé, ou devoir le jour au déshonneur de ta mère ? »¹⁹⁰

Achéloos dans ce passage lance les hostilités contre Héraclès en le mettant face à une question assez injurieuse. En clair et sans « mâcher » nos mots : « préfères-tu assumer le mensonge de ta filiation à Zeus ou d'être son fils bâtard ? ». Ovide, dans ce très beau passage, donne une indication des plus parlantes et des plus vivantes concernant le caractère protéiforme des divinités fluviales. Dans ce texte, se manifestent trois formes revêtues par l'Achéloos durant son combat : une humaine, une serpentine et une taurine. Dans les *Trachiniennes* de Sophocle, au V^{ème} siècle avant notre ère, Déjanire, la belle convoitée par les deux lutteurs rivaux, exposait déjà le caractère polymorphe des dieux-fleuves, et plus précisément de l'Achéloos :

« Mon prétendant était un fleuve, Achéloos, qui me venait demander à mon père sous trois aspects divers: tantôt c'était un vrai taureau, tantôt un serpent aux replis scintillants, tantôt une forme humaine, mais ayant un front de taureau et dont la barbe épaisse laissait couler des flots d'eau vive ». ¹⁹¹

Ce passage décrit un personnage monstrueux aux formes humaine, serpentine et taurine. Il est intéressant de noter un rapprochement très explicite entre le dieu-fleuve et sa nature aquatique par le fait que sa pilosité se confond avec ses eaux. Ce sont bien ces métamorphoses que l'on retrouve chez Ovide : Achéloos se décrit lui-même comme protéiforme et il met en avant ces trois mêmes transformations :

« Moi aussi je puis changer souvent de corps, jeune homme ; mais le nombre de mes formes est limité. Tantôt je me montre tel que je suis en ce moment ; tantôt je me transforme en serpent, tantôt, à la tête d'un troupeau de bœufs, je fais passer toute ma force dans mes cornes ». ¹⁹²

Ainsi Achéloos indique que sa capacité protéiforme se limite à ces trois états ce qui permet de mieux comprendre la récurrence de l'aspect anthropomorphe, du serpent et du taureau.

¹⁹⁰ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 23-26 : « *nam, quo te iactas, Alcmena nate, creatum, Iuppiter aut falsus pater est, aut crimine verus. matris adulterio patrem petis. elige, fictum esse Iovem malis, an te per dedecus ortum.* »

¹⁹¹ Sophocle, *Trachiniennes*, 9-14 : « Μνηστήρ γὰρ ἦν μοι ποταμός, Ἀχελῷον λέγω, ὃς μ' ἐν τρισὶν μορφαῖσιν ἐζήτει πατρός, φοιτῶν ἐναργῆς ταῦρος, ἄλλοτ' αἰόλος δράκων ἐλικτός, ἄλλοτ' ἀνδρείῳ τύπῳ βούκρανος, ἐκ δὲ δασκίου γεναϊάδος κρουνοὶ διερραίνοντο κρηναίου ποτοῦ. »

¹⁹² Ovide, *Les Métamorphoses*, VIII, 879-883 : « *etiam mihi nempe novandi est corporis, o iuvenis, numero finita, potestas. nam modo, qui nunc sum, videor, modo flector in anguem, armenti modo dux vires in cornua sumo, cornua, dum potui* »

a - L'Achéloos anthropomorphe.

Dans le récit de son combat avec Héraclès, on remarque tout d'abord un champ lexical lié à sa forme humaine : les « cheveux », une « couronne », la « robe verte », les « poignets », le « cou », les « bras ». Le corps humain d'Achéloos est mis en valeur par la scène de lutte avec Héraclès comme en témoigne ce passage :

« [...] je rejetai loin de moi ma robe verte, je tendis mes bras et m'étant mis en garde, les poignets courbés devant ma poitrine, je me préparai à la lutte. Lui, il ramasse dans le creux de ses mains de la poussière qu'il me jette sur le corps, à son tour il jaunit sous le sable fauve dont je le couvre ; il cherche à saisir tantôt mon cou, tantôt mes jambes promptes à lui échapper, ou du moins il en a l'air, il m'attaque de tous les côtés ainsi un bloc de rocher que les flots assiègent à grand bruit reste immobile, défendu par sa propre masse. Nous nous écartons un instant l'un de l'autre, puis de nouveau nous nous rapprochons pour reprendre le combat ; nous nous tenons debout sur place, résolu à ne pas céder ; mon pied touchait son pied ; ma poitrine penchée tout entière en avant, je pressais ses doigts, son front de mon front. [...] »¹⁹³

Le style du combat des deux antagonistes ne doit pas nous surprendre car Héraclès est avant tout un lutteur. La victoire sur le Lion de Némée est le premier et le plus populaire de tous les Travaux d'Héraclès. Cet affrontement a permis aux artistes, comme le remarque Timothy Gantz, « d'explorer toutes les figures fondamentales de la lutte »¹⁹⁴ dans la tradition iconographique. Ici, aucun coup n'est donné par les opposants, mais l'on voit que l'affrontement se fait par des prises de lutte et la prise de doigt en est un bon exemple. Les nombreuses métaphores et la fréquence avec laquelle les représentations de scènes de luttes sont faites, à la fois dans la littérature ou l'art, mais aussi dans la mythologie, font de cette pratique (πάλη) une des plus populaires du monde grec, comme l'indique E. Gardiner.¹⁹⁵ Chez E. Gardiner on apprend qu'il n'est pas rare de voir Héraclès représenté en tant que lutteur¹⁹⁶ mais il n'existe pas, à ma connaissance, de représentation dépeignant une scène de lutte entre Héraclès et un Achéloos anthropomorphe.

Le dieu-fleuve semble totalement dominé par le héros lors de leur affrontement, comme en témoigne ce passage d'Ovide :

¹⁹³ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 31-45 : « *Pduuit modo magna locutumcedere ; reieci uiridem de corpore uestem, brachiaque opposui, tennique a pectore uaras in statione manus et pugnae membra parauit. Ille cauis hausto spargit me puluere palmis inque uicem fuluae tactu flauescit barenae. Et modo ceruicem, modo crura micantia captat, aut captare putes omnique a parte lacessit. Me mea defendit grauitas frustra que petebar, haud secus ac moles, magno quam murmure fluctus oppugnant ; manet illa suoque est pondere tuta. Digredimur paulum, rursusque ad bella coimus, inque gradu stetimus, certi non cedere, eratque cum pede pes iunctus, totoque ego pectore pronus et digitos digitis et frontem fronte premebam* ».

¹⁹⁴ GANTZ, 2004, p. 677.

¹⁹⁵ GARDINER, 1905, p.14.

¹⁹⁶ *Idem*.

« Cependant je réussis, quoique avec peine, à glisser entre nous mes bras ruisselants de sueur et à dégager mon corps des terribles nœuds qui l'enfermaient ; j'étais haletant ; il me serre de plus près, m'empêche de reprendre mes forces et me saisit à la gorge, ; alors enfin je touche la terre du genou et ma bouche mord la poussière ».¹⁹⁷

Le personnage d'Achéloos bien qu'en mauvaise posture, apparaît comme insaisissable, rappelant ainsi les propriétés de ses eaux, leur fluidité que rien ne peut contenir. Ovide dans ce passage accentue volontairement une imagerie très aquatique : « je réussis, quoique avec peine, à glisser entre nous mes bras ruisselants de sueur ». De façon générale, le caractère protéiforme lui-même sous-entend la difficulté à être maîtrisé. Ce passage informe également de la défaite d'Achéloos. L'expression homérique « rompre le genou » équivaut à mourir, selon Jean-Claude Belfiore¹⁹⁸. De fait, à genou, Achéloos ne peut plus combattre.

b - L'Achéloos serpent.

Le combat aurait été perdu par Achéloos s'il n'avait pas eu recours à ses pouvoirs en se métamorphosant pour la première fois, prenant la forme d'un serpent :

« Inférieur par la force, j'ai recours à mes artifices ; j'échappe à mon adversaire sous la forme d'un long serpent ; je replie mon corps en anneaux sinueux et je darde avec un sifflement sauvage ma langue fourchue »¹⁹⁹

Un passage des *Trachiniennes* de Sophocle décrivait le dieu-fleuve Achéloos comme « un serpent aux replis scintillants ». Le terme scintillant peut aussi rappeler le reflet de la lumière sur l'eau. Avec le passage d'Ovide on comprend que le serpent apparaît comme une métamorphose cohérente d'un fleuve par leur sinuosité commune. C'est aussi ce que l'on peut trouver chez Strabon à la fin du I^{er} siècle avant notre ère, où l'Achéloos est également comparé à un serpent : « Les autres [...] assimilait Achéloos, [...] soit à un serpent à cause de sa longueur et de ses sinuosités »²⁰⁰. Le serpent comme symbole fluvial viendrait donc caractériser les propriétés physiques des fleuves telles qu'elles sont observables dans la nature, c'est à dire une entité longue, sinueuse et scintillante avec leurs cours ondoyant mais encore mouvante et insaisissable.

Un *stamnos* à figures rouges (**Figure 1**), daté d'environ 520-510 avant notre ère, aujourd'hui conservé au British Museum de Londres, évoque la lutte entre Héraclès et Achéloos²⁰¹. Ce dernier

¹⁹⁷ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 57-61 : « *Vix tamen inserui sudore fluentia multo brachia, uix solui duos a pectore nexus ; instat anbelanti prohibetque resumere uires et ceruice mea potitur ; tum denique tellus pressa genu nostro est et barenas ore momordi.* »

¹⁹⁸ BELFIORE J.C., 2010, p. 676.

¹⁹⁹ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 62-65: « *Inferior uirtute, meas deuertor ad artes elaborque uiro longum formatus in anguem. Qui postquam flexos sinuau corpus in orbis cumque fero moui linguam stridore bisulcam.* ».

²⁰⁰ Strabon, *Géographie*, X, 2, 19.

²⁰¹ LIMC, « Achéloos », n°245.

arbore un buste humain qui se termine par un long corps serpentiforme, écailleux et muni de nageoires épineuses. Le vase brisé au niveau de la queue d'Achéloos ne nous permet pas de savoir si elle était fourchée ou non. Il porte de longs cheveux, une barbe longue et épaisse, son nez est retroussé et ses oreilles s'étirent en pointe. Si l'on imagine que ce *stamnos* fait référence à la forme serpentine d'Achéloos, ici il est dépeint sous les traits d'un triton. Le style avec lequel est dépeint le visage de l'Achéloos n'est pas sans rappeler les visages des satyres.



Figure 1:

La position des deux combattants sur ce vase nous ramène aux prises de lutte évoquées plus haut. Chacune des mains d'Achéloos tient l'un des poignets d'Héraclès, qui essaie de repousser ce dernier mais en vain. Héraclès, quant à lui, tient son adversaire par le cou et par la corne qu'il semble être sur le point de briser car son bras paraît exercer une forte pression sur cette dernière. La position d'Héraclès évoque également la lutte : nu, debout, jambes fléchies, penché au-dessus de son adversaire. L'artiste a choisi de développer avec Héraclès le thème de la nudité héroïque et athlétique qui renvoie à l'univers des concours, donnant ainsi à cette scène une dimension agonistique. Cette représentation d'Achéloos, semble s'apparenter à celle de son « père » Okéanos sur une céramique attique à figures noires, datée de 580 avant notre ère, aujourd'hui conservée au British Museum (**Figure 2**)²⁰².

²⁰² LIMC, « Fluvii », n°5.

En effet, sur cette dernière, on peut observer le dieu Okéanos dans une forme très similaire à celle de l'Achéloös de la figure 1. On serait tenté de dire « tel père, tel fils » : tous les deux possèdent ce long cours serpentueux, ondulant et épineux. Comme Achéloös, Okéanos arbore de longs cheveux, une barbe épaisse en pointe et des cornes taurines. Il est intéressant de noter qu'il tient un poisson dans la main droite et un serpent dans la main gauche. Sont-ils là pour suggérer sa nature fluviale ? Difficile à dire, bien que ces deux éléments apparaissent assez liés aux fleuves.



Figure 2 :

Très rapidement dans le poème d'Ovide, Héraclès semble avoir le dessus sur son adversaire. La défaite de l'Achéloös-serpent est annoncée par le héros, avant le combat :

« Le héros de Tirynthe se met à rire et, se moquant de mes artifices ; « C'est un exploit de mon berceau, dit-il, de dompter des serpents ; quand tu l'emporterais sur les autres dragons, tu es seul, Achéloüs ; combien en faudrait-il comme toi pour égaler l'Hydre de Lerne ? Ses blessures la rendaient féconde et je ne pouvais impunément abattre une des têtes qui l'entouraient ; car deux autres lui succédaient aussitôt, qui augmentaient encore la puissance de son cou. ce monstre, dont le sang enfantait des couleuvres comme autant de rameaux et qui croissait par ses pertes, je l'ai dompté et je l'ai ensuite livré aux flammes. A quel sort peux-tu t'attendre, toi qui, empruntant la forme mensongère d'un serpent, emploie des armes qui te sont étrangères toi qui te caches sous un déguisement ? »²⁰³

La comparaison faite par Héraclès est significative. Le dieu-fleuve apparaît moins puissant à l'Alcide mais le renvoi à l'Hydre de Lerne évoque un monstre mouvant, pluriel, qui se régénère. De même que l'on n'arrête pas le torrent des eaux dévastatrices, ses têtes coupées repoussent sans cesse. Une autre remarque d'Héraclès apparaît lourde de sens : « empruntant la forme mensongère d'un serpent, [tu] emploie des armes qui te sont étrangères toi qui te caches sous un déguisement

²⁰³ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 65-76 : « *Risit et illudens nostras Tirynthibus artes ; "Cunarum labor est angues superare mearum" dixit "et ut nincas alios, Acheloe, dracones, pars quota Lernaee serpens eris unus ebidnae ? Vulneribus fecunda suis erat illa nec ullum de comitum numero caput est impune recisum quin gemino ceruix herede ualentior essent. Hanc ego ramosam natiss e caede colubris crescentemque malo domui domitamque perussi. Quid fore te credas, falsum qui uersus in anguem arma aliena moues, quem forma precaria celat ?" »*

? ». Selon les termes employés par le héros, la forme de serpent de l'Achéloos n'est qu'artificielle et factice, comme si la forme principale du fleuve n'était pas celle d'un serpent et que ce n'était là qu'un subterfuge inefficace.

c - L'Achéloos taurin.

Enfin, vaincu à nouveau sous cette forme, Achéloos prend maintenant celle d'un « taureau farouche » :

« Vaincu encore sous cette forme, il m'en restait une troisième à prendre, celle d'un taureau farouche ; changé en taureau, je recommence la lutte. »²⁰⁴

Dès lors, apparaît dans le récit un champ lexical taurin, avec les « fanons » qui correspondent à la peau qui pend sous le cou de certains animaux, en particulier les bovidés et les « cornes ». Avant même cette dernière transformation et comme pour annoncer la métamorphose taurine future d'Achéloos, on pouvait lire :

« C'est ainsi que j'ai vu deux vaillants taureaux fondre l'un sur l'autre, quand ils se disputent le prix du combat, la plus belle génisse de tout le pâturage ; le troupeau les contemple effrayé ne sachant pas auquel est réservée, avec la victoire, une si glorieuse royauté »²⁰⁵

Cette phase de l'affrontement est à l'origine de nombreuses représentations²⁰⁶. Sur une amphore attique aujourd'hui conservée au New-York Metropolitan Museum (**Figure 3**)²⁰⁷, datée autour de 530-520, on trouve Achéloos prenant la forme d'un taureau androcéphale qu'Héraclès saisit par une corne et par la patte antérieure gauche. La position de cette dernière est assez caractéristique de la représentation des dieux-fleuves sous la forme de taureau androcéphale le genou apparaît comme plié. La lutte semble âpre entre les deux adversaires. Héraclès fait plier le genou d'Achéloos et lui fait toucher terre par sa prise. Lui-même est agenouillé et ce dernier, conformément au mythe, semble prendre l'avantage sur son rival. Les deux corps ont l'air massifs et bien ancrés dans le sol comme il convient à des lutteurs et, comme pour souligner la puissance virile intrinsèque à ce combat, les testicules du taureau sont très marqués. Ici, seule l'attitude de lutte permet de lever le voile sur l'identité d'Héraclès car il apparaît sans sa panoplie habituelle.

²⁰⁴ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 80-81 : « *Sic quoque deuicto restabat tertia tauri forma trucidis ; tauro mutatus membra rebello.* »

²⁰⁵ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 46-49 : « *Non aliter uidi fortes concurrere tauros, cum pretium pugnae toto nitidissima saltu expetitur coniux ; spectant armenta pauenteque nescia quem maneat tanti uictoria regni.* »

²⁰⁶ LIMC, « Achéloos », n° 214 à 242.

²⁰⁷ LIMC, « Achéloos », n° 214.

Trois autres personnages sont présents sur cette amphore, étudiée par H.P. Isler qui y voit Déjanire, Œnée et la mère de Déjanire, Althée.



Figure 3 :



Figure 4 :

Cet épisode est également représenté sur une coupe à boire, *kylix*, (**Figure 4**)²⁰⁸, provenant de Thèbes et datée de 560-550. On y trouve, encadrée par six spectateurs, l'action centrale avec Héraclès saisissant par la corne le dieu-fleuve qui apparaît sous la forme d'un taureau androcéphale. Alors que la position du corps taurin d'Achéloos est assez similaire à celle de la figure 3, l'attitude d'Héraclès est totalement différente. Il saisit la corne du dieu-fleuve de la main gauche et ses mains ne viennent plus entourer Achéloos, comme le rapporte Ovide : « Le héros, m'attaquant du côté gauche, jette ses bras autour de mes fanons ». Alors qu'il n'était pas vêtu de la *léonté* sur la figure précédente, Héraclès n'apparaît plus sur cette figure comme un lutteur paré de la nudité héroïque qui convient à un athlète mais comme un héros combattant, civilisateur et tueur de monstre, arborant en majesté toute sa panoplie ou presque : ne lui manque que son arc — tout de même évoqué par le carquois représenté dans son dos — et sa massue qui est ici remplacée par l'épée qu'il brandit contre Achéloos.

Sur un relief du V^{ème} siècle (**Figure 5**)²⁰⁹, Héraclès et Achéloos sont à nouveau représentés dans une position assez similaire à celle de deux lutteurs et qui illustre parfaitement la suite du combat : « enfin il pèse sur mes cornes, les enfonce jusque dans le sol résistant ». On y voit en effet, un Héraclès nu, très athlétique, à genou pour exercer une pression forte sur les cornes du dieu-fleuve. Le fleuve semble véritablement dominé, subjugué par la force de son adversaire. Les fanons très marqués sur le taureau et les muscles très apparents d'un côté et de l'autre, laissent une impression de rencontre brutale entre deux corps massifs et nous renvoient très nettement aux propos de l'Achéloos chez Ovide : « il me semblait que j'avais sur moi une montagne qui m'accablait ». Héraclès se présente ici dans une position assez similaire²¹⁰ à celle qui est la sienne contre le lion de Némée sur une amphore attique datée vers 510²¹¹. Sur cette dernière, Héraclès est presque couché sur le Lion de Némée qu'il saisit par la gorge et étrangle tout en exerçant une pression forte sur le haut du corps de son adversaire afin de le plaquer au sol.

²⁰⁸ LIMC, « Achéloos », n° 215.

²⁰⁹ LIMC, « Achéloos », n° 225.

²¹⁰ On retrouve une position également très semblable contre le lion de Némée sur une Amphore attique (LIMC, « Héraclès », n°1851).

²¹¹ LIMC, « Héraclès », n°1855.



Figure 5 :

Le combat entre les deux opposants s'achève avec la victoire d'Héraclès sur le dieu-fleuve, lorsque la corne de ce dernier est brisée par l'Alcide, comme en atteste ce passage :

« Ce n'était pas encore assez ; tandis qu'il tient de sa main brutale une de mes cornes, il la brise malgré sa sureté et l'arrache de mon front qu'il mutile ». ²¹²

On retrouve sur un cratère à colonnettes à figures rouges, daté entre 460 et 450 (**Figure 6**) ²¹³, une représentation qui illustre assez bien la fin du récit de ce combat chez Ovide. Héraclès est debout face à Achélôos, arborant sa panoplie classique : coiffé de la peau du Lion de Némée, massue à la main, il ne lui manque que son carquois. Achélôos quant à lui, est représenté par un protomé taurin androcéphale. Il porte — comme habituellement semble-t-il — une longue et épaisse barbe et des cheveux assez longs. Un flot d'eau semble sortir de la bouche d'Achélôos et l'on peut imaginer que l'artiste a voulu créer une proximité entre celui-ci et l'épaisse et fluide barbe d'Achélôos. C'est d'ailleurs un des traits physiques que met en avant Déjanire lorsqu'elle doit présenter le dieu-fleuve : « [...] dont la barbe épaisse laissait couler des flots d'eau vive » ²¹⁴. On trouve aux pieds d'Héraclès la corne du dieu-fleuve qui vient d'être brisée et dont la taille apparaît volontairement démesurée afin d'insister sur l'imagerie donnée aux cornes. Bien que son front vienne à peine d'être mutilé, on ne trouve pas de trace d'une quelconque douleur sur le visage de l'Achélôos. Toutefois sa tête baissée et son regard par en dessous semblent signifier la soumission

²¹² Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 85-86 : « *Nec satis hoc fuerat ; rigidum fera dextera cornu cum tenet, infregit truncaque a fronte reuellit.* »

²¹³ LIMC, « Acheloos », n° 218.

²¹⁴ Sophocle, *Trachiniennes*, 13-14.

au vainqueur. Un troisième personnage est présent sur le cratère et il pourrait s'agir de Déjanire, en mariée, comme l'interprète Isler²¹⁵.



Figure 6 :

Finalement, toutes ces représentations figurent au mieux ce que décrit le chœur des *Trachiniennes* de Sophocle à propos de cette lutte :

« Et c'est alors un beau fracas de bras et d'arcs et de cornes de taureau qui s'entrechoquent ; ce sont des prises qui enlacent, des fronts qui se heurtent de façon sinistre, une double plainte haletante »²¹⁶

4.2 - Achélôos entre puissance fertilisante et force dévastatrice.

L'Achéloos est très probablement le fleuve le plus représenté durant l'Antiquité et ce depuis l'époque archaïque et jusqu'au II^{ème} et III^{ème} siècles de notre ère. Selon J. A. Ostrowski²¹⁷, la popularité de cette figure provient du fait qu'elle est associée au mythe d'Héraclès et les nombreuses métamorphoses durant le combat ont été volontairement accentuées par les mythographes, les poètes et les imagiers qui ont profité des diverses formes possibles de l'Achéloos, pour multiplier les compositions figuratives. De plus, l'Achéloos est le plus long fleuve de Grèce²¹⁸, né de l'union

²¹⁵ LIMC, « Achélôos », n° 218.

²¹⁶ Sophocle, *Les Trachiniennes*, 518-510 : « τότ' ἦν χερός, ἦν δὲ τό- ἐπ. ζων πάταγος, ταυρείων τ' ἀνάμιγδα κεράτων ἦν δ' ἀμφίπλεκτοι κλίμακες, ἦν δὲ μετ- ὤπων ὀλόεντα πλῆγματα καὶ στόνος ἀμφοῖν »

²¹⁷ OSTROWSKI J.A., 1991, p.16.

²¹⁸ L'Achéloos prend sa source dans le massif du Pinde et se jette dans la mer Ionienne. Il formait la frontière entre l'Acarnanie et l'Étolie.

d'Océan et Téthys. Homère le qualifie en ces termes : « Le royal Achélôos »²¹⁹. D'une taille et d'une puissance inhabituelle pour un fleuve de Méditerranée, l'Achélôos était parfois comparé à de grands fleuves comme le Nil :

« [...] Il y a encore d'autres fleuves, qui ne sont pas de la grandeur du Nil, qui ont produit des effets considérables ; je puis nommer entre autres, et tout particulièrement l'Achélôos, dont le cours traverse l'Acarnanie ; débouchant dans la mer, il a déjà rattaché au continent la moitié des îles Échinades. [...] »²²⁰

Il est tout à fait remarquable qu'Hérodote nomme l'Achélôos en premier après le Nil, ce qui montre bien l'importance du fleuve que ce soit dans la géographie et dans la pensée grecque.

Dans les *Trachiniennes* de Sophocle, on ne trouve aucune description du combat qui oppose Héraclès et Achélôos et c'est le désarroi de Déjanire qui en est la cause :

« Comment se passa le combat ? Je ne saurais le dire ; je l'ignore et je laisse le soin d'en parler à qui aura pu sans émoi assister à pareil spectacle. Moi, j'étais là, passive atterrée par la crainte que ma beauté en fin de compte ne valût que des souffrances. »²²¹

Ainsi, on observe que le récit de cet épisode de la geste d'Héraclès et plus particulièrement du combat, n'est pas tout à fait le même selon le narrateur. Déjanire n'est qu'une spectatrice indignée n'ayant pas la force d'observer la lutte des deux rivaux. Le chœur des *Trachiniennes* le décrit ainsi :

« [...] tandis qu'assise au flanc d'un tertre dont la vue s'étend au loin, la gente et douce fille est là, passive, attendant celui qui sera son époux. Je parle en simple spectateur. Mais elle, l'épouse que l'on se dispute, son œil anxieux fait pitié. Et soudain la voilà séparée de sa mère pauvre génisse abandonnée ! »²²²

Le champ lexical taurin est également présent chez Sophocle par la comparaison entre Déjanire et une génisse. En tant que narrateur chez Ovide, Achélôos a un tout autre point de vue, puisqu'il est lui-même acteur de la lutte. De même, le ressenti de Déjanire n'est pas exprimé chez Ovide, alors qu'il l'est chez Sophocle :

²¹⁹ Homère, *Iliade*, Chant XXI, 194 : « κρείων Ἀχελώϊος ».

²²⁰ Hérodote, *Histoires*, II, 10 : « εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι ποταμοί, οὗ κατὰ τὸν Νεῖλον ἔοντες μεγάθρα, οἵτινες ἔργα ἀποδεξάμενοι μεγάλα εἰσὶ: τῶν ἐγὼ φράσαι ἔχω οὐνόματα καὶ ἄλλων καὶ οὐκ ἤκιστα Ἀχελώϊου, ὃς ῥέων δι' Ἀκαρνανίης καὶ ἐξίεις ἐς θάλασσαν τῶν Ἐχινάδων νήσων τὰς ἡμισέας ἤδη ἤπειρον πεποίηκε. »

²²¹ Sophocle, *Les Trachiniennes*, 21-25 : « καὶ τρόπον μὲν ἂν πόνων οὐκ ἂν διείπομι· οὐ γὰρ οἶδ'· ἀλλ' ὅστις ἦν θακῶν ἀταρβῆς τῆς θέας, ὅδ' ἂν λέγοι. ἐγὼ γὰρ ἤμην ἐκπεπληγμένη φόβῳ μή μοι τὸ κάλλος ἄλγος ἐξέουροι ποτέ ».

²²² Sophocle, *Les Trachiniennes*, 523-530 : « ἂ δ' εὐώπις ἀβρὰ τηλαυγεί παρ' ὄχθῳ ἦστο τὸν δὲν προσμένουσ' ἀκοίταν. ἐγὼ δὲ μάτηρ μὲν οἶα φράζω· τὸ δ' ἀμφινείκητον ὄμμα νόμφας ἐλεινὸν ἀμμένει κἀπὸ ματρὸς ἄφαρ βέβαχ', ὥστε πόρτις ἐρήμα ».

« Mon prétendant était un fleuve, Achélôos, qui me venait demander à mon père sous trois aspects divers : tantôt c'était un vrai taureau, tantôt un serpent aux replis scintillants, tantôt une forme humaine, mais ayant un front de taureau et dont la barbe épaisse laissait couler des flots d'eau vive. Dans l'attente d'un tel prétendant, la malheureuse que j'étais souhaitait à toute heure mourir plutôt qu'approcher d'un tel lit. A la fin, assez tard, mais à ma grande joie, arrive l'illustre fils de Zeus et d'Alcmène. Il entre en concurrence et en lutte avec l'autre, et il me délivre de lui. »²²³

Déjanire semble terrorisée à l'idée de partager sa couche avec le dieu-fleuve Achélôos comme en atteste ce passage : « Dans l'attente d'un tel prétendant, la malheureuse que j'étais souhaitait à toute heure mourir plutôt qu'approcher d'un tel lit » et le contexte laisse entendre que sa peur est liée à la monstruosité d'Achélôos et donc à ses formes bestiales. C. Salowey²²⁴, propose que la peur de Déjanire devant Achélôos et son soulagement à l'entrée en lices de l'Alcide soit due au fait qu'elle est « consciente de la nature du prix qu'elle sera pour le vainqueur » car quelques lignes plus tard, elle décrit les enfants d'Héraclès qu'elle a portés en utilisant le langage particulier de l'agriculture :

« Nous avons eu des enfants ; mais lui, comme un paysan qui a pris la charge d'un champ éloigné, ne les a jamais vus qu'une fois à l'époque des semailles, une fois à celle de la moisson ».²²⁵

On comprend que les visites du héros sont rares. Déjanire se compare à un champ alors que les enfants sont comparés à des graines dont Héraclès ne s'occupe que de les « semer » et de les « récolter » à la moisson. Selon C. Salowey²²⁶, pour les Anciens, le lit marital serait synonyme de procréation. Dans *La Tondue* de Ménandre, à la fin du IV^{ème} siècle, on assiste à un acte de dation, l'*ekdosis*, qui n'est pas connu hors d'Athènes, durant lequel le père (ou un autre *kyrios*) met la main de sa fille dans la main droite de son gendre, concrétisant l'*engyé*²²⁷. On lit alors :

« PATAICOS. (le père) — “[...] Voici ma fille : pour que, dans le cadre de la loi, tu aies par elle des enfants de ta semence, je te la donne pour femme . . .” (“ὄρθῶς γὰρ λέγεις· ἃ [δ’ οὖν ἐγὼ μέλλω λέγειν ἄκουε· ταύτην γυν[ησίῳν παιδῶν ἐπ’ ἀρότῳ σοι δίδωμι.”)

POLÉMON. (le gendre) — “Et moi, je la prends”. (“λ[αμβάνω”.)

²²³ Sophocle, *Les Trachiniennes*, 9-20 : « μνηστήρ γὰρ ἦν μοι ποταμός, Ἀχελῶον λέγω, ὃς μ’ ἐν τρισὶν μορφαῖσιν ἐζήτει πατρός, φοιτῶν ἐναργῆς ταῖρος, ἄλλοτ’ αἰόλος δράκων ἐλικτός, ἄλλοτ’ ἀνδρείῳ κύτει βούπρωρος· ἐκ δὲ δασκίου γενειάδος κρουνοὶ διεβραίνοντο κρηναίου ποτοῦ. τοιόνδ’ ἐγὼ μνηστήρα προσδεδεγμένη δύστηνος αἰεὶ κατθανεῖν ἐπιυχόμην, πρὶν τῆσδε κοίτης ἐμπελασθῆναί ποτε. χρόνῳ δ’ ἐν ὑστέρω μὲν, ἀσμένῃ δὲ μοι, ὁ κλεινὸς ἦλθε Ζηνὸς Ἀλκμήνης τε παῖς· ὃς εἰς ἀγῶνα τῷδε συμπεσῶν μάχης ἐκλύεται με. »

²²⁴ SALOWEY C., 2017, p. 173.

²²⁵ Sophocle, *Trachiniennes*, 31-35 : « κάφισαμεν δὴ παῖδας, οὓς κείνός ποτε, γήτης ὅπως ἄρουραν ἔκτοπον λαβῶν, σπείρων μόνον προσεῖδε κάζαμῶν ἄπαξ· τοιοῦτος αἰὼν εἰς δόμους τε κάκ δόμων αἰεὶ τὸν ἄνδρ’ ἔπεμπε λατρεύοντά τω. »

²²⁶ SALOWEY C., 2017, p. 173.

²²⁷ *Engyé* est un terme technique contractuel qui signifie « mise dans la main ».

PATAICOS. — ... avec une dot de trois talents. (“καὶ προῖκα τρία τάλαντα.”)

POLEMÓN. — C'est fort bien. (“καὶ καλῶ[ς] ποεῖς.”)²²⁸

Cette scène présente un acte privé entre deux hommes où l'on observe la souveraineté absolue du *kyrios*, ici le père, sur sa fille. La mariée reste silencieuse et son consentement n'est pas requis : passive, elle fait seulement l'objet d'un don. La formule de Pataicos (le père) est lourde de sens : « Voici ma fille : pour que, dans le cadre de la loi, tu aies par elle des enfants de ta semence, je te la donne pour femme ». Dans cette phrase, l'auteur met en évidence le caractère fonctionnel du couple, avec la perspective du rapport sexuel qui permet d'engendrer des enfants légitimes (*gnésioi*). On retrouve, un vocabulaire qui est celui de l'agriculture. Certains rites nuptiaux possèdent une dimension très agraire et « célèbrent l'entrée de la jeune femme dans le monde de la fécondité et favorisent son active participation à ce monde »²²⁹. Dans une société, où l'agriculture est la principale source de richesse, il semble naturel, qu'un fruit représente à la fois la productivité des sols et la fécondité du couple. Il existe un lien symbolique fort entre la fertilité des sols et la fécondité des femmes dans la pensée grecque. Les deux sont fécondées par un principe masculin : la femme par l'homme et Gaia par Ouranos. On pourrait On pourrait encore trouver un exemple de cette association dans *Les Thesmophories* qui étaient avant tout une fête des semailles célébrée annuellement à l'automne, durant trois jours, en l'honneur de Déméter et de sa fille Koré : « Ce jour célèbre le retour de Koré et la promesse de fécondité, aussi bien pour les humains que les productions de la terre ».²³⁰ Ainsi, dans la lutte pour la main de Déjanire, on lit aussi un combat entre deux puissances fécondantes pour une terre vierge particulièrement fertile. La compétition sexuelle pourrait être mise en évidence dans la pièce par la présence d'Aphrodite comme le suggère C. Salowey²³¹. En effet La déesse intervient dans le rôle d'arbitre de cette compétition à caractère érotique entre deux prétendants, entre deux puissances très masculines qui se disputent la main (et le ventre fécond) de la jeune femme :

« Terrible est la puissance qui toujours à Cypris assure la victoire. Ne parlons pas des dieux : sur ce point je passe et ne veux pas dire comme elle a joué le fils de Cronos, et Hadès le Ténébreux, et Poséidon, l'Ébranleur de la terre. Mais, pour l'épouse qui est là, quels robustes lutteurs, avant de l'obtenir, sont donc alors descendus dans la lice ? Quels sont ceux qui s'en sont venus briguer le prix de ces combats où l'on ne recule devant aucun coup ni aucun effort ? L'un est un fleuve puissant. Avec ses quatre pattes, avec ses hautes cornes, il offre l'aspect d'un taureau. C'est Achélôos d'Éniades. L'autre vient du pays de Bacchos, de Thèbes. Il brandit à la fois l'arc qu'on ploie dans la bataille, des javelines, une massue. Il est, lui, fils de Zeus. Et tous

²²⁸ Ménandre, *La Tondue*, 1013-1015.

²²⁹ VERILHAC A-M. et VIAL C., 1998, p. 335

²³⁰ *Histoire des femmes en Occident* (dir. Pauline Schmitt Pantel), Tome 1, 1991, p. 377.

²³¹ SALOWEY C., 2017, p. 174.

deux s'affrontent à cette heure par désir ardent d'une épouse. Et, seule à côté d'eux, la déesse d'amour, Cypris, tient en ses mains la baguette d'arbitre. »²³²

Aphrodite apparaît dans un rôle qu'elle connaît bien, celui de garante de l'harmonie sexuelle du couple et de la procréation. Ce passage décrit aussi les deux opposants : Achélôos est uniquement présenté sous la forme d'un taureau aux hautes cornes sur ses quatre pattes ; Héraclès, quant à lui, est paré de sa panoplie habituelle : la massue que l'on retrouve sur la figure 5 et l'arc qui n'est pas visible mais suggéré par le carquois sur la figure 4. L'idée de puissance fécondante et fortement fertilisante est encore évoquée sur la figure 3 par les testicules très marqués d'Achéloos. Une autre allusion au sexe, à la fécondité et à l'abondance peut être repérée dans les cornes de l'Achéloos. Gilbert Durand, qui a travaillé sur la symbolique des cornes, fait remarquer que dans l'anatomie animale la corne, dont la forme est suggestive, souligne la puissance virile.²³³

Il ressort de cette étude que les cornes évoquent à la fois par leur forme, la puissance, la virilité, la fécondité et par leur fonction naturelle, une arme puissante. Ce sont également à ces thèmes et symboliques que nous renvoie Achélôos luttant avec Héraclès, que ce soit chez Sophocle, Ovide ou encore dans les représentations figurées : une divinité virile, à la forte capacité fécondante, puissante au combat, vaincue certes, mais par le lutteur insurpassable qu'est Héraclès. Par ailleurs, rappelons-nous comment se termine le combat : la victoire d'Héraclès sur Achélôos n'est effective, non pas après lui avoir fait plier genou, mais seulement après lui avoir brisé la corne.

Le poème d'Ovide fait de la corne d'Achéloos brisée par Héraclès la corne d'abondance :

« Ce n'était pas encore assez ; tandis qu'il tient de sa main brutale une de mes cornes, il la brise malgré sa sureté et l'arrache de mon front qu'il mutile. Les Naïades la remplissent de fruits et de fleurs odorantes et la consacrent aux dieux ; la bienfaitrice Abondance s'enrichit de ma corne. »²³⁴

On peut comprendre de ce passage qu'Héraclès ne prive pas totalement Achélôos ni de sa puissance, ni de son pouvoir fécondant mais le canalise et le détourne en quelque sorte. Le dieu fleuve apparaîtrait ainsi davantage amputé de sa puissance dévastatrice et impétueuse, au profit d'une puissance plus positive et de nature génésique.

²³² Sophocle, *Les Trachiniennes*, 498-516 : « μέγα τι σθένος ἂ Κύπρις· ἐκφέρεται νίκας αἰεὶ. στρ. καὶ τὰ μὲν θεῶν παρέβαν, καὶ ὅπως Κρονίδαυ ἀπάτασεν οὐ λέγω οὐδὲ τὸν ἔννευχον Ἄϊδαν, ἢ Ποσειδάωνα τινάκτορα γαίης· ἀλλ' ἐπὶ τάνδ' ἄρ' ἄκοιτιν <τίνες> ἀμφίγυοι κατέβαν πρὸ γάμων, τίνες πάμπληκτα παγκόνιτά τ' ἐξ ἤλθον ἄεθλ' ἀγώνων; ὁ μὲν ἦν ποταμοῦ σθένος, ὑψίκερω τετραόρου ἀντ. φάσμα ταύρου, Ἀχελῷος ἀπ' Οἰνιάδαν, ὁ δὲ Βακχίας ἄπο ἦλθε παλίντονα Θήβας τόζα καὶ λόγχα ρόπαλόν τε τινάσσων, παῖς Διός· οἱ τότε ἄολλεῖς ἴσαν ἐς μέσον ἴεμενοι λεχέων· μόνα δ' εὐλεκτρος ἐν μέσῳ Κύπρις ῥαβδονόμει ζυνοῦσα. »

²³³ DURAND, 1992, p. 159 : « De plus, *queren* signifierait en hébreu à la fois corne mais aussi puissance et force et il en serait de même pour *smga* en sanscrit et *cornu* en latin. »

²³⁴ Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 85-88 : « *Nec statis hoc fuerat ; rigidum fera dextera cornu dum tenet, infregit truncaque a fronte reuellit. Naiades hoc promiss et odoro flore repletum sacrarunt diuesque meo Bona Copia cornu est.* »

C. Salowey, voit en Héraclès un héros qui a l'habitude de rentrer en conflit et de manipuler les cours d'eau : « Il établit des sources, réoriente les cours d'eau en creusant des canaux, crée des barrages et des systèmes d'irrigation qui gagnent les terres agricoles sur les marécages, et conquiert ou dompte des créatures monstrueuses emblématiques de leur habitat aquatique »²³⁵.

Thierry Châtelain consacre une partie de son étude²³⁶ à tenter de montrer qu'Héraclès peut-être assimilé en partie à un « maître de la technologie hydraulique ». En effet, chez Apollodore, Héraclès accomplit des travaux liés à des cours d'eau : l'auteur présente un épisode célèbre de la vie du héros, le dixième de ses travaux – celui du troupeau de Géryon – au cours duquel Héraclès ramène le troupeau de vaches à Eurysthée. Héra envoie un taon sur le troupeau qui se disperse alors dans les montagnes de Thrace :

« Héraclès les poursuivit [les vaches], en rassembla une partie et les conduisit vers l'Hellespont ; les autres, abandonnées, passèrent ensuite à l'état sauvage. Ayant rassemblé les vaches avec peine et après avoir maudit le fleuve Strymon, autrefois cours d'eau navigable, qu'il rendit impraticable en le remplissant de pierres, Héraclès ramena les vaches à Eurysthée et les lui donna. Celui-ci les sacrifia à Héra. »²³⁷

Cet exploit légendaire d'Héraclès obstruant le cours du fleuve Strymon vient peut-être expliquer un changement visible pour les Grecs dans leur milieu naturel : celui d'un cours d'eau navigable devenu impraticable. Apollodore mentionne aussi le célèbre affrontement entre Héraclès et l'Hydre de Lerne :

« Le second travail que lui ordonna Eurysthée fut de tuer l'Hydre de Lerne : celle-ci, nourrie dans le marais de Lerne, sortait dans la plaine et détruisait les troupeaux et les terres. L'Hydre avait un corps énorme, neuf têtes, dont huit étaient mortelles et la dernière, celle du milieu, immortelle. Donc, monté sur son char conduit par Iolaos, Héraclès se rendit à Lerne et y arrêta ses chevaux. Il trouva l'Hydre, sur une colline près des sources d'Amymoné où se trouvait sa tanière. Par des jets de flèches enflammées, il la força à sortir et une fois dehors, il la retint avec force. Mais celle-ci, enlacée, le retenait par un pied. En frappant les têtes avec sa massue, il ne pouvait obtenir aucun résultat : car pour une tête coupée, il lui en poussait deux. Un crabe énorme vint en aide à l'Hydre en pinçant le pied d'Héraclès. C'est pourquoi, après avoir tué le crabe, Héraclès appela lui aussi à l'aide Iolaos ; celui-ci réduisit en cendres une partie de la forêt voisine et brûlant les racines des têtes avec des torches, il les empêchait de repousser. Quand il eut triomphé de cette manière des têtes qui repoussaient, il coupa la tête immortelle l'enterra et posa une lourde pierre près de la route qui conduit de Lerne à Éléonte. Quant au corps de l'Hydre, il l'ouvrit en le déchirant et plongea ses flèches dans sa bile.

²³⁵ SALOWEY, 2017, p. 171

²³⁶ CHATELAIN, 2007.

²³⁷ Apollodore, II, 5.10 : « ὡς δὲ ἦλθεν ἐπὶ τοὺς μυχοὺς τοῦ πόντου, ταῖς βουσίην οἶστρον ἐνέβαλεν ἡ Ἥρα, καὶ σχίζονται κατὰ τὰς τῆς Θράκης ὑπωρείας· ὁ δὲ διώζας τὰς μὲν συλλαβῶν ἐπὶ τὸν Ἑλλησποντον ἤγαγεν, αἱ δὲ ἀπολειφθεῖσαι τὸ λοιπὸν ἦσαν ἄγριαι. μόλις δὲ τῶν βοῶν συνελθουσῶν Στρυμόνα μεμφάμενος τὸν ποταμόν, πάλαι τὸ ρεῖθρον πλωτὸν ὃν ἐμπλήσας πέτραις ἄπλωτον ἐποίησε, καὶ τὰς βόας Ἐδρυσθεὶ κομίσας δέδωκεν. ὁ δὲ αὐτὰς κατέθυσεν Ἥρα. »

Eurysthée dit qu'il ne fallait pas compter ce travail parmi les dix, car Héraclès n'était pas venu à bout de l'Hydre seul, mais avec l'aide de Iolaos. »²³⁸

Héraclès arrive sur le « champ de bataille » à la façon d'un héros homérique, sur son char dont il descend pour se battre. Il apparaît ici comme le champion de la cause des hommes puisque l'hydre détruit leurs troupeaux et leurs terres. Il est le héros civilisateur par excellence, une fois de plus tueur de monstres et en particuliers de monstres liées à l'eau, aux cours d'eaux ou vivant dans les eaux stagnantes, ici l'hydre et le crabe monstrueux. On peut remarquer que comme Achélôos qui se métamorphose durant son combat, l'hydre est un monstre multiple, pluriel difficile à saisir. Au sujet du combat entre Héraclès et l'Hydre de Lerne, Servius, au début du V^{ème} siècle de notre ère, dans son commentaire de l'*Énéide* de Virgile, avançait :

« AC BELVA LERNAE : Il parle de l'hydre, qui vivait dans le marais de Lerne en Argolide ; en latin on l'appelle *excetra* ("serpent"), parce que quand on lui coupait une tête, il en repoussait trois. Mais l'hydre était en fait un lieu qui vomissait des eaux dévastatrices sur la cité voisine et à cet endroit, quand on bouchait un des passages de l'eau, plusieurs se faisaient jour : voyant cela, Hercule assécha l'endroit même et empêcha l'eau de passer. Le <nom> hydre est en effet dérivé du <nom> eau. Il prouve que cela a pu se dérouler ainsi quand il dit : « les impuretés sont éliminées par le feu et l'inutile humidité "s'évapore" »²³⁹

Une nouvelle fois donc, Héraclès apparaît comme ayant une habileté toute particulière à dompter les eaux. Il rationalise le caractère extraordinaire de l'Hydre en l'associant aux résurgences des cours d'eaux propres aux reliefs karstiques de la Grèce en faisant directement le lien entre le corps sinueux du serpent qui repousse sans cesse et les eaux qui trouvent toujours une issue même si leur passage est obstrué. L'hydre est un monstre aquatique qui symbolise ici, la puissance des eaux impossibles à canaliser. Héraclès apparaît, ainsi que le suggérait Thierry Châtelain, comme un

²³⁸ Apollodore, II, 5.2 : « δεύτερον δὲ ἄθλον ἐπέταξεν αὐτῷ τὴν Λερναίαν ὕδραν κτείνειν: αὕτη δὲ ἐν τῷ τῆς Λέρνης ἔλει ἐκτραφεῖσα ἐξέβαινεν εἰς τὸ πεδίον καὶ τὰ τε βοσκήματα καὶ τὴν χώραν διέφθειρεν. εἶχε δὲ ἡ ὕδρα ὑπερμέγεθες σῶμα, κεφαλὰς ἔχον ἑννέα, τὰς μὲν ὀκτῶ θνητάς, τὴν δὲ μέσσην ἀθάνατον. ἐπιβάς οὖν ἄρματος, ἠνιοχοῦντος Ἰολαοῦ, παρεγένετο εἰς τὴν Λέρνην, καὶ τοὺς μὲν ἵππους ἔστησε, τὴν δὲ ὕδραν εὐρών ἔν τιμι λόφῳ παρὰ τὰς πηγὰς τῆς Ἀμυμώνης, ὅπου ὁ φωλεὸς αὐτῆς ὑπῆρχε, βάλλων βέλεσι πεπυρωμένοις ἠνάγκασεν ἐξελεῖν, ἐκβαίνουσιν δὲ αὐτὴν κρατήσας κατεῖχεν. ἡ δὲ θατέρῳ τῶν ποδῶν ἐνείχετο περιπλακεῖσα. τῷ ῥοπάλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς κόπτων οὐδὲν ἀνύειν ἠδύνατο: μίας γὰρ κοπτομένης κεφαλῆς δύο ἀνεφύοντο. ἐπεβοήθει δὲ καρκίνος τῇ ὕδρᾳ ὑπερμεγέθης, δάκνων τὸν πόδα. διὸ τοῦτον ἀποκτείνας ἐπεκαλέσατο καὶ αὐτὸς βοηθὸν τὸν Ἰόλαον, ὃς μέρος τι καταπρήσας τῆς ἐγγὺς ὕλης τοῖς δαλοῖς ἐπικαίων τὰς ἀνατολὰς τῶν κεφαλῶν ἐκώλυεν ἀνιέναι. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον τῶν ἀναφυομένων κεφαλῶν περιγεγόμενος, τὴν ἀθάνατον ἀποκόψας κατώρυξε καὶ βαρεῖαν ἐπέθηκε πέτραν, παρὰ τὴν ὁδὸν τὴν φέρουσιν διὰ Λέρνης εἰς Ἐλαιοῦντα τὸ δὲ σῶμα τῆς ὕδρας ἀνασχίσας τῇ χολῇ τοὺς ὀιστοὺς ἔβαφεν. Εὐρυσθεὺς δὲ ἔφη μὴ δεῖν καταριθμῆσαι τοῦτον ἐν τοῖς δέκα τὸν ἄθλον: οὐ γὰρ μόνος ἀλλὰ καὶ μετὰ Ἰολαοῦ τῆς ὕδρας περιεγένετο. »

²³⁹ Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, VI, 287 : « AC BELVA LERNAE : *hydram dicit, serpentem immanis magnitudinis, quae fuit in Lerna Argiorum palude ; sed Latine excetra dicitur, quod uno caeso tria capita excrescebant. Sed constat hydram locum fuisse enotentem aquas uastantes uicinam cinitatem, in quo uno meatu clauso multi erumpbant : quod Hercules uidens loca ipsa excussit et sit aquae clausit meatus ; nam hydra ab aqua dicta est. Potuisse autem hoc fieri ille indicat locus, ubi dicit : excoquitur uitium atque exudat inutilis umor. »*

héros hydraulicien, civilisateur, qui dompte les eaux pour le bien des hommes, un « technicien qui, grâce à son savoir-faire, assainit la région en l'asséchant »²⁴⁰.

Chez Apollodore, on peut encore lire le récit fameux du cinquième travail d'Héraclès : le nettoyage des écuries d'Augias :

« Le cinquième travail que lui ordonna Eurysthée fut d'évacuer seul, en un seul jour, le fumier des troupeaux d'Augias. Ce dernier était roi d'Élide, fils d'Hélios aux dire de certains, de Poséidon selon d'autres, ou de Phorbas d'après d'autres encore, et il avait de nombreux troupeaux de boeufs. Héraclès se rendit chez lui, ne dévoilant rien des ordres d'Eurysthée, et lui dit qu'il enlèverait le fumier en un seul jour, s'il lui donnait le dixième de ses boeufs. Augias le lui promit, ne l'en croyant pas capable. Héraclès prit à témoin Phylée, le fils d'Augias. Puis il ouvrit une brèche dans les fondations des étables et détourna par un canal l'Alphée et le Pénée qui coulaient tout près, les y fit entrer puis s'écouler par une autre issue [...] »²⁴¹

Dans le texte d'Apollodore, c'est en détournant les eaux de l'Alphée et du Pénée qu'Héraclès nettoie les écuries d'Augias. Le Héros montre alors sa capacité singulière à dompter les cours d'eau. C'est encore ce que l'on peut lire chez Diodore de Sicile lorsqu'il rapporte cet épisode légendaire :

« Après avoir réussi cette épreuve-là aussi, il reçut d'Eurysthée l'ordre de nettoyer, sans l'aide de personne, la cour d'Augias. Il y avait, dans cette cour, une quantité énorme de fumier amassé depuis longtemps et c'était pour lui faire injure qu'Eurysthée lui ordonnait de le nettoyer. Mais Héraclès, jugeant que c'était indigne de lui, refusa de porter sur ses épaules ce fumier et esquiva la honte de cette injure : il amena vers la cour le fleuve Alphée et la nettoya à fond grâce au courant de l'eau. Ainsi, sans subir d'injure, il accomplit cette épreuve en un seul jour. En cela aussi, on pourrait admirer son ingéniosité puisque, malgré ce que cet ordre avait de méprisant, il l'a exécuté sans subir de honte, ni supporter quoi que ce fût qui l'empêchât d'être digne de l'immortalité. »²⁴²

²⁴⁰ CHATELAIN T., 2007, p. 373.

²⁴¹ Apollodore, II, 5.5 : « πέμπτον ἐπέταζεν αὐτῷ ἄθλον τῶν Αὐγείου βοσκημάτων ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ μόνον ἐκφορῆσαι τὴν ὄνθον. ἦν δὲ ὁ Αὐγείας βασιλεὺς Ἥλιδος, ὡς μὲν τινες εἶπον, παῖς Ἥλιου, ὡς δέ τινες, Ποσειδῶνος, ὡς δὲ ἔνιοι, Φόρβαντος, πολλὰς δὲ εἶχε βοσκημάτων ποιμένας. τούτῳ προσελθὼν Ἡρακλῆς, οὐ δηλώσας τὴν Εὐρυσθέως ἐπιταγὴν, ἔφασκε μιᾷ ἡμέρᾳ τὴν ὄνθον ἐκφορῆσειν, εἰ δώσει τὴν δεκάτην αὐτῷ τῶν βοσκημάτων. Αὐγείας δὲ ἀπιστῶν ὑπισχνεῖται. μαρτυράμενος δὲ Ἡρακλῆς τὸν Αὐγείου παῖδα Φυλέα, τῆς τε αὐτῆς τὸν θεμέλιον διεῖλε καὶ τὸν Ἀλφειὸν καὶ τὸν Πηνειὸν σύνεγγυς ῥέοντας παροχετεύσας ἐπήγαγεν, ἔκρουν δι' ἄλλης ἐξόδου ποιήσας »

²⁴² Diodore de Sicile, IV, XIII, 3 : « τελέσας δὲ καὶ τοῦτον τὸν ἄθλον ἔλαβε παρ' Εὐρυσθέως πρόσταγμα τὴν αὐτὴν τὴν Αὐγείου καθάριαι μηδενὸς βοηθοῦντος: αὐτῆ δ' ἐκ πολλῶν χρόνων ἠθροισμένην κόπρον εἶχεν ἄπλατον, ἦν ὕβρεως ἕνεκεν Εὐρυσθέως προσέταξε καθάριαι. ὁ δ' Ἡρακλῆς τὸ μὲν τοῖς ὤμοις ἐξενεγκεῖν ταύτην ἀπεδοκίμασεν, ἐκκλίνων τὴν ἐκ τῆς ὕβρεως αἰσχύνην: ἐπαγαγὼν δὲ τὸν Ἀλφειὸν καλούμενον ποταμὸν ἐπὶ τὴν αὐτὴν, καὶ διὰ τοῦ ῥεύματος ἐκκαθάρας αὐτήν, χωρὶς ὕβρεως συνετέλεσε τὸν ἄθλον ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ. διὸ καὶ θαυμάσαι τις ἂν τὴν ἐπίνοιαν: τὸ γὰρ ὑπερήφανον τοῦ προστάγματος χωρὶς αἰσχύνης ἐπετέλεσεν, οὐδὲν ὑπομείνας ἀνάξιον τῆς ἀθανασίας. »

L'auteur insiste dans ce texte sur l'aspect ignoble de la tâche que confie Eurysthée à Héraclès. C'est en réponse à l'injure d'Eurysthée qu'Héraclès fait parler sa *métis* et détourne l'Alphée pour nettoyer les écuries. Notons que dans le récit de Diodore, il n'est pas fait mention du Pénée.

On peut alors imaginer que le combat d'Héraclès et Achélôos s'inscrit dans un « cycle héracléen », celui d'un héros civilisateur et hydraulicien, dompteur des cours d'eau pour le bien des hommes. C'est ainsi que Strabon comprenait déjà cet épisode de la geste d'Héraclès :

« Quelques auteurs associent à ce mythe celui de la corne d'Amalthée et prétendent que cette corne est celle qu'Héraclès arracha au front d'Achéloos et offrit en présent de noces à Céné. Les autres, qui recherchent par conjecture la vérité des mythes, affirment qu'on assimilait Achéloos, comme tous les autres fleuves, soit à un taureau à cause de ses eaux mugissantes et du nom des “cornes” habituellement donné aux méandres des cours d'eau, soit à un serpent à cause de sa longueur et de ses sinuosités, soit à une figure de proue taurine pour la même raison que celle qui le faisait comparer au taureau. Dans cette interprétation, Héraclès, le bienfaiteur par excellence et en particulier quand il contracte par mariage alliance avec Céné, se serait gagné les faveurs de ce dernier en maîtrisant les débordements permanents du fleuve par des digues et des canaux et en asséchant ainsi une grande partie de la Parachéloïtide : la corne d'Amalthée représenterait ce bienfait. »²⁴³

Le mythe de la lutte entre Héraclès et Achélôos ne serait qu'allégorie et discours imagé des travaux hydrauliques menés sur le fleuve dans la région. Ces travaux transforment la Parachéloïtide, région qui semble particulièrement inondable, en une région de prospérité agricole à laquelle la corne d'abondance fait écho. Quelques lignes plus tôt, l'auteur précisait que les débordements permanents de l'Achéloos « recouvraient toujours les bornages délimitant les possessions entre les Acarnaniens et Étoliens »²⁴⁴. Cette remarque de Strabon laisse penser que les débordements du fleuve devaient être source de tension entre les deux peuples. C'est peut-être aussi pour cette raison que les habitants ont réalisé un endiguement du fleuve.

Diodore de Sicile évoque lui aussi l'affrontement d'Achéloos et Héraclès :

« Voulant faire plaisir aux Calydoniens, Héraclès détourna le fleuve Achélôos et, par l'aménagement d'un autre lit, il rendit très fertile une large bande d'eau que je viens de mentionner. Aussi certains poètes ont-ils même rendu mythique, dit-on ce fait : ils ont représenté Héraclès engageant le combat avec Achélôos alors que ce fleuve avait pris l'apparence d'un taureau. Pendant la lutte, Héraclès brisa l'une des cornes et en fit don aux Étoliens, elle reçut le nom de “corne d'Amalthée”. Dans cette corne, ils imaginent que se trouve une grande quantité de tous les fruits de la fin de l'été : grappes de raisins, pommes, et tous les autres fruits de ce

²⁴³ Strabon, *Géographie*, X, 2, 19 : « προστιθέασι δ' ἔνιοι καὶ τὸ τῆς Ἀμαλθείας τοῦτ' εἶναι λέγοντες κέρασ, ὃ ἀπέκλασεν ὁ Ἡρακλῆς τοῦ Ἀχελώου καὶ ἔδωκεν Οἰνεὶ τῶν γάμων ἔδνον· οἱ δ' εἰκάζοντες ἐξ αὐτῶν τάλιθες ταύρω μὲν εἰκότα λέγεσθαι τὸν Ἀχελῶόν φασι, καθάπερ καὶ τοὺς ἄλλους ποταμούς, ἀπὸ τε τῶν ἤχων καὶ τῶν κατὰ τὰ ρεῖθρα καμπῶν, ἃς καλοῦσι κέρατα, δράκοντι δὲ διὰ τὸ μήκος καὶ τὴν σκολιότητα, βούπρωρον δὲ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣν καὶ ταυρωπόν· τὸν Ἡρακλέα δὲ καὶ ἄλλως εὐεργετικὸν ὄντα καὶ τῷ Οἰνεὶ κηδεύοντα παραχώμασί τε καὶ διοχετείας βιάσασθαι τὸν ποταμὸν πλημμελῶς ῥέοντα καὶ πολλὴν τῆς Παραχελωίτιδος ἀναψύξαι χαρίζομενον τῷ Οἰνεὶ· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ τῆς Ἀμαλθείας κέρασ. »

²⁴⁴ Strabon, *Géographie*, X, 2, 19.

genre. Mais les poètes parlent à mots couverts : une corne d'Achéloös représente la contrée fertile qui est arrosée par le fleuve et l'abondance des végétaux qui portent des fruits. De plus, c'est la corne "d'Amalthée" c'est à dire d'une sorte de « non-mollesse » (*amalkisita*) : ce qui indique la vigueur de celui qui a réalisé cet ouvrage. »²⁴⁵

Comme Strabon, Diodore de Sicile voit dans le combat entre Achéloös et Héraclès une allégorie de l'endiguement du fleuve. En triomphant du dieu-fleuve, Héraclès détourne sa puissance dévastatrice et ravageuse – dont la fougue rendait la région inexploitable – en une puissance vivifiante, nourricière et permet ainsi à la région de devenir une « contrée fertile ».

Ranger le combat entre Achéloös et Héraclès dans un « cycle héracléen », au même titre que les autres monstres du bestiaire d'Héraclès : Achéloös est un être monstrueux par ses métamorphoses et par la puissance du taureau. Il est aussi un monstre des cours d'eau dont Héraclès vient à bout. La comparaison faite avec l'Hydre range Achéloös au nombre des bêtes monstrueuse et liées aux eaux vaincues par le héros civilisateur. Un autre point commun est à repérer entre les deux combats d'Héraclès : l'incapacité à vaincre pleinement son adversaire aquatique. Reprenons l'exemple de l'Hydre de Lerne : « Quand il eut triomphé de cette manière des têtes qui repoussaient, il coupa la tête immortelle, l'enterra et posa une lourde pierre près de la route qui conduit de Lerne à Éléonte ». Thierry Châtelain remarquait que « l'hydre ne saurait être définitivement éliminée ; elle est seulement maîtrisée. C'est pourquoi au terme de la lutte subsiste une tête immortelle mais désormais inoffensive »²⁴⁶. Cela n'est pas sans rappeler la corne qu'Héraclès arrache au front d'Achéloös. Le dieu-fleuve amputé de ses attributs destructeurs n'est plus une puissance violente, dévastatrice et négative mais devient porteur de vie. Héraclès le prive seulement de sa puissance négative et en retient les bienfaits qui sont symbolisés par la corne d'abondance.

Inséré dans le contexte de la geste d'Héraclès, sous ses différentes formes et notamment taurine, Achéloös est un monstre des eaux fluviales, protéiforme, mouvant, insaisissable que le héros vainc comme il en vainc d'autres. C'est sans doute la raison pour laquelle il fait partie du

²⁴⁵ Diodore de Sicile, IV, XXXV, 3-4 : « Ἡρακλῆς δὲ τοῖς Καλυδωνίοις βουλόμενος χαρίσασθαι τὸν Ἀχελῶν ποταμὸν ἀπέστρεψε, καὶ ῥύσιν ἄλλην κατασκευάσας ἀπέλαβε χώραν πολλὴν καὶ ἀμφοροῦν, ἀρδευομένην ὑπὸ τοῦ προειρημένου ῥείθρου. διὸ καὶ τῶν ποιητῶν τινὰς μυθοποιῆσαι τὸ πραχθέν: παρεισήγαγον γὰρ τὸν Ἡρακλέα πρὸς τὸν Ἀχελῶν συνάψαι μάχην, ὁμοιωμένου τοῦ ποταμοῦ ταύρω, κατὰ δὲ τὴν συμπλοκὴν θάτερον τῶν κέρατων κλάσαντα δωρήσασθαι τοῖς Αἰτωλοῖς, ὃ προσαγορευδοῦν κέρας Ἀμαλθείας. ἐν ᾧ πλάττουσι πλῆθος ὑπάρχειν πάσης ὀπωρινῆς ὥρας, βοτρυῶν τε καὶ μήλων καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, αἰνιττομένων τῶν ποιητῶν κέρας μὲν τοῦ Ἀχελῶν τοῦ διὰ τῆς διώρυχος φερόμενον ῥείθρου, τὰ δὲ μήλα καὶ τὰς ῥόας καὶ τοὺς βότρους δηλοῦν τὴν καρποφόρον χώραν τὴν ὑπὸ τοῦ ποταμοῦ ἀρδευομένην καὶ τὸ πλῆθος τῶν καρποφορούντων φυτῶν: Ἀμαλθείας δ' εἶναι κέρας οἰοεῖ τινος ἀμαλακιστίας, δι' ἧς τὴν εὐτονίαν τοῦ κατασκευάσαντος δηλοῦσθαι. »

²⁴⁶ CHATELAIN, 2007, p. 373.

tableau de chasse d'Héraclès. En revanche, il n'a pas qu'une face obscure ; il est aussi un symbole de fécondité et de fertilité et donc de vie, ce qui le distingue d'un monstre entièrement mauvais comme l'Hydre de Lerne et qui explique pourquoi Héraclès ne le tue pas. Il était donc important de resituer le combat entre ce héros et Achélôos dans un contexte plus large pour comprendre qu'Héraclès, avec l'Achéloos, ne se confronte pas pour la première fois à des problèmes hydrauliques.

Plus tôt, lorsque nous étudions le combat entre Achille et le Scamandre, nous avons noté une scène très auditive avec un fracas sonore, une lutte bruyante. Homère compare alors mugissement du taureau et le bruit des eaux du fleuve de Troade. Comme nous venons de le voir, Strabon note, lui aussi, cette association. T. Châtelain qui remarquait la même analogie proposait de lier ses informations avec un extrait d'un *Problème* d'Aristote :

« Pourquoi dans les marécages qui bordent les rivières se produit-il des bruits qu'on appelle des beuglements et que la fable attribue aux taureaux sacrés du dieu ? Le son émis ressemble à la voix d'un taureau, au point que les vaches de l'endroit se trouvent en l'entendant dans la même disposition que si c'était le meuglement d'un taureau. Est-ce parce qu'il s'agit de rivières dont l'eau séjourne dans des marais, ou de marais qui stagnent et qui sont refoulés par la mer, ou qui exhalent une plus grande masse d'air, et que c'est ainsi que se produit le phénomène en question ? La cause en est que des cavités se forment dans la terre. Ainsi donc l'eau qui y circule, du fait qu'il existe un courant dans ce genre d'étendue marécageuse, repousse l'air à travers un passage étroit vers une cavité plus large, comme si l'on fait du bruit en soufflant par l'ouverture dans une amphore vide : ce bruit ressemble à un meuglement. D'ailleurs le meuglement des bœufs se produit de cette façon. Les formes diverses de cavités produisent une foule de sons étrange. »²⁴⁷

En ayant une lecture croisée des passages de Strabon et d'Aristote, il nous apparaît que les Grecs semblent s'inspirer à la fois de ce qu'ils voient – de « choses » très tangibles de géographie physique, comme le suggèrent ici les références très précises du texte d'Aristote aux reliefs karstiques de la Grèce – mais aussi, d'éléments moins tangibles comme nous le montre le lien sonore qui leur apparaît entre le mugissement des taureaux et le bruit des eaux déferlantes d'un fleuve. Le taureau peut symboliser une nature violente et son beuglement suggère le fracas des eaux bouillonnantes et destructrices.

Avec l'étude des potamomachies nous pouvons clore l'étude de la mythologie des dieux-fleuves. Ce passage par les récits mythiques porte son lot d'enseignements sur les dieux-fleuves. En effet, on y trouve des divinités particulièrement ambivalentes dont les colères soudaines et violentes provoquent un contraste saisissant avec leurs aspects les plus généreux, protecteurs et sources de vie que révèlent les mêmes textes. Les traditions narratives sont primordiales à analyser lorsqu'on

²⁴⁷ Aristote, *Problèmes*, XXV, 2, 937b-938a.

s'attache à étudier une divinité car elles sont extrêmement révélatrices de la pensée grecque, d'un imaginaire dans lequel les Grecs composent l'identité et le comportement du divin à travers leurs propres rapports avec ces derniers. Pour prendre un exemple, je dirais que si les Grecs ont présenté dans les récits les dieux-fleuves comme particulièrement ambivalents, c'est parce que cela résulte d'un rapport contradictoire qu'ils entretiennent avec le fleuve. Le cours d'eau, à l'image du dieu qui l'incarne peut à la fois être une puissance positive, lorsqu'il arrose les plaines, comme il est une puissance négative lors d'une crue dans laquelle il ravage les terres cultivées.

Je retiendrais également de l'étude de la mythologie des dieux-fleuves que les Grecs les montrent surtout comme des divinités locales. En effet, les dieux-fleuves semblent totalement souverains sur leur territoire comme le souligne explicitement Pausanias lorsqu'il rapporte le récit de la dispute entre Héra et Poséidon pour le territoire d'Argos.

Les dieux-fleuves semblent avoir avant tout un ancrage local, en particulier lorsque les traditions narratives en font les ancêtres légendaires et autochtones des communautés et duquel elles puisent sa légitimité. Ces derniers éléments révèlent les rôles politiques et identitaires que semblent tenir les dieux-fleuves.

Les potamomachies fournissent une étude de cas incontournable, tant on y retrouve toutes les caractéristiques des dieux-fleuves. Leur ambivalence est soulignée par des colères soudaines et très virulentes qui sont à la fois salvatrices et destructrices pour toutes formes de vie qui occupent leurs bords : humaines, végétales et animales. Pourtant, les dieux-fleuves sont montrés dans les potamomachie comme des divinités locales, intrinsèquement liés aux territoires traversés et à ceux qui y vivent et qu'ils protègent. Les potamomachies montrent également que si les dieux-fleuves sont nettement supérieurs aux héros, ils demeurent nettement inférieurs aux Olympiens.

On peut déduire de la documentation qu'Achéloos semble être le seul parmi les dieux-fleuves à avoir dépassé son ancrage local pour parvenir aux rives du panhellénisme. Il semble en effet être plus prompt que les autres dieux-fleuves à occuper cette place, en tant que plus long fleuve de Grèce et fils aîné du couple primordial. Macrobe dans ses *Saturnales* ainsi que le passage d'Euripide, mentionnés plus tôt, montrent sans ambiguïté que son nom a désigné – au moins dans un langage poétique – les eaux courantes. Son caractère panhellénique lui serait définitivement acquis par son rôle dans le sanctuaire de Zeus à Dodone, mais dont on ne sait finalement que peu de chose. La documentation semble également faire état d'une compétition entre Achéloos et Okéanos pour la paternité des eaux. Ce dernier élément montre, me semble-t-il, qu'Achéloos a été bien autre chose pour les Grecs que le fleuve d'Acarnanie. D'ailleurs, c'est bien lui que les poètes, mythographes et artistes du monde grec ont choisi comme « champion » des fleuves face au champion des hommes Héraclès.

Nous n'avons pas évoqué – ou peu – les pratiques rituelles dédiées à ces divinités par les Grecs. Je souhaite à présent m'intéresser aux aspects les plus concrets des dieux-fleuves dans le quotidien des Grecs, à savoir : quelle place tiennent-ils dans les sociétés grecques ? Comment les Grecs leur rendent-ils hommage ? Quelles sont les pratiques rituelles qui leur sont dédiées ? Il nous semblait plus clair de séparer les traditions narratives des pratiques rituelles pour pouvoir, à terme, mieux les appréhender comme un tout.

● C- La religion des dieux-fleuves

Une précision de vocabulaire est ici nécessaire : nous considérons ici le « rituel » conformément à la définition qu'en donne P. Schmitt-Pantel, soit « l'ensemble de gestes accomplis par un individu ou une communauté qui servent à organiser l'espace et le temps, à définir les rapports entre les hommes et les dieux, à mettre en place les catégories humaines et les liens qui les unissent »²⁴⁸.

Si les attestations d'un culte actif dédié aux dieux-fleuves sont plutôt insaisissables dans les sources littéraires²⁴⁹, comme le remarque justement J. Bremmer dans sa récente étude, elles laissent cependant entrevoir un certain nombre d'informations et d'indices. C'est pour ces raisons que nous avons relevé dans les sources littéraires, les mentions de lieux de cultes, d'offrandes, des prêtrises, des prières ou encore de croyances afin de dresser un tableau des témoignages de cultes dédiés aux dieux-fleuves.

I- Les lieux de cultes et les statues cultuelles.

1- Les lieux de cultes.

Il convient tout d'abord de rappeler ce qu'est un lieu de culte dans le monde grec. P. Schmitt-Pantel indique que tout lieu peut devenir un espace sacré (*hieron*) ; pour cela il suffit que les hommes lui reconnaissent un caractère sacré. Cet espace est délimité et les Grecs le nomment *téménos*. P. Schmitt Pantel rappelle également que la religion des Grecs n'exige nullement le besoin de construction monumentale ou durable. A l'intérieur du *téménos* peut se développer un certain nombre de constructions. L'autel, *bômos* est l'élément essentiel et indispensable d'un sanctuaire, il est le lieu du sacrifice²⁵⁰. Dans le téménos il est possible de trouver un temple (*naos*), mais cet élément n'est pas indispensable puisque les rituels se déroulent la plupart du temps en dehors du temple et comme le rappelle P. Schmitt-Pantel, sa fonction est précise : « conserver la statue ou les statues du culte [*agalma*] et éventuellement d'autres biens appartenant à la divinité »²⁵¹. Ce sont les

²⁴⁸ ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL, 2015 (5^e édition), p. 37.

²⁴⁹ BREMMER, 2019, p. 91

²⁵⁰ ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL, 2015 (5^e édition), p. 79.

²⁵¹ *Idem*.

mentions de ces sanctuaires, autels et temples consacrés aux dieux-fleuves que nous voulons recenser ici.

Les sources littéraires, et en particulier l'œuvre de Pausanias, mentionnent un certain nombre de lieux de cultes dédiés aux dieux-fleuves.

Dans sa *Description de la Grèce*, Pausanias évoque le culte du dieu-fleuve Erymanthos :

« Les gens de Psophis ont aussi, à côté de l'Erymanthos, un temple et une statue d'Erymanthos ».²⁵²

L'Erymanthos est un affluent de l'Alphée dont le cours marque la frontière entre l'Élide et l'Arcadie. Ce passage atteste bien une dévotion particulière des habitants de Psophis envers le dieu-fleuve puisqu'il mentionne un temple (ναός) et une statue (ἄγαλμα) consacrés en son honneur. Il est intéressant de relever que les honneurs sont rendus « à côté de l'Erymanthos ». Il est très probable que les lieux de cultes dédiés aux fleuves se trouvent à proximité de leurs cours, c'est en tout cas l'hypothèse formulée par M. Jost, au sujet du même dieu-fleuve²⁵³. Dans un autre passage de son œuvre, Pausanias mentionne un sanctuaire dédié au fleuve Alphée :

« Il y a aussi [à Sparte] un sanctuaire de Maron et de l'Alphée »²⁵⁴.

Pausanias mentionne encore un sanctuaire dédié au Céphise à Argos dans le deuxième livre de sa *Périégèse* :

« Non loin des statues, on peut voir le tombeau de Danos et un cénotaphe des Argiens qui ont trouvé la mort à Troie ou sur le chemin du retour. Ici, il y a aussi un sanctuaire de Zeus Sauveur. Au-delà, il y a un bâtiment où les Argiennes pleurent Adonis. A droite de l'entrée se trouve le sanctuaire de Céphisos. On dit que l'eau de cette rivière n'a pas été complètement détruite par Poséidon, mais qu'en ce lieu, où se trouve le sanctuaire, on peut l'entendre couler sous terre. »²⁵⁵

Ce passage est doublement intéressant car outre la mention d'un sanctuaire dédié au Céphise à Argos, lorsqu'il rapporte la tradition selon laquelle l'eau du fleuve se déplace par des canaux souterrains, le témoignage de l'auteur fait écho aux traditions hydrauliques selon lesquelles les eaux communiquent par voie souterraine et en cycle fermé.

²⁵² Pausanias VIII, 24, 12 : « « Ψωφιδίους δὲ καὶ παρὰ τῷ Ἐρυμάνθῳ ναός ἐστιν Ἐρυμάνθου καὶ ἄγαλμα »

²⁵³ JOST, 1985, p. 524.

²⁵⁴ Pausanias, III, 12, 8 : « καὶ Μάρωνός ἐστιν ἱερόν καὶ Ἀλφειοῦ » (Traduction personnelle sur le texte de la Loeb Classical Library)

²⁵⁵ Pausanias, II, 20, 6 : « τῶν δὲ ἀνδριάντων οὐ πόρρω δαίκεται Δαναοῦ μνήμα καὶ Ἀργείων τάφος κενὸς ὀπίσθους ἔν τε Ἰλίῳ καὶ ὀπίσω κομιζομένους ἐπέλαβεν ἡ τελευτή. καὶ Διός ἐστιν ἐνταῦθα ἱερόν Σωτήρος καὶ παριοῦσιν ἐστιν οἴκημα· ἐνταῦθα τὸν Ἄδωνιν αἱ γυναῖκες Ἀργείων ὀδύρονται. ἐν δεξιᾷ δὲ τῆς ἐσόδου τῷ Κηφισῷ πεποιήται τὸ ἱερόν· τῷ δὲ ποταμῷ τούτῳ τὸ ὕδωρ φασὶν οὐ καθάπαξ ὑπὸ τοῦ Ποσειδῶνος ἀφανισθῆναι, ἀλλὰ ἐνταῦθα δὴ μάλιστα, ἔνθα καὶ τὸ ἱερόν ἐστι, συνιάσιν ὑπὸ γῆν ῥέοντος. » (Traduction personnelle sur le texte de la Loeb Classical Library)

On trouve également mention d'un lieu de culte dédié au dieu-fleuve Achélôos dans les *Images* de Philostrate l'ancien, au tableau consacré à Narcisse :

« La grotte est dédiée à Achélôos et aux nymphes [...] »²⁵⁶

Philostrate ne précise pas la localisation de cette grotte, mais au neuvième livre de sa *Description de la Grèce*, Pausanias localise la source de Narcisse, par le lieu-dit Donakon, sur le territoire de Thespies, en Béotie. Il y a de fortes probabilités pour qu'il s'agisse de la grotte que mentionne Philostrate. Les textes précédents faisaient référence à des sanctuaires ou à des temples. La mention d'une grotte sacrée montre que les Grecs, pour consacrer un lieu à une divinité, n'ont pas besoin de constructions monumentales, l'autel étant le seul élément indispensable pour la pratique rituelle et notamment pour les sacrifices permettant la mise en contact entre les « mortels » et les « dieux ». L'occasion nous sera offerte plus tard de revenir plus longuement sur les grottes comme lieux de cultes dédiés aux dieux-fleuves. Par ailleurs les sources littéraires mentionnent un certain nombre d'autels dédiés aux dieux-fleuves.

Dans le livre qu'il consacre à l'Élide, Pausanias mentionne deux autels consacrés à l'Alphée à Olympie. Un premier qu'il partage avec la déesse Artémis, puis un second uniquement consacré au dieu-fleuve :

« Après les autels indiqués, un sacrifice en l'honneur d'Alphée et d'Artémis a lieu sur un autre autel. Pindare en a donné la raison dans un chant et nous en écrivons nous-même dans le chapitre consacré à Létrines. Non loin de cet autel, il y en a un autre consacré à l'Alphée, et un autre, auprès, qui est l'autel d'Héphaïstos. »²⁵⁷

Il est intéressant de voir que le dieu-fleuve et Artémis sont honorés ensemble sur un autel. Cela montre que leur affinité dans la pensée grecque dépasse la seule tradition narrative et qu'ils ont bien été associés dans la pratique rituelle à Olympie. Selon J. Bremmer, partager un autel avec un Olympien indique un rapport d'infériorité entre l'Olympien et l'autre divinité.²⁵⁸ Ce serait alors le cas, ici, pour l'Alphée, ce qui semble correspondre avec la tradition narrative que nous étudions précédemment dans laquelle Artémis contrecarrait par sa ruse les plans du dieu-fleuve.²⁵⁹

²⁵⁶ Philostrate l'ancien, *Images*, I, 23, 2 : « Τὸ μὲν οὖν ἄντρον Ἀχελῷου καὶ Νυμφῶν [...] »

²⁵⁷ Pausanias, V, 14,6 : « Μετὰ δὲ τοὺς κατελεγμένους, Ἀλφειῶ καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν ἐπὶ ἐνὸς βωμοῦ. »

²⁵⁸ BREMMER, 2019, p. 97

²⁵⁹ Cf. *Supra*, p. 33-34

Le dieu-fleuve Achélôos partage lui aussi un autel avec d'autres divinités dans l'Amphiaréion d'Oropos – célèbre sanctuaire de l'Attique consacré au héros guérisseur Amphiaraos – comme le mentionne Pausanias des dieux-fleuves et d'autres divinités²⁶⁰ :

« Un cinquième on ne comprend pas est réservée aux Nymphes, à Pan et aux fleuves Achélôos et Céphise. »²⁶¹

Si ces deux passages mentionnent des autels partagés, d'autres montrent des autels consacrés uniquement à un dieu-fleuve, comme en atteste ce passage de Pausanias, extrait de la description du sanctuaire d'Olympie :

« Quand on revient de l'Altis par la porte des processions, derrière le temple d'Héra, il y a un autel au fleuve Cladeos, un autre d'Artemis, et après ceux-là, un autel d'Apollon, puis un quatrième d'Artémis surnommée *Cocōca* et un cinquième d'Apollon *Thermios*. »²⁶²

Pausanias rapporte également la construction d'un autel dédiée à Achélôos en Attique par le tyran mégarien Théagènes célèbre tyran de Mégare, dans le dernier tiers du VII^{ème} siècle, après qu'il eut entrepris des travaux hydrauliques pour détourner le cours d'eau :

« De là notre guide local nous conduisit à l'endroit nommé *Rbous* (le Courant), à ce qu'il disait ; jadis c'était par-là que s'écoulait l'eau descendue des montagnes qui dominant la ville. Théagènes qui exerçait alors sa tyrannie, détourna l'eau d'un autre côté et fit élever un autel à Achélôos en cet endroit ». ²⁶³

Ce témoignage de Pausanias indique que les Grecs exécutaient des travaux hydrauliques pour détourner le cours des fleuves. Malheureusement, les raisons de la déviation de ce cours d'eau ne sont pas mentionnées. Il est aussi intéressant de voir que le tyran Théagènes dédie un autel à Achélôos en Attique, bien loin de la Parachéloïtide.

Chacun de ces passages montre un dieu-fleuve célébré sur le territoire qu'il parcourt de ces eaux ; seul Achélôos dans le dernier passage est honoré en dehors de son territoire. Cela semble indiquer que les dieux-fleuves sont avant tout des dieux locaux et que seul Achélôos aurait atteint un caractère panhellénique.

²⁶⁰ Cf. *Infra*, p. 188

²⁶¹ Pausanias, I, 34, 3 : « πέμπτη δὲ πεποιήται νύμφαις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀχελῷω καὶ Κηφισῷ. »

²⁶² Pausanias, V, 15, 7 : « Ἐσελθόντων δὲ αὐθις διὰ τῆς πομπικῆς εἰς τὴν Ἄλτιν, εἰσὶν ὄπισθεν τοῦ Ἡραίου, Κλαδέου τε τοῦ ποταμοῦ καὶ Ἀρτέμιδος βωμοί· ὁ δὲ μετ' αὐτοῦς, Ἀπόλλωνος· τέταρτος δὲ Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Κοκκώκας, καὶ Ἀπόλλωνος πέμπτος Θερμίου. »

²⁶³ Pausanias, I, 41, 2 : « Ἐντεῦθεν ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἡμῖν ἐξηγητῆς ἠγεῖτο εἰς χωρίον Ῥοῦν ὡς ἔφασκεν ὀνομαζόμενον, ταύτη γὰρ ὕδωρ ποτὲ ἐκ τῶν ὀρών τῶν ὑπὲρ τὴν πόλιν ῥυῆναι· Θεαγένης δὲ, ὃς τότε ἐτυράννει, τὸ ὕδωρ ἐτέρωσε τρέφας βωμὸν ἐνταῦθα Ἀχελῷω ἐποίησε. »

2- Statues cultuelles

Selon Pausanias, les Phliasiens auraient consacré, à Olympie, une statue au dieu-fleuve Asopos dont le cours traverse la Béotie :

« Les gens de Philonte ont consacré a Zeus, les filles d'Asópos et Asópos lui-même : ces statues (τὰ ἀγάλματα) sont présentées dans l'ordre suivant : Néméa est la première des sœurs ; après elle Zeus qui se saisit d'Aigina ; après Aigina, Harpina, debout – c'est à elle qu'au dire des gens d'Élide et de Phlonte s'unit Arès, et Harpina est la mère d'Oinomaos qui régna sur la contrée de Pisa - ; après elles viennent Corkyra, puis Thébé ; et enfin Asópos, le dernier. »²⁶⁴

Le terme *agalma* renvoie de façon très explicite à une statue de culte, tout comme le verbe *anatithèmi*, « consacrer à », « porter une offrande à »²⁶⁵. On peut noter la présence de cinq filles du dieu-fleuve Asopos : Aigina, Néméa, Harpina, Corkyra et Thébé. Ce groupe de statues représente l'enlèvement d'Égine par Zeus selon un modèle iconographique où sont présent : Zeus, Égine, Asopos et les sœurs d'Égine. Ce passage de Pausanias, indique bien que les gens de Phlonte vouaient un culte au dieu-fleuve Asopos.

Ou encore « des gens de la Chérsonnèse de Cnide » aurait consacré à Olympie une statue à l'Alphée :

« Ils ont en outre consacré (ἀνέθεσαν) de chaque côté de Zeus des statues de Pélops et du fleuve Alphée »²⁶⁶.

Si dans ce passage on ne trouve pas mention du terme *agalma*, pourtant le verbe *anatithèmi*, semble bien indiquer une statue de culte. Ces deux statues apparaissent dans un passage des *Histoires Variées* d'Élien qui mentionne un certain nombre de représentations de dieux-fleuves :

« Ce que sont les fleuves, nous le voyons bien, nous voyons leur courant, et pourtant, parmi ceux qui les vénèrent et fabriquent leurs statues, les uns leur ont donné une forme humaine, les autres un aspect de bovidés. Les habitants de Stymphale représentent sous forme bovine l'Érasinos et la rivière Métopé, les Lacédémoniens l'Eurotas, les Sicyoniens et les habitants de Phlonte l'Asópos, les Argiens le Céphise. Les Psophidiens représentent sous forme humaine l'Erymanthe, et les habitants d'Héraria l'Alphée. Les habitants de la Chersonèse de Cnide attribuent, eux aussi, la même forme au même fleuve, alors que les Athéniens donnent au Céphise l'aspect d'un homme cornu représenté à mi-corps. En Sicile également, les Syracusains ont représenté l'Anapos comme un homme et ont vénéré la source Cyané sous l'effigie d'une femme. Les habitants d'Égeste le Porpax et le Crimésos et le Telmessos sous une forme humaine. Les habitants d'Agrigente

²⁶⁴ Pausanias, V, 22, 6 : « ἀνέθεσαν δὲ καὶ Φλιάσιοι Δία καὶ θυγατέρας τὰς Ἀσωποῦ καὶ αὐτὸν Ἀσωπόν, διακεκόσμηται δὲ οὕτω σφίσι τὰ ἀγάλματα. Νεμέα μὲν τῶν ἀδελφῶν πρώτη, μετὰ δὲ αὐτὴν Ζεὺς λαμβανόμενός ἐστιν Αἰγίνης, παρὰ δὲ τὴν Αἰγίαν ἔστηκεν Ἄρπινα—αὐτὴ τῷ Ἡλείων καὶ Φλιασίων λόγῳ συνεγένετο Ἄρης, καὶ Οἰνομάω δὲ μήτηρ τῷ περὶ τὴν Πισαίαν βασιλεύσαντι ἐστὶν Ἄρπινα—, μετὰ δὲ αὐτὴν Κόρκυρά τε καὶ ἐπ' αὐτῇ Θήβη, τελευταῖος δὲ ὁ Ἀσωπός »

²⁶⁵ Cf. LSJ, *sr*.

²⁶⁶ Pausanias, V, 24, 7 : « ἀνέθεσαν δὲ ἐκατέρωθεν παρὰ τὸν Δία Πέλοπά τε καὶ τὸν Ἄλφειὸν ποταμὸν. »

sacrifient au fleuve éponyme de leur cité qu'ils représentent comme un joli garçon. Les mêmes ont consacré une statue à Delphes, qu'ils ont fait tailler en ivoire, et dont l'inscription porte le nom de leur fleuve : c'est la statue d'un petit garçon »²⁶⁷.

Si le témoignage d'Élien est particulièrement riche en informations pour l'étude de la représentation des dieux-fleuves qui est tout l'objet de la deuxième partie de ce travail, il est donc fondamental pour notre étude. Malheureusement, l'archéologie n'a mis au jour, semble-t-il, aucune trace matérielle de statues de culte dédiées à un dieu-fleuve. Les statues de cultes, qui représentent la divinité, sont gardées dans les temples et les Grecs ne les manipulent qu'à l'occasion des grandes fêtes en leur honneur²⁶⁸. Si l'on en croit Pausanias, les deux dieux-fleuves, Cladéos et Alphée figuraient aux extrémités du fronton Est du Temple de Zeus à Olympie, témoignant ainsi du rôle identitaire important qu'ils ont pu jouer pour les Éléens²⁶⁹.

« En outre, dans l'angle même est étendu le Cladéos : c'est le fleuve qui, après l'Alphée, reçoit le plus d'honneur de la part des Éléens. À gauche en partant de Zeus se trouvent Pélops, Hippodamie, le cocher de Pélops, les chevaux et deux homes, eux aussi des palefreniers de Pélops. Et à nouveau dans l'angle du fronton, là aussi on a placé l'Alphée »²⁷⁰.

Il ne s'agit pas ici de statues de culte, mais le fait d'avoir représenté les dieux-fleuves importants de la région aux extrémités du fronton d'un sanctuaire de si grande importance que celui d'Olympie témoigne de la volonté des Éléens de célébrer deux cours d'eau bienfaisants, nécessaires pour la communauté et de les afficher aux yeux de tous et leur présence contribue fortement à la sacralité des lieux²⁷¹.

²⁶⁷ Élien, *Histoire Variée*, II, 33 : « τὴν τῶν ποταμῶν φύσιν καὶ τὰ ρεῖθρα αὐτῶν ὁρῶμεν: ὅμως δὲ οἱ τιμῶντες αὐτοὺς καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν ἐργαζόμενοι οἱ μὲν ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἰδρῦσαντο, οἱ δὲ βοῶν εἶδος αὐτοῖς περιέθηκαν. βουσί μὲν οὖν εἰκάζουσιν οἱ Στυμφάλιοι μὲν τὸν Ἐρασίνον καὶ τὸν Μετώπην, Λακεδαιμόνιοι δὲ τὸν Εὐρώταν, Σικυώνιοι δὲ καὶ Φλιάσιοι τὸν Ἄσωπόν, Ἀργεῖοι δὲ τὸν Κηφισόν: ἐν εἴδει δὲ ἀνδρῶν Ψωφίδιοι τὸν Ἐρύμανθον, τὸν δὲ Ἀλφειὸν Ἡραιεῖς, Χερρονήσιοι δὲ οἱ ἀπὸ Κνίδου καὶ αὐτοὶ τὸν αὐτὸν ποταμὸν ὁμοίως. Ἀθηναῖοι δὲ τὸν Κηφισὸν ἄνδρα [p. 33] μὲν δεικνύουσιν ἐν προτομῇ, κέρατα δὲ ὑποφαίνοντα. καὶ ἐν Σικελίᾳ δὲ Συρακόσιοι μὲν τὸν Ἄναπον ἄνδρῳ εἴκασαν, τὴν δὲ Κυάνην πηγὴν γυναικὸς εἰκόνι ἐτίμησαν: Αἰγισταῖοι δὲ τὸν Πόρπακα καὶ τὸν Κριμισὸν καὶ τὸν Τελμησσὸν ἀνδρῶν εἴδει τιμῶσιν. Ἀκραγαντίνοιοι δὲ τὸν ἐπώνυμον τῆς πόλεως ποταμὸν παιδὶ ὠραίῳ εἰκάσαντες θύουσιν. οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ ἐν Δελφοῖς ἀνέθεσαν ἐλέφαντος διαγλύφαντες ἄγαλμα, καὶ ἐπέγραψαν τὸ τοῦ ποταμοῦ ὄνομα. καὶ παιδὸς ἐστὶ τὸ ἄγαλμα. »

²⁶⁸ SCHMITT-PANTEL, 2015 (5^e édition), p. 84.

²⁶⁹ Nous reviendrons plus précisément sur ces représentations dans la deuxième partie, p. 132-277.

²⁷⁰ Pausanias, V, 10, 7 : « ρὸς αὐτῷ δὲ κατὰκειται τῷ πέρατι Κλάδεος· ἔχει δὲ καὶ ἐς τὰ ἄλλα παρ' Ἡλείων τιμὰς ποταμῶν μάλιστα μετὰ γε Ἀλφειόν. Τὰ δὲ ἐπ' ἀριστερὰ ἀπὸ τοῦ Διὸς, ὁ Πέλοψ καὶ Ἴπποδάμεια· καὶ ὁ τε ἡνιοχὸς ἐστὶ τοῦ Πέλοπος, καὶ ἵππο, ἰ δύο τε ἄνδρες, ἵπποκόμοι δὲ καὶ οὗτοι τῷ Πέλοπι. Καὶ αὖθις ὁ ἀετὸς κάτεισιν ἐς στενόν, καὶ κατὰ τοῦτο Ἀλφειὸς ἐπ' αὐτοῦ πεποιήται »

²⁷¹ Au sujet du fronton Est du temple d'Olympie : Cf. *Infra*, p. 268-271.

Les passages que nous avons relevés mentionnent des lieux de cultes dédiés aux dieux-fleuves et constituent des preuves d'un culte actif envers ces divinités. Ils donnent toutefois peu d'indications sur la pratique rituelle et sur les honneurs rendus à ces dieux. Néanmoins, les textes offrent la possibilité d'entrevoir une structure organisée encadrant le culte, notamment autour des types d'offrandes et des prêtrises.

II- L'organisation du culte

1. Les offrandes

1.1. Offrandes animales.

Au quatrième livre de sa *Périégèse*, Pausanias mentionne un sacrifice annuel dédié au dieu-fleuve Pamisos en Messénie :

« Isthmios, fils de Glaucos, fit aussi un sanctuaire à Gorgasos et à Nicomachos à Phères. Isthmios a comme fils Dotadas, qui, aux ports qu'offrait la Messénie, ajouta celui de Mothoné qu'il fit aménager. Sybotas, le fils de Dodotas, institua que le roi devrait sacrifier (θύειν) chaque année au fleuve Pamisos, et offrir un sacrifice funèbre à Eurytos, fils de Mélaneaus, à Oichalie, avant la cérémonie d'initiation des Grandes Divinités que l'on célébrait encore à Andanie »²⁷².

Si l'on en croit Pausanias, le culte du Pamisos était fort ancien, puisque c'est Sybotas, un roi local d'origine rhodienne qui, aurait instauré un sacrifice annuel en son honneur. Il est difficile de savoir à une époque aussi ancienne – mycénienne – en quoi consistait ce sacrifice, mais l'utilisation par Pausanias du verbe *thuein* indique la mise à mort rituelle dont les grandes étapes sont assez bien connues à partir de l'époque archaïque : l'animal sacrificiel est d'abord consacré puis égorgé avant d'être partagé par le *mageiros*.

Dans l'*Iliade*, Homère n'offre guère plus d'indices sur la pratique rituelle dédiée aux dieux-fleuves lorsqu'il rapporte l'offrande de Nestor à l'Alphée, si ce n'est la nature de l'offrande :

« De là – vite en masse ! – nous arrivâmes en plein jour, armés de pied en cap, au courant sacré de l'Alphée. Là, à Zeus Tout-Puissant nous offrîmes de beaux sacrifices (le grec parle de « beaux actes rituels/rites : *hiera kala*), ainsi qu'un taureau à l'Alphée, un taureau à Poséidon, une génisse indomptée à Athéné aux yeux pers ».²⁷³

²⁷² Pausanias, IV, 3, 10 : « Ἴσθμιος δὲ ὁ Γλαύκου καὶ ἱερὸν τῷ Γοργάσω καὶ Νικομάχῳ τὸ ἐν Φαραῖς ἐποίησεν. Ἴσθμίου δὲ γίνεται Δωτάδας, ὃς ἐπίνεια καὶ ἄλλα τῆς Μεσσηνίας παρεχομένης τὸ ἐν Μοθῶνῃ κατεσκευάσατο. Συβότας δὲ ὁ Δωτάδα τῷ τε ποταμῷ κατεστήσατο τῷ Παμίσῳ κατὰ ἔτος ἕκαστον θύειν τὸν βασιλεύοντα καὶ Εὐρύτῳ τῷ Μελανέως ἐναγίζειν ἐν Οἰχαλίᾳ πρὸ τῆς τελετῆς τῶν Μεγάλων θεῶν ἀγομένης ἔτι ἐν Ἄνδανίᾳ »

²⁷³ *Iliade*, XI, 725-729 : « ἔνθεν πανσυδίῃ σὺν τεύχεσι θωρηχθέντες ἔνδιοι ἰκόμεσθ' ἱερὸν ῥόον Ἄλφειοιο. ἐνθα Διὶ ῥέξαντες ὑπερμενεῖ ἱερὰ καλά, ταῦρον δ' Ἄλφειῷ, ταῦρον δὲ Ποσειδάωνι, αὐτὰρ Ἀθηναίῃ γλαυκῶπιδι βοῶν ἀγελαίην, »

Aux deux dieux masculins, Poséidon et l'Alphée, le vieux roi de Pylos offre des taureaux et à Athéna, la seule déesse féminine, une génisse : son offrande est donc genrée, comme c'est souvent le cas. Si la nature même de l'offrande est ici précisée, le type de sacrifice n'est pas indiqué. Pourtant plus tard, dans le poème Homérique sur le bûcher funéraire de Patrocle, Achille est bien plus explicite en s'adressant au fleuve Spercheios :

« Spercheios, c'est donc en vain que mon père Pélée aura fait le vœu que, si je revenais un jour là-bas, dans ma patrie, je couperais pour toi ma chevelure et t'offrirais une sainte hécatombe, en t'immolant cinquante boucs, sur place, dans tes eaux mêmes là où sont ton sanctuaire et ton autel odorant »²⁷⁴.

Soucieux de voir son fils revenir sain et sauf d'Ilion, Pélée, avait promis au dieu-fleuve Spercheios qu'Achille lui dédierait une hécatombe. Achille indique précisément le sacrifice de cinquante boucs au Spercheios en les plongeant dans ses eaux fluviales qu'il aurait dû offrir au dieu-fleuve en regagnant sa patrie. Ce type de sacrifice est tout à fait particulier. En effet, nous n'avons pas à faire à un sacrifice sanglant (*thusia*) strict puisque l'animal sacrificiel n'est pas égorgé sur l'autel et qu'aucune mention n'est faite de la consommation de cet animal à l'issue du rituel. Ici, nous sommes plus proche d'un holocauste dans lequel l'animal sacrificiel est entièrement consacré au dieu et immolé par le feu, puisque de la même façon les boucs offerts par Achille au Spercheios, sont entièrement consacrés au dieu-fleuve et immolés dans ses eaux. De même que la victime est entièrement pour le dieu et que rien ne revient aux hommes dans l'holocauste, le sacrifice dans les eaux mêmes suggère que les boucs sont entièrement offerts à la divinité ; immolés : consommés dans le fleuve. C'est en tout cas ce que suggère le texte qui ne donne pas plus d'indications sur le sacrifice de ces boucs. Le Péléide mentionne aussi un sanctuaire (*téménos*) et un autel (*bómos*), non loin des eaux du fleuve. Cela semble indiquer à nouveau que les sanctuaires dédiés aux dieux-fleuves se trouvaient volontiers dans la proximité immédiate de leurs cours.

C'est chez Hérodote que nous trouvons une autre mention d'immolation d'animaux sacrificiels en l'honneur d'un dieu-fleuve, chez les Perses, cette fois-ci, lorsque Xerxès et ses « mages » immolent des chevaux blancs dans les eaux du Strymon, durant la seconde Guerre Médique, après avoir traversé l'Hellespont, à leur arrivée en Thrace :

« Dépassant le pays des Péoniens, Dobères et Paioples, qui habitent au-delà du Pangée vers le nord, Xerxès marcha dans la direction de l'Ouest, jusqu'à ce qu'il arrivât au fleuve Strymon et à la ville d'Eion, que commandait, étant encore vivant, Bogès, dont je parlais un peu plus haut. Ce pays qui entoure le mont Pangée s'appelle Phyllis ; il s'étend du côté de l'Ouest jusqu'au fleuve Aggitès, qui se jette dans le Strymon ; du côté du Midi, jusqu'au Strymon même, les eaux duquel les mages, pour obtenir des présages favorables, immolèrent

²⁷⁴ *Iliade*, XXIII, 144-148 : « Σπερχει', ἄλλως σοί γε πατήρ ἤρῃσατο Πηλεὺς, 145 κείσέ με νοστήσαντα φίλην ἐς πατρίδα γαίαν σοί τε κόμην κερεῖν ῥέξειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην, πεντήκοντα δ' ἔνορχα παρ' αὐτόθι μῆλ' ἱερεῦσιν ἐς πηγάς, ὅθι τοι τέμενος βωμός τε θυήεις. »

des chevaux blancs. Cette cérémonie magique accomplie dans le fleuve et beaucoup d'autres encore, les Perses, au lieu les Neuf-Voies des Édoniens, poursuivirent leur marche par les ponts qu'ils trouvèrent construits sur le Strymon »²⁷⁵.

Ce passage mentionne un type de sacrifice extrêmement proche de l'extrait précédent de l'*Iliade*, si ce n'est parfaitement similaire. Xerxès, comme Achille envers le Spercheios, offre au dieu-fleuve Strymon, des chevaux blancs pour prédire l'avenir. Alors que les passages précédemment cités mentionnaient successivement des taureaux ou des boucs comme animaux sacrificiels, ici, Hérodote mentionne des chevaux blancs. Les dieux-fleuves ne semblent donc pas avoir de victimes favorites. C'est aussi ce que laisse envisager la mention du sacrifice d'un porcelet, en l'honneur du fleuve Alphée, sur un *pinax* de bronze récemment publié.²⁷⁶

1.2. Offrandes capillaires :

En dehors de ces offrandes animales, plusieurs sources littéraires mentionnent la consécration de cheveux à un dieu-fleuve. C'est ainsi que nous avons vu Pélée faire le vœu de consacrer la chevelure d'Achille au Spercheios²⁷⁷. Oreste, lui, dédie ses cheveux à l'Inachos dans Les *Coéphores* d'Eschyle :

« A l'Inachos <j'ai offert> une boucle de mes cheveux, pour avoir nourri ma jeunesse : <j'en offre une autre> ici en hommage de deuil ... »²⁷⁸

À ce sujet, un scholiaste de Pindare ajoutait :

« On doit comprendre ainsi la pratique des Anciens de se tondre (*apekeironto*) et d'offrir sa première chevelure (*tas prôtas komas*) aux fleuves : c'est que tout vient (*symbolon*) de l'eau de ce qui croît (*tên auxésin*) »²⁷⁹

Selon P. Brulé, il y a là une information essentielle sur ces offrandes capillaires. L'expression *prôtas komas* renvoie à des cheveux que l'on a laissés croître depuis la naissance, qui ont accompagné

²⁷⁵ Hérodote, VII, 113-114 : « Ὑπεροικέοντας δὲ τὸ Πάγγαιον πρὸς βορέω ἀνέμου Παιόνας Δόβηράς τε καὶ Παιόπλας παρεζίων ἤτε πρὸς ἐσπέρην, ἐς ὃ ἀπίκετο ἐπὶ ποταμόν τε Στρυμόνα καὶ πόλιν Ἰόνα, τῆς ἔτι ζωὸς ἔων ἦρχε Βόγης τοῦ περ ὀλίγω πρότερον τούτων λόγον ἐποιούμην. ἡ δὲ γῆ αὕτη ἢ περὶ τὸ Πάγγαιον ὄρος καλέεται Φυλλίς, κατατείνουσα τὰ μὲν πρὸς ἐσπέρην ἐπὶ ποταμόν Ἀγγίτην ἐκδιδόντα ἐς τὸν Στρυμόνα, τὰ δὲ πρὸς μεσαμβρίην τείνουσα ἐς αὐτὸν τὸν Στρυμόνα· ἐς τὸν οἱ Μάγοι ἐκαλλιερόντο σφάζοντες ἵππους λευκοῦς. Φαρμακεύσαντες δὲ ταῦτα ἐς τὸν ποταμόν καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς τούτοις ἐν Ἐννέα ὁδοῖσι τῆσι Ἰδωνῶν ἐπορεύοντο κατὰ τὰς γεφύρας, τὸν Στρυμόνα εὐρόντες ἐζευγμένον.

²⁷⁶ BREMMER, 2019, p. 92 ; GEBAUER 2016, p. 475–482.

²⁷⁷ Cf. *Supra*, p. 53-54

²⁷⁸ Eschyle, *Les Choéphores*, 6-7 : « πλόκαμον Ἰνάχω θρεπτήριον. τὸν δεύτερον δὲ τόνδε πενθητήριον »

²⁷⁹ Scholie aux *Choéphores* d'Eschyle, 6-7, cité dans : BRULÉ, 2015, p. 337.

l'enfant²⁸⁰. L'expression « tout vient de l'eau de ce qui croît » utilisée par le scholiaste semble extrêmement révélatrice de la façon dont les Grecs perçoivent leurs cours d'eau : ils sont nourriciers et garants de la croissance²⁸¹.

Oreste indique avoir offert ses cheveux au dieu-fleuve pour avoir « nourri » sa jeunesse. Ces propos font écho, à un passage de la *Théogonie* dans lequel Hésiode, après avoir présenté les dieux-fleuves – fils d'Okéanos et Téthys –, mentionnait une fonction des Océanides, en disant :

« Elle [Téthys] enfantait aussi une race sainte de filles, qui, avec Sire Apollon et les Fleuves, nourrissent la jeunesse des hommes et tiennent ce lot de Zeus même »²⁸².

Il faut croire que les dieux-fleuves, comme les Océanides, assumaient un rôle courtois au profit des jeunes hommes, en les accompagnant vers l'âge adulte. C'est aussi une des fonctions d'Apollon, et une offrande capillaire serait tout à fait conforme à un rituel de passage.

Pausanias, dans sa description de l'Attique, mentionne un sacrifice tout proche en l'honneur du Céphise :

« Avant de passer le Céphise, il y a le monument funéraire de Théodore, le meilleur acteur tragique de son temps. Au bord du fleuve, il y a des statues : celle de Mnémasiché, et l'autre est une consécration de son fils se coupant la chevelure pour l'offrir au Céphise. C'est une coutume établie dès longtemps dans l'ensemble de la Grèce et dont on trouverait la preuve dans la poésie d'Homère, lorsqu'il dit que Pélée promet, quand Achille serait revenu de Troie sain et sauf, de faire l'offrande de la chevelure de celui-ci au Spercheios »²⁸³.

Pour souligner la perdurance d'un rituel antique, l'auteur fait appel à un extrait que nous avons mentionné de l'*Iliade*. Pour Pausanias l'autorité et l'ancienneté d'Homère valent toutes les explications. Pausanias mentionne encore une pratique tout à fait similaire à Phigalie en Arcadie :

« Les sources de la Néda sont sur le mont Kérausion ; c'est une partie du Lycée. L'endroit où la Néda passe le plus près de la ville de Phigalie est celui où les jeunes gens de Phigalie coupent leur chevelure pour l'offrir au fleuve. »²⁸⁴

²⁸⁰ BRULE, 2015, p. 337.

²⁸¹ *Idem*.

²⁸² Hésiode, *Théogonie*, 337 : « Τίκτη δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἱ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι »

²⁸³ Pausanias, I, 37, 3 : « Πρὶν δὲ ἢ διαβῆναι τὸν Κηφισὸν, Θεοδώρου μνημῆμά ἐστι τραγωδῖαν ὑποκριναμένου τῶν καθ' αὐτὸν ἄριστα. Ἀγάλματα δὲ ἐπὶ τῷ ποταμῷ Μνησιμάχης, τὸ δὲ ἕτερον, ἀνάθημα κειρομένου οἱ τὴν κόμην τοῦ παιδός ἐστι τῷ Κηφισῷ. Καθεστάναι δὲ ἐκ παλαιοῦ καὶ τοῖς πᾶσι τοῦτο Ἑλλήσι τῇ Ὀμήρου τις ἂν τεκμαίροιο ποιήσει, ὃς τὸν Πηλέα εὖζασθαί <φῆσι> τῷ Σπερχειῷ κερεῖν ἀνασωθέντος ἐκ Τροίας Ἀχιλλέως τὴν κόμην »

²⁸⁴ Pausanias, VIII, 41.3 : « Καθότι δὲ ἐγγύτατα ἡ Νέδα Φιγαλέων τῆς πόλεως γίνεται, κατὰ τοῦτο οἱ Φιγαλέων παῖδες ἀποκείρονται τῷ ποταμῷ τὰς κόμας »

Il est tout à fait notable, que ce rituel soit dédié au dieu-fleuve local, celui qu'on considère comme ayant nourri et assuré une croissance sereine. C'est encore ce que souligne le même auteur un peu plus tôt, en évoquant les légendes qui entourent Leukippos, fils du roi de Pisa, Oinomaos :

« Leukippos laissait pousser sa chevelure pour l'Alphée [...] »²⁸⁵

Le lien fort établi entre le jeune homme et le cours d'eau local auquel il dédie sa chevelure est explicitement mis en avant dans un passage des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, lorsque Cadmos rend visite à Harmonie et sa mère adoptive Électre et que cette dernière lui témoigne son plus grand regret :

« Mon fils Dardanos, sa jeunesse à peine épanouie, a quitté sa patrie dès qu'il eut l'ombre d'un duvet pour aller s'établir dans une vallée de la terre de l'Ida, il a offert les prémices de sa chevelure au Simois phrygien ; il boit l'eau étrangère de la rivière de Thymbra »²⁸⁶.

La mère de Dardanos, le premier roi de Troie, regrette que son fils vive bien loin de ses terres et souligne qu'il a consacré ses cheveux à un fleuve étranger. Ce passage montre bien à quel point le fleuve et ses riverains étaient intimement liés : le fleuve, est un point d'ancrage de l'identité d'une région, un élément majeur du paysage dans lequel cristallise le sentiment d'appartenance à une entité géographique déterminée. Un autre passage de Nonnos mentionne à nouveau des offrandes capillaires et dans le même registre. Dionysos arrive à Argos, où irrité de ne pas être bien accueilli et célébré, il fait perdre la raison aux Argiennes :

« Devant le sort des nouveau-nés qui périssent, l'Inachos devient fou. La mère tue son fils, elle n'a plus le désir de donner le sein à son enfant, elle ne se souvient pas des affres de sa naissance. Quant à l'Astérion, là où, comme abondantes prémices de leur adolescence, les jeunes gens, abandonnent leur chevelure, coupaient la fleur de la tête, il reçoit les enfants eux-mêmes et non plus les boucles de leurs cheveux ».²⁸⁷

Ces différents passages orientent vers l'existence dans le monde grec et ce depuis les temps les plus anciens, comme le souligne le passage de Pausanias, d'un rite de passage autour de l'offrande d'une chevelure dont les jeunes garçons grecs auraient pris soin pour l'offrir à un dieu-fleuve. Ces jeunes hommes dédiant ainsi leurs chevelures évoquent une offrande connexe à Athènes dans le cadre des *Apatouries*, une fête célébrée annuellement durant trois jours. Le troisième

²⁸⁵ Pausanias, VIII, 20, 3 : « Ἐτρεφεν ὁ Λεύκιππος κόμην τῷ Ἀλφειῷ. »

²⁸⁶ Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, III, 345-347 : « Δάρδανος Ἰδαίης μετανάσσατο κόλπον ἀρούρης, καὶ Φρυγίῳ Σιμόεντι θαλάσσια δῶκε κομῶν Θυμβραίου ποταμοῖο πῶν ἀλλότριον ὕδωρ. »

²⁸⁷ Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, XLVII, 489-495 : « Ἴναχος ἀρτιτόκων βρεφῶν ἐπεμαίνετο πότμῳ· μήτηρ δ' ἔκτανεν υἷα, καὶ οὐ πόθος ἔπλετο μαζῶν παιδοκόμων, οὐ μνήστις ἀναγκαίου τοκετοῖο· Ἀστερίων δ', ὅθι πολλὰ θαλάσσια μείζονος ἥβης ἠιθέων κείροντο λιπότριχος ἄνθεα κόρσης, αὐτοὺς παῖδας ἔδεκτο καὶ οὐκέτι βόστρυχα χαίτης. »

jour (*koureotis*), les jeunes gens se livraient à plusieurs rituels toujours liés au changement de statut comme l'indique P. Schmitt-Pantell, qui souligne également que le sacrifice du *koureion*, accompagnait l'offrande par les jeunes hommes de leur chevelure à Artémis au sortir de l'enfance. Il est semble-t-il très probable, que comme les jeunes Athéniens qui offraient leurs cheveux à Artémis, le rituel et l'offrande de leurs cheveux juvéniles aux dieu-fleuves marque pour ces jeunes hommes grecs leur sortie de l'enfance et leur entrée dans le monde adulte et la communauté civique.

2- Les prêtrises

Les sources textuelles étudiées jusqu'ici, que ce soit pour les lieux de cultes comme pour les offrandes, ne mentionnaient pas un intermédiaire entre le dieu-fleuve et le dédicant et cela sans surprise puisque dans la « religion grecque » chaque citoyen peut accomplir librement un rituel. Cependant le monde grec connaît bien l'existence d'un personnel religieux, responsable par exemple de l'administration, de la police ou de l'entretien d'un sanctuaire. Les sources littéraires font état à deux reprises des prêtres des dieux-fleuves. Plus tôt dans le cadre de notre étude des potamomachies, nous avons évoqué – la finalité était de montrer les liens forts qui unissaient les Troyens et le dieu-fleuve Scamandre – la mention d'un prêtre du Scamandre au Chant V de l'*Iliade* :

« Eurypyle, fils d'Évémon, tue le divin Hypsénor, fils du bouillant Dolopion, jadis prêtre du Scamandre, et par son peuple honoré comme un dieu »²⁸⁸.

Malheureusement, si ce passage est important pour nous car suggérant l'existence d'un culte organisé et probablement encadré par la cité de Troie, il ne nous donne aucun indice supplémentaire à propos de la prêtrise. Mais comme le souligne P. Schmitt-Pantell, « l'existence des prêtres et des prêtresses est liée à celle des sanctuaires et des cultes n'existent en effet qu'en relation avec le dieu et le culte qu'ils desservent »²⁸⁹. À défaut de nous renseigner sur la prêtrise en elle-même, ce passage pourrait donc sous-entendre l'existence d'un sanctuaire consacré au Scamandre.

Au sein des sources littéraires, les fragments 144 des *Mysiens* d'Eschyle offrent les seules autres mentions d'un prêtre en charge du culte d'un dieu-fleuve :

« Salut, grand-prêtre du Caïque et puissent tes prières sauver la santé de ton maître »²⁹⁰

²⁸⁸ *Iliade*, V, 76-78 : « Εὐρύπυλος δ' Εὐαίμωνίδης Ἰψήνορα δῖον υἷον ὑπερθύμου Δολοπίονος, ὃς ῥα Σκαμάνδρου ἀρητήρ ἐτέτυκτο, θεὸς δ' ὧς τίετο δῆμῳ, »

²⁸⁹ SCHMITT-PANTELL, 2015 (5^e édition), p. 67.

²⁹⁰ Eschyle, *Mysiens*, Fr. 144 : « ἰ ποταμοῦ Καϊκοῦ χαῖρε πρῶτος ὀργεῶν, εὐχαῖς δὲ σῶζοις δεσπότης παιωνίοις » (traduction personnelle sur le texte de la Loeb Classical Library).

La traduction offerte par A. Sommerstein mentionne un grand-prêtre du Caique. Pourtant le texte grec mentionne « πρώτος ὀργεών ». Les Orgéons (*Orgeonoi*) sont les membres d'une association religieuse, les délégués d'une corporation, d'une phratrie ou d'un dème chargé d'offrir les sacrifices au nom de la communauté. Ici, la prêtrise du Caique, semble être assumée non pas par un prêtre, puisqu'il n'est pas qualifié d'*hierous*, plutôt par des agents culturels formant une association à caractère religieux, peut-être dans le cadre d'une phratrie.

3- Prières et pratiques générales.

Certains témoignages évoquent un ensemble de pratiques, de croyances et, dans une certaine mesure, une forme de superstition autour des dieux-fleuves qui ne sont pas véritablement inscrits dans une pratique rituelle codifiée et organisée autour d'un culte et d'un sanctuaire. C'est par exemple le cas pour certaines prières retranscrites dans les sources littéraires comme dans les *Euménides* d'Eschyle, lorsque la Pythie de Delphes dit :

« J'invoque enfin et les eaux du Pleistos, et Poséidon puissant, et Zeus Suprême, sans qui rien ne s'achève, avant de prendre place, prophétesse sur mon siège »²⁹¹.

Dans cet extrait, la Pythie adresse une prière aux dieux avant d'entrer dans le temple. Parmi les dieux mentionnés dans sa prière, on trouve le Pleistos : ce cours d'eau de Grèce centrale prend sa source au pied du Mont Parnasse et forme la vallée du site de Delphes, qui porte par ailleurs le nom du cours d'eau. La Pythie invoque ici le fleuve local qui anime le paysage sacré de Delphes.

Dans l'*Odyssée*, le passage suivant rapporte une prière prononcée par Ulysse qui, après avoir quitté l'île de Calypso, s'expose une nouvelle fois à la colère de Poséidon :

« Il [Ulysse] vint, toujours en nageant, à la bouche d'un fleuve aux belles eaux courantes, et c'est là que l'endroit lui parut le meilleur : pas de roche, une plage abritée de tout vent ; il reconnut l'entrée et pria dans son âme :

ULYSSE. – Écoute-moi, seigneur, dont j'ignore le nom ! Je viens à toi, que j'ai si longtemps appelé, pour fuir hors de ces flots Pos[é]idon et sa rage ! Les Immortels aussi n'ont-ils pas le respect d'un pauvre naufragé, venant, comme aujourd'hui je viens à ton courant, je viens à tes genoux, après tant d'infortunes ? Accueilles-en ta pitié, seigneur, le suppliant, qui, de toi, se réclame !

Il dit et, suspendant son cours, le dieu du fleuve laissa tomber sa barre et, rabattant la vague au-devant du héros, lui offrit le salut sur sa grève avançante »²⁹².

²⁹¹ Eschyle, *Euménides*, 27-29 : « Πλειστοῦ δὲ πηγᾶς καὶ Ποσειδῶνος κράτος καλοῦσα καὶ τέλειον ὕψιστον Δία ἔπειτα μάντις εἰς θρόνους καθιζάνω. »

²⁹² *Odyssée*, V, 441-453 : ἀλλ' ὅτε δὴ ποταμοῖο κατὰ στόμα καλλιρόοιο ἴξε νέων, τῆ δὴ οἱ εἴεσατο χώρος ἄριστος, λείος πετράων, καὶ ἐπὶ σκέπας ἦν ἀνέμοιο, ἔγνω δὲ προρέοντα καὶ εὔζατο ὄν κατὰ θυμόν· “κλῆθι, ἄναξ, ὅτις ἐσσί· πολὺλλιστον δὲ σ' ἰκάνω, φεύγων ἐκ πόντοιο Ποσειδάωνος ἐνιπάς. αἰδοῖος μὲν τ' ἐστί καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν

Contrairement à la prière prononcée par la Pythie chez Eschyle, celle que formule Ulysse ne s'inscrit pas dans un rituel religieux. Nous nous trouvons ici face à une « prière libre » conformément à la définition qu'en donne D. Aubriot-Sévin. Ulysse ne prie, ici, que pour répondre à un besoin immédiat et devant sa crainte du trépas. Elle peut rappeler sur ce point, la prière qu'adressait Achille à Athéna et à Poséidon durant son combat contre le Scamandre troyen. Malheureusement, cette prière prononcée par Ulysse, ne nous donne guère d'indications sur la pensée religieuse qui entoure les dieux-fleuves grecs. Néanmoins, nous notons que c'est après être entré dans le fleuve par son embouchure qu'Ulysse somme le dieu-fleuve de le sauver. Dans une certaine mesure, il semble que pour l'auteur, l'eau fluviale suggère une eau plus réconfortante et paisible que les violentes et imprévisibles eaux maritimes dont Ulysse peine à réchapper.

D'autres sources mentionnent des serments pour lesquels les dieux-fleuves sont pris à témoin. C'est le cas dans un passage de la *Géographie* dans lequel Strabon cite un passage de Sophocle :

« On trouve dans Sophocle : "J'en prends à témoins [...] Les dieux Lapèrse, l'Eurotas en troisième lieu, les dieux d'Argos et de Sparte". »²⁹³

Il est toutefois difficile d'obtenir plus d'informations de ce passage, si ce n'est que les fleuves étaient parfois pris à témoin. C'est aussi ce que suggère J. Bremmer qui mentionne un passage de l'*Iliade* dans lequel Agamemnon, s'adressant aux dieux, dit :

« Zeus, Père, maître de l'Ida, très glorieux, très grand ! et toi, Soleil, toi qui vois tout et entends tout ! et vous, Fleuves et toi, Terre, et vous qui sous ce sol, châtiez les morts parjures à un pacte ! servez-nous de témoins et veillez au pacte loyal. »²⁹⁴

Le pacte mentionné par Agamemnon veut que, si Pâris ressort victorieux de son combat héroïque avec Ménélas, il pourra garder Héléne et ses trésors près de lui ; au contraire, si le combat se concluait par la victoire de Ménélas sur Pâris, les Troyens devraient rendre Héléne et ses trésors et verser aux Achéens un tribut pour les générations à venir. Les fleuves sont ici mentionnés sans qu'ils ne soient nommés. Il est impossible de savoir si pour le Grec Agamemnon, il était

ἀνδρῶν ὅς τις ἴκηται ἀλώμενος, ὡς καὶ ἐγὼ νῦν σὸν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας. ἀλλ' ἐλέαιρε, ἄναξ· ἰκέτης δέ τοι εὐχομαι εἶναι." ὡς φάθ', ὁ δ' αὐτίκα παῦσεν ἐδὸν ῥόον, ἔσχε δὲ κῆμα, πρόσθε δὲ οἱ ποίησε γαλήνην, τὸν δ' ἐσάωσεν ἐς ποταμοῦ προχοάς.

²⁹³ Strabon VIII, 5, 3 : « νῆ τῷ Λαπέρσα, νῆ τὸν Εὐρώταν τρίτον, νῆ τοὺς ἐν Ἄργει καὶ κατὰ Σπάρτην θεοὺς. »

²⁹⁴ *Iliade*, III, 276-280 : « Ζεῦ πάτερ Ἰδηθεν μεδέων κῦδιστε μέγιστε, Ἥελίος θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση, ὅμεις μάρτυροι ἔσθε, φυλάσσετε δ' ὄρκια πιστά »

envisageable d'invoquer des fleuves étrangers comme ceux de Troie ou s'il se rapporte ici aux fleuves de sa patrie. Quoi qu'il en soit, les fleuves sont ici mentionnés comme témoins d'un serment à côté d'autres grandes forces divinisées de la nature comme le Soleil et la Terre. Dans un passage de l'*Hélène*, d'Euripide, le personnage féminin éponyme jure par l'Eurotas de se suicider s'il est arrivé malheur à son époux Pâris :

« C'est toi, toi que j'invoque, par toi j'en fais serment, ondoyant Eurotas, verdoyant de roseaux si le bruit de la mort de mon époux s'affirme ». ²⁹⁵

Il est remarquable qu'Hélène prêtant serment, invoque l'Eurotas laconien, le fleuve local sur les rives duquel elle est née, a grandi et mûri jusqu'à l'âge adulte. Cela souligne à nouveau le lien fort de protection et de tutelle qui existe entre un dieu-fleuve local et ceux qui habitent ses bords.

Un autre cours d'eau n'est pas étranger aux serments, le Styx. Styx est une nymphe fille d'Okéanos et Téthys et elle en a l'enfant la plus respectable, selon Hésiode. Elle est la première à répondre à l'appel à l'aide de Zeus contre les Titans. Pour la remercier, le dieu voulut qu'elle soit le lien sacré des promesses et établit de lourdes peines pour quiconque violerait un serment fait en son nom. Le serment du Cronide lui-même est irrévocable lorsqu'il est fait au nom du Styx. Elle est la nymphe qui préside le cours du fleuve infernal qui fait communiquer l'Hadès et le monde des vivants. Nous ne nous pencherons pas davantage vers le Styx, car les fleuves infernaux n'entrent pas dans notre étude. Pour autant, je me demande si le fait de jurer par un fleuve est à mettre en lien avec les serments faits au nom du Styx. Jurer, c'est avant tout prendre à témoin un dieu au nom de l'ordre cosmique comme l'indique J. Bollack²⁹⁶, qui voit dans le Styx un élément de structuration du monde. En se rendant parjure du Styx, les Grecs menaceraient donc l'ordre du monde. Je me demande si les dieux-fleuves, comme le Styx, ne participent pas, dans la pensée grecque, à la structuration du monde et à ce titre pourraient, eux aussi, jouer le rôle de garant de serment passé avec les dieux.

Dans *les Travaux et les Jours*, Hésiode offre deux exemples de croyances en lien avec les fleuves. Le premier évoque le franchissement d'un fleuve :

« Que tes pieds ne franchissent pas les belles ondes des fleuves éternels, avant que tu n'aies, les yeux tournés vers leur beau cours, fait une prière, tes mains d'abord lavées dans l'eau aimable et blanche : qui

²⁹⁵ Euripide, *Hélène*, 348-352 : « σέ γ' ἀνεκάλεσα, σέ δὲ κατόμοσα, τὸν ὑδρόεντι δόνακι χλωρὸν 350Εὐρώταν· θανόντος εἰ βάζις ἔτυμος ἀνδρὸς ἄδε μοι »

²⁹⁶ BOLLACK, 1958.

traverse un fleuve sans avoir lavé sa conscience et ses mains attire sur lui le courroux des dieux, qui plus tard lui infligeront des souffrances. »²⁹⁷

Ce passage est étroitement lié à la notion de pureté. D'abord celles de l'eau des fleuves, « aimable et blanche » qui ne doivent pas être souillées par celui qui traverse le cours d'eau. C'est pourquoi Hésiode indique les gestes rituels qui doivent être obligatoirement effectués par quiconque souhaite franchir le fleuve. Le texte d'Hésiode rappelle les gestes de purification qui précèdent une pratique rituelle. La pureté exigée par Hésiode pour franchir un fleuve est proche d'une pureté rituelle. C'est encore ce que l'auteur semble souligner quelques vers plus tard lorsqu'il évoque que l'interdiction d'uriner dans l'embouchure d'un fleuve allait à l'encontre du comportement de piété que l'on attend des hommes, comme l'indique ce passage extrait des *Travaux et des Jours* d'Hésiode :

« N'urine jamais à l'embouchure des fleuves, qui se précipitent dans la mer, ni près des sources : évite-le soigneusement ; ne t'y baigne pas non plus : ce n'est pas bien »²⁹⁸.

C'est encore la pureté des eaux qui est soulignée dans ce passage, une pureté qui ne doit pas être souillée par l'urine. Ces indications dispensées par Hésiode résonnent comme un règlement religieux et témoignent de la vénération et du respect envers le fleuve sacré. L'auteur semble souligner que toutes les eaux doivent rester pures lorsqu'il évoque que les fleuves se jettent dans la mer ou encore l'interdiction d'uriner près des sources, comme si souiller une eau, c'était les souiller toutes.

Les éléments évoqués dans l'étude des aspects culturels à travers les sources littéraires, nous amènent à quelques remarques conclusives. Des cultes dédiés aux dieux-fleuves sont bien attestés dans le monde grec par la documentation que nous avons analysée. Cela nous a permis de voir que les Grecs leur consacrent des lieux de cultes, des statues et des autels. Les sources littéraires laissent également quelques indices sur l'organisation des cultes, en mentionnant par exemple différentes sortes d'offrandes (capillaires ou animales) ou encore des prêtres exclusifs aux dieux-fleuves. Enfin, nous avons également pu remarquer que les sources littéraires mentionnent parfois un certain nombre de croyances diverses. Elles sont révélatrices de la façon dont les Grecs envisagent les divinités fluviales et les fleuves qu'elles incarnent : une eau

²⁹⁷ Hésiode, *Les travaux et les jours*, 737-741 : « μηδέ ποτ' αἰενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ ποσσὶ περᾶν, πρὶν γ' εὖξῆ ἰδῶν ἐς καλὰ ῥέεθρα, χεῖρας νιψάμενος πολυηράτω ὕδατι λευκῷ. 740ὸς ποταμὸν διαβῆ κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἄνιπτος, τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω. »

²⁹⁸ Hésiode, *Les travaux et les jours*, 757-759 : « ἠδέ ποτ' ἐν προχοῆς ποταμῶν ἄλαδε προρεόντων μηδ' ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν, μάλα δ' ἐξαλέασθαι : μηδ' ἐναποφύχειν : τὸ γὰρ οὗ τοι λώϊόν ἐστιν. »

paisible et salvatrice dans la prière d'Ulysse ; des eaux pures dont la souillure entraînerait la colère du dieu ; des divinités anciennes, témoins et garantes des serments.

Les résultats demeurent cependant assez maigres, aussi nous proposons à présent de soumettre les sources iconographiques à l'examen, toujours dans l'optique de mettre en lumière les diverses composantes cultuelles et culturelles des dieux-fleuves.

Deuxième partie :
Réflexions sur la représentation des dieux-fleuves
dans le monde grec

- A- Le thème taurin dans l'iconographie des dieux-fleuves.

I - L'iconographie du taureau androcéphale

Comme nous l'avons vu précédemment dans l'étude du combat entre Héraclès et Achélôos, le dieu-fleuve est fréquemment représenté sous les traits d'un taureau à visage d'homme.²⁹⁹ Achélôos, dieu-fleuve par excellence, est très probablement le fleuve grec le plus représenté durant l'Antiquité. Les études menées jusqu'à ce jour s'accordent à reconnaître le taureau androcéphale comme l'un des grands types de l'iconographie des dieux-fleuves. Il nous a donc paru pertinent de porter un intérêt tout particulier à ce type iconographique. L'ouvrage récent de N. Molinari³⁰⁰ s'intéresse très précisément au motif du taureau androcéphale dans l'Antiquité et nous ne manquerons pas d'utiliser ses recherches pour notre étude. Il ne s'agit pas ici de répéter ses travaux, ni celui d'autres chercheurs, ni de démontrer que le taureau androcéphale représente un dieu-fleuve car cela semble déjà bien acquis, mais mettre en évidence des attributs, des fonctions particulières, des domaines propres ou caractéristiques des divinités fluviales et le type du taureau androcéphale semble être une excellente entrée en matière.

1. Les sources numismatiques.

C'est surtout pour ce type de documentation que l'étude de N. Molinari apparaît la plus précieuse. En effet, on trouve dans son ouvrage un recensement très complet des monnaies présentant le type du taureau androcéphale. Nous ne pouvons dans le cadre de notre étude viser l'exhaustivité. Notre but, ici, est d'essayer de relever des associations récurrentes, certains thèmes iconographiques fréquemment utilisés au sein des types monétaires présentant des dieux-fleuves sous la forme de taureau androcéphale afin de mieux comprendre comment et pourquoi les Grecs ont pu représenter ces dieux sur leurs monnaies. Nous avons dû opérer un choix de monnaies que nous avons jugé représentatif de l'ensemble des sources.

²⁹⁹ Cf. *Supra*, p. 98-102

³⁰⁰ MOLINARI & SISCI, 2016.

1.1. Les taureaux androcéphales ailés

Selon toute vraisemblance la plus ancienne attestation d'un dieu-fleuve figuré par un taureau androcéphale sur un type monétaire serait datée de la première moitié du VI^{ème} siècle avant notre ère et provient de Milet en Ionie (**Figure 7**).³⁰¹ L'animal apparaît avec la patte avant droite pliée et il est étonnamment ailé. Nous avons ici comme une alliance de nature, c'est-à-dire une opposition entre d'un côté la massivité du taureau, aux fanons très marqués, sa musculature puissante orientée horizontalement vers la droite, puis, de l'autre, une paire d'ailes qui évoque une dimension plus légère et aérienne. Des ailes, mêmes assez massives, sur un tel taureau créent une sensation de vitesse, celle d'une entité à la fois puissante et rapide.

Provenant de la même région mais, sans que l'on puisse préciser davantage son origine, on trouve, une autre représentation d'un taureau androcéphale ailé, sur une gemme (**Figure 8**)³⁰² datée entre la fin du VI^{ème} et le début du V^{ème} siècle, dans un style extrêmement proche du type monétaire de Milet. On observe la même association paradoxale. Sur celle-ci, l'influence orientale est, peut-être, encore plus visible notamment à travers la façon de représenter les ailes de ce taureau ailé, mais aussi la barbe et les cheveux bouclés dépeints avec un style oriental.



Figure 7 :



Figure 8 :

Les sources dont nous disposons, ne montrent que peu de représentations d'Achéloös ou d'un autre dieu-fleuve sous cette forme, mais l'on pourrait encore citer deux monnaies frappées au V^{ème} siècle en Asie mineure. La première est une monnaie lycienne de provenance incertaine datée autour de 480-440 présentant elle aussi un taureau androcéphale ailé³⁰³. La seconde provient de

³⁰¹ LIMC, « Achélôos, n°14

³⁰² LIMC, « Achélôos », n°6

³⁰³ MOLINARI & SISCI, 2016, fig. 112 p. 111.

Carié et présente un protomé de taureau androcéphale ailé au revers, accompagnant une Athéna casquée à l'avers³⁰⁴.

Ces taureaux ailés évoquent fortement les taureaux ailés assyriens. Lorsqu'on les compare avec l'un des représentations les plus connus d'entre eux – daté du VIII^{ème} siècle, durant le règne de Sargon II et aujourd'hui conservé au musée du Louvre – on comprend comment les ressemblances iconographiques ont initié l'hypothèse d'une origine orientale pour les taureaux androcéphales grecs.

N. Molinari propose de voir dans la divinité mésopotamienne, Asalùhi, une origine potentielle du taureau androcéphale grec. En effet, il remarque d'une part les similitudes onomastiques entre Achélôos et Asalùhi³⁰⁵. D'autre part, si le type iconographique d'Asalùhi ne nous est pas parvenu, N. Molinari remarque que certaines sources littéraires le présentent comme le « bison princier », et donc sous la forme d'un bovidé sauvage. De plus, dans un hymne à Asalùhi, on pourrait lire ceci : « Fils doté d'une grande compréhension dont les mouvements sont ceux d'un animal avec de grandes cornes dans des pousses de roseaux ; Asalùhi, puissant déluge déterminant de grands destins, déchaîné et ne connaissant aucune limite ».³⁰⁶

Un sceau-cylindre mésopotamien daté du VII^{ème} siècle avant notre ère, présente une scène particulièrement intéressante (**Figure 9**).³⁰⁷ On y observe trois personnages : Enki à droite, Gilgamesh à gauche et le taureau céleste Gugalanna au centre. D'un point de vue iconographique, nous pouvons relever la proximité stylistique entre le taureau céleste et les « Achélôos » ailés que nous venons de présenter. Le taureau céleste est androcéphale, et comporte un certain nombre de similarités avec les représentations des figures 1 et 2 : le corps du taureau est en mouvement ce qui est rendu par les pattes pliées et il arbore une barbe et de longues ailes. Au-delà des ressemblances entre le taureau céleste et l'Achélôos de la figure 2, Gilgamesh peut rappeler Héraclès durant son affrontement avec Achélôos. Il tient le dieu par les cornes et porte deux arcs et deux carquois dans le dos. Il y aurait certainement un parallèle intéressant à dresser entre le combat de Gilgamesh et du taureau céleste et celui d'Héraclès et d'Achélôos comme le suggèrent N. Molinari et N. Sisci³⁰⁸.

³⁰⁴ MOLINARI & SISCI, 2016, fig. 113 p. 111.

³⁰⁵ MOLINARI & SISCI, 2016, p. 14.

³⁰⁶ Traduction personnelle de MOLINARI & SISCI, 2016, p. 14 : « Son endowed with a broad understanding whose movement is that of an animal with large horns in the reed-beds ; Asarluhi, mighty deluge determining great fates, unleashed and knowing no course whatsoever » citant Whittaker « Milking the Udder of Heaven », 2009, p. 127-137.

³⁰⁷ MS 1989, Schoyen collection

³⁰⁸ MOLINARI & SISCI, 2016, p. 13.



Figure 9 :

Les derniers éléments avancés me laissent croire que l'hypothèse d'une origine orientale pour le thème du taureau à visage humain est pertinente. Je crois que de façon plus générale, l'étude des dieux-fleuves grecs pourrait nous conduire à nous intéresser de près aux divinités orientales et mésopotamiennes.

1.2. Les taureaux androcéphales associés à la faune et à la flore fluviales

En étudiant la représentation des dieux-fleuves dans le monnayage, un autre type d'association fréquente apparaît. À Sélinonte, en Sicile, autour de 410, on trouve sur une *litra* d'argent le dieu-fleuve figuré par un taureau à visage humain barbu, représenté en entier, bien campé sur ses quatre membres. Il est important de noter qu'un poisson est représenté sous le taureau et l'ethnique de la cité sicilienne est inscrit au-dessus (**Figure 10**)³⁰⁹.



Figure 10 :

³⁰⁹ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/3420054.jpg>

Pour la même cité, on trouve, à peu près contemporain, entre 420 et 410, un type tout à fait similaire. (Figure 11)³¹⁰.



Figure 11 :

Le cas de Sélinonte est loin d'être isolé, puisque l'on retrouve un type assez proche pour l'*apoikia* d'Entella, en Sicile, dans la deuxième moitié du V^{ème} siècle. En effet, le dieu-fleuve y est dépeint sous le trait d'un taureau à visage humain, très masculin arborant une longue barbe. Le corps du taureau est extrêmement proche de celui de Sélinonte avec ses quatre pattes bien posées au sol. Comme à Sélinonte, on note la présence d'un poisson sous le taureau. On retrouve l'ethnique de la cité au-dessus de l'animal (Figure 12).³¹¹



Figure 12 :

Afin d'asseoir définitivement cette observation nous pouvons encore étudier une autre monnaie datée entre 415 et 405. On retrouve au revers toutes les caractéristiques observées à Sélinonte et Entella, c'est-à-dire, le dieu-fleuve sous la forme d'un taureau androcéphale, positionné sur ses quatre pattes et toujours accompagné de ce poisson caractéristique de cette association. L'ethnique ΚΑΜΠΑΝΟ, indique la provenance Campanienne. (Figure 13)³¹². Les Campaniens étaient des populations d'origine Samnite, descendues des Apennins vers la plaine fertile de la

³¹⁰ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin41.jpg>

³¹¹ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin19.jpg>

³¹² <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin138.jpg>

Campanie depuis l'Âge du Fer. Ce n'est que vers la fin du Ve siècle av. n.è. qu'ils ont commencé à avoir une conscience ethnique, lorsqu'ils se sont rassemblés dans une ligue contre les pouvoirs étrusques et grecs.³¹³



Figure 13 :

Si l'association avec le poisson se répète pour différentes cités de Sicile et de Grande-Grèce, elle ne semble pas non plus être une particularité de ces régions puisqu'on retrouve des dieux-fleuves associés à des poissons sur des numéraires de cités d'Asie mineure. On peut prendre l'exemple de la cité de Cyzique en Mysie dont le thon rouge – caractéristique du monnayage de la cité – représenté à la verticale, la queue pointant vers le bas accompagne un protomé de taureau androcéphale comme en atteste la monnaie ci-dessous (**Figure 14**), datée de la deuxième moitié du V^{ème} siècle.³¹⁴ Le protomé comporte tous les attributs caractéristiques de ce type de représentation des dieux-fleuves : le visage humain, barbu, les cornes et les oreilles taurines, la patte avant droite pliée.



Figure 14 :

³¹³ CAMPANA, CNAI, 2010, p. 33-55

³¹⁴ https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/an00687616_001_1.jpg

La cité de Phocée semble présenter un type monétaire assez proche comme en atteste une *hecté* émise entre 500 et 480 qui montre un protomé taurin à visage humain. Comme sur le numéraire de la cité de Cyzique, la figure du poisson vient rappeler une nouvelle fois toute l'importance du caractère aquatique du protomé taurin androcéphale. Notons également, qu'il est représenté à Phocée, comme à Cyzique, à l'horizontale, derrière le protomé taurin, la queue pointée vers le haut (**Figure 15**)³¹⁵.



Figure 15 :

L'association entre le poisson et le taureau androcéphale, apparaît quasiment comme un stéréotype iconographique, car cette dernière semble dépasser largement le cadre d'une seule cité ou d'une région pour se diffuser dans l'intégralité du monde grec. Il y a fort à parier que ces poissons sont principalement associés aux taureaux androcéphales pour restituer toute la dimension fluviale qui est la leur. De fait, les utilisateurs pouvaient reconnaître un dieu-fleuve dans ces taureaux androcéphales.

Les cas des numéraires d'Alontion, en Sicile et d'Ambracie, en Épire, sont eux aussi très parlants. Sur une monnaie d'Alontion, datée du II^{ème} siècle avant notre ère, (**Figure 16**), sous le taureau androcéphale caractéristique des dieux-fleuves, cette fois-ci on peut voir non pas un poisson mais un crabe.³¹⁶

³¹⁵ <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/582037.jpg>

³¹⁶ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/alontion/sg1055.jpg>



Figure 16 :

On y retrouve toutes les caractéristiques déjà relevées comme les cornes et les oreilles taurines, la longue barbe. Il semblerait que de l'eau sorte de sa bouche, ce qui ne semble pouvoir indiquer que son caractère fluvial³¹⁷ et évoque également une bouche de fontaine. Le crabe que l'on peut voir ici est un élément récurrent du monnayage de la cité d'Agrigente³¹⁸. Voici, ce que remarquait S. Mirone à propos de cette dernière : « Les Agrigentins gravèrent aussi sur les monnaies des images de leurs divinités fluviales, symbolisées par des poissons de fleuve, par un crabe ou bien par un crabe ayant sur sa carapace une tête humaine »³¹⁹. Il ajoutait que « La raison qui fit choisir l'image assez fréquente du crabe, est l'abondance de ces crustacés qui constituaient la pêche principale de cette région, et qui attireraient l'attention au premier regard. »³²⁰. Je suivrais volontiers S. Mirone. Sur ces monnaies, les crabes semblent tenir le même rôle que celui que tenaient les poissons des monnaies que nous venons d'étudier : ils replacent le dieu-fleuve dans son environnement naturel. C'est aussi comme cela que je comprends la présence d'un crabe sur une monnaie de la cité d'Ambracie du II^{ème} siècle avant notre ère (**Figure 17**)³²¹. On observe à l'avant un protomé de taureau androcéphale présentant une longue barbe et au revers un crabe au-dessus duquel on trouve, selon N. Molinari³²², le monogramme AXP et sous lequel on trouve la mention AMBPA.

³¹⁷ Cf. passage de Sophocle, *Supra*, p. 93.

³¹⁸ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/akragas/t.html>

³¹⁹ MIRONE, 1917, p. 7.

³²⁰ *Idem*.

³²¹ <https://manfacedbulls.wordpress.com/ambrakia/>

³²² MOLINARI & SISCI, 2016, p. 282.



Figure 17 :

La volonté de représenter le dieu-fleuve dans son environnement naturel local et entouré de sa faune et flore environnante, apparaît encore plus frappante sur un type monétaire lorsqu'on étudie le monnayage de la cité de Catane. Sur un tétradrachme d'argent, daté entre 461 et 450, on observe à l'avvers un taureau androcéphale. Ce dernier n'est pas figuré les quatre pattes au sol comme à Sélinonte ou Entella, mais dans un mouvement proche de celui d'une course. Sous le dieu-fleuve, on retrouve un poisson orienté dans le même sens que le taureau. Au-dessus, on ne trouve pas l'ethnique comme à Sélinonte mais une branche de rameau feuillu (**Figure 18**)³²³.



Figure 18 :

A l'avvers d'une autre monnaie d'argent de la même cité, on retrouve le taureau androcéphale (**Figure 19**). Cette fois-ci, un oiseau aquatique surplombe le taureau androcéphale en mouvement, et l'on retrouve à nouveau un poisson de rivière.³²⁴

³²³ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/98000355.jpg>

³²⁴ BMC, *Sicily*, p.41, n°3.



Figure 19 :

Ces monnaies évoquent autant le fleuve comme puissance divine incarnée par ces taureaux androcéphales que le paysage fluvial et naturel dans lequel se croisent poissons, oiseaux aquatiques et taureaux. Sur la figure 18, la branche semble être celle d'une plante aquatique³²⁵ et on observe un poisson orienté vers la droite, souvent reconnu comme un poisson de rivière.³²⁶ L'oiseau de la figure 19, quant à lui, est reconnu comme un oiseau aquatique³²⁷ et le poisson est cette fois-ci orienté vers la gauche. Toujours, sur ces deux monnaies, on peut lire la volonté exprimée par l'artiste de resituer le fleuve figuré par ces taureaux androcéphales au centre d'une faune et flore caractéristique de son milieu naturel. C'est aussi ce qui ressort de l'étude de certains types numismatiques gélois. Le type présenté en figure 20 montre bien un protomé de taureau androcéphale courant accompagné d'un poisson, comme le type présenté en figure 21 montre bien le même taureau androcéphale accompagné par un oiseau aquatique au long cou baissé, probablement un héron.



Figure 20 :



Figure 21 :

³²⁵ BMC, *Sicily*, p. 41, n°1.

³²⁶ *Idem*.

³²⁷ BMC, *Sicily*, p. 41, n° 3.

Ces monnaies montrent bien l'intention de restituer sur le numéraire des cités toute sa dimension fluviale au taureau androcéphale, en le représentant dans son milieu et mettant en avant la faune et la flore qui se développent le long de son cours et lui sont indissociables. Les cités affichent leur identité en puisant ici dans leur patrimoine non pas mythologique ou historique mais naturel et écologique. C'est toute la richesse du territoire civique, de la *chôra* dont les ressources spécifiques font vivre la cité et dont le fleuve incarne l'élément généreux, central duquel dépendent toutes formes de vie : humaines, végétales et animales. Cette remarque s'avère d'autant plus vraie lorsque l'on pense au rôle fondamental qu'ont joué les cours d'eau dans la culture céréalière et notamment en Sicile.

1.3. Les taureaux androcéphales et les céréales

Sur un tétradrachme d'argent de Géla, daté entre 410 et 405, le taureau androcéphale est représenté comme seul personnage de la scène et seulement accompagné d'épis de céréales (**Figure 22**)³²⁸.

Le graveur par la précision et la qualité de son travail, a cherché à établir un lien direct entre les poils de la barbe du taureau androcéphale qui effleurent ceux de l'épi de blé. En observant de près les cultures céréalières, le dieu-fleuve s'impose comme le garant et le protecteur, de la richesse agricole de la cité.



Figure 22 :

C'est aussi le cas d'un revers de *dilitron* gélois, autour de 405, sur lequel on retrouve le protomé présentant des caractéristiques similaires à ceux vus précédemment. Un grain de blé ou plus probablement un épi est représenté au-dessus du protomé et l'ethnique ΓΕΛΑΣ se lit sous le dieu-fleuve (**Figure 23**)³²⁹.

³²⁸ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/146348.jpg>

³²⁹ <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/gelagold.jpg>



Figure 23 :

S. Mirone dit même que : « de tous les Gréco-Sicules, c'est le peuple [les Gélois] qui a frappé le plus grand nombre de monnaies en l'honneur d'un dieu fluvial »³³⁰. Il ajoute qu'« Outre la fréquence du type monétaire au taureau androcéphale, nous noterons un fait caractéristique, la représentation de la divinité fluviale sur la monnaie d'or »³³¹. C'est un fait tout à fait remarquable puisque la monnaie d'or est la plus forte et celle qui porte le plus haut les « couleurs » de la cité. Il évoque très certainement la monnaie de Géla correspondant à notre figure 23. La présence d'un épi de blé peut s'expliquer par l'importance de la production céréalière sicilienne pour la Grèce. La plupart des régions de Grèce continentale étant toujours à court de blé et la Sicile ayant une terre particulièrement fertile notamment du fait de son caractère volcanique, on comprend l'importance bien attestée dès le début du V^{ème} siècle, du blé sicilien pour la Grèce. Si l'on connaît mal les exportations de blé sicilien avant cette période, c'est avant tout par manque de sources ainsi que l'explique M.I. Finley³³².

Néanmoins, un certain nombre d'auteurs anciens soulignent la fertilité de la Sicile et surtout sa production de céréales. Hérodote, entre autres, raconte qu'en 480, les Grecs ont envoyé une ambassade à Syracuse pour créer une alliance contre les Perses. Le tyran, Gélon, leur offre des trières, des troupes et le blé nécessaire à l'armée grecque jusqu'à la fin de la guerre.³³³ À la fin du siècle en 415, dans le contexte de l'expédition de Sicile, Thucydide fait s'opposer Nicias et Alcibiade dans deux discours très connus. Nicias met en garde les Athéniens contre l'aventure incertaine que présente l'expédition contre Syracuse, cité riche et puissante, alors qu'Alcibiade fait miroiter une victoire facile et compte sur la gloire qu'il pourrait en récolter pour satisfaire ses ambitions politiques athéniennes. Nicias fait remarquer que les cités de Sélinonte et de Syracuse jouissent d'une production de grain assez importante qui leur permet de vivre du blé indigène contrairement

³³⁰ MIRONE, 1917, p.13.

³³¹ *Idem.*

³³² FINLEY, 1986, p. 48.

³³³ Hérodote, *Histoires*, VII, 158.

aux Athéniens.³³⁴ Dans ce discours, Syracuse et Sélinonte incarnent au mieux l'idéal de puissance et d'autarcie recherché par toute *polis*. Il n'est pas étonnant de trouver liées à la Sicile, île à la si grande richesse agricole, les deux divinités que sont Déméter et sa fille Coré, comme on peut le lire chez Diodore de Sicile au I^{er} siècle. Il y évoque les traditions anciennes selon lesquelles la Sicile entière est consacrée aux déesses.³³⁵ Ce n'est pas étonnant, car chez le même auteur, on apprend que Déméter serait née en Sicile, que Coré y aurait été enlevée par Hadès et qu'à ce titre les Siciliens revendiquaient le fait d'avoir été les premiers à user des céréales.³³⁶

Au reste, il arrive que l'on trouve directement associés Déméter, le blé et un dieu-fleuve sur certaines monnaies. Ainsi, sur une *litra* d'argent émise par la cité de Géla entre 339 et 310 avant notre ère, on peut observer cette association, avec Déméter représentée à l'avant et un dieu-fleuve associé à un épi de céréales au revers (**Figure 24**)³³⁷.



Figure 24 :

Ce n'est donc pas un hasard si l'on trouve un marqueur de la prospérité agricole du territoire sicilien sur le numéraire de cette région³³⁸. Ainsi, il convient d'associer la plus grande marque de richesse agricole de la région, l'épi de blé, avec le fleuve qui est par excellence l'élément fertilisant. La fréquence de la représentation de la divinité fluviale sur les monnaies de Sicile et de Grande Grèce semble être révélatrice du rôle important qu'ont joué les fleuves dans la fondation des *apoikiai* dans ces régions. Les colons grecs se sont volontiers établis dans les plaines côtières et ont cherché à bénéficier des avantages que leur offrait la proximité d'un cours d'eau. La ville, et le fleuve qui arrose son territoire, sont étroitement unis, à tel point qu'ils portent souvent le même nom³³⁹. C'est

³³⁴ Thucydide, VI, XX, 4.

³³⁵ Diodore de Sicile, V, II, 3.

³³⁶ Diodore de Sicile, V, II, 4-5.

³³⁷ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/581883.jpg>

³³⁸ Sur l'importance des céréales sur le numéraire des cités siciliennes cf. LACROIX, 1961, pp. 108-115.

³³⁹ Sur l'éponymie fleuves-cités siciliennes, voir LACROIX, 1953, p.6

le cas, entre autres exemples, du Gélas à Géla et de l'Acragas à Acragas (Agrigente). On peut lire chez Thucydide en ce qui concerne la fondation de la cité de Géla en 688 :

« Antiphémos et Entimos, venus avec des colons l'un de Rhodes et l'autre de Crète fondèrent en commun Géla, quarante-cinq ans après la fondation de Syracuse. La ville prit son nom du fleuve Géla, mais le lieu où se trouve actuellement la citadelle, et qui fut le premier entouré de murs, est appelé Lindies. On donna à la colonie des institutions doriennes. »³⁴⁰

Et pour Agrigente, fondée en 580 :

« Tout près de cent huit ans après la fondation de leur propre colonie, les gens de Géla fondèrent celle d'Agrigente. Ils avaient emprunté le nom de la ville à son fleuve l'Acragas, (...) »³⁴¹

Le fleuve est parfois même désigné par un oracle pour définir l'emplacement de la future colonie. Pour reprendre l'exemple de la fondation de Géla, on peut lire chez Diodore de Sicile :

« Antiphémos et Entimos, fondateurs de Géla, interrogèrent la Pythie, qui prophétisa cet oracle : "Ô Entimos et toi, sagace fils du très célèbre Craton. Arrivés là, allez tous deux habiter la <belle> terre sicilienne. Et construisez une citadelle qui soit à la fois celle des Crétois et celle des Rhodiens À l'embouchure du fleuve sacré Géla, et qui portera son nom". »³⁴²

De même pour la fondation de Rhégion par les Chalcidiens, chez le même auteur on note :

« Les Chalcidiens, dont un dixième avait été consacré à la divinité, se rendirent à Delphes pour interroger l'oracle au sujet d'une colonisation ; la Pythie répondit :

"Là où Apsia, le plus sacré des fleuves se jette dans la mer. Là où remontant son cours, on voit la femelle s'unissant au mâle. En ce point fonde une ville, et le dieu te donnera la terre d'Ausonie."

Les Chalcidiens trouvèrent sur les rives du fleuve Apsia une vigne embrassant un figuier sauvage, mâle et femelle à la fois, selon l'oracle, et fondèrent une cité. »³⁴³

³⁴⁰ Thucydide, VI, IV, 3 : « Γέλαν δὲ Ἀντίφημος ἐκ Ῥόδου καὶ Ἐντιμος ἐκ Κρήτης ἐποίκους ἀγαγόντες κοινῇ ἔκτισαν, ἔτει πέμπτῳ καὶ τεσσαρακοστῷ μετὰ Συρακοῦσων οἴκισιν. καὶ τῇ μὲν πόλει ἀπὸ τοῦ Γέλα ποταμοῦ τοῦνομα ἐγένετο, τὸ δὲ χωρίον οὐδὲν ἢ πόλις ἐστὶ καὶ ὁ πρῶτον ἐτειχίσθη Λίνδιοι καλεῖται: νόμιμα δὲ Δωρικὰ ἐτέθη αὐτοῖς. »

³⁴¹ Thucydide, VI, IV, 4 : « ἔτεσι δὲ ἐγγύτατα ὀκτῶ καὶ ἑκατὸν μετὰ τὴν σφετέραν οἴκισιν Γελῶσι Ἀκράγαντα ᾤκισαν, τὴν μὲν πόλιν ἀπὸ τοῦ Ἀκράγαντος ποταμοῦ ὀνομάσαντες (...) »

³⁴² Diodore de Sicile, *Fragments*, VIII, Fr. 31 : « Ὅτι Ἀντίφημος καὶ Ἐντιμος οἱ Γέλαν κτίσαντες ἠρώτησαν τὴν Πυθίαν, καὶ ἔχρησε ταῦτα, Ἐντιμὶ ἠδὲ Κράτωνος ἀγακλέος υἱὲ δαιίφρον, ἐλθόντες Σικελίην καλὴν χθόνα ναίετον ἄμφω, δειμάμενοι πτολίεθρον ὁμοῦ Κρητῶν Ῥοδίων τε πὰρ προχοᾶς ποταμοῦ Γέλα συνομώνυμον ἀγνοῦ. »

³⁴³ Diodore de Sicile, *Fragments*, VIII, Fr. 32 : « Ὅτι οἱ ἐκ τῆς δεκάτης ἀνατιθέντες Χαλκιδεῖς ἦλθον χρησόμενοι περὶ ἀποικίας, καὶ ἀνεῖλε Ἀφία ἡ ποταμῶν ἱερώτατος εἰς ἅλα πίπτει, ἔνθ' εἴσω βάλλοντι τὸν ἄρσενά θήλυς ὀπίει, ἔνθα πόλιν οἴκιζε, διδοῖ δὲ σοὶ Αὔσονα χώραν. Οἱ δὲ κατὰ τὸν Ἀφίαν ποταμὸν εὐρόντες ἄμπελον περιπελεγμένην ἐρινεῶ τὸ λεγόμενον ἀρσενόθηλον ἔκτισαν πόλιν. »

Deux éléments sont remarquables dans ces passages de Diodore de Sicile. D'une part, la volonté des colons grecs de s'établir aux embouchures de fleuves et d'autre part, le fait que cette consigne est délivrée par la Pythie de Delphes. Ainsi que l'a montré Nicolas Kyriakidis, le rôle du sanctuaire d'Apollon Pythien à Delphes est particulièrement important dans les mouvements diasporiques du monde grec du VIII^{ème} au III^{ème} siècle avant notre ère³⁴⁴. Le lien existant entre le sanctuaire et la fondation d'*apoikiai* s'explique d'abord par l'importance de la fonction oraculaire d'Apollon Pythien dans la fondation d'une *apoikia*. Une fois l'*apoikia* fondée, le sanctuaire de Delphes continue de jouer un rôle majeur. Apollon continue de jouer un rôle lui aussi, mais cette fois-ci sous une autre épithète, celle d'*archégète*, « fondateur ». En effet, le sanctuaire offre aux Grecs des diasporas, par le biais de leur participation aux concours delphiques ou encore aux consultations de la Pythie, un sentiment d'appartenance à la civilisation grecque. Il s'agit d'un véritable sanctuaire panhellénique, un sanctuaire de tous les Grecs qu'ils soient de Grèce propre ou des diasporas. Enfin, Delphes est un lieu de connaissance des régions lointaines et la pleine intégration des *apoikiai* au panhellénisme est sanctionnée par leur participation aux réseaux des théarodoques qui accueillent les théôres delphiens chargés de constituer une carte du monde grec et hellénisé.

G. Giannelli remarquait que pour la Sicile et l'Italie Méridionale, « Un culte fluvial ne manque presque jamais dans ces colonies italiennes, situées dans une région où un fleuve vaut mieux qu'un filon d'or ». ³⁴⁵ L. Lacroix, dans son étude des fleuves et nymphes éponymes sur les monnaies grecques, relevait que : « Géla a mis sur ses monnaies un taureau à tête humaine, image du fleuve Gélas, et cette représentation s'est maintenue de manière presque constante sur le monnayage de la cité. » ³⁴⁶ Ces monnaies montrent la vénération que pouvaient avoir les habitants de Géla pour leur fleuve Gélas.

L'association entre le dieu-fleuve et les céréales est assez fréquente à Géla et ils sont à tels points liés qu'ils apparaissent au sens figuré comme au sens propre comme les deux faces d'une même monnaie autour de 339-310 avant notre ère : on trouve à l'avant un protomé de taureau androcéphale « classique » et au revers un épi de céréales (**Figure 25**)³⁴⁷.

³⁴⁴ KYRIAKIDIS, 2012.

³⁴⁵ GIANNELLI, 1920, p. 117.

³⁴⁶ LACROIX, 1953, p. 8.

³⁴⁷ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/295232.jpg>



Figure 25 :

Géla n'est pas la seule cité à avoir associé les dieux-fleuves aux céréales, puisqu'on retrouve cette association sur le numéraire de la cité de Métaponte suivant un type assez proche à celui de la figure 25. On trouve un épi de céréales à l'avert de cette diobole, datée autour 440-430, et un protomé de taureau androcéphale, au revers (**Figure 26**)³⁴⁸.



Figure 26 :

La fréquente association entre les dieux-fleuves et les céréales sur le monnayage des cités grecques nous laisse penser que ces cités mettent en avant le besoin d'un cours d'eau pour la culture céréalière. La fertilité de la *chôra* en dépend. Ainsi, en étudiant cette association on en apprend davantage sur la façon qu'avaient les Grecs de percevoir les dieux fleuves. En les associant à la faune et à la flore environnant le cours d'eau, et aux cultures céréalières, les Grecs montrent le dieu-fleuve comme une puissance divine qui agit dans le domaine de l'agriculture qu'il protège et dont il est le garant. La cité de Géla en est un bon exemple car elle tient son nom du fleuve. En affichant le dieu-fleuve sur ses monnaies, la cité émettrice s'approprie son visage. Les relations entre le fleuve et les habitants sont alors toutes indiquées. Le fleuve joue un rôle primordial dans le développement et la « bonne fortune » de la cité car la communauté jouit de ses bienfaits. Le dieu-fleuve incarne alors un dieu bienfaiteur et tutélaire, presque une divinité *poliade*. On comprend d'autant plus

³⁴⁸ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/427616.jpg>

pourquoi ces cités affichent une certaine prédominance dans le domaine de la production céréalière quand on pense à l'idéal d'autarcie qui est le leur.

1.4. Les taureaux androcéphales associés à Apollon

Nous discutons plus haut le rôle important du sanctuaire oraculaire d'Apollon à Delphes dans les mouvements diasporiques grecs. Apollon, est aussi fréquemment associé aux dieux-fleuves sur les monnaies grecques. C'est ainsi que, au revers d'un hémidrachme émis par la cité de Tauroménion en Sicile, daté entre 344 et 317 et figurant le taureau androcéphale, on trouve un Apollon lauré de profil. Et pas n'importe quel Apollon, puisqu'on peut lire l'inscription APXEFETAS faisant le tour du visage divin (**Figure 27**)³⁴⁹.



Figure 27 :

Le doute n'est pas permis : l'Apollon à l'avvers des monnaies de Tauroménion est bien Apollon *archégète*. Je ferais volontiers le lien avec le passage de Diodore de Sicile précédemment cité³⁵⁰. Ainsi, le monnayage de Tauroménion met, semble-t-il, en avant l'importance de la présence d'un fleuve, dans le choix du site d'installation de l'*apoikia* par la communauté. Comme pour les monnaies précédentes, le dieu-fleuve représenté sur cette monnaie, dépasse le cadre de la seule puissance divine et avec lui, c'est le fleuve « géographique » qui est mis en avant, celui dont a besoin la communauté pour que le territoire soit prospère.

Les monnaies de bronze de la cité de Néapolis portent la même association. En effet, on trouve sur ces monnaies le visage lauré d'Apollon à l'avvers et au revers le dieu-fleuve figuré par un taureau androcéphale.

Sur les monnaies émises par la cité de Néapolis entre 350 et 317, selon la datation de N. Molinari, on peut voir à l'avvers le dieu Apollon au visage lauré. Au revers, un protomé de taureau

³⁴⁹ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/tauromenion/sg1236.jpg>

³⁵⁰ Cf. *Supra*, p. 146.

androcéphale représentant le dieu-fleuve et dont la figure 28 est un bon exemple. Le protomé taurin est ici entouré de l'ethnique de la cité et l'on peut également distinguer, au niveau de son cou, ce qui semble être une étoile (**Figure 28**)³⁵¹.



Figure 28 :

L'association entre Apollon et le dieu-fleuve se maintient entre 317 et 270. A cette période, le monnayage de Néapolis présente plusieurs groupes monétaires.

En effet sur une monnaie de la cité, datée entre 317 et 270, on peut voir un type monétaire très proche de celui de la monnaie précédente : À l'avvers, le visage de profil et lauré d'Apollon ; Au revers, un protomé de taureau androcéphale accompagné de l'ethnique de la cité. (**Figure 29**)³⁵²



Figure 29 :

A cette même époque, sur un certain nombre de monnaies, le dieu-fleuve figuré par le taureau androcéphale de l'avvers est accompagné d'attributs apolliniens. C'est le cas d'une monnaie de la cité, elle aussi datée de la même période (317-270) sur laquelle le taureau androcéphale est représenté entier, sur ses quatre membres et surmonté du trépied caractéristique d'Apollon. (**Figure 30**)³⁵³

³⁵¹ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis/> (n°203).

³⁵² <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°288).

³⁵³ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°260)



Figure 30 :

Sur une monnaie parfaitement contemporaine, le dieu-fleuve est encore campé sur ses quatre membres et cette fois-ci accompagné d'un dauphin (**Figure 31**).³⁵⁴



Figure 31 :

Sur d'autres monnaies il est accompagné de la lyre caractéristique du dieu (**Figure 32**)³⁵⁵ ou encore d'une étoile à huit rayons (**Figure 33**).³⁵⁶



Figure 32 :



Figure 33

³⁵⁴ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n° 250)

³⁵⁵ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°276).

³⁵⁶ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°246).

Un type monétaire présentant la même association a attiré notre attention. Assez proche de ceux que l'on a pu voir jusque-là pour la cité de Néapolis, le taureau androcéphale se trouve surmonté par une corne d'abondance (**Figure 34**)³⁵⁷.



Figure 34 :

Enfin l'association d'un Apollon lauré à l'avant et d'un dieu-fleuve représenté par un taureau androcéphale est encore perceptible sur les monnaies de bronze de Néapolis entre 270 et 250. Le dieu-fleuve apparaît couronné par une *niké* et nous interrogerons ces monnaies dans la sous-partie suivante.

Il est intéressant de noter que cette association est perceptible sur les monnaies de bronze de la plupart des cités campaniennes, suivant les types de Néapolis. Selon R. Taylor, la Campanie connaît une invasion samnite dans les années 420. Vers 400, les cités comme Hyria, Nola imitent le type monétaire de Naples. Entre 10 et 20 ans plus tard, on peut ajouter à ces cités Phistelia ou encore Allifae³⁵⁸.

Pour ne garder qu'un exemple, nous prendrons celui de la cité de Calès qui se trouve entre le sud du Latium et la plaine Campanienne. En effet, une monnaie de la cité, datée entre 317 et 280 montre bien des similarités avec les monnaies de Néapolis : à l'avant on remarque le même visage d'Apollon, lauré, de profil ; au revers le taureau androcéphale campé sur ses pattes est très similaire à celui des monnaies de Néapolis. L'animal est surmonté d'une lyre et sous ses pattes sont représentées une étoile à huit rayons et l'ethnique de la cité (**Figure 35**)³⁵⁹.

³⁵⁷ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°256).

³⁵⁸ TAYLOR, 2010.

³⁵⁹ <https://manfacedbulls.wordpress.com/cales/> (n°96).



Figure 35 :

Les types identiques ou très semblables me laissent penser que le monnayage napolitain est à l'origine des monnayages de Calès et d'autres « cités » de Grande-Grèce. Si l'on en croit K. Rutter, il semblerait même que la plupart de ces monnaies aient été frappées à Naples même, entre les IV^{ème} et III^{ème} siècles, car elles partageaient le même type monétaire, mais aussi certaines matrices³⁶⁰. C'est aussi ce que pensent H.P. Isler³⁶¹ et E. Mussini³⁶².

Mis à part pour la monnaie de Tauroménion, où l'inscription sur l'avvers ne laisse planer aucun doute, sur les autres monnaies rien n'indique directement que l'Apollon représenté soit *archégète*. Cependant, son rôle primordial dans la création d'une *apoikia* laisse penser que c'est bien à cette facette d'Apollon que nous avons à faire dans ces monnayages civiques. Ainsi, on pourrait comprendre l'Apollon *archégète* représenté à l'avvers comme un témoignage de l'hellénicité de ces *apoikia* grecques de Méditerranée occidentale. Le dieu-fleuve sous la forme d'un taureau androcéphale sur le revers, témoignerait quant à lui d'une dimension plus locale, mettant en scène un élément de paysage régional directement lié à la vie de la communauté, à son ancrage dans le territoire civique et indispensable pour le bon fonctionnement de la cité.

Il semblerait que cette lecture ne puisse pas être valable pour toutes les associations entre un dieu-fleuve et Apollon, comme semble en témoigner un monnayage fédéral acarnanien autour de 250 (**Figure 36**)³⁶³.

³⁶⁰ K. Rutter, cité dans TAYLOR, 2010.

³⁶¹ ISLER, 1970, p. 181-184.

³⁶² MUSSINI, 2002, p. 114.

³⁶³ <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/bnfluynes2-10g1916.jpg>



Figure 36 :

Ce dernier présente un type particulier, sur lequel on trouve au revers un Apollon nu, assis sur son trône, un de ses bras reposant sur l'accoudoir du trône tandis que l'autre tient l'arc dont le dieu examine l'état d'un geste de connaisseur. Beaucoup d'autres monnaies montrent le même dieu vérifiant la rectitude et l'état d'une flèche. Derrière le trône, à la verticale, on trouve l'ethnique ΑΚΑΡΝΩΝ soit, « des Acarnaniens », le terme *nomisma* étant sous-entendu. Au revers, on peut observer un protomé de taureau androcéphale. Si comme d'habitude, il présente des cornes et des oreilles taurines et les fanons très marqués, il arbore en revanche un visage imberbe et juvénile. Toutefois, le véritable « cou de taureau » du dieu-fleuve est particulièrement massif et donne une grande impression de puissance.

La mise en série de cette monnaie et d'autres monnaies émises par le *koinon* des acarnaniens ou de certaines cités d'Acarnanie ne permet aucun doute quant à l'identification d'un dieu-fleuve par ce protomé taurin.³⁶⁴ Pour ne garder qu'un exemple, une monnaie émise vers le milieu du V^{ème} siècle par le *koinon* des Acarnaniens montre un protomé de taureau androcéphale présentant les caractéristiques les plus typiques des dieux-fleuves sous cette forme (**Figure 37**)³⁶⁵.



Figure 37 :

³⁶⁴ Pour le monnayage fédéral acarnanien : MOLINARI & SISI, 2016, pp. 269-272 ; pour Leukas : *Idem*, pp. 273-274 ; pour Oiniadai : *Idem*, pp. 275-277 ; pour Stratos : *Idem*, pp. 278-279 ; pour Tyrreion : p. 280.

³⁶⁵ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin9.jpg>

Il n'est guère surprenant que la fédération choisisse comme type de droit, un élément « identitaire » commun à toute l'Acarnanie et qui mieux que le dieu-fleuve Achélôos, pour jouer ce rôle, surtout si l'on garde en tête qu'Acarnan, le héros fondateur de la région, est le fils de la nymphe Callirhoé, elle-même fille du dieu-fleuve³⁶⁶.

Si l'on revient à présent à la figure 36, tout porte à croire que le protomé de taureau au visage humaine, imberbe et juvénile soit bien une figuration du dieu-fleuve Achélôos. Nous sommes en droit d'interroger son profil juvénile, quand il apparaît toujours mature et barbu sur le monnayage de la région. C'est en cherchant du côté d'Apollon que se sont dessinés quelques éléments de réponses. On sait par un décret³⁶⁷ que se tenait dans la cité d'Anaktorion, en Acarnanie, un concours annuel en l'honneur d'Apollon *Aktios*. Le décret dit qu'en 216, pour des raisons financières, la cité ne peut plus organiser les *Aktia* en l'honneur d'Apollon et que dorénavant c'est le *koinon* des Acarnaniens qui organise les concours. En rapprochant ces éléments de la datation de la monnaie (figure 36), il n'est pas impossible de reconnaître dans l'Apollon représenté au revers, l'Apollon *Aktios*. Le dieu-fleuve imberbe, sur cette monnaie, alors qu'il est barbu sur tout le monnayage de la région, pourrait être un écho des jeunes athlètes participants aux concours. Une autre monnaie nous oriente vers une lecture agonistique (**Figure 38**)³⁶⁸. Ce type est contemporain de la monnaie présentée en figure 36 et on y retrouve un Achélôos imberbe comme type de droit. Au revers, en revanche, on trouve la déesse Artémis, vêtue d'un chiton, courant et tenant un flambeau des deux mains. Elle rappelle ainsi les participants des *lampadedromie*, des courses aux flambeaux, ce qui donne une dimension très agonistique à cette monnaie. Force est ici de constater la plasticité du traitement iconographique du dieu-fleuve qui s'adapte ici à un contexte agonistique local d'autant plus facilement que la puissance du dieu-fleuve s'accorde bien à l'univers des concours.



Figure 38 :

³⁶⁶ Cf. *Supra*, p. 43

³⁶⁷ *IG*, IX, I², 2, 583

³⁶⁸ *BMC, Thessaly to Aetolia*, p. 169, Pl. XXVII, n°4.

1.5. Les taureaux androcéphales couronnés par des *nikai*

Lorsque l'on étudie les représentations des dieux-fleuves dans le monnayage, un autre type monétaire, très fréquent, apparaît : une *niké* couronne un dieu-fleuve, ainsi qu'en témoignent les monnaies de Néapolis et des cités campaniennes ayant imité leur type monétaire (Aesernia, Cales, Comulteria, Larinum, Phistélia ou encore Suessa Arunca). Ce type monétaire présente toujours le même revers, avec un dieu-fleuve sous la forme d'un taureau androcéphale couronné par une victoire ailée, volant au-dessus de lui. Sur les monnaies de bronze on trouve Apollon à l'avvers et sur les monnaies d'argent c'est principalement la sirène Parthénope qui est représentée.

Si l'on prend le cas de la cité de Néapolis, on retrouve en effet de façon assez récurrente sur le monnayage d'argent de la cité, ce type de revers. Sur plusieurs de ces monnaies le type de droit présente le visage de profil de la sirène Parthénope comme en atteste une monnaie de la cité autour de 320-280 (**Figure 39**)³⁶⁹.



Figure 39 :

Il est avant tout important d'avoir en tête la chronologie suivante : dans la première moitié du VIII^{ème} siècle, les Eubéens de Chalcis fondent, une des plus anciennes *apoikia* de Grande-Grèce, Cumès. Ces Cuméens, d'origine Chalicidienne fondent dans un premier temps, autour de 700, l'*apoikia* de Parthénope, dont la sirène est l'éponyme et la divinité principale. Vers 470, on note la création d'une « nouvelle cité », Néapolis. Dès lors l'ancienne *apoikia* de Parthénope porte le nom de Palaépolis, « la vieille ville »³⁷⁰.

L'*Alexandra* de Lycophron, constitue la source principale du mythe de Parthénope :

« Il tuera les filles de l'enfant de Téthys, toutes trois qui de leurs chants imitaient leur mélodieuse mère ; suicidaires, du haut de leur guette, leurs sauts dans le flot tyrrhénien plongeront leurs ailes où l'amer tissage du lin les entraînera. L'une rejetée au rivage, sera conçue dans la tour de Phalère et dans le Glanis qui

³⁶⁹ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/375001.jpg>

³⁷⁰ TAYLOR, 2013, p. 183.

de son cours humecte le sol. Et les indigènes bâtiront une tombe à cette fille, par des libations, des sacrifices de bœufs, ils célébreront Parthénopé, en une fête solennelle, l'oiselle-déesse »³⁷¹.

Ce passage de Lycophron fait référence au célèbre récit d'Ulysse et des sirènes. En effet, le « il » de ce texte renvoie à Ulysse et selon Lycophron, le héros en résistant aux chants des Sirènes les poussera au suicide. Les sirènes sont dites « filles de l'enfant de Téthys » et c'est au dieu-fleuve Achélôos que cela se rapporte. En effet, nombre de sources littéraires font d'Achéloos et d'une muse les parents des sirènes. A. Hurst remarque que « Si à cause du chant merveilleux des Sirènes, on considèrerait que leur mère était une muse, on hésitait pour savoir laquelle. »³⁷²

Les sirènes se seraient donc jetées dans la mer Tyrrhénienne, dans le golfe de Naples, et le texte évoque la sépulture de Parthénopé, proche de « la tour de Phalère » et de Glanis. Phalère est un argonaute, d'origine eubéenne en exil, comme ceux qui fonderont plus tard Parthénopé, et R. Taylor suggère que cela suffise à faire de lui un *oikeiste* mythique³⁷³. Le Glanis quant à lui, est un fleuve de Campanie.

Le tombeau de Parthénopé est mentionné par Pline l'Ancien :

« Sur la côte, Naples, elle aussi fondée par les Chalcidiens et appelée Parthénope d'après la tombe d'une sirène »³⁷⁴.

Pline localise le tombeau de Parthénopé à Néapolis et souligne l'éponymie entre la sirène et la cité.

Si l'on revient à la figure 39, le type de revers montre une *niké* couronnant le dieu-fleuve comme une autre couronne l'aurige conduisant le quadrigé vainqueur sur les monnaies de Syracuse. Tout semble nous orienter vers une lecture agonistique de ces monnaies, comme le suggère R. Taylor dans son étude du monnayage napolitain³⁷⁵

Par les liens qui l'unissent à Parthénopé dans les traditions narratives grecques, nous serions tentés de reconnaître Achélôos dans ce taureau androcéphale. Néanmoins, la démonstration de Taylor qui vise à reconnaître le fleuve Sebethos est très convaincante.

Un des principaux arguments soutenus par R. Taylor, provient de l'étude de M. Napoli qui replace le cours du Sebethos entre la vieille ville de Parthénope et Néapolis. Selon R. Taylor, la

³⁷¹ Lycophron, *Alexandra*, 712-721 : « κτενεῖ δὲ κούρας Τηθύος παιδὸς τριπλάς, οἷμας μελωδοῦ μητρὸς ἐκμεμαγμένας, αὐτοκτόνοις ῥιφαῖσιν ἐξ ἄκρας σκοπῆς Τυρσηνικὸν πρὸς κῆμα δυπτούσας πτεροῖς, ὅπου λινεργῆς κλώσις ἐλκόσκει πικρά. τὴν μὲν Φαλήρου τύρσις ἐκβεβρασμένην Γλάνις τε ῥείθροις δέζεται τέγγων χθόνα: οὐ σῆμα δωμήσαντες ἔγχωροι κόρης λειβαῖσι καὶ θύσθλοισι Παρθενόπην βοῶν ἔτεια κυδανοῦσιν οἰωνὸν θεάν. »

³⁷² Commentaire d'A. Hurst, Lycophron, *Alexandra*, p. 208.

³⁷³ TAYLOR, 2013, p. 184.

³⁷⁴ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, III, 62 : « *litore autem Neapolis, Chalcidensium et ipsa, Parthenope a tumulo Sirinis appellata* ».

³⁷⁵ TAYLOR, 2010.

vieille ville était délaissée par les Grecs au moment de la fondation de Néapolis et « devint une enclave indigène », renforcée par l'invasion des Samnites autour de 420 avant notre ère. Néapolis quant à elle, serait plutôt marquée par une élite grecque. Il considère que le monnayage de Naples a pu sanctionner, une sorte d'accord entre les deux cités, unies en dépassant la frontière géographique qu'était le Sebethos (Cf. Carte 4). C'est dans ce sens qu'il faudrait lire, la représentation de Parthénope, à l'avvers des monnaies d'argent de Néapolis : un hommage et une reconnaissance de la cité envers la sirène éponyme de la « vieille ville » et son culte.

La lecture que fait R. Taylor de la présence d'une *niké* couronnant le fleuve va dans ce sens. Elle serait représentée pour rappeler des concours en l'honneur de Parthénope, probablement des courses au flambeau, introduites dans la cité de Néapolis, par un certain Diotimos³⁷⁶.

Il va plus loin, en émettant l'hypothèse selon laquelle ces monnaies d'argent ont même pu servir de prix aux athlètes vainqueurs. Pour résumer, la présence de Parthénope marquerait une sorte de compromis entre Grecs et indigènes s'accordant autour du culte rendu à une divinité. La *niké*, quant à elle marquerait, les honneurs que l'on rendait à Parthénope à Néapolis lors de concours. Si l'on suit l'hypothèse de R. Taylor, on comprend mieux pourquoi le fleuve pourrait être couronné : son franchissement marque la « réconciliation » entre des cités qui se réunissent.

Ce monnayage marquerait donc, une volonté des Grecs d'établir une sorte de concorde autour de divinités locales, dans des régions où les indigènes sont très présents. Le dieu-fleuve représenté sur ces monnaies, s'il s'agit vraiment du Sebethos, serait représenté et honoré comme symbole du bien que partagent indigènes et Grecs, à savoir la rivière dont le cours s'écoule entre les deux villes. Le fleuve est à la fois frontière et symbole d'union.

On trouve aussi quelquefois, dans le monnayage d'argent de la cité de Néapolis, un type d'avvers présentant Athéna avec le même type de revers, à la différence près que la *niké* ne semble pas avoir de couronne dans la main.³⁷⁷

Plus tôt, nous remarquons que les monnaies de bronze de la cité, émises entre 270 et 250, montraient à l'avvers Apollon de profil et lauré et au revers le dieu-fleuve couronné par une *niké* et dont la figure 40 est un bon exemple³⁷⁸.

³⁷⁶ TAYLOR, 2013, p. 184.

³⁷⁷ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/696154l.jpg>

³⁷⁸ <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-iii-270-after-250-bc/> (n° 255).



Figure 40 :

Comment expliquer la présence du dieu à l'avvers de cette monnaie ? R. Taylor souligne que le culte d'Apollon à Néapolis était fort ancien, puisque les fondateurs l'auraient honoré depuis les premiers jours de la fondation de Parthénope ainsi qu'en témoigne le célèbre sanctuaire lui étant dédié à Cumès³⁷⁹.

Nous avons déjà relevé l'importance que joue Apollon et son sanctuaire de Delphes dans le processus de fondation d'*apoikia*. Aussi je comprendrais volontiers la présence du visage d'Apollon à l'avvers des monnaies de bronze néapolites comme une allusion au récit légendaire de fondation de la cité. Un passage des *Silves* de Stace me semble tout à fait significatif :

« On y voyait aussi [à Néapolis], à la fois trop étroite, pour ses habitants et non dépourvue d'étrangers, notre Parthénope, à qui, comme elle venait d'outre-mer, Apollon lui-même désigna ce sol clément en y faisant voler la colombe de Dioné (Aphrodite) »³⁸⁰.

Dans ce texte ce sont Apollon et Aphrodite qui ont guidé la sirène Parthénope vers le golfe de Naples, sur les lieux de la future *apoikia* qui portera son nom, après qu'elle s'est jetée dans la mer Tyrrhénienne. Peut-être pourrions-nous lire ici, l'*archégète*, désignant le futur lieu de fondation aux Eubéens de Chalcis.

L'avvers de ces monnaies fait très probablement écho, semble-t-il, au mythe de fondation de la cité de Néapolis : Parthénope en tant qu'éponyme et patronne et Apollon en tant qu'*archégète*.

Quoi qu'il en soit, le type monétaire représentant un dieu-fleuve incarné par un taureau à tête humaine couronné par une *niké* volant au-dessus de lui, a dû être particulièrement représentatif de la cité de Naples – ou de la région campanienne en général, puisqu'Auguste fait frapper une monnaie, à une époque incertaine, sur laquelle on trouve au revers le taureau à visage humain couronné par une victoire ailée et à l'avvers son propre visage ainsi que la mention CAESAR AUGUSTUS (**Figure 41**)³⁸¹.

³⁷⁹ TAYLOR, 2010.

³⁸⁰ Stace, *Silves*, III, V, 78-80 : « *Nostra quoque et propriis tenuis nec rara colonis Parthenope, cui mite solum trans aequora uectae ipse Dionaea monstravit Apollo columba* ».

³⁸¹ <https://manfacedbullsar.wordpress.com/rome/>



Figure 41 :

Ce « geste » est imité par Napoléon Bonaparte en 1806 qui décide l'émission de médailles pour célébrer sa conquête de Naples : sa sœur Caroline Bonaparte est représentée dans un style extrêmement proche de celui utilisé pour représenter Parthénope au V^{ème} siècle (**Figure 42**)³⁸². L'inscription ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ ΚΑΡΟΛΙΝΗ à l'avert et l'ethnique ΝΕΟΠΟΛΙΤΩΝ au revers, sous le taureau androcéphale, montrent bien qu'il s'agit d'un « hommage » au monnayage d'argent napolitain entre le VI^{ème} et le IV^{ème} siècle.



Figure 42 :

Quant à la figure 43³⁸³, on y lit l'inscription NAPOLEON, EMP. et ROI. Il adapte clairement à son profit le type frappé par Auguste que nous avons montré en figure 41. On reconnaît là le goût pour l'Antiquité que partagent les acteurs de la Révolution française et du Premier Empire, ainsi que la volonté pour Napoléon de se poser en héritier du premier et du plus célèbre des empereurs romains.

³⁸² <https://manfacedbulls.wordpress.com/modern/>

³⁸³ <https://manfacedbulls.wordpress.com/modern/>



Figure 43 :

La représentation dans un type monétaire d'une *niké* couronnant un dieu-fleuve se retrouve aussi à Catane, sur des monnaies d'argent datées du V^{ème} siècle. Le type est assez proche de celui que l'on a observé à Naples, avec un taureau androcéphale, ferme sur ses quatre membres ancrés dans le sol. Une *niké* s'apprête à l'honorer d'une couronne. Le revers montre une autre *nikè* – elle semble prononcer l'ethnique de la cité gravé de façon rétrograde – s'apprêtant à décerner une bandelette au dieu-fleuve (**Figure 44**)³⁸⁴.



Figure 44 :

La cité de Géla, présente un type monétaire sur lequel on retrouve une nymphe couronnant un dieu-fleuve au revers d'un tétradrachme frappé vers 440 (**Figure 45**)³⁸⁵.



Figure 45 :

³⁸⁴ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/1537255-m.jpg>

³⁸⁵ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/125962.jpg>

À L'avers on peut voir un quadrigue victorieux et couronné par une niké. Sur le revers, on trouve un tête-à-tête tout à fait remarquable entre le dieu-fleuve et une déesse locale, Sosipolis, que l'on identifie par l'inscription rétrograde dans le champ. Sosipolis signifie en grec « celle qui sauve la cité ». Le fleuve apparaît, ici, comme l'emblème de la cité que vient couronner Sosipolis. La présence de Sosipolis pourrait marquer une occasion spéciale, une victoire. Peut-être celle de l'hellénisme en Sicile sur la révolte indigène menée par Doukétios³⁸⁶ en 440, ainsi que le suggère G.K. Jenkins³⁸⁷. Sosipolis, à la façon de *Niké*, dépose une couronne sur la tête du dieu fleuve. Géla ainsi couronné incarnerait la cité victorieuse. Les deux types de droit et de revers se répondent dans le registre de la célébration d'une victoire : agonistique sur l'avers et plus politique et militaire, si l'interprétation liée à Doukétios est exacte, sur le revers.

1.6 Les taureaux androcéphales associés à Athéna

Sur le monnayage d'un certain nombre de cités, on peut observer une Athéna casquée associée à un taureau androcéphale. Dans le cas de la Grèce continentale on peut noter les cités d'Ambracie et de Tyrreion en Épire. Pour celui de la Grande-Grèce et de la Sicile, Allifae, les monnayages campaniens, Hyria, Néapolis, Nola ou encore Phistelia.

Dans le cas de la Grande-Grèce, toutes ces monnaies sont des monnaies d'argent, toutes frappées entre la dernière décennie du V^{ème} siècle et la première moitié du IV^{ème}. Elles présentent un type extrêmement proche voire identique où seul change l'ethnique. Je ne garderai qu'un exemple, celui d'une monnaie d'argent émise par la cité de Nola entre 400 et 385 (**Figure 46**)³⁸⁸.



Figure 46 :

³⁸⁶ Doukétios est un Sicule hellénisé qui parvient à constituer un État Sicule dans le centre de l'île. Eveillant une certaine solidarité des cités grecques de Sicile avec Syracuse en chef de file, l'armée de Doukétios est vaincue et Doukétios est exilé à Corinthe. La Sicile est alors, après la défaite de Doukétios, entièrement hellénisée. Sur ces questions voir : FINLEY, 1986 p.75 ; LEFEVRE, 2007, p.206.

³⁸⁷ JENKINS, 1972, 163-164.

³⁸⁸ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin54.jpg>

L'avers présente une Athéna casquée et couronnée d'olivier, orientée vers la droite. L'identification de la déesse est assurée par la présence d'une chouette posée sur la couronne. Le dieu-fleuve figuré par le taureau androcéphale est surmonté de l'ethnique de la cité : ΝΩΛΑΙΩΝ.

Selon A. Campana, la présence d'Athéna sur l'avers fait référence à l'influence exercée par Athènes en Grande-Grèce³⁸⁹. Je me demande si, sur ces monnaies, il faut véritablement chercher un lien entre Athéna et le dieu-fleuve ou si le type du taureau androcéphale est simplement repris des types napolitains pour lesquels nous avons déjà proposé une analyse³⁹⁰.

Le cas des cités d'Ambracie et de Tyrreion semble différent de ceux de Grande-Grèce. Les cités d'Ambracie et de Tyrreion présentent un type monétaire semblable : à l'avers, un pégase ailé et au revers, une Athéna coiffée d'un casque corinthien relevé sur le haut de la tête avec, à ses côtés, un protomé de taureau androcéphale. Celui des monnaies d'Ambracie est barbu (**Figure 47**)³⁹¹, celui de la cité de Tyrreion est imberbe (**Figure 48**)³⁹² et rappelle le taureau androcéphale pareillement imberbe représenté sur le monnayage fédéral acarnanien³⁹³.



Figure 47 :

Ces types monétaires sont extrêmement proches de celui de la cité de Corinthe³⁹⁴ et, de fait, Ambracie est une colonie corinthienne du VII^{ème} siècle, fondée sur les rives du fleuve Aracthos. Il est plus que probable que le type monétaire d'Ambracie renvoie à celui de la métropole auquel le dieu-fleuve local l'Aracthos a été conservé pour garder une identité locale.

La monnaie de Tyrreion date du III^{ème} siècle avant notre ère et sa signification semble moins évidente et le type monétaire semble un indice en faveur d'une colonisation corinthienne de la cité.

³⁸⁹ CAMPANA, CNAI, 2010, p. 40.

³⁹⁰ Cf. *Supra*, p. 149-156 ; p. 156-162.

³⁹¹ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin2.jpg>

³⁹² <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin4.jpg>

³⁹³ Cf. *Supra*, p. 154, Figure 37.

³⁹⁴ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/corinth/t.html>



Figure 48 :

1.7. Les taureaux androcéphales associés à des nymphes :

Il est une autre association à relever sur les monnaies présentant des dieux-fleuves dans le monde grec, celle avec des nymphes.

À Abaikanon, en Sicile, sur une *litra* de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle, on peut voir : à l'avant le visage d'une jeune femme de profil et au revers un protomé de taureau androcéphale. La jeune femme de l'avant est couronnée et parée de bijoux. (Figure 49).³⁹⁵



Figure 49 :

Selon N. Molinari, ce visage féminin serait celui de la déesse Sikéla, une nymphe éponyme de l'île. Malheureusement nous n'avons pas davantage d'information sur cette nymphe. Les deux pattes pliées du taureau-androcéphale indiquent que l'animal est en mouvement.

Certaines monnaies de Catane présentent un type assez proche. En effet sur une monnaie de la cité, datée du milieu du IV^{ème} siècle également, on peut voir à l'avant le visage d'une jeune femme et au revers un taureau androcéphale campé sur ses quatre membres (Figure 50)³⁹⁶. Le profil de la jeune femme est interprété par N. Molinari comme celui de la nymphe éponyme de la cité de Catane.

³⁹⁵ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/05/621.jpg>

³⁹⁶ <https://manfacedbulls.wordpress.com/katane/> (n°39)



Figure 50 :

On retrouve l'association entre une nymphe et un dieu-fleuve sur certaines monnaies d'Entella. En effet, sur une monnaie de la cité, datée autour de 400, on peut observer au revers un taureau androcéphale accompagné d'un poisson représenté sous ses pattes (Figure 51)³⁹⁷.



Figure 51 :

À l'avvers, on peut voir une jeune femme voilée, une nymphe tenant dans sa main une patère au-dessus d'un autel, indiquant qu'elle est en train de faire une libation. En revanche, nous ne sommes pas en mesure de donner des précisions sur son identité.

Sur une monnaie de Géla, datée de la fin du V^{ème} siècle, on retrouve à l'avvers un beau protomé de taureau à visage humain dont l'inscription ΓΕΛΑΣ indique qu'il s'agit du dieu-fleuve éponyme de la cité. Au revers on voit le visage de profil d'une jeune femme, dont l'identité est indiquée par l'inscription ΣΩΣΙΠΟΛΙΣ (Figure 52)³⁹⁸. Selon Jenkins, il s'agit d'une nymphe locale³⁹⁹. C'est sans doute la même qui couronnait le fleuve sur la monnaie présentée en figure 45.

³⁹⁷ <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/712567.jpg>

³⁹⁸ <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/574015.jpg>

³⁹⁹ LE RIDER, 1970, p. 154.



Figure 52 :

L'association entre une nymphe et un dieu-fleuve figuré par un taureau androcéphale est encore présente sur le monnayage d'Herbessos en Sicile, comme en témoigne une monnaie de la cité datée de 338-336. **(Figure 53)**⁴⁰⁰



Figure 53 :

En effet, à l'avant on retrouve une jeune femme de profil, interprétée par N. Molinari comme la nymphe Sikéla et le revers montre le dieu-fleuve figuré par un protomé taurin présentant toutes les caractéristiques déjà relevées pour ce type : son visage fortement anthropomorphisé est couvert d'une épaisse barbe, il arbore néanmoins le coup large et musclé d'un puissant taureau ainsi que ses cornes. Les monnaies de Mamar en Sicile, à la toute fin du V^{ème} siècle sont très proches de celle-ci⁴⁰¹.

On retrouve l'association entre une nymphe et un taureau androcéphale, sur une monnaie d'argent de Sélinonte, autour de 400. **(Figure 54)**⁴⁰²



Figure 54 :

⁴⁰⁰ <https://manfacedbulls.wordpress.com/herbessos/>

⁴⁰¹ <https://manfacedbulls.wordpress.com/mamar/>

⁴⁰² <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/139120.jpg>

Comment comprendre cette association ? Nous avons vu dans la première partie de notre travail que les dieux-fleuves étaient fréquemment présentés comme pères des nymphes. Il existe donc un lien fort entre ces deux types de divinités, souligné par les sources littéraires qui montrent des nymphes peuplant les eaux fluviales. En effet, dans les *Métamorphoses* d'Ovide, lorsqu'Achéloos offre un banquet en l'honneur de Thésée, ce sont bien les nymphes qui servent les convives. Toujours chez Ovide, à la fin de l'affrontement entre Héraclès et Achéloos, se sont les nymphes qui remplissent de « fruits et de fleurs » la corne du dieu-fleuve pour en faire la corne d'abondance. Chez Stace, elles vivent dans les eaux de l'Isménos. Les liens familiaux qui unissent ces divinités expliqueraient en partie leurs associations sur les monnaies grecques.

Plus tôt, lorsque nous évoquions les nymphes comme filles des dieux-fleuves, nous avons noté qu'elles étaient responsables de l'approvisionnement en eau de la cité et donc de la prospérité de cette dernière. O. Picard note que sur une monnaie de la cité d'Himera, en Sicile, la nymphe éponyme apparaît debout devant une bouche d'eau en visage de lion et qu'un grain de blé est représenté au-dessus. Je m'accorde avec son interprétation qui voit ici une allusion à l'approvisionnement en eau de la cité, marqué par la bouche d'eau et la richesse des récoltes indiquée par le grain de blé. C'est un domaine qu'elles partagent avec les dieux-fleuves et voilà qui pourrait expliquer l'association nymphe/dieu-fleuve sur les monnaies.

Enfin, rappelons-nous du passage des *Lois* de Platon, dans lequel l'Athénien évoquait la fréquence avec laquelle on donnait aux fondations grecques, le nom de la source locale. Il est à ce sujet pertinent de relever que toutes les monnaies présentées ici proviennent d'*apoikia* de Sicile ou de Grande-Grèce. C'est parce que les sources sont indispensables à la prospérité de la cité que celle-ci leur rend honneur en les faisant figurer sur leur type monétaire. Je suivrais, ici encore, volontiers O. Picard qui soutient qu'au centre de la relation entre les nymphes, les sources et les monnaies se trouve l'image de la cité. C'est encore ici, une composante que les nymphes partagent avec les dieux-fleuves.

Ainsi, l'association de nymphes et de dieux-fleuves semble former un tout cohérent. C'est ici l'association entre deux divinités des eaux, unies par des liens de parentés dans les traditions grecques, garantes de la prospérité agricole de la cité et donc de sa richesse et c'est pour ces raisons que les Grecs choisissent de les associer sur leur type monétaire.

La première question à laquelle nous devons répondre est la suivante : pour quelles raisons une cité frapperait-elle monnaie à l'image d'un dieu-fleuve ? Cette question soulève un premier problème : qui est le dieu-fleuve représenté sur chacune de ces monnaies ?

Nous n'avons volontairement pas nommé les dieux-fleuves représentés sur les monnaies car leur identification est une question à part entière. H.P. Isler, voyait une personnification d'Achéloos dans chaque taureau androcéphale du monde grec. Les études postérieures⁴⁰³ à sa monographie d'Achéloos semblent s'accorder sur l'identification de fleuves locaux sur les monnaies grecques, voyant par exemple une personnification du Gélas sur les monnaies de Géla, d'Aménanos sur les monnaies de Catane, du Sebethos à Néapolis, etc.

Trois études récentes peuvent nous permettre de mieux appréhender les dieux-fleuves des monnaies grecques.

La première étude, est celle de E. Mussini⁴⁰⁴ qui s'interroge sur la diffusion de l'image d'Achéloos en Grande-Grèce et en Sicile, notamment à partir des sources numismatiques. Sans apporter de réponses, elle soulève des questionnements intéressants et importants pour notre étude. L'auteure remarque, justement, que les monnaies grecques ne mentionnent jamais le nom d'Achéloos et se demande si l'on peut considérer que l'utilisation de l'image du dieu éponyme du fleuve d'Acarnanie fut utilisée pour représenter les cours d'eaux locaux. L'utilisation de l'image d'Achéloos découlerait d'un besoin inhérent à la culture grecque de personnifier des pouvoirs de la nature abstraits et jusqu'à alors aniconiques.⁴⁰⁵

L'étude de H. Di Giuseppe propose une lecture intéressante : faut-il voir, dans le type du taureau androcéphale, le symbole des eaux déviées⁴⁰⁶ ? L'issue de son combat avec Héraclès, fait d'Achéloos le « fleuve apprivoisé par excellence »⁴⁰⁷ et l'iconographie du taureau androcéphale semble se référer d'abord à Achéloos et se diffuser ensuite à tous les fleuves ayant connu une anthropisation. L'auteure propose de voir dans le taureau androcéphale « non seulement l'eau locale, comme on l'a toujours prétendu, mais l'eau locale déviée, régulée »⁴⁰⁸.

La monnaie, par sa forme ronde a, selon H. Di Giuseppe, une valeur apotropaïque et serait une offrande idéale pour les dieux-fleuves. En représentant le dieu-fleuve sur la monnaie, la cité lui

⁴⁰³ Cf. MIRONE 1917 ; GIANNELLI, 1920 ; LACROIX 1953 ; LACROIX 1961 ; JENKINS, 1972 ; GAIS, 1978 ; OSTROWSKI, 1991 ; RIZZO, 2003.

⁴⁰⁴ MUSSINI, 2002.

⁴⁰⁵ MUSSINI, 2002, p. 116

⁴⁰⁶ DI GIUSEPPE, 2010.

⁴⁰⁷ DI GIUSEPPE, 2010, p. 70.

⁴⁰⁸ DI GIUSEPPE, 2010, p. 86

rendrait grâce, d'avoir interféré et dévié son cours. La « compensation »⁴⁰⁹ selon H. Di Giuseppe ne se cantonnerait pas à l'émission d'une monnaie à l'image du fleuve mais pourrait s'élargir à l'organisation de concours, l'érection d'autels, ou la production d'antéfixes en terre cuites.

Enfin, l'hypothèse la plus récente et qu'il nous semble important de présenter ici est celle de N. Molinari. Selon lui, chacun de ces taureaux à visage humain est un Achélôos. Son hypothèse s'appuie sur le fait que tous les dieux grecs sont constitués de diverses composantes et dont les divers attributs onomastiques sont particulièrement révélateurs. Selon lui, chaque nom de fleuve local comme l'Alphée, le Gélis ou encore le Céphise serait une épiclese toponymique du fleuve archétypal Achélôos et en constituerait les ramifications dans le réseau hydraulique. Ainsi, chaque cours d'eau du monde grec incarnerait une personnification d'Achélôos, dieu-fleuve panhellénique par excellence. Il semble pertinent de lier cette analyse avec la diffusion du nom d'Achélôos comme synonyme d'une eau courante. Si chaque eau contient un peu d'Achélôos, il n'est pas surprenant que son nom les désigne un peu toutes.

Il semble difficile d'aller plus loin dans le sens de N. Molinari puisque nous n'avons pas davantage de sources que celles qu'il a pu manipuler pour son étude. Je m'accorde avec lui s'il entend que le nom d'Achélôos a un jour signifié davantage que le seul fleuve d'Acarnanie, et désigné un fleuve plus panhellénique, presque l'archétype du fleuve grec et, peut-être même, l'eau courante. Je m'accorde également avec lui sur le fait que l'iconographie d'Achélôos fonctionne comme un archétype de la représentation des autres dieux-fleuves grecs et qu'elle s'est appliquée à tous les dieux-fleuves grecs comme le souligne aussi E. Mussini. Cela apparaît en adéquation avec l'idée que, pour les Grecs, la même eau coule partout, que l'eau d'Okéanos est à l'origine de toutes, qu'elle se déplace par voie souterraine et que chaque source en est une résurgence. Cela s'explique par le relief karstique du sol grec. Outre ces remarques, je ne suis pas convaincu par le fait que les Grecs voyaient chaque eau comme le dieu Achélôos, sans y voir un fleuve local. Je pense plutôt que l'idée de résurgence de l'eau est au centre de l'imaginaire aquatique des Grecs et qu'ils ont pu penser que toutes les eaux avaient une origine commune, origine qui pouvait être Océan ou Achélôos. C'est pour cela qu'ils auraient utilisé son image mais, selon moi, ce sont bien des fleuves locaux qui sont représentés sur ces monnaies, tout en admettant que les cités utilisaient une iconographie qui, à l'origine, était propre à Achélôos. Et en cela je m'accorde avec l'hypothèse de E. Mussini.

Nous en venons donc à la question suivante : pourquoi une cité frapperait-elle monnaie à l'image du dieu-fleuve local ? Nous avons noté plus haut, que certaines cités souhaitaient replacer

⁴⁰⁹ *Idem.*

le dieu-fleuve dans un certain environnement naturel, parmi sa faune et sa flore. Il est fort probable que dans ce cas, les Grecs représentaient le fleuve dans l'idée de le remercier de ses bienfaits. L'association avec des céréales en est, semble-t-il, un bon exemple, comme lorsqu'à Géla, le fleuve local, Gélas, est représenté surmonté d'un épi de céréales. Dans notre introduction, nous rappelions que les dieux grecs se définissaient en premier lieu par leur mode d'action. Il semblerait que les dieux-fleuves du monde grec, aient pu, au moins pour ces cas précis, être considérés comme des puissances divines agissant dans le domaine agricole. C'est un lien que l'on peut aisément comprendre, tant le rôle d'un cours d'eau est primordial dans le choix du site d'installation et pour la production agricole et notamment céréalière. Lorsqu'une cité choisit de représenter le dieu-fleuve sur sa monnaie, c'est à la fois la divinité qu'elle représente, le fleuve, considéré dans sa dimension géographique, mais aussi la prospérité agricole. La communauté civique choisit de mettre en avant, aux yeux de tous ceux qui verront son monnayage, une cité forte.

Il semblerait, néanmoins, que ce ne soit pas la seule raison qui pousse les grecs à représenter un dieu-fleuve sur un monnayage. Dans le cas des monnaies du *koinon* acarnanien, il y a peu de doute sur l'identification du dieu-fleuve Achélôos et dans cet exemple précis rien ne nous oriente vers une dimension agraire. Il est fort probable que le *koinon* ait choisi un élément identitaire commun à tous les Acarnaniens, et qui mieux que le dieu-fleuve Achélôos pour jouer ce rôle. Ici, selon moi le dieu-fleuve participe à la construction et à l'affichage d'une identité locale, comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce travail : un dieu local, protecteur et tutélaire pour ceux qui vivent sur ses bords, que la cité choisit de mettre en avant sur ces monnaies pour se présenter au monde. C'est aussi parce que le fleuve incarnait en premier lieu une réalité régionale, qu'il semble peu probable que les taureaux androcéphales des monnaies grecques se réfèrent à un seul fleuve panhellénique.

Pour ce qui est précisément du thème du taureau androcéphale, on peut se demander pourquoi les Grecs ont représenté ainsi leurs dieux-fleuves ? Le dieu-fleuve a une double nature : il est d'une part une puissance divine intervenant dans de multiples domaines et, d'autre part, il est le fleuve, celui qu'un Grec voit lorsqu'il est sur ses rives. Le fleuve lui-même a un double tempérament : à l'image de ce que nous montraient plus tôt les potamomachies, il est à la fois une puissance sauvage, potentiellement destructrice et indomptable et, de l'autre, il peut aussi être source de bienfaits, de prospérité agricole. Il est possible que cette facette du dieu-fleuve soit évoquée par sa part taurine. Le visage humain de ces taureaux, quant à lui, peut renvoyer à l'action de la main humaine sur ces cours d'eau, canalisé il n'est plus que sauvage, mais aussi au service de la communauté humaine qui vit sur son bord.

2- Les reliefs.

L'examen des sources iconographiques des dieux-fleuves grecs nous oblige, à présent, à nous intéresser à une catégorie spécifique d'images : les reliefs votifs sur lesquels apparaissent des dieux-fleuves sous la forme d'un taureau androcéphale. Nous proposons, pour cet examen, le choix des reliefs suivants que nous avons déterminés pour leur représentativité.

2.1. Présentation du Corpus

Figure 55 :



Figure 55 :

Notice :

Référence : LIMC, « Achélôos », 180.

Musée : New York Metropolitan Museum 25.78.59.

Date : fin du IV^{ème} siècle (325-300).

Provenance : Mégare.

Inscription :

Inscription : « Ἑρμοῦ καὶ Νυμφῶν ἱερὸν σεμνὸ τε Ἀχελῷοιο »

Traduction : « Consacré à Hermès, aux Nymphes et à l'auguste Achélôos ».

Figure 56 :



Figure 56 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 181

Musée : Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung Berlin Sk 711

Date : 325-300.

Provenance : Mégare.

Figure 57 :



Figure 57 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 178.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 1445

Date : 330-320.

Provenance : Mégare.

Figure 58 :



Figure 58 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 184.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 2007

Date : dernier quart du IV^{ème} siècle.

Provenance : Grotte de Vari.

Figure 59 :



Figure 59 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 176.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 2008

Date : 2^{ème} moitié du IV^{ème} siècle (340-330).

Provenance : Grotte de Vari.

Inscription :

IG, II², 4651 : « Εὐκλείδης Εὐκλῆς Λακράτης Νύμφαις ».

Traduction : « Eukleides, Eukles, Lakratès ont consacré aux Nymphes. »

Figure 60 :



Figure 60 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 177.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 2009.

Date : 2^{ème} moitié du IV^{ème} siècle (335-320).

Provenance : Grotte de Vari.

Inscription :

IG, II², 4650 : Νύφαι[ς] οἷδ' ἀνέθεσαν· Ἔπορος Σωσίας Ξενοκράτης Λυδός Ἑρμαῖος Ἑρμῶν
Ἡρυτ — — Ἡρακλείδης [Στ]έφανος [Πα]ρμέν[ων] [Σω]τηρίς ...ης

Traduction : « Ont consacrés aux Nymphes : E(u)poros, Sosias, Xekokrates, Lydos, Hermaios, Hermon,
Pryx, Herakleides, - -on , - -as, Permenon, Soteris, -es »

Figure 61 :



Figure 61 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 186.

Musée : , National Archaeological Museum Athens 1859.

Date : *ca* 300.

Provenance : Grotte du Mont Parnès.

Figure 62 :



Figure 62 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 188.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 1448

Date : III^{ème} siècle.

Provenance : Grotte du Mont Parnès.

Inscription :

Inscription : IG, II², 4646 : ΤΗΛΕΦΑΝΗΣ ΑΝΕΘΗΚΕ ΠΑΝΙ ΚΑΙ ΝΥΜΦΑΙΣ.

Traduction : « Téléphanès à consacré à Pan et aux Nymphes ».

Figure 63 :



Figure 63 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 187.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 1447.

Date : IV^{ème} siècle.

Provenance : Pirée.

Figure 64 :



Figure 64 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 166.

Musée : Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, Berlin Sk 709A

Date : *ca* 410-400.

Provenance : Rome, Quirinal.

Figure 65 :



Figure 65 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 185.

Musée : National Archaeological Museum Athens, 3874.

Date : deuxième moitié du IV^{ème}

Provenance : Ekali, Athènes, Attique.

Figure 66 :



Figure 66 :

Notice :

Référence : *LIMC*, « Achélôos », 194

Musée : Musée Bodrum

Date : *ca* 150-100.

Provenance : Halicarnasse (Carie)

Inscription : *SEG*, 16,648 : « ὁ ὑπουργὸς τῶν θεῶν Ἄναξι Νύμφας Ναΐδας Ἀχελῷος Ἑρμῆς Περικλυμένη Ναίουσα Πανόπη Ἀπελλῆς Ἀπολλωνίου Μόνδιος »,

Tableau 1 : Tableau descriptif des reliefs « attiques ».

	Achéloos	Nymphes	Hermès	Pan	Ovidés	Grotte	Autel	Dédicants	Inscriptions
Fig. 55	X	X	X				X		X
Fig. 56	X	X	X	X		X	X	X	
Fig. 57	X	X		X	X	X	X		
Fig. 58	X	X	X	X		X			?
Fig. 59	X	X	X	X		X	X		X
Fig. 60	X	X	X	X	X	X	X		X
Fig. 61	X	X	X			X	X		
Fig. 62	X	X	X	X	X		X		X
Fig. 63	X	X							
Fig. 64	X	X	X	?					
Fig. 65	X	X	X	X	X	X	X	X	
Fig. 66	X	X	X						X

X : présence attestée

? : présence potentielle

Ø : absence.

Commentaire iconographique.

L'identification des différents personnages sur ces reliefs votifs nous semble soutenue par les inscriptions que présentent certains d'entre eux. Ainsi, on rencontre de façon presque formulaire les mêmes divinités, le plus souvent Hermès, les Nymphes et Pan⁴¹⁰, auxquelles se joint Achélôos sur les reliefs que nous avons choisis ici. Ces reliefs semblent répondre à un stéréotype qui, selon toute vraisemblance, atteint son apogée au IV^{ème} siècle, en Attique. Nous avons donc des divinités célébrées en groupe et aucun de ces reliefs ne montre Achélôos seul. Le plus souvent, l'entrée d'une grotte est figurée et il est tentant de rapprocher ceci du lieu de provenance de ces reliefs⁴¹¹. Il est également intéressant de noter la représentation fréquente d'autels. Ce ne sont pas des autels élaborés et architecturés puisqu'ils sont constitués d'amas de pierres amoncelées à peine dégrossies, témoignant ainsi d'un caractère rustique. L'autel étant l'élément indispensable de tout

⁴¹⁰ Pour une étude spécifique des reliefs votif grec de Pan et des Nymphes Cf. EDWARDS, 1985.

⁴¹¹ Les figures 58, 59, 60 proviennent de la Grotte Vari en Attique ; les figures 61, 62, 63 des grottes du Mont Parnès.

lieu de culte ou sanctuaire, sa présence sur ces reliefs nous oriente vers une lecture cultuelle de ces derniers.

Il est une remarque intéressante à faire sur l'iconographie d'Achéloos sur ces reliefs : le dieu-fleuve est parfois figuré par un taureau androcéphale entier ou seulement par un protomé taurin mais également parfois uniquement par un visage humain cornu.⁴¹² De plus, son image semble taillée et intégrée à la paroi rocheuse marquant l'entrée de la grotte. Ce sont les mêmes observations qui laissent penser à E. Aston que dans ces cas précis, ce n'est peut-être pas le dieu qui est représenté mais un simulacre⁴¹³, un objet de culte à son effigie, des visages taillés dans la pierre ou des masques, comme en trouve un bon nombre dans le monde grec et en Étrurie.⁴¹⁴ On pourrait imaginer que ces masques étaient déposés dans les grottes des Nymphes ou à leur entrée, ce qui ne peut demeurer qu'à l'état d'hypothèses dans l'état actuel des recherches.⁴¹⁵ Un autre élément de ces reliefs est récurrent, je veux dire la présence de chèvres sur la façade rocheuse de la grotte (Cf. Tableau 1). Sur le relief 57, on peut nettement identifier des chèvres dont les cornes s'étirent vers l'arrière. On peut aisément imaginer que ces grottes constituaient un abri naturel de choix pour les bergers et leurs bêtes. Ces reliefs, de façon générale, renvoient à un univers de montagne, sauvage, à ces *eschatiai* aux confins du territoire de la cité.

Comment comprendre ces reliefs ? De quel sens les Grecs les chargeaient-ils ? Les inscriptions présentes sur certains de ces reliefs (Cf. Tableau 1) ne laissent que peu de doute : ils témoignent d'une pratique cultuelle et il faut les comprendre comme des *ex-voto*. C'est en cela que ces reliefs sont particulièrement intéressants car contrairement aux autres types de sources iconographiques auxquelles nous nous sommes intéressés jusqu'à présent et qui étaient le plus souvent l'écho de traditions littéraires, narratives et mythologiques, ce type de documentation laisse entrevoir la possibilité d'étudier une facette proprement cultuelle des dieux-fleuves et d'envisager leur place au sein du panthéon grec. L'association iconographique entre des dieux-fleuves et des nymphes n'est pas fortuite ou seulement liée aux traditions narratives que nous avons déjà présentées. Elle relève également d'une association proprement cultuelle.

⁴¹² Cf. Fig. : 57, 58, 59, 60, 62, 63.

⁴¹³ Aston, 2011, p. 296-297.

⁴¹⁴ *LJMC*, « Achéloos », 80-164, Cf. *Infra*, p. 253-254 pour un exemple.

⁴¹⁵ Cette hypothèse est également défendue par J. Larson mais par manque de sources cela ne peut demeurer qu'à l'état d'hypothèse. Cf. LARSON, 2001, p. 100.

2.3. Les dieux-fleuves et divinités pastorales

L'étude de L. Bodson sur le Panthéon des bergers grecs est ici d'un grand intérêt. On y retrouve un certain nombre des divinités représentées sur ces reliefs. Tout d'abord, Hermès « *par excellence*, le dieu des éleveurs et des gardiens du bétail surtout des ovins, comme l'attestent les appellations sous lesquelles les bergers le vénèrent ». On retrouve également les Nymphes dans ce panthéon : « ces divinités champêtres, [...] animent les sources, les grottes, les arbres, les près et les bois qu'elles protègent. Elles sont secourables à ceux – hommes et animaux – qui fréquentent leur domaine et le respectent ». Mais également Pan, « ce fils d'Hermès dont l'apparence combine les traits de l'homme et du bouc, [qui] précède les bergers avec son troupeau de chèvres qu'il guide vers le pacage. Il prend soin des bêtes, surtout pour assurer leur fécondité »⁴¹⁶. Faut-il comprendre de la même façon la présence de ces divinités pastorales et champêtres sur ces reliefs ? C'est en tout cas, ce que nous laisse penser ces reliefs, qui, avec la grotte elle-même, suggèrent un univers montagnard et sauvage.

La présence d'Achéloos parmi ce groupe de divinités du panthéon des bergers, paraît cohérente car on imagine à quel point la proximité d'un cours d'eau est importante pour quiconque mène un troupeau.

Les inscriptions présentes sur les reliefs ne se rapportent jamais aux intérêts de la communauté civique ou de la cité mais plutôt à des intérêts personnels, individuels ou corporatistes. L. Bodson, remarquait que « quand les préoccupations pour le bétail sont le fait d'une cité entière, la prière peut être adressée non pas aux divinités pastorales, mais aux dieux tutélaires de la communauté dont les attributions générales s'étendent jusqu'aux animaux domestiques. [...] Mais s'il s'agit de prières personnelles émises par le berger, elles vont de préférence aux divinités qu'il sent proches de lui et ouvertes à ses préoccupations »⁴¹⁷. L. Bodson dans son argumentation présente un exemple très parlant, celui d'une offrande de gâteaux et de vin par le pâtre Néoptolémios qui l'a dédiée « aux parcs à moutons, au tertre sacré des Nymphes, aux eaux qui jaillissent sous la roche, au pin voisin de leur onde, à Hermès le sauveur des brebis à Pan qui occupe la butte où paissent les chèvres »⁴¹⁸. Aussi concluait-elle : « il [Néoptolémios], attend que les dieux aussi bien que les lieux où il mène ses bêtes leur soient, comme à lui, favorables et bénéfiques »⁴¹⁹. Cette remarque, est tout à fait applicable aux fleuves et en particulier à Achéloos, s'il a vraiment été le synonyme des eaux douces en Grèce Ancienne.

⁴¹⁶ BODSON, 1982, p. 76.

⁴¹⁷ BODSON, 1982, p. 77.

⁴¹⁸ *Anthologie palatine*, VI, 334 citée par BODSON, 1982, p. 77.

⁴¹⁹ BODSON, 1982, p. 77

Ajoutons pour terminer que nombre de ces reliefs, trouvés dans des grottes sont d'origine attique. Sachant que la région de l'Attique est, avec la Crète, celle qui a connu le plus de fouilles spéléologiques⁴²⁰, je me demande si la tendance très attique de ces reliefs constitue une « particularité » régionale ou s'il reste encore à mettre à jour de nombreuses grottes cultuelles. Quoi qu'il en soit, l'étude des grottes cultuelles et des sanctuaires naturels de Grèce ancienne serait utile et permettrait de renouveler l'étude des structures de l'espace religieux grecs dans la nature.

2.4. Les dieux-fleuves et les cultes des Nymphes.

Nous avons déjà évoqué les liens forts qui existent entre les dieux-fleuves et les nymphes dans les traditions narratives grecques. Un passage du célèbre *Phèdre* de Platon qui renvoie à la proximité cultuelle des dieux-fleuves et des Nymphes, fournit une bonne entrée en matière :

« Et cette source délicieuse, qui coule sous le platane ! Son eau est bien fraîche, mon pied le sent. Elle est consacrée à des Nymphes ainsi qu'à Achélôos, si l'on en juge par ces figurines et ces statues »⁴²¹

Ce cas précis évoque l'univers des reliefs que nous venons d'étudier. Une eau « fraîche » vers laquelle les bergers peuvent amener leurs troupeaux pour les abreuver, dans l'atmosphère ombragée et paisible du sanctuaire. Les Nymphes, comme Achélôos, sont des divinités des eaux, et il n'y a rien de surprenant à les trouver ici, maîtresses des lieux conjointement avec lui. Ce qui est plus surprenant en revanche, c'est de trouver une eau « consacrée » à Achélôos. C'est aussi ce qui me laisse entendre qu'Achélôos a représenté bien plus que le fleuve d'Acarnanie, et qu'il est le cours d'eau douce par excellence. De plus, ce passage nous renseigne, sur la façon dont s'articule l'association d'Achélôos et des Nymphes : c'est en tant que divinités des eaux qu'ils sont associés. Néanmoins ce passage de Platon nous donne finalement peu d'informations sur la pratique rituelle rattachée à ce culte si ce n'est le type d'offrandes faites aux divinités. Si l'on en croit Platon, les offrandes majeures seraient des figurines et des statues (*agalmatà*).

Le culte d'Achélôos se retrouve intimement lié à celui des Nymphes dans un autre contexte, celui du calendrier sacrificiel du dème d'Erchia, en Attique, que l'on connaît par une inscription sur une stèle de marbre datée du deuxième quart du IV^{ème} siècle⁴²² et qui mentionne un sacrifice sur le *Pagos*, en l'honneur d'Achélôos, le 27 *Boédromion*, le même jour que pour les Nymphes⁴²³. Si ce témoignage a le mérite de nous permettre d'appréhender la proximité cultuelle d'Achélôos avec les

⁴²⁰ SPORN, 2010, p. 556.

⁴²¹ Platon, *Phèdre*, 230b : « ἢ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῷου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. »

⁴²² DAUX, 1963, p. 615.

⁴²³ SEG, XXI, 541, l. B 24.

Nymphes, il ne nous en fournit pas l'explication. Néanmoins, les liens unissant Achélôos et les Nymphes dans les traditions narratives grecques peuvent expliquer pourquoi les Grecs ont pu les associer dans la pratique cultuelle.

Nous connaissons encore au moins deux témoignages d'association cultuelle entre Achélôos et les Nymphes. Le premier provient d'une inscription de la cité crétoise de Lébéna qui mentionne des Nymphes, Achélôos et Asklépios. Datée du II^{ème} siècle avant notre ère, cette inscription est aujourd'hui perdue, mais elle nous est connue par une copie de F. Halberr :

« ... (sur l'autel ?) des Nymphes et d'Achéloos..., où les Lébénéens, aujourd'hui encore, sacrifient selon l'usage antique : à Achélôos, un porcelet, et aux Nymphes, un chevreau... C'est qu'Asklépios, d'Épidaure, a dépêché auprès des Lébénéens et... le dieu a ordonné... »⁴²⁴

P. Sineux, qui avait entrepris l'étude de ces associations cultuelles, a remarqué dans un premier temps que seule est connue la nature de l'offrande faite à Achélôos et aux nymphes mais ni sa périodicité ni les circonstances dans lesquelles les sacrifices devaient être accomplis. Il a également relevé la proximité entre les deux victimes sacrificielles – un porcelet et un chevreau – offertes aux Nymphes et à Achélôos : « L'un et l'autre ont, en effet, comme point commun d'être des animaux dont la domestication est imparfaite, par le jeune âge, et par la nature même des espèces auxquelles elles appartiennent ».⁴²⁵ Selon P. Sineux, le sanctuaire d'Asklépios était très probablement installé sur un lieu de culte antérieurement consacré à Achélôos et aux Nymphes.⁴²⁶ Ce qui est véritablement original dans son étude, c'est qu'il s'attache à dépasser : « Les notions un peu vagues d' "associations de divinités, de "parenté" ou encore de similitudes" qui rendraient pour ainsi dire "naturelle" la cohabitation de certaines divinités les unes avec les autres »⁴²⁷ et il choisit de se focaliser sur la problématique suivante : « comment, en un lieu donné où s'exerce un culte en l'honneur de plusieurs divinités, se répartissent fonctions et modes d'action, de sorte que puissent apparaître des complémentarités fondées, au départ, sur des différences ? ». Et ses conclusions sont intéressantes : selon lui, dans le cadre précis des sanctuaires asklépiéiens, « lorsque les Nymphes ou d'autres divinités des eaux comme Achéloos y sont présentes, ce n'est pas en raison de similitudes fondées sur un ensemble de fonctions qui engloberaient, de manière quelque peu indistincte, pouvoirs guérisseur et prophétique, exercés en relation plus ou moins directe avec une source. Dans ces sanctuaires, en effet, la guérison reste le domaine d'Asklépios, tandis que les Nymphes président à la sauvegarde de la source et à la fourniture du sanctuaire en

⁴²⁴ Cité dans SINEUX, 2006, p. 178.

⁴²⁵ SINEUX, 2006, p. 179.

⁴²⁶ SINEUX, 2006, p. 180.

⁴²⁷ SINEUX, 2006, p. 178.

eau et qu'Achéloös, quand il est présent, contribue sans doute à apporter un surcroît de vitalité à ceux qui en ont besoin »⁴²⁸. Il conclut ainsi : « le fonctionnement de ce système polythéiste impose de rester attentif aux articulations exprimées par les fidèles eux-mêmes »⁴²⁹. Nous avons là un exemple où l'on voit l'association de divinités complémentaires avec leur *timè* propre et dont les fidèles n'attendent pas le même secours.

Le deuxième exemple d'association cultuelle concerne l'Amphiaraiion d'Oropos, un sanctuaire à la fois oraculaire et médical dédié au héros médecin Amphiaraios, sur le territoire d'Oropos face à la cité eubéenne d'Érétrie, aux confins de l'Attique et de la Béotie⁴³⁰. Il est fondé dans la seconde moitié du V^{ème} siècle, après l'abandon de l'Amphiararion de Thèbes⁴³¹. Voici ce qu'écrit Pausanias, alors qu'il visite les lieux :

« Un cinquième [de l'autel] est réservée aux Nymphes, à Pan et aux fleuves Achélôös et Céphise »⁴³².

P. Roesch rapproche le sanctuaire de l'Asklepieion de Lébèna : « Mais au contraire des Aklepieia..., on n'a retrouvé aucun récit de guérison miraculeuse ou thérapeutique »⁴³³. On y pratiquait la médecine, la chirurgie et les malades guéris y offraient des ex-voto⁴³⁴. P. Sineux propose de rapprocher Amphiaraios d'Asklépios : « On rapprochera des sanctuaires asklépiéiens le sanctuaire d'Amphiaraios à Oropos, où, selon des modalités comparables à celles qui sont en vigueur dans le culte d'Asklépios, Amphiaraios exerce une activité guérisseuse à partir de la fin du Ve siècle av. J.-C. »⁴³⁵

Ce qui est intéressant avec l'orientation de l'étude de P. Sineux c'est que nous pourrions appliquer son questionnement, presque tel quel aux reliefs présentés plus tôt. L'étude de L. Bodson⁴³⁶ répond en partie à ce questionnement en faisant ressortir le rôle de chacune des divinités pastorales, présente sur les reliefs.

L'examen de la représentation d'Achéloös révèle une fréquente association entre ce dernier et les Nymphes. Cela peut sembler cohérent, puisque les Nymphes et Achélôös sont très liés dans les traditions grecques. Néanmoins, ces sources iconographiques et épigraphiques attestent que les

⁴²⁸ SINEUX, 2006, p. 192.

⁴²⁹ *Idem*

⁴³⁰ ROESCH, 1984, p. 173 et p. 176.

⁴³¹ Strabon, IX, 2, 10.

⁴³² Pausanias, I, 34, 3 : « Πέμπτη δὲ πεποιήται Νύμφαις, καὶ Πανί, καὶ ποταμοῖς Ἀχελῷῳ καὶ Κηφισῷ »

⁴³³ *Idem*, p. 177.

⁴³⁴ *Idem*, p. 178.

⁴³⁵ SINEUX, 2006, p. 188

⁴³⁶ BODSON, 1982.

liens unissant ces divinités dépassent largement ceux de la parenté mythologique car elles sont célébrées ensemble. L'analyse de ce corpus révèle également une certaine accointance entre Achélôos, les Nymphes, Hermès et Pan, notamment en tant que divinités majeures du panthéon des bergers. Je comprends la présence d'Achélôos sur ces reliefs comme un honneur rendu par les bergers au cours d'eau nécessaire dans la pratique pastorale, surtout dans un climat comme celui de la Grèce. Aussi, il est cohérent de voir ces divinités rustiques célébrées à l'extérieur de l'*asty*, dans les confins de la cité, ces *eschatiai* qui vont bien avec un monde sauvage et semi-sauvage exprimé par ces reliefs.

L'affinité la plus frappante est celle existante entre les Nymphes et Achélôos dans la « pratique religieuse » des Grecs de l'Antiquité. Si cette proximité est facilement observable d'un point de vue organisationnel – comme à Erchia, où l'on sait qu'Achélôos et les Nymphes sont honorés le même jour – les sources sont particulièrement muettes sur les domaines d'actions de ces divinités. Néanmoins, la présence d'Achélôos dans l'Amphiaraiion d'Oropos et dans l'Asklépeion de Lébéna, semble témoigner de l'action d'Achélôos dans le domaine de la guérison dans lequel il semble jouer le rôle d'un « renfort » de vitalité. Il y a sans doute dans le « surcroît de vitalité » et d'énergie positive qu'apporte Achélôos, la force du fleuve et de ses eaux, leur effet fécondant sur le terroir agricole, l'énergie combattive du dieu-fleuve plein de ressources, capable de se métamorphoser et que rien ne semble pouvoir arrêter.

2.5. Le cas de la Grotte Caruso à Locres Épizéphyrienne.

Reliefs d'Achélôos

Les reliefs que nous avons étudiés jusqu'ici peuvent laisser l'impression d'une composition formulaire et stéréotypée très « attique ». La cité de Locres Épizéphyrienne, en Grande-Grèce, qui semble être le lieu offrant le plus de reliefs représentant un taureau androcéphale associé aux nymphes, propose une autre mise en scène.



Figure 67 :

Figure 67 : *LIMC*, « Achélôos », 206.

Musée : Reggio Calabria, Museo Nazionale.

Date : premier quart du IV^{ème} siècle av. J.-C.

Provenance : Grotte Caruso, Locres Épizéphyrienne



Figure 68 :

Figure 68 : *LIMC*, « Achélôos », 207.

Musée : Reggio Calabria, Museo Nazionale.

Date : deuxième quart du IV^{ème} siècle.

Provenance : Grotte Caruso, Locres Épizéphyrienne

Remarques iconographiques :

Ces deux reliefs de terre-cuite, sont datés du deuxième quart du IV^{ème} siècle et proviennent de la Grotte Caruso de Locres Épyzéphyrienne. La partie supérieure des reliefs présente trois visages féminins interprétés comme ceux de Nymphes⁴³⁷. Dans la partie inférieure on peut voir un protomé de taureau androcéphale dans une sorte d'ouverture. Ces taureaux androcéphales remplissent, *a priori*, tous les critères d'identification d'un dieu-fleuve : une longue barbe fournie, des cornes et oreilles taurines et un corps de taureau massif. En revanche aucune inscription ne nous permet d'identifier clairement le dieu-fleuve. À la gauche du taureau androcéphale de la figure 67, on peut voir un *louterion* auquel sont accolés à gauche la lettre Θ et à droite la lettre Υ qui ne sont pas présent sur la figure 68.

L'identité du dieu-fleuve a été source de débat. P. Arias identifiait le Kaikinos local, dont le cours s'écoule dans la Grotte Caruso. H.P. Isler, quant à lui, identifiait Achélôos. De fait, la représentation fréquente d'Achélôos en compagnie de Nymphes et les liens forts qui les unissent que ce soit d'un point de vue mythologique ou culturel orientent vers cette identification. De plus, F. Costabile, propose d'identifier Achélôos grâce aux lettres Θ et Υ qui signifieraient « θεου Ὑδροειον » ou « υδρο » qui ne pourraient faire référence qu'à Achélôos. E. Mussini quant à elle, soutenait que « les études successives ainsi que la confrontation avec d'autres matériels archéologiques, ont donc permis aux chercheurs d'identifier Achélôos »⁴³⁸. Je n'entends pas, ici relancer un débat qui n'aurait pas réellement d'intérêt qui plus est dans le sens où ce qui nous intéresse plus particulièrement c'est la présence d'un cours d'eau associé à des nymphes sur des reliefs dans une grotte. Qu'il soit Achélôos ou un fleuve local, c'est un cours d'eau associé à une pratique rituelle.

Reste à savoir quel est son rôle. F. Costabile, remarque que l'ouverture figurée sur les reliefs, est semblable à celle que l'on peut observer pour le temple de Diane à Céfalu, qui est en réalité un sanctuaire des eaux⁴³⁹.

⁴³⁷ COSTABILE, 1991, p. 224 et MUSSINI, 2002, p. 104.

⁴³⁸ MUSSINI, 2002, p. 104.

⁴³⁹ COSTABILE, 1991, p. 226.

Un témoignage de rite pré-nuptiaux ?

La représentation d'un *louterion* sur ces reliefs renvoie selon F. Costabile et E. Mussini à des rites initiatiques de lustration pré-nuptiale sur lesquels Achélôos était en charge de veiller. Le dieu-fleuve est représenté sur une amphore campanienne, qui évoque le contexte du mariage, (**Figure 69**)⁴⁴⁰ datée autour du troisième quart du IV^{ème} siècle. On peut y voir le dieu-fleuve portant sur le dos une femme qui tient une hydrie ainsi que deux autres personnages : Éros, couronne à la main, volant au-dessus d'un bassin et une autre femme, tenant un miroir et une hydrie. La scène semble s'inscrire dans un contexte très féminin. Aucun homme n'est présent (les seules puissances masculines sont Éros et, surtout, Achélôos) et les instruments représentés — les vases à parfum, le miroir, la couronne de même que le fruit porté par Éros, probablement une grenade ou une pomme — évoquent le mariage.



Figure 69 :

Certains fruits sont particulièrement liés à la procréation et chargés en symboles génésiques comme la pomme, la grenade ou encore le coing. Cette symbolique et ce rôle particulier serait, selon A-M.Vérilhac et C. Vial, celui : « qui convient le mieux aux fruits ronds à pépins et particulièrement à pépins multiples »⁴⁴¹. C'est le cas de la grenade choisie pour symboliser la fécondité par analogie avec le sexe féminin quand elle est ouverte et pour la multiplicité alors

⁴⁴⁰ LIMC, « Achélôos », n°5.

⁴⁴¹ VERILHAC et VIAL, 1998, p. 335.

apparente de ses pépins ; la pomme quant à elle représenterait, à la fois l'union physique et la progéniture, qui en découle, par les pépins. A-M. Vérilhac et C. Vial suggéraient encore que le choix de ces fruits soit lié à leur facilité de conservation⁴⁴². L'interprétation la plus courante voit dans ces rites agraires la volonté d'assurer la descendance du couple mais aussi de procurer prospérité à la famille. Dans une société, où l'agriculture est la principale source de richesse, il semble naturel, qu'un fruit représente à la fois la productivité des sols et la fécondité du couple. Il existe un lien symbolique fort entre la fertilité des sols et la fécondité des femmes dans la pensée grecque. Les deux sont fécondés par un principe masculin : l'homme pour la femme ; et Ouranos pour la terre (Gaia). Nous avons vu plus haut qu'Achéloos, et les dieux-fleuves de façon plus générale, pouvaient être des symboles de fécondité, de fertilité mais aussi de puissance virile. Ce n'est assurément pas un hasard si l'artiste a représenté sur le dos d'Achéloos, la future jeune mariée assise chastement en amazone. Si l'apparence du dieu-fleuve est celle d'un taureau à tête humaine et que ce dernier est cornu, tout aspect monstrueux et effrayant est pourtant éliminé. Cela est particulièrement visible sur son visage extrêmement humain et empreint d'aménité. Rappelons par ailleurs, que c'est justement l'apparence, ou plutôt les apparences animales, d'Achéloos qui effrayaient la jeune Déjanire. Ici, au contraire, la jeune fille est assise sur le dos d'Achéloos et n'éprouve aucune peur. Elle est même intriguée par ses cornes qu'elle va jusqu'à toucher de la main d'un geste plus que familial. Les cornes très phalliques sont un symbole de virilité et le geste peut évoquer la future sexualité de la future mariée. Je verrais volontiers dans cette représentation l'entrée du « masculin » dans une atmosphère très féminine. Achéloos représentant de la virilité marquerait dans cette scène le passage de la jeune fille à son statut de femme mariée, en la conduisant sur son dos vers cette étape sociologique et biologique capitale que constituent le mariage et la procréation.

Pour cette raison mais encore pour les rites pré-nuptiaux liés aux dieux-fleuves comme nous avons pu le relever chez Eschine⁴⁴³, la lecture proposée par E. Mussini et F. Costabile semble cohérente. S. Dalmon s'est récemment interrogé sur le rôle des nymphes dans les rites du mariage. Il montrait que l'action des nymphes dans ces rites était intimement liée aux eaux vivifiantes du bain pré-nuptial. Cette eau – provenant parfois directement d'un fleuve – possède des vertus purificatrices et fécondantes. Il observe que « tout se passe comme si cette eau aidait la jeune fille à développer ses pouvoirs de femme et la rendait apte à enfanter ». Ainsi, ce rite marque son passage au statut de *nymphè*, c'est-à-dire, une étape intermédiaire entre le statut de *korè* ou *parthénos* et celui de *gunè* ou *mèter*.⁴⁴⁴

⁴⁴² *Idem*.

⁴⁴³ Cf. *Supra*, p. 52.

⁴⁴⁴ DALMON, 2011 (2), p. 11.

La dimension chthonienne d'Achéloos.

M.R. Ciuccarelli propose également une lecture intéressante de la présence d'Achéloos dans le *nymphaion* de la Grotta Caruso. Selon elle, l'eau qui coule à l'intérieur de la grotte peut avoir une valeur purificatrice à la fois dans un sens pratique, sanitaire mais aussi d'un point de vue symbolique : cette eau qui émerge des profondeurs souterraines pour couler sur terre représente un *médium* naturel entre le monde des vivants et l'Hadès. La grotte elle-même serait alors un intermédiaire entre ces deux mondes. Elle pense la Grotta Caruso comme « un complexe naturel dans lequel à travers la grotte et l'eau se chevauchent et s'entrelacent les aspects chthoniens et catachthoniens »⁴⁴⁵. Selon M.R. Ciuccarelli, c'est encore la dimension chthonienne d'Achéloos qu'évoque l'autel de terre cuite représentant la lutte entre Achéloos et Héraclès provenant du même site⁴⁴⁶ et dans ce contexte, elle interprète la figure d'Achéloos comme : « la voie navigable qu'il faut traverser pour atteindre un niveau initiatique ; à ce titre, elle personnifierait la frontière/à travers le monde des vivants et des morts. »⁴⁴⁷. C'est une hypothèse intéressante que nous ne faisons que mentionner ici et que nous examinerons plus en détail par la suite en la confrontant à d'autres types de représentations d'Achéloos, notamment celles trouvées en contexte funéraire.

Les Reliefs d'Euthymos de Locres.

C'est sur le même site de Grotta Caruso qu'ont été trouvés des reliefs assez ressemblants dans la composition, à quelques détails près. Le champ supérieur présente trois têtes féminines, probablement les mêmes personnages aux longs cheveux que ceux qu'on pouvait observer sur les reliefs des figures 67 et 68, qui semblent donc être des Nymphes. Dans le champ inférieur, on retrouve un taureau androcéphale, notablement imberbe et au visage juvénile. Il n'apparaît plus dans une ouverture mais semble bien campé sur ses quatre membres posés sur un socle qui porte une inscription. En face du taureau, dans le coin inférieur gauche, se trouve un autel quadrangulaire.

⁴⁴⁵ CIUCCARELLI, 2006, p. 130.

⁴⁴⁶ Cf. *Supra*, p 100-101, Figure 5.

⁴⁴⁷ CIUCCARELLI, 2006, p. 130.



Figure 70 :

COSTABILE, 1991, Fig. 318 ; Scaglione 1 : Εὐ[θύ]μ[ου] ἱερή. – Figure 17



Figure 71 :

ligne 1 : E[ὐθ]ύ[μω ι]{ ρ } αρά

ligne 2 : [Eὐθύ]μ[ω]

ligne 3 : [E]ὐ[θύ]μ[ω] [Eὐθύ]μ[ω ι]αρά.



Figure 72 :

Inscription : [Eὐθύ]μου [ιερ]ά.



Figure 73 :

ligne 1 : Εὐθύμου [ἱ]ε[ρά]

ligne 2 : Ε[ὐ]θύμ[ου]

Selon F. Costabile, tous ces reliefs sont issus de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle⁴⁴⁸. Ils proviennent tous de Grotta Caruso à Locres Epizéphyrienne, sauf celui présenté en figure 73 qui provient de Medma. Concernant l'identification du taureau androcéphale présent sur ces reliefs, les études les plus récentes⁴⁴⁹ réfutent l'hypothèse de H.P. Isler qui identifiait le dieu-fleuve Achélôos. En effet, les inscriptions présentes sur ces reliefs ne mentionnent jamais le nom du dieu-fleuve. En revanche, quatre d'entre elles donnent Εὐθύμου ἱερά avec des variantes non significatives⁴⁵⁰, ce que l'on pourrait traduire par « consacrée à Euthymos ». Selon B. Currie qui suit les arguments de F. Costabile, le terme sous-entendu pourrait être « statue ». La représentation du taureau sur un socle qui évoque une base de statue sur laquelle se trouve l'inscription invite à penser alors que l'objet représenté sur ce relief n'est pas directement Euthymos sous la forme d'un taureau androcéphale mais bien, une véritable statue de taureau androcéphale, observable dans la cité, dans la grotte-sanctuaire elle-même ou à son entrée, portant cette même inscription « consacrée à Euthymos »⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ COSTABILE, 1991, 195-208.

⁴⁴⁹ COSTABILE, 1991 ; CURRIE, 2003.

⁴⁵⁰ CURRIE, 2003, p. 89.

⁴⁵¹ CURRIE, 2003, p. 90.

Il convient maintenant de se pencher sur ce personnage. Or, grâce à Pausanias et à Élien, nous connaissons un Euthymos de Locres Épizéphyrienne, célèbre pugiliste, vainqueur à plusieurs reprises du concours de boxe à Olympie, devenu un véritable héros après avoir vaincu le « Héros de Témésa » :

« Voilà ce qu'il en était de ces gens-là ; mais à propos du boxeur (τὸν πύκτην) Euthymos, il ne serait pas naturel d'omettre ce qui se rapporte à ses victoires et ce qui concerne ses autres titres de gloire. Euthymos était originaire de Locres en Italie, qui occupe le territoire attendant au cap Zéphyrion ; il était appelé fils d'Astyclès, mais aux dire des gens du pays, il était le fils, non pas de celui-ci, mais du fleuve Caikinos (εἶναι δὲ αὐτὸν οὐ τοῦτου, ποταμοῦ δὲ οἱ ἐπιχώριοι τοῦ Καϊκίνου φασίν) qui sépare la Locride du territoire de Rhégion et présente le miracle des cigales : les cigales qui sont de ce côté de la Locride jusqu'au Caikinos chantent tout comme les autres cigales. Mais une fois passé le Caikinos, les cigales du territoire de Rhégion ne font plus entendre aucun son. 5. À ce qu'on dit, Euthymos est bien le fils du Caikinos (τοῦτου μὲν δὴ παῖδα εἶναι λέγεται τὸν Εὐθυμον). Vainqueur à la boxe à Olympie à la soixante quatorzième Olympiade, il ne devait pas avoir le même succès à la suivante. En effet, Théagénès de Thasos, voulant remporter la victoire à la même Olympiade à la boxe et au pancrace, surpassa Euthymos à la boxe mais néanmoins il ne put remporter la couronne d'olivier au pancrace, parce qu'il s'était épuisé auparavant à combattre Euthymos. 6. En suite de quoi, les Hellanocides infligent à Théagénès, une amende d'un talent consacrée au dieu et un talent pour le dommage causé à Euthymos, par ce qu'il leur semblait que Théagénès était entré dans la compétition de la boxe pour porter tort à Euthymos. C'est pour cela qu'ils le condamnent à verser de l'argent à Euthymos personnellement. Mais, à la soixante-seizième olympiade, Théagénès acquitta la somme d'argent due au dieu, et, en guise de paiement à Euthymos, il ne prit pas part à la boxe. À cette Olympiade et à la suivante, Euthymos remporta la couronne du concours de boxe. Sa statue est due à l'art de Pythagoras, elle mérite tout à fait d'être vue. 7. Une fois revenu en Italie, il livra alors bataille au Héros. Voici ce qu'il en était. Ulysse, qui errait après la prise de Troie fut amené, dit-on, par des vents en diverses cités d'Italie et de Sicile, et, notamment, il arriva à Témésa avec ses bateaux ; et là, un de ses marins, pris de vin, viola une jeune fille et fut, pour ce forfait, lapidé par les gens du lieu. 8. Ulysse ne tint aucun compte de la perte de cet homme et continua sa route par mer ; mais le *daimôn* de l'individu lapidé ne connaissait pas de relâche, tuant sans discrimination les gens de Témésa, et s'en prenant à tous les âges, jusqu'à ce que la Pythie leur défendît absolument de vouloir tenter de fuir l'Italie et de quitter Témésa, et leur ordonnât d'apaiser le Héros, de lui réserver une enceinte sacrée et de lui construire un temple, de lui donner, en outre, chaque année comme épouse la plus belle des jeunes filles de Témésa. 9. Ils obéirent aux commandements du dieu et n'eurent plus à l'avenir rien à craindre du *daimôn*. Euthymos – il arriva à Témésa au moment où on rendait au *daimôn*, le culte habituel –, Euthymos donc s'informe de ce qu'il leur arrivait ; il eut le désir d'entrer dans le temple, et, une fois entré, de voir la jeune fille. Dès qu'il la vit, il fut tout d'abord pris de pitié, puis, en second lieu, d'amour pour elle. Et la jeune enfant lui jurait qu'elle l'épouserait s'il la sauvait ; Euthymos s'équipa et attendit l'attaque du *daimôn*. 10. Il en triompha dans le combat et, comme il l'avait chassé du territoire, voilà que le Héros disparaît en plongeant dans la mer ; Euthymos eut un mariage éclatant et les gens du lieu furent à l'avenir libérés du *daimôn*. J'ai encore entendu dire ceci à propos d'Euthymos, qu'il atteignit une extrême vieillesse, qu'il échappa une première fois à la mort et qu'il quitta le monde des hommes d'une tout autre façon. J'ai entendu dire par un marin, qui naviguait pour faire du commerce, que Témésa était encore habitée de mon temps. 11. Voilà ce que j'ai entendu dire, mais ma connaissance vient aussi de ma rencontre avec un tableau à peu près tel : c'était la copie d'un tableau ancien. Il s'y trouvait un jeune homme, Sybaris, un fleuve, le Calabros, et une source, Lyca, et en outre Héra et la cité de Témésa ; et parmi eux, le *daimôn* qu'Euthymos avait chassé : il était terriblement noir de teint, et toute son apparence était extrêmement effrayante ; il était enveloppé d'une peau de loup, l'inscription de la peinture lui donnait le nom de Lycas. »⁴⁵²

⁴⁵² Pausanias, VI, 6,4-6.11.

Élien dans ses *Histoires Variées*, mentionne lui-aussi Euthymos de Locres dans une version résumée d'une partie du récit de Pausanias :

« Euthymos de Locres en Italie était un bon pugiliste. Il a la réputation d'avoir été d'une force physique tout à fait étonnante. Les Locriens montrent une pierre énorme qu'il souleva et porta devant chez lui. Il mit un terme aux exactions du héros de Témésa, qui exigeait un tribut des habitants de la contrée. Il se rendit à son sanctuaire, qui était inaccessible au commun des mortels, se battit contre lui et l'obligea à rendre plus que ce qu'il avait usurpé. De là vient le proverbe fort connu, qui dit, à propos de ceux qui font des gains sans profit, qu'ils subiront le même sort que le héros de Témésa. On raconte que ce même Euthymos descendit un jour au fleuve Caïcinos, qui est près de la ville de Locres et disparut ainsi. »⁴⁵³

Les versions de Pausanias et d'Élien sont proches sur certains points. Ils reconnaissent tous deux un célèbre athlète, un pugiliste de Locres Épyzéphyrienne, possédant une force hors du commun. En effet, selon B. Currie il fut vainqueur à trois reprises du concours de pugilat à Olympie en 484, 476 et 472 et vaincu en 480 par Théagénès⁴⁵⁴. Ils lui reconnaissent également d'avoir libéré la cité de Témésa d'un *daimôn* qui forçait les habitants à lui livrer un tribut. La version de Pausanias est plus fournie puisqu'on y apprend que ce *daimôn* était celui d'un compagnon d'Ulysse qui fût lapidé par les habitants de Témésa après avoir commis un viol sur l'une des *parthénoi* de la cité. Il hanta alors les lieux après sa mort par lapidation jusqu'à ce que la Pythie de Delphes (l'oracle a donc été consulté par la cité de Témésa), interdisant aux habitants de s'exiler, voulut d'eux qu'ils rendent un culte à ce *daimôn* afin d'apaiser sa colère. La souillure entraînée après la mise à mort du violeur doit être purifiée, sinon elle va peser sur toute la communauté civique. Il semble que l'on puisse véritablement parler de culte dans la mesure où Pausanias évoque non seulement la mise en place d'une « enceinte sacrée » (*témenos*) et la construction d'un « temple » (*naos*), mais aussi la remise d'une offrande particulièrement précieuse et renouvelée annuellement : une épouse (*γυναῖκα*) en la personne de « la plus belle des jeunes filles de Témésa » (*ἐν Τεμέσῃ παρθένων τὴν καλλίστην*). Et ce fut le cas, selon la tradition, jusqu'à l'arrivée d'Euthymos à Témésa au moment où la *parthénos* était offerte au *daimôn* : pris de pitié puis d'amour pour la jeune fille, il combattit le *daimôn* pour la main de celle-ci. Dans les versions de Pausanias et d'Élien, la victoire d'Euthymos sur le *daimôn* marque la libération de la cité. De façon quelque peu énigmatique, Pausanias précise « qu'il [Euthymos] atteignit une extrême vieillesse, qu'il échappa une première fois à la mort et qu'il quitta

⁴⁵³ Élien, *Histoires Variées*, VIII, 18 : « εὐθυμος ὁ Λοκρὸς τῶν ἐν Ἰταλίᾳ πύκτης ἀγαθὸς ἦν, ῥώμῃ τε σώματος πεπίστευται θαυμασιώτατος γενέσθαι: λίθον γὰρ μεγέθει μέγιστον δεικνύουσι Λοκροί, ὃν ἐκόμισε καὶ ἔθηκε πρὸ τῶν θυρῶν. καὶ τὸν ἐν Τεμέσῃ ἥρωα φόρους πραττόμενον παρὰ τῶν προσοίκων ἔπασεν: ἀφικόμενος γὰρ ἐς τὸ ἱερόν αὐτοῦ, ὅπερ ἄβατον ἦν τοῖς πολλοῖς, διηγωνίσαστο πρὸς αὐτόν, καὶ ἠνάγκασεν ὥνπερ ἐσύλησεν ἀποτίσαι πλείω. ἐντεῦθεν τοι καὶ διέρρουσεν ἡ παροιμία ἢ λέγουσα ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς τι κερδαινόντων ὅτι αὐτοῖς ἀφίζεται ὁ ἐν Τεμέσῃ ἥρωας. λέγουσι δὲ τὸν αὐτὸν Εὐθυμον καταβάντα ἐπὶ τὸν Καικῖνον ποταμὸν ὃς ἐστὶ πρὸ τῆς τῶν Λοκρῶν πόλεως ἀφανισθῆναι. »

⁴⁵⁴ CURRIE, 2003, p. 24

le monde des hommes d'une tout autre façon ». Ce récit fait très probablement écho avec ce que dit Élien au sujet de la disparition d'Euthymos : « On raconte que ce même Euthymos descendit un jour au fleuve Caïcinos, qui est près de la ville de Locres et disparut ainsi ». Pausanias rapporte également « [qu'] à ce qu'on dit, Euthymos est bien le fils du Caïcinos ».

Une métamorphose fluviale :

Si l'on revient plus précisément aux reliefs de la Grotte Caruso, on peut légitimement se demander qui est représenté par la statue du taureau androcéphale. Une des hypothèses possibles est de reconnaître Euthymos après sa métamorphose fluviale comme le propose F. Costabile.⁴⁵⁵ Cette hypothèse semble tout à fait cohérente avec ce que l'on sait de la disparition légendaire d'Euthymos. D'une part, rappelons-nous que Pausanias, dans le passage traitant d'Euthymos, disait qu'Euthymos était connu comme étant le fils du fleuve Kaïcinos. D'autre part, chez Élien, Euthymos ne meurt pas mais disparaît dans ce même fleuve. Euthymos disparaîtrait dans les eaux du fleuve dont il est le fils, ce qui est cohérent avec l'hypothèse d'une métamorphose. Faisant corps avec le fleuve, il peut être représenté sous une forme taurine. De plus le visage juvénile du taureau serait en adéquation avec l'hypothèse de la métamorphose fluviale d'Euthymos puisque la représentation « canonique » des fleuves aurait dans ce cas-là été adaptée par les habitants de Locres au statut d'athlète victorieux du personnage. Ce visage n'est d'ailleurs pas sans nous rappeler celui d'Achéloos sur les monnaies du *Koinon* des Acarnaniens à l'époque où ceux-ci avaient pris en charge l'organisation des concours en l'honneur d'Apollon *Aktios*.

Pour ce qui est du culte d'Euthymos après son hypothétique métamorphose fluviale, nous savons somme toute peu de choses. Son culte est bien attesté dans le *nymphaion* de Grotta Caruso par les reliefs que nous venons d'étudier, notamment par la présence d'un autel. Par ailleurs, c'est en partie sa présence dans un *nymphaion* qui renforce les liens qu'entretient Euthymos avec les dieux-fleuves et en particulier Achéloos, qui est lui aussi présent dans le même lieu de culte. F. Costabile proposait de voir dans Euthymos une divinité de frontière sous trois aspects⁴⁵⁶ :

- Une frontière politique, militaire et géographique.
- Une frontière entre l'enfance et l'âge adulte par son rôle dans les pratiques rituelles pré-nuptiales.
- Une frontière entre le monde des vivants et celui des morts, lui-même ayant dépassé la mort. Cela renforce le caractère tutélaire et quasi poliade du personnage pour la cité.

⁴⁵⁵ COSTABILE, 1991.

⁴⁵⁶ COSTABILE, 1991, p. 213-215.

Ces trois aspects s'articuleraient parfaitement autour de sa métamorphose fluviale, chacun de ces trois aspects ayant déjà été rencontré pour un dieu-fleuve.

Le Héros de Témésa : une divinité fluviale.

B. Currie s'est aussi intéressé au personnage d'Euthymos de Locres, en particulier à son combat contre le Héros de Témésa et son héroïsation⁴⁵⁷. Son étude présente plusieurs interprétations et hypothèses intéressantes liées à ces reliefs. Tout d'abord selon lui, Euthymos est une émulation d'Héraclès⁴⁵⁸ et cela l'amène à s'interroger sur la nature du « Héros de Témésa » pour lequel il se demande s'il ne conviendrait pas d'y voir un dieu-fleuve.

L'argument principal de B. Currie est de reconnaître une proximité entre l'offrande de la plus belle des *parthenoi* au héros de Témésa et l'offrande de la virginité des jeunes filles au Scamandre qu'évoquait Eschine.⁴⁵⁹ De plus, Euthymos ne tue pas le *daimôn* mais le pousse à disparaître dans la mer. Cette étude met en évidence qu'un temple fouillé autour de Campora S. Giovanni, et hypothétiquement identifié comme le sanctuaire du héros, se trouve à proximité d'un cours d'eau.

Le *daimôn* est, à l'origine, un humain, un compagnon d'Ulysse tué par les habitants de Témésa. Il existe bien une tendance à rapporter des mythes étiologiques, comme en témoigne le *De Fluvii* du pseudo-Plutarque, dans lequel à de nombreuses reprises le nom des fleuves de ce catalogue est donné à partir de celui des humains qui y ont connu une fin malheureuse. Pour autant, dans cette tradition, les fleuves deviennent éponymes des hommes qui y ont péri, mais il n'y a pas de métamorphoses fluviales pour ces hommes et le pseudo-Plutarque, s'il dit que le fleuve prend son nom de ces hommes, jamais il ne dit que ces hommes deviennent dieux-fleuves.

De plus, Pausanias décrit physiquement le *daimôn* à partir d'un tableau qu'il aurait vu, comme un personnage à l'allure sombre, effrayante, enveloppé dans une peau de loup. C'est là, une description qui s'éloigne des « canons » artistiques de représentation des dieux-fleuves dans le monde grec.

Aussi, conscient des problèmes que sous-tend son hypothèse, B. Currie propose une lecture de ce culte sur le long terme qui reste, tout de même, intéressante et utile pour notre propos. Il propose de voir deux temps dans cette pratique rituelle. Un premier temps où l'offrande de jeune fille était véritablement dédiée à un dieu-fleuve, comme elles étaient offertes au Scamandre chez Eschine.

⁴⁵⁷ CURRIE, 2003.

⁴⁵⁸ CURRIE, 2003, p. 95-100.

⁴⁵⁹ Cf. *Supra*, p. 52.

Dans une un deuxième et suivant la tendance à proposer des mythes étiologiques relatifs aux jeunes gens, ce rite pré-nuptial aurait muté pour devenir synonyme de l'expiation du meurtre violent d'un compagnon d'Ulysse par les gens de Témésa. Le sanctuaire dédié au dieu-fleuve, serait donc devenu celui du « héros de Témésa », si l'on en croit B. Currie. Si en l'état des sources actuelles, la proposition de B. Currie, ne peut que demeurer une hypothèse, elle semble tout de même intéressante. Cette dimension initiatique de cette pratique, pour les jeunes filles, semble être bien attestée, notamment grâce à un fragment de Callimaque qui précise que les parents amènent une jeune fille au *téménos* du Héros de Témésa et en ramènent une femme.⁴⁶⁰ . Ce passage semble bien témoigner d'une sorte de rite initiatique marquant la fin de la puberté et le passage de l'adolescence à l'âge adulte. Un passage qui pourrait être sanctionné par le mariage, ce qui me pousse à croire que cette pratique peut être qualifiée de prénuptiale.

Du côté d'Euthymos les rapports qu'il entretient avec les divinités fluviales sont plus évidents. Il est selon ce que rapporte Pausanias, fils du Kaikinos. Il ne meurt pas mais disparaît dans les eaux de ce fleuve précisément après avoir atteint un grand-âge chez Élien et la statue lui étant dédiée représente un taureau androcéphale juvénile. Un autre point est intéressant, c'est la proximité entre le récit de l'affrontement entre le *daimôn* et Euthymos et la lutte entre Héraclès et Achélôos. De la même façon qu'Héraclès « sauve » Déjanire d'un mariage avec Achélôos chez Sophocle, Euthymos sauve la jeune fille d'un mariage avec le *daimôn*. En sortant vainqueurs de l'affrontement, Héraclès comme Euthymos gagnent la main de la jeune fille. Tout comme Héraclès qui n'a pas tué Achélôos en détournant sa puissance brute en une puissance bonificatrice, Euthymos ne tue pas le *daimôn* mais le fait disparaître. Ajoutons à cela, que sur le même site de Grotta Caruso ont été trouvés les reliefs montrant Achélôos avec trois nymphes que nous présentions mais aussi certains autels montrant une scène de lutte entre Achélôos et Héraclès. Les liens présentés par B. Currie entre Héraclès et Euthymos sont convaincants et si son hypothèse qui voulait faire du Héros de Témésa une divinité fluviale se vérifiait, nous aurions une véritable analogie entre cette légende et celle racontant la lutte entre Héraclès et Achélôos.

Ainsi, peut-être devrions-nous reconnaître le Héros de Témésa dans le taureau androcéphale juvénile des figures 70 et 71 . Il ne semble pas y avoir de difficultés à lire l'inscription « Consacrée à Euthymos » sur la base de la statue du taureau androcéphale. À qui d'autre pouvait-on la consacrer ?

⁴⁶⁰ Call. F98, l.11-12 cité dans PATERA, 2014, p. 25.

La tradition entourant le personnage d'Euthymos peut aussi être interprétée comme la conquête de Témésa par Locres⁴⁶¹. P. Bonnechere, propose une lecture plus politique : « Rien n'interdira l'hypothèse d'un rituel local, propre aux colons téméséens ou sybarites, régissant le passage à l'âge adulte des vierges, qu'on disait offertes aux temps jadis, et des éphèbes, au chef de file mythique qu'était Euthymos, successeur possible d'un champion sybarite »⁴⁶².

Quoi qu'il en soit, plusieurs points me semblent bien établis : ces reliefs provenant de la Grotte Caruso représentent une statue de taureau androcéphale juvénile consacrée à Euthymos ; sur ce même site, on observe d'autres offrandes en lien avec les divinités fluviales que ce soit des reliefs comme ceux montrés en figures 67, 68, 70, 71, 72, 73 en compagnie des nymphes, des autels montrant la représentation du combat entre Héraclès et Achélôos comme sur la figures 5 ou encore des visages de terres-cuites que nous étudierons par la suite ; Euthymos est un pugiliste locrien de renom et son lien avec les fleuves est assuré : il est fils du Kaikinos selon Pausanias et il ne meurt pas mais disparaît dans le fleuve selon Élien ; en ce qui concerne le visage juvénile du taureau sur ces reliefs, il ne fait, selon moi, aucun doute qu'il fasse référence à Euthymos comme le visage juvénile d'Achélôos sur les monnaies acarnaniennes montré en figure 36 faisait certainement écho aux athlètes participant aux *Aktia* en l'honneur d'Apollon *Aktios*. Cela signifie, dans un sens, que les « canons » de représentation des dieux-fleuves suivant l'archétype de la représentation d'Achélôos ne sont pas figés et que les Grecs n'hésitaient pas à adapter sa représentation aux circonstances et aux traditions locales.

3- La céramique :

3.1- Les taureaux androcéphales et les vases plastiques ioniens en Grande-Grèce, Sicile, (Étrurie) :

La cité de Locres Épyzéphyrienne est particulièrement intéressante parce qu'elle a également été le lieu de découverte d'un autre témoignage de la représentation d'Achélôos sous un aspect taurin. En effet, c'est sur ce territoire, et selon toute vraisemblance dans l'aire géographique du sanctuaire de Perséphone, qu'a été découvert un vase plastique représentant le dieu-fleuve Achélôos, daté autour du milieu du VI^{ème} siècle (560-550) (**Figure 74**)⁴⁶³. On retrouve les principales caractéristiques d'identification du dieu : sa paire de cornes et d'oreilles taurines et un visage humain et barbu.

⁴⁶¹ PATERA, 2014, p. 22.

⁴⁶² BONNECHERE 1995, p. 112-114 cité par PATERA, 2014, p.22.

⁴⁶³ LIMC, « Achélôos », n°105.



Figure 74 :

On a un certain nombre d'attestations de représentations similaires. Deux auraient été trouvées autour du sanctuaire de Malaphoros à Sélinonte⁴⁶⁴. Syracuse a également été le lieu de deux autres découvertes semblables (un exemple en **Figure 75**)⁴⁶⁵, datées du milieu du VI^{ème} siècle. Un autre vase présente les mêmes caractéristiques à Tarente (**Figure 76**)⁴⁶⁶.



Figure 75 : CIUCCARELLI, 2006, p.126, FIG. 6.



Figure 76 : CIUCCARELLI, 2006, p.125, FIG. 5.

Deux autres exemples méritent enfin d'être signalés : l'un est aujourd'hui conservé au Musée Archéologique National d'Athènes et daté autour du milieu du VI^{ème} siècle, vers 550-540

⁴⁶⁴ ISLER, 1970, p. 141 n°104 et p. 143 n°114 ; CIUCCARELLI, 2015, p. 146 ;

⁴⁶⁵ *LIMC*, « Achélôos », n°106 ; CIUCCARELLI, 2006, p.126, FIG. 6.

⁴⁶⁶ CIUCCARELLI, 2006, p.125, FIG. 5.

(**Figure 77**)⁴⁶⁷ ; l'autre, daté de la fin du VI^{ème} siècle, aujourd'hui conservé au Musée du Louvre, présente exactement les mêmes caractéristiques (**Figure 78**).⁴⁶⁸



Figure 77 :



Figure 78 :

Ces vases plastiques présentent un certain nombre de points communs. H.P. Isler les qualifie de « ioniens ». Ils sont également tous datés autour du milieu du VI^{ème} siècle. Les différents documents réunis ici donnent l'impression que ces objets se sont davantage diffusés en Grèce Occidentale plutôt qu'en Grèce propre et en Grèce Orientale. Enfin, tous répondent aux mêmes critères iconographiques : une paire de cornes entre lesquelles on trouve le « goulot », deux oreilles taurines, une barbe identique et, souvent, une moustache.

M.R. Ciuccarelli a consacré deux études à la recherche de la dimension chtonienne d'Achéloos véhiculée par ces vases plastiques issus des sanctuaires ou d'un contexte funéraire des *apoikiai* grecques d'Occident et en Étrurie⁴⁶⁹. Ces travaux sont très précieux pour le volet de notre étude centré sur les domaines d'action des dieux-fleuves. L'auteure remarque dans un premier temps la proximité géographique entre les lieux de découverte de deux de ces vases : le sanctuaire de Malophoros à Sélinonte et celui de Perséphone à Locres Épizéphyrienne. Elle relève également que les deux sanctuaires sont en lien avec des divinités féminines et avec des cultes liés à la fertilité, au monde féminin et au monde infernal par la présence Perséphone dans la religion grecque⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ LIMC, « Achélôos », 100.

⁴⁶⁸ LIMC, « Achélôos », 101.

⁴⁶⁹ CIUCCARELLI, 2006 ; CIUCCARELLI, 2015.

⁴⁷⁰ CIUCCARELLI, 2006, p. 127.

Selon elle, il y aurait un lien entre tous ces balsamiques, tous dédiés à des dimensions chtoniennes ou cata-chtoniennes⁴⁷¹.

Le sanctuaire de Malophoros à Sélinonte est dédié à Déméter qui possède aussi une forte dimension chtonienne.⁴⁷² La présence d'Achéloos dans les sanctuaires de Déméter et Coré laisse à penser qu'il pouvait avoir une certaine dimension chtonienne. Cela ne serait pas si surprenant pour des raisons que nous avons évoquées plus haut, notamment du fait l'importance d'un cours d'eau dans l'agriculture. De plus, sa présence dans les mêmes sanctuaires accentue la liaison avec le monde féminin que l'on pouvait déjà percevoir dans les liens qui unissent les Nymphes – elles-mêmes intimement liées à Déméter et Coré⁴⁷³ – à Achéloos.

Les vases plastiques de Syracuse et de Tarente, tous deux trouvés en contexte funéraire, suggèrent qu'Achéloos a pu jouer un rôle au moment de la mort d'un individu comme le remarque M.R. Ciuccarelli⁴⁷⁴.

On retrouve aussi un certain nombre de ces vases plastiques représentant Achéloos en Étrurie, comme en attestent deux exemples, l'un provenant de Populonia (**Figure 79**) et l'autre de la nécropole de Cerveteri⁴⁷⁵ et mis en évidence par M.R. Ciuccarelli dans une étude consacrée à ces vases plastiques⁴⁷⁶.



Figure 79 :

Selon J.R. Jannot, Achéloos semble avoir joué en Étrurie un rôle différent de celui qu'il tient dans le monde grec : « Il ne semble pas avoir, dans le monde étrusque, revêtu l'aspect du dieu-

⁴⁷¹ *Idem.*

⁴⁷² CIUCCARELLI, 2006, p. 127-128.

⁴⁷³ CIUCCARELLI, 2006, p. 128.

⁴⁷⁴ CIUCCARELLI, 2006, p. 130

⁴⁷⁵ A l'époque en cours d'étude par M.R. Ciuccarelli.

⁴⁷⁶ CIUCCARELLI, 2015.

fleuve, tantôt destructeur, tantôt fertilisateur, qu'on honore en Campanie, à Géla ou en Acarnanie ».⁴⁷⁷ Les travaux de M.R. Ciuccarelli remettent en perspective cette assertion au vu des découvertes les plus récentes. Achélôos apparaît bien en contexte funéraire en Étrurie et son rôle ne semble pas si différent de celui qu'il peut tenir en Grande-Grèce et en Sicile. Contrairement à ce que disait J.R. Jannot, l'imagerie d'Achéloos liée à l'eau courante et à la régulation de l'eau est largement attestée en Étrurie à travers son combat avec Héraclès. On pourrait prendre l'exemple d'un acrotère à l'image d'Achéloos, provenant du *sacellum* β du sanctuaire de Pyrgi, en Étrurie. Ce *sacellum* était dédié à deux divinités infernales Suri et Cavatha. Cette dernière, si l'on en croit M.R. Ciuccarelli, pourrait être assimilée à Korè ou encore à Téthys⁴⁷⁸. Elle renverrait donc à un contexte particulièrement proche de celui du sanctuaire de Perséphone Locres Épyzéphirienne où ont été découverts deux vases plastiques à visage d'Achéloos (Figure 74). Finalement, ces témoignages montrent qu'en Étrurie Achélôos est lié au monde chtonien et funéraire mais est aussi connu comme dieu-fleuve. Le cas de l'Achéloos étrusque est encore bien énigmatique.

À Chypre, des fouilles archéologiques rapportées par V. Karageorghis⁴⁷⁹, sur le site d'un sanctuaire archaïque à un kilomètre au Nord-Ouest du village de Melhousha, ont mis à jour un vase plastique tout à fait intéressant pour notre étude et très semblable à ceux que nous venons d'étudier (**Figure 80**)⁴⁸⁰.



Figure 80 :

⁴⁷⁷ JANNOT, 1974, p. 788.

⁴⁷⁸ CIUCCARELLI, 2006, p. 133-135.

⁴⁷⁹ KARAGEORGHIS, 1961

⁴⁸⁰ KARAGEORGHIS, 1961, p. 351, fig. 30.

V. Karageorghis avait déjà remarqué la ressemblance entre ce vase plastique trouvé à Chypre et ceux découverts en Italie que nous venons d'étudier. Il ne fait, selon lui, aucun doute que ce visage est bien celui d'Achéloos, ce que je suis très volontiers. Il relève également l'origine rhodienne du VI^{ème} siècle à partir de l'argile dont il est composé (rosâtre, contenant de grains de beau mica), caractéristique de la céramique de Rhodes.⁴⁸¹

Il semblerait donc bien que l'on puisse mettre à jour au moins une représentation du dieu-fleuve Achéloos sur l'île de Chypre au VI^{ème} siècle. De plus, ces vases sont bien de facture Rhodienne, comme le suggère Karageorghis, la représentation du dieu-fleuve serait donc bien connue à Rhodes, au moins au VI^{ème} siècle avant notre ère.

Les fouilles du sanctuaire d'Ayia Irini, à Chypre, ont mis à jour une statuette représentant un centaure taurin. (**Figure 81**).⁴⁸² Il apparaît comme un être particulièrement hybride, à la fois très humain avec son visage, son buste et sa barbe et très animal, avec ses cornes taurines et ses quatre pattes. Cette statuette est datée autour des VIII^{ème} – VII^{ème} siècle.



Figure 81 :

Comme en témoigne l'étude que lui consacre G. Bourogiannis⁴⁸³, on ne sait que peu de choses sur l'identité de la divinité vénérée à Ayia Irini. Elle permet, néanmoins, de mettre en évidence certains aspects de la vie du sanctuaire, notamment grâce à de nombreuses figurines vraisemblablement votives, de terre cuite figurant des hommes armés, des taureaux et, en quantité moindre, des figurines féminines. G. Bourogiannis supposait une activité plutôt rurale comprenant

⁴⁸¹ KARAGEORGHIS, 1961, p. 350.

⁴⁸² MOLINARI, 2016, p. 21 et 104 fig. 28.

⁴⁸³ BOUROGIANNIS, 2013.

des banquets sacrés et des danses rituelles au cours desquelles des masques de taureaux étaient utilisés⁴⁸⁴.

2.2. Achélôos en centaure taurin

Des représentations d'Achélôos en centaure sont bien attestées dans la céramique grecque. C'est le cas pour une amphore à anses de Vulci, datée du VIème siècle, vers 510-500 (**Figure 82**).⁴⁸⁵



Figure 82 :

Sur cette dernière est mis en scène le combat entre Héraclès et Achélôos. Héraclès y arbore sa panoplie classique. En effet, il est représenté portant la *léonté*, sa massue noueuse sur le dos ainsi qu'un carquois et son arc. Sur cette amphore, le héros luttteur tient de sa main droite la corne du dieu-fleuve et de sa main gauche sa barbe pointue et épaisse. Un élément m'apparaît tout à fait significatif, la corne d'Achélôos est blanche : la corne d'Achélôos est centrale dans le récit et l'artiste a sciemment voulu la mettre en valeur pour qu'elle ressorte sur le fond rouge orangé du vase et par rapport aux personnages représentés en figures noires. Si l'on porte à présent notre œil

⁴⁸⁴ BOURGIANNIS, 2013, p.37.

⁴⁸⁵ LIMC, « Achélôos », 251.

vers le visage du dieu-fleuve, il apparaît très proche de celui d'un satyre, avec son front bombé, comme nous l'avions déjà noté pour la représentation serpentine d'Achéloos (Figure 1). C'est un élément qui est nettement moins présent, dans les représentations du combat où Achéloos prend la forme d'un taureau androcéphale. Le satyre et le centaure ont en commun d'évoquer le monde sauvage. Il paraît vraisemblable que l'artiste a voulu faire ressortir cet imaginaire en appariant le satyre et le centaure. Malgré tout, Achéloos n'est ni un satyre ni un centaure. Le seul élément qui permet d'identifier clairement le dieu-fleuve c'est cette corne – ces cornes – sur son front, si caractéristique. C'est le seul élément qui le distingue d'un centaure classique, tant il est difficile de distinguer ses membres inférieurs de ceux d'un taureau ou d'un cheval (queue, testicules de taureau). Enfin, on note la présence d'un troisième personnage sur cette amphore, il me semble pouvoir l'interpréter sans prendre trop de risque comme étant Céné, roi de Calydon et père de Déjanire.

On retrouve le même combat sur une hydrie de la fin du VI^{ème} siècle, entre 510 et 500, elle aussi, trouvée à Vulci (**Figure 83**).⁴⁸⁶



Figure 83 :

Héraclès et Achéloos s'affrontent avec des prises de lutte assez proches de celles de la figure précédente. Héraclès arbore toujours sa panoplie héroïque, la *léonté* et l'on retrouve dans son dos, son carquois, son arc et sa massue. Il apparaît exactement dans la même position que sur la représentation précédente, sa jambe droite est tendue, comme exerçant une impulsion. Il tient toujours la corne du dieu-fleuve de sa main droite. Achéloos apparaît lui aussi dans une position

⁴⁸⁶ LIMC, « Achéloos », 248.

très similaire à la figure précédente. Le dieu fleuve apparaît avec les membres inférieurs orientés vers la droite, alors que son buste nous fait face et que son visage se tourne vers la gauche en direction de son opposant. Néanmoins, nous pouvons remarquer que son visage, beaucoup plus humanisé que sur l'image précédente, évoque nettement moins celui d'un satyre et que ses oreilles suggèrent davantage un bovin. Il est tout à fait remarquable que ces deux représentations ne dérogent pas à la « règle » et on retrouve toujours une des pattes avant du dieu-fleuve pliée. La scène compte en tout, sept personnages dont six peuvent être identifiés avec une certaine sûreté. A la droite d'Héraclès, la déesse Athéna casquée porte l'égide, la lance à la main. Le personnage se trouvant derrière le dieu-fleuve peut être identifié comme étant Hermès, et les deux personnages à la droite d'Achéloos comme Déjanire et son père Œnée.

La même scène mythologique est dépeinte sur une amphore attique exactement contemporaine (**Figure 84**).⁴⁸⁷

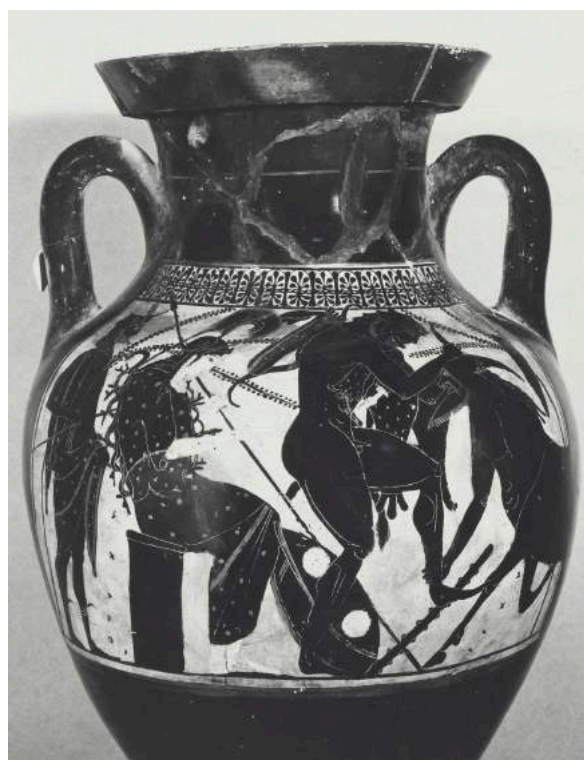


Figure 84 :

Le jeu de jambes du héros est le même que sur les images précédentes mais il s'explique plutôt ici par la prise d'Achéloos qui empoigne le mollet d'Héraclès dans le but de le déséquilibrer. Le héros empoigne toujours la corne d'Achéloos, conformément à la tradition narrative. Les deux

⁴⁸⁷ LIMC, « Achéloos », 249.

personnages à la droite de la scène de lutte sont interprétés par H.P. Isler – et avant lui par J. D. Beazley – comme étant Athèna et Hermès.

Nous pouvons observer à nouveau le même combat sur une amphore à col d'origine attique, trouvée à Vulci et datée de 520-510 (**Figure 85**).⁴⁸⁸ Les positions des deux combattants sont un peu différentes que celles que nous venons d'étudier. Cette fois-ci, Héraclès enserme la corne du dieu-fleuve de ses deux mains dans le but de la briser. Il arbore toujours son apparat habituel. Achélôos quant à lui tient le mollet du héros et semble écrasé par la pression que ce dernier exerce sur l'avant de son corps. Achélôos subit prêt à s'affaisser, un genou au sol. On trouve deux autres personnages : à gauche Athéna, bien reconnaissable et à droite, très probablement, le roi de Calydon Œnée. L'autre face de l'amphore présente trois hoplites.



Figure 85 :

On retrouve Achélôos dépeint sous les traits d'un centaure taurin en lutte avec Héraclès, sur une amphore à anses, provenant de Vulci, datée autour de la fin du VI^{ème} siècle, vers 510-500 (**Figure 86**).⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ LIMC, « Achélôos », 247.

⁴⁸⁹ LIMC, « Achélôos », 250.



Figure 86 :

Les sources semblent assez nombreuses pour que l'on puisse parler d'un véritable type de représentations du dieu-fleuve puisqu'il apparaît au moins onze fois de façon claire dans l'art figuré grec, représenté comme un centaure taurin. Nous remarquerons que lorsqu'Achéloos est représenté sous la forme d'un centaure, il semble en adopter le comportement et les codes iconographiques. En effet, lorsque l'on compare ce corpus aux différentes représentations du centaure Nessos en lutte avec le même héros, il est tout à fait notable, qu'Achéloos ne diffère de Nessos que par cette corne taurine sur le front.

Pour revenir au cas du centaure taurin mis à jour par les fouilles d'Aryia Irini, il est difficile de l'identifier comme Achéloos ou un autre dieu-fleuve. Néanmoins, c'est une hypothèse intéressante qu'il faut manier avec prudence. Il faut distinguer le type iconographique du taureau androcéphale générique du taureau androcéphale grec qui est propre aux dieux-fleuves et particulièrement lié à la figure d'Achéloos. Le type iconographique est très probablement hérité de l'art oriental comme nous avons pu le faire ressortir et comme N. Molinari le soutient dans son étude récente. Selon lui, Chypre a pu être un vecteur important de transmission du type iconographique.

L'hypothèse de N. Molinari est appuyée par la présence d'un taureau androcéphale sur le monnayage de la cité de Paphos sur l'île de Chypre, datée du milieu du V^{ème} (**Figure 87**)⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41747596k>



Figure 87 :

A l'avant figure, un taureau androcéphale dont le corps est orienté vers droite, contrairement à son visage orienté vers l'arrière. Ce dernier est parfaitement humanisé et arbore l'apparat classique d'Achéloos soit une paire de cornes et d'oreilles taurines. Sous le taureau on peut voir une croix ansée en pointillée. J. Babelon, proposait déjà de voir dans ce taureau androcéphale une possible représentation du fleuve Bocarose⁴⁹¹. Le revers de la monnaie montre quant à lui un osselet. Ces monnaies de Chypre sont particulièrement intéressantes car l'attitude de ce taureau est assez semblable à un autre type monétaire, celui de Laos. En effet, comme en atteste un *nomos* d'argent de Laos, daté du début du V^{ème} siècle, le taureau androcéphale à l'avant du type monétaire de la cité est assez proche de celui de Paphos (**Figure 88**).⁴⁹²



Figure 88 :

On retrouve un taureau androcéphale orienté vers la droite dont le visage est tourné vers l'arrière. Au revers on trouve le même taureau, cette fois-ci campé sur ses quatre membres. Au-dessus de ces taureaux, on peut lire l'ethnique de la cité. N. Molinari, soutient l'hypothèse de Caccamo-Catalbiano qui propose l'élaboration d'un modèle possible de diffusion des normes relatives aux pièces de monnaie d'Orient en Occident. Chypre aurait donc joué un rôle important dans les transmissions culturelles de l'Orient vers l'Occident, sur le monnayage magno-grec, que ce soit d'un point de vue iconographique ou normatif⁴⁹³.

⁴⁹¹ BABELON, 1930, p. 121, n°3006.

⁴⁹² <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/loas.png>

⁴⁹³ MOLINARI, 2016, p. 73.

Chypre semble donc avoir joué un rôle actif dans le transfert de l'iconographie du taureau androcéphale comme veut le montrer N. Molinari. Par position cruciale entre trois continents et ses ressources naturelles riches, Chypre semble avoir joué un rôle important dans la diffusion de la figure du taureau androcéphale vers la méditerranée orientale.

II- Le taureau ordinaire.

1- Les sources littéraires :

Il semble désormais bien acquis que le type iconographique du taureau androcéphale est particulièrement lié à la représentation des dieux-fleuves dans le monde grec, à tel point qu'il apparaît comme un stéréotype majeur dans l'iconographie des fleuves chez les Hellènes. Le thème taurin plus généralement, semble profondément lié à la façon qu'avaient les Grecs de percevoir leurs dieux-fleuves. Nous avons déjà relevé dans les sources littéraires un certain nombre d'exemples qui montraient à quel point fleuves et taureaux semblaient liés dans l'esprit des Grecs. C'était le cas dans l'*Iliade* où Homère compare le Scamandre à un taureau⁴⁹⁴. Durant son combat avec Héraclès, Achélôos empruntait également le visage d'un taureau farouche⁴⁹⁵. Strabon tentait même d'expliquer pourquoi les Grecs avaient si intimement lié taureaux et fleuves⁴⁹⁶.

C'est pour ces raisons que nous proposons d'étudier le lien entre les dieux-fleuves et le thème taurin, pour comprendre pourquoi celui-ci est aussi présent dans l'imaginaire fluvial des Grecs.

Les propos d'Élien, dans l'*Histoire Variée*, offrent un bon point de départ :

« Ce que sont les fleuves, nous le voyons bien, nous voyons leur courant, et pourtant, parmi ceux qui les vénèrent et fabriquent leurs statues, les uns leur ont donné une forme humaine, les autres un aspect de bovidés. Les habitants de Stymphale représentent sous forme bovine l'Érasinos et la rivière Métopé, les Lacédémoniens l'Eurotas, les Sicyoniens et les habitants de Phlionte l'Asopos, les Argiens le Céphise. »⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ Cf. *Supra*, p. 55.

⁴⁹⁵ Cf. *Supra* p. 91-114.

⁴⁹⁶ Cf. *Supra* p. 110.

⁴⁹⁷ Élien, *Histoire Variée*, II, 33 : Τὴν τῶν ποταμῶν ῥύσιν, καὶ τὰ ρεῖθρα αὐτῶν ὀρώμεν· ὁμοῦς δὲ οἱ τιμῶντες αὐτοὺς, καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν ἐργαζόμενοι, οἱ μὲν ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἰδρύσαντο, οἱ δὲ βοῶν εἶδος αὐτοῖς περιέθηκαν. Βουσί μὲν οὖν εἰκάζουσιν, οἱ Στυμφάλιοι μὲν τὸν Ἐρασίνον, καὶ τὴν Μετώπην, Λακεδαιμόνιοι δὲ τὸν Ἐυρώταν, Σικυῶνιοι δὲ καὶ Φλιάσιοι τὸν Ἀσωπὸν· Ἀργεῖοι δὲ, τὸν Κηφισόν. »

Élien s'étonne et relève le contraste saisissant entre la réalité naturelle, géographique du fleuve que voient les hommes, soit l'eau qui s'écoule, et les deux types de représentations qui en sont faites.

C'est aussi ce que semble souligner Euripide dans *Iphigénie à Aulis* lorsqu'il évoque un emblème de poupe en forme de taureau représentant l'Alphée.⁴⁹⁸ Dans *Oreste*, le même auteur, mentionne le visage taurin d'Okéanos.⁴⁹⁹

Nous nous proposons d'étudier, à présent, le type du taureau ordinaire comme modèle de représentation des dieux-fleuves dans le monde grec. Le taureau est un type iconographique bien connu des Grecs et répandu dans l'ensemble du monde grec. C'est également une figure particulièrement polysémique et liée à de nombreuses divinités comme Zeus, Dionysos ou encore Poséidon. Les sources numismatiques s'étant révélées particulièrement abondantes pour le taureau androcéphale, c'est d'abord vers elles que s'est tournée notre étude. Il est bien évidemment exclu d'entreprendre l'étude de tous les types monétaires grecs présentant un taureau, en revanche nous avons mené l'enquête pour les cités où il paraissait le plus probable de retrouver une divinité fluviale.

2. Les sources numismatiques :

2.1. Géla :

Nous avons vu dans la section précédente que les dieux-fleuves semblaient tenir une place toute particulière dans le numéraire de la cité sicilienne de Géla, à tel point que le dieu-fleuve a pu être un écho de la victoire de la cité toute entière⁵⁰⁰. Sur une monnaie de bronze datée du dernier quart du V^{ème} siècle (420-405) (**Figure 89**)⁵⁰¹ on peut voir à l'avant le visage juvénile et parfaitement anthropomorphe d'un dieu-fleuve, cornu, de profil et accompagné d'un grain de céréales, représenté derrière sa nuque. Le revers montre un taureau bien campé sur ses quatre membres, tête baissée et surmonté par l'ethnique de la cité.

⁴⁹⁸ Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 275.

⁴⁹⁹ Euripide, *Oreste*, 1377.

⁵⁰⁰ Cf. *Supra*, p. 161-162, Figure 45.

⁵⁰¹ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/SNGANS_111v.jpg



Figure 89 :

Le fleuve joue un rôle particulier à Géla et l'éponymie entre le fleuve et la cité le montre très bien. C'est pour cette raison que nous nous sommes interrogés sur la signification du taureau, au revers de cette monnaie. On retrouve la même association entre ce type de droit et de revers sur une monnaie qui semble exactement contemporaine de la précédente. Les types sont extrêmement proches : l'avvers montre toujours ce dieu-fleuve anthropomorphe et juvénile et le revers un taureau ordinaire (**Figure 90**)⁵⁰².



Figure 90 :

Au-dessus du taureau, on peut lire l'ethnique de la cité et voir ce qui semble être un grain de céréale, très probablement un grain d'orge. Souvenons-nous que les monnayages de Géla, qui montraient un dieu-fleuve taureau androcéphale, montraient également un grain de céréale pour souligner la prospérité agricole de la cité. On semble également pouvoir distinguer de la végétation autour des quatre membres du taureau. Nous avons également vu qu'il était assez répandu sur les monnayages grecs – et tout particulièrement magno-grecs – de replacer le dieu-fleuve dans son

⁵⁰² http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/Jenkins_520.1.jpg

univers naturel, qui faisait également écho à la faune et la flore régionale⁵⁰³. Autant d'éléments qui nous laissent penser que ce taureau pouvait être en lien avec le dieu-fleuve.

2.2. Ambracie :

À Ambracie en Épire, nous avons relevé la présence d'un dieu-fleuve – très probablement Achélôos – dans la tradition monétaire⁵⁰⁴. Au droit d'une monnaie datée entre la fin du III^{ème} siècle et le début du II^{ème} siècle, on peut voir un protomé de taureau androcéphale, de profil et orienté vers la gauche. Le dieu-fleuve est représenté sous des traits que l'on connaît désormais bien, avec cette barbe caractéristique qui se confond avec les fanons très marqués de l'animal, la paire de cornes et d'oreilles taurines qui contrastent avec ce visage parfaitement anthropomorphe. Au revers de cette monnaie, on peut voir un taureau cornupète, surmonté de l'ethnique de la cité. Pour les mêmes raisons qu'à Géla, que nous pensons que le taureau représenté à l'avvers de cette monnaie soit à lier avec le dieu-fleuve de l'avvers. (Figure 91).⁵⁰⁵



Figure 91 :

Une autre monnaie d'Ambracie, et parfaitement contemporaine de celle que nous venons d'étudier, est intéressante. Au revers, on retrouve un taureau cornupète sensiblement similaire à celui de la figure 91 et surmonté de l'ethnique (**Figure 92**)⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Cf. *Supra*, p. 136-143.

⁵⁰⁴ Cf. *Supra*, p. 139, Figure 16.

⁵⁰⁵ <https://manfacedbulls.wordpress.com/ambrakia/> (n°487).

⁵⁰⁶ *Idem*.



Figure 92 :

À l'avant, on observe toujours un dieu-fleuve sous les traits d'un taureau androcéphale, mais cette fois-ci, totalement imberbe et l'on semble pouvoir distinguer une couronne de laurier sur son front et ses tempes. Le « cou de taureau », au sens propre comme au sens figuré, du personnage lui donne de la puissance et appuie une coloration agonistique. Ces observations nous renvoient à l'univers agonistique que nous avons déjà pu déceler sur des monnaies du *koionon* des Acarnaniens, sur lesquelles Achélôos était dépeint dans un style similaire⁵⁰⁷. Quoi qu'il en soit, on retrouve, ici à nouveau, l'association entre un dieu-fleuve et un taureau ordinaire.

Il nous semble peu probable que le taureau représenté au revers de ces monnaies soit dénué de tout lien avec le dieu-fleuve de l'avant. Seulement, les indices sur ces monnaies sont trop peu nombreux pour amener à une hypothèse de lecture.

2.3. *Abakanon* :

Sur certaines monnaies de la cité d'Abakanon, en Sicile, on peut voir à l'avant le visage féminin de profil d'une nymphe orientée vers la droite. Au revers, un protomé de taureau cornupète est orienté vers la gauche comme en atteste une monnaie datée du milieu du IV^{ème} siècle (**Figure 93**)⁵⁰⁸.



Figure 93 :

⁵⁰⁷ Cf. *Supra*, p. 153-154, Figure 36

⁵⁰⁸ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/abakainon/sg1012.jpg>

Nous avons déjà eu l'occasion de voir que sur certaines monnaies de la même cité on pouvait voir au revers, un dieu-fleuve représenté par un protomé de taureau androcéphale et à l'avant le même visage de profil d'une jeune nymphe⁵⁰⁹.

2.4. Tauroménion :

Certaines monnaies de Tauroménion, en Sicile, montraient, un dieu-fleuve sous la forme d'un taureau androcéphale au revers avec à l'avant un profil d'Apollon lauré accompagné de l'inscription *archégète*⁵¹⁰. On peut voir le même Apollon *archégète* à l'avant de monnaies datées de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle et qui montrent au revers un taureau cornupète surmonté de l'ethnique de la cité. (**Figure 94**)⁵¹¹



Figure 94 :

On peut observer sur d'autres monnaies de la même cité la même association entre l'Apollon *archégète* et le taureau cornupète, mais cette fois-ci seulement représenté par un protomé (Figure 95)⁵¹² qui rappelle les protomés de taureaux androcéphales qui figuraient les dieux-fleuves sur le monnayage de la même cité.



Figure 95 :

⁵⁰⁹ Cf. *Supra*, p. 164, Figure 49.

⁵¹⁰ Cf. *Supra*, p. 149, Figure 27.

⁵¹¹ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/tauromenion/Calciati_02v.jpg

⁵¹² http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/tauromenion/Calciati_08.jpg

2.5. *Agyrion* :

On peut faire les mêmes remarques sur le monnayage d'Agyrion, en Sicile, pour lequel la seule différence est la présence d'un taureau cornupète sur les revers d'autres monnaies qui montrent des taureaux androcéphales comme sur une monnaie datée de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle (**Figure 96**)⁵¹³.



Figure 96 :

2.6 : *Cyzique* :

Rappelons-nous les taureaux androcéphales de Cyzique, en Asie Mineure, figurés par un protomé accompagné d'un poisson à l'horizontale (Figure 14). On reconnaît très certainement l'énorme corps d'un thon dont la pêche est très importante en Propontide et en Mer noire dans l'Antiquité. Sur une monnaie de la même cité, datée de la deuxième moitié du V^{ème} siècle (**Figure 97**)⁵¹⁴, on peut voir à l'avvers un taureau cornupète surmontant un poisson dont l'attitude rappelle le taureau androcéphale.



Figure 97 :

C'est en raison de ces grandes similitudes iconographiques que nous avons envisagé le protomé taurin de la figure 93 comme possiblement lié aux dieux-fleuves. Le taureau ordinaire semble par moment remplacer le taureau androcéphale sur les monnaies, comme si l'une et l'autre

⁵¹³ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/agyrion/Calciati_18.jpg

⁵¹⁴ http://www.wildwinds.com/coins/greece/mysia/kyzikos/VonFritzel_178.jpg

figure étaient interchangeables. C'est pour ces raisons que nous nous sommes à Cyzique même demandé si ce taureau cornupète pouvait représenter des fleuves.

2.7. Samos :

Durant plusieurs siècles, le type monétaire de Samos est composé, à l'avant, de la *léonté* et au revers d'un protomé de taureau surmonté du nom de magistrat. C'est bien le cas sur une monnaie datée de la première moitié du IV^{ème} siècle (**Figure 98**)⁵¹⁵



Figure 98 :

Le revers montre un beau protomé taurin derrière lequel on trouve un rameau à la verticale. Au-dessus on lit très lisiblement, ΕΠΙΚΡΑΤΗΣ ΑΧΕΛΩΙΟ. H. Nicolet-Pierre indique que les décadrachmes samiens portent les noms des monétaires. Ici, ΑΧΕΛΩΙΟ, ne fait en aucun cas référence au dieu-fleuve mais au nom d'un magistrat dont cette monnaie semble être la seule attestation⁵¹⁶

Si nous avons choisi d'interroger le taureau des monnaies de Samos c'est parce qu'à l'époque impériale, le revers de ces monnaies montre le dieu-fleuve Imbrasos. On peut le voir sur une monnaie datant de Caracalla, sur laquelle l'avant montre un profil de l'empereur et le revers montre un dieu-fleuve couché, accoudé sur une cruche penchée dont l'eau s'écoule. Son bras gauche est accoudé contre une corne d'abondance et une palme dans la main droite (**Figure 99**)⁵¹⁷. Il possède, en somme, tous les critères d'identification d'un dieu-fleuve dans l'art romain. Autour du dieu-fleuve on peut lire l'ethnique de la cité.

⁵¹⁵ <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2178&lot=410>

⁵¹⁶ NICOLET-PIERRE, 2002, p. 197.

⁵¹⁷ http://www.wildwinds.com/coins/ric/caracalla/samos_Falter_416.jpg



Figure 99 :

Le même fleuve Imbrasos est mentionné par Pausanias qui indique que les Samiens revendiquent ses rives comme lieu de naissance de la déesse Héra :

« Il y en a qui prétendent que les fondateurs du sanctuaire d'Héra à Samos furent les membres d'équipage du navire Argô, et qu'ils emportaient la statue d'Argos. Mais les Samiens, considèrent eux, que la déesse a été mise au monde sur l'île, près du fleuve Imbrasos, au pied du gattilier qui pousse, de mon temps encore, à l'Héraion. »⁵¹⁸

Ce passage est intéressant car il montre bien que la tradition samienne choisit le fleuve comme lieu de naissance de la déesse. Cela souligne l'importance que jouait le fleuve – au côté d'un arbre sacré, le gattilier – dans la construction de l'identité civique samienne en abritant sur ses rives le lieu de naissance de l'épouse de Zeus, divinité poliade de la cité. Comme nous l'avons déjà vu pour les monnaies présentant le type du taureau androcéphale, les cités choisissent bien volontiers de représenter leurs fleuves pour afficher leur identité sur leur type monétaire. Ainsi, il semble possible que le taureau des monnaies de Samos ait pu représenter le dieu-fleuve Imbrasos, d'autant plus qu'on le retrouve en majesté sur le monnayage de l'île à l'époque impériale.

Pourtant, il semblerait plutôt que ce taureau renvoie à la déesse Héra elle-même. En effet, ce même animal porte sur d'autres monnaies un collier d'attelage ornemental qui fait allusion au festival d'Héra pendant lequel les prêtresses étaient transportées par des bœufs blancs dans un char.⁵¹⁹

⁵¹⁸ Pausanias, VII, 4, 4 : « Τὸ δὲ ἱερόν τὸ ἐν Σάμῳ τῆς Ἥρας εἰσὶν οἱ ἰδρύσασθαί φασι τοὺς ἐν τῇ Ἀργοῖ πλέοντας, ἐπάγεσθαι δὲ αὐτοὺς τὸ ἄγαλμα ἐξ Ἀργούς· Σάμιοι δὲ αὐτοὶ τεχθῆναι νομίζουσιν ἐν τῇ νήσῳ τὴν θεὸν παρὰ τῷ Ἴμβράσῳ ποταμῷ καὶ ὑπὸ τῇ λόγῳ τῇ ἐν τῷ Ἡραίῳ κατ' ἐμὲ ἔτι πεφυκίᾳ. »

⁵¹⁹ JENKINS, 1972, p. 99-100.

2.8. *Thourioi et Sybaris.*

Thourioi est une cité de Grande-Grèce fondée autour de 443, près des ruines de l'ancienne cité de Sybaris. Si Thourioi se veut être une *apoikia* panhellénique, son panhellénisme est à remettre en perspective, avec en réalité une véritable domination athénienne car, comme l'indique Claude Mossé : « L'organisation de la colonie était en réalité entièrement entre les mains des Athéniens qui avaient fourni l'*oikistes* et les magistrats chargés de procéder au partage du sol entre les colons ». ⁵²⁰

Le numéraire de la cité présente à l'avvers des monnaies la déesse Athéna : rien de surprenant puisque le droit est la face principale, celle sur laquelle se trouve le plus souvent la tête de la divinité poliade. Athéna semble alors incarner à Thourioi le même rôle qu'elle incarne pour sa métropole, Athènes et surtout le patronage exercé par la déesse sur cette *apoikia*. Mais c'est surtout le revers de certaines de ces monnaies qui est intéressant pour notre étude, puisqu'on y retrouve la figure taurine campée sur ses quatre pattes, tête baissée, orientée vers la gauche est surmontée de l'ethnique de la cité. En témoigne cette monnaie, datée autour de la deuxième moitié du V^{ème} siècle. La représentation d'un poisson sous le taureau est à relever (**Figure 100**)⁵²¹.



Figure 100 :

Sur d'autres monnaies de la cité, notamment sur une monnaie de la première moitié du IV^{ème} siècle, on peut voir un type de droit assez similaire, mais il convient de souligner l'apparition d'un monstre marin interprété comme Scylla, couronnant le casque d'Athéna (**Figure 101**)⁵²².

⁵²⁰ Mossé C., « THOURIOI », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 6 mai 2018. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/thourioi/>

⁵²¹ http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/thourioi/SNGANS_0878.jpg

⁵²² http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/thourioi/SNGANS_0958.jpg



Figure 101 :

Il arbore une longue queue sinueuse ressemblant à celle qu'arbore Achélôos sur la figure 1 et Okéanos sur la figure 2. Le taureau représenté au revers n'apparaît plus calme et campé sur ses quatre membres mais dans l'attitude d'un taureau cornupète, stylistiquement assez proche de ceux que nous venons d'étudier. On retrouve à nouveau sous le taureau, la représentation d'un poisson.

Nous avons proposé plus haut de comprendre la présence d'un poisson sur des monnaies – notamment celles de Cyzique ou de Catane – montrant un taureau androcéphale comme une allusion à la faune fluviale. Si nous ne faisons pas fausse route, il pourrait très bien en être de même ici.

Un autre type monétaire de la même cité est intéressant, tel qu'on peut le voir sur une monnaie de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle dont le revers est similaire à la figure 101 puisqu'on y retrouve une Athéna portant son casque couronné d'un Scylla (**Figure 102**)⁵²³. Le revers, quant à lui, montre un taureau cornupète orienté vers la droite surmontant l'ethnique de la cité. Il est tout à fait intéressant de relever la présence d'une *niké* couronnant le taureau cornupète. Ce thème nous rappelle les monnaies campaniennes sur lesquelles une *niké* couronnait des taureaux androcéphales.



Figure 102 :

⁵²³ http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/thourioi/HN_1831v.jpg

Ce sont donc à Thourioi encore les proximités stylistiques entre des types monétaires et les différents thèmes associés à ces taureaux qui nous renvoient vers la représentation des dieux-fleuves. G. Giannelli, dans son étude des figures taurines présentes sur les monnaies de Sicile et de Grande-Grèce, proposait d'interpréter les taureaux des monnaies de Thourioi comme des représentations des dieux-fleuves Crathis ou Sybaris⁵²⁴. Comme nous, il interprétait les poissons accompagnant ces taureaux comme une indication de leur caractère fluvial. Les taureaux cornupètes montreraient, selon lui, des taureaux en train de charger représentés ainsi pour évoquer l'élan des eaux torrentielles et impétueuses. Si Thourioi représente le dieu-fleuve Crathis ou Sybaris par un taureau ordinaire, c'est selon Giannelli pour s'inscrire dans l'héritage de l'ancienne Sybaris en répétant le taureau présent sur les monnaies de cette cité. En effet, en 510, les Crotoniates détruisirent la cité et détournèrent le cours du Crathis pour qu'il passe sur les ruines et en efface toutes traces⁵²⁵. Sur les monnaies incuses de Sybaris on voit un taureau ordinaire orienté vers la gauche qui tourne la tête vers l'arrière, calme et bien installé sur ses quatre pattes, comme en atteste cette monnaie datée de la fin du VI^{ème} siècle (Figure 103).⁵²⁶



Figure 103 :

Pour revenir aux monnaies de Thourioi, selon G. Giannelli, le taureau de ces monnaies serait une reprise du taureau sybarite auquel on aurait ajouté une attitude impétueuse et une faune caractéristique pour indiquer son caractère fluvial⁵²⁷.

2.9. Phlionte :

Nous avons mentionné plus haut un passage d'Élien qui rapportait que les habitants de Phlionte, dans le Péloponnèse, représentaient le fleuve Asopos sous forme bovine. L. Lacroix suggérerait d'interpréter le taureau représenté à l'avant des monnaies de Phlionte comme une représentation du fleuve Asopos. On peut, en effet, voir le protomé d'un taureau cornupète comme

⁵²⁴ GIANNELLI, 1920, p. 123

⁵²⁵ BATS, 2005, « Sybaris ».

⁵²⁶ http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/sybaris/SNGANS_828.jpg

⁵²⁷ GIANNELLI, 1920, p. 123

type de droit d'une monnaie datée du IV^{ème} siècle (**Figure 104**)⁵²⁸. Le revers montre un Φ parfaitement conservé, l'ethnique réduit à la première lettre du nom de la cité.



Figure 104 :

Sur d'autres monnaies, on peut voir un taureau cornupète entier, orienté vers la gauche comme en témoigne le type de droit d'une monnaie datée du début du III^{ème} siècle (**Figure 105**)⁵²⁹.



Figure 105 :

Pour autant, rien n'oriente notre lecture vers un contexte fluvial sur ces monnaies de Phlionte, si ce n'est le taureau cornupète lui-même.

2.10. Cleitor :

L. Lacroix suggérait également d'étudier le numéraire de la cité de Cleitor, située dans la plaine d'Arcadie, et d'y chercher un rapport entre le taureau et le fleuve : « La ville de Cleitor portait le même nom que la rivière qui arrose son territoire. Je croirais volontiers que le taureau des monnaies de Cleitor est le symbole de cette rivière, considérée comme l'éponyme de la cité »⁵³⁰. La cité de Cleitor porte, en effet, le même nom que le fleuve qui en arrosait le territoire, comme l'atteste Pausanias :

⁵²⁸ http://www.wildwinds.com/coins/greece/peloponnesos/phlius/SNGCop_8.jpg

⁵²⁹ http://www.wildwinds.com/coins/greece/peloponnesos/phlius/BCD_143-6.jpg

⁵³⁰ LACROIX, 1953, p. 13.

« C'est ainsi qu'on raconte cette histoire. À soixante stades des sources du Ladon se trouve la ville de Kleitor. La route à partir des sources du Ladon est un vallon étroit qui suit la rivière Aroanios. Près de la ville, vous traverserez une rivière appelée Kleitor. Le Kleitor se jette dans l'Aroanios qui n'est pas distant de la ville de plus de sept stades. »⁵³¹

On retrouve un taureau cornupète au revers du monnayage de la cité comme en témoigne une monnaie datée entre 300 et 270 (**Figure 106**)⁵³². A l'avant on peut voir le visage du dieu Hélios, entouré de ses rayons lumineux.



Figure 106 :

Le fleuve semble donc avoir eu une place toute particulière pour les habitants de la cité, au point qu'il en fut l'éponyme, comme s'il exerçait sur elle une sorte de fonction poliade. Rien de surprenant à ce que la cité ait voulu représenter le dieu-fleuve Cleitor sur son monnayage.

Une stèle à fronton, datée autour de 300, porte un taureau cornupète en bas-relief (**Figure 107**)⁵³³. Il est surmonté d'une inscription, un décret de proxénie émanant des Delphiens qui octroie à Charidamos, citoyen de Cleitor, évergète arcadien ainsi qu'à ses descendants, la proxénie, la prodikie, la promantie, la proédrie, l'atélie complète et l'égalité juridique avec les citoyens Delphiens. Selon Théophile Homme, Charidamos avait pour épiscème le taureau, mais rien ici ne permet de lier ce taureau avec le fleuve Cleitor.

⁵³¹ Pausanias, VIII, 21,1 : Ἀρκάδων δὲ τὰ πρὸς τῆς Ἀργείας Τεγεᾶται τε ἔχουσι καὶ Μαντινεῖς, νέμονται δὲ οὗτοί τε καὶ τὸ ἄλλο Ἀρκαδικὸν τὸ μεσόγαιον τῆς Πελοποννήσου. Κορινθιοὶ γὰρ οἰκοῦσιν ἐπὶ τῷ ἰσθμῷ πρῶτοι· Κορινθίοις δὲ τὰ πρὸς θαλάσσης εἰσὶν Ἐπιδαύριοι γείτονες· τὰ δὲ ἐς Ἐπίδαυρον καὶ Τροιζηνά τε καὶ Ἐρμιόνα ὁ κόλπος ἐστὶν ὁ Ἀργολικὸς καὶ ὅσα ἐπιθαλάσσια τῆς Ἀργείας· ταύτης δὲ ἔχονται τῆς χώρας Λακεδαιμονίων περιόικοι, τούτοις δὲ ὄμορος ἡ Μεσσηνία· καταβαίνει γὰρ μέχρι θαλάσσης ἐς Μοθώνην καὶ Πύλον καὶ ἐπὶ Κυπαρισσίας »

⁵³² <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=138647>

⁵³³ PERDRIZET, 1896, p.558, FIG.6.



Fig. 6.

Figure 107 :

Comme nous le disions plus tôt, le type iconographique du taureau est très répandu dans le monde grec et est particulièrement polysémique. Les nombreuses références à l'univers taurin dans les sources littéraires suggéraient la pertinence de cette enquête numismatique.

G. Giannelli, qui est un des premiers à avoir proposé l'identification possible de dieux-fleuves dans certains taureaux du monnayage grec et particulièrement magno-grec, pensait que le taureau ordinaire comme type de représentation des dieux-fleuves sur le monnayage avait précédé le taureau androcéphale. Selon lui, la diffusion du type du taureau androcéphale comme image d'Achéloös avait fini par supplanter les taureaux ordinaires comme type de représentation des dieux-fleuves. L'examen que nous venons de mener sur les monnaies, semble infirmer l'hypothèse de G. Giannelli. En effet, à Géla, à Cyzique, à Tauroménion entre autres, le type du taureau androcéphale est déjà connu à l'époque où ces cités frappent monnaie à l'effigie du taureau ordinaire. Il est bien difficile de reconnaître dans chacun de ces taureaux un dieu-fleuve, mais quoi qu'il en soit, les attestations de taureaux androcéphales et de taureaux ordinaires sur des types numéraires contemporains ne laissent aucun doute. Il semblerait que l'on ne puisse pas appliquer aux types de représentations des dieux-fleuves grecs et à leur diffusion un cadre chronologique trop strict. Nous devons faire preuve d'une grande prudence pour ce qui est de l'évolution

chronologique des types de représentations des fleuves. Encore faut-il que le taureau ordinaire soit véritablement un type de représentation des dieux-fleuves sur le monnayage grec.

Reprenons le cas des taureaux présents sur les monnaies de Phlionte. Édouard de Cadalvène reconnaissait Dionysos dans le taureau figuré sur ces monnaies. En effet, selon lui la cité de Phlionte serait particulièrement liée à la figure de Dionysos :

« Le taureau, qui forme le type des monnaies d'un grand nombre de villes, a donné lieu à plusieurs opinions différentes parmi les numismates. La plus généralement adoptée est que ce symbole fait allusion au culte de Bacchus, et ici les signes qui l'accompagnent sont trop indicatifs pour laisser le moindre doute sur ce point. Il n'est pas surprenant d'ailleurs que les anciens aient pu le représenter par ce symbole ; on sait que ce dieu était vénéré par les femmes de l'Élide, sous la forme d'un taureau. Plutarque nous apprend que la plupart des Grecs représentaient Bacchus sous l'emblème de cet animal »⁵³⁴

En effet, plusieurs travaux montrent à quel point Dionysos est profondément lié aux figures taurines. C'est le cas de l'étude de J. Conrad⁵³⁵ ou encore de l'ouvrage récent de G. Petridou⁵³⁶. L'aspect taurin de Dionysos qui est considéré comme une « incarnation authentique du dieu »⁵³⁷ est essentiellement lié aux composantes chtoniennes de Dionysos, le taureau étant toujours un symbole de vigueur, de fertilité. Pour autant, si l'avis d'E. Cadalvène paraît bien tranché, il nuance son propos de la façon suivante :

« Toutefois, cette opinion ne saurait être exclusive, car on ne peut se refuser à reconnaître que le taureau est quelquefois un emblème des fleuves et de l'agriculture. C'est ce que j'aurai l'occasion de prouver un peu plus loin. En attendant, je crois qu'en pareille incertitude ce sont les symboles accessoires qui doivent décider la question ».⁵³⁸

Malgré cette réserve, dans son ouvrage E. de Cadalvène ne présente jamais le taureau ordinaire comme un potentiel « emblème fluvial », qu'il restreint au taureau androcéphale.

Sur les monnaies que nous venons de présenter, un certain nombre de taureaux sont « cornupètes ». Dans une étude récente, O. Picard proposait l'analyse suivante :

« Le taureau est dans la position de la bête du sacrifice avant le coup fatal. Dans le cas du taureau du décret delphique en faveur de Charidamos, le rapprochement avec le taureau des monnaies de Kleitôr, patrie de Charidamos, est convaincant d'un point de vue iconographique.

⁵³⁴ de CADALVÈNE, 1828, pl. II., 26-27.

⁵³⁵ CONRAD, 1961, p. 145-163.

⁵³⁶ PETRIDOU, 2015, p. 96-98.

⁵³⁷ CONRAD, 1961, p 145

⁵³⁸ de CADALVÈNE, 1828, 178-179.

Mais ce décret émane des Delphiens qui confèrent à leur évergète arcadien et à ses descendants la proxénie, la prodiakie, la promantie, la proédrie, l'atélie complète, et l'égalité juridique avec les citoyens de Delphes. Charidamos ne devient donc pas citoyen, mais il obtient honneurs et facilités d'action à Delphes. Il ne paraît donc pas invraisemblable que le taureau ne soit pas, ou pas seulement l'emblème de sa patrie, mais aussi un animal sacrifié par Charidamos au dieu de Delphes. [...] En résumé, le taureau des monnaies épirotes ne peut évoquer de manière évasive ou exclusive le caractère pastoral de la région, ni désigner un dieu-fleuve ou Poséidon. »⁵³⁹

Cette analyse nous paraît particulièrement importante puisqu'elle porte précisément sur les documents que nous avons choisi de montrer dans cette section et clôt, en un certain sens le débat. Le taureau représenté sur le décret en faveur de Charidamos (figure 107) est probablement à la fois le taureau de la cité de Kleitor et la victime sacrificielle offerte par Charidamos pour remercier la cité et le dieu de Delphes des honneurs et des privilèges qui lui sont accordés. Sur ce point précis je m'accorde avec O. Picard, sa lecture paraissant convaincante. Seulement, le taureau peut être l'animal sacrificiel mais aussi l'emblème de sa patrie, rien n'interdit qu'il soit l'un et l'autre. Pour ce qui est des taureaux cornupètes de Géla, d'Ambracie ou d'Abaikanon, l'analyse d'O. Picard nous oriente vers l'identification d'un animal sacrificiel. Cependant nous nous demandons si la représentation d'un dieu-fleuve sur l'autre face de la même monnaie pourrait indiquer le destinataire du sacrifice animal. Comme nous l'avons déjà souligné, plusieurs sources littéraires mentionnent l'offrande de taureaux à des dieux-fleuves. Dans ce cas, même si le taureau ordinaire ne représente pas un dieu-fleuve, il apparaît sur ces monnaies comme intimement lié à cette divinité.

Le cas du taureau de Thourioi semble assez différent, les arguments avancés par G. Giannelli⁵⁴⁰ étant convaincants : le taureau est représenté en train de charger pour indiquer l'élan des eaux fluviales et le poisson est là pour indiquer son caractère fluvial. Aussi, selon-nous, y a-t-il de bonnes raisons de penser que le taureau de Thourioi représente un dieu-fleuve.

Après avoir examiné ces monnaies, nous pensons qu'il était légitime de se questionner sur l'identification possible de dieu-fleuve par des taureaux ordinaires sur le monnayage grec comme le proposaient G. Giannelli et L. Lacroix. Il est temps de nous tourner vers un cas tout à fait particulier, celui d'une stèle fragmentaire provenant de Messénie, dédiée à un dieu-fleuve et qui présente relief taurin.

⁵³⁹ PICARD et GJONGECAJ, 2001, p. 235-236.

⁵⁴⁰ GIANNELLI, 1920, p. 123-133.

3- La stèle d'Asclapiodoros.

Une mission archéologique suédoise en Messénie, commencée en 1926, a mis au jour en 1929, 1933 et 1934, un sanctuaire du dieu-fleuve Pamisos dans lequel des offrandes étaient faites depuis le VI^{ème} siècle. Il n'y aurait rien de surprenant à trouver un culte particulier à un dieu-fleuve et plus particulièrement au Pamisos dans cette région. Pausanias témoignait déjà d'un culte dédié à ce fleuve.⁵⁴¹ R. Baladié remarque également qu' : « il y avait là un lieu de culte au dieu-fleuve, Pamisos ; sans doute était-il fort ancien, probablement préhellénique, comme le nom même du fleuve. Celui-ci est, en effet, à rapprocher des toponymes comportant un suffixe à double ou simple sigma, précédé d'une voyelle longue et suivis d'une finale en -ος accentuée, dont il y a de si nombreux exemples dans la zone égéenne et qui ont été empruntés par les Grecs à des populations installées avant eux dans ces régions »⁵⁴².

Chez Pausanias, on trouve aussi mention des propriétés curatives attribuées aux eaux de ce fleuve :

« Quand on sort de Thouria et qu'on prend la direction de l'Arcadie, il y a les sources du Pamisos ; elles soignent les maux des petits enfants. »⁵⁴³

Les fouilles archéologiques, rapportées par N. Valmin⁵⁴⁴, montrent que c'est plus exactement à la source Matia, au nord du village, que l'on conduisait les enfants malades. M. Breuillot dans une étude de l'eau et des dieux de Messénie⁵⁴⁵ propose l'interprétation suivante : « On invoquait le dieu Pamisos, dieu-fleuve représenté sous la forme d'un taureau », car « Pareille à cette bête indomptable, la rivière ne cesse de donner force et vie à la Messénie ». Les archéologues suédois ont trouvé un certain nombre de statuettes votives de bronze ou de terre cuite qui représentent des hommes ou des animaux et particulièrement des taureaux et des chèvres⁵⁴⁶. Selon R. Baladié, leurs datations s'étalent entre le V^{ème} siècle et la fin de l'Antiquité.

C'est au même endroit qu'a été trouvée une stèle fragmentaire en calcaire « gris clair de Gardistra » provenant du sanctuaire du dieu-fleuve Pamisos datant du II^{ème} siècle⁵⁴⁷ (**Figure 108**)⁵⁴⁸.

⁵⁴¹ Pausanias IV, 3.10.

⁵⁴² BALADIE, 1980, p. 47

⁵⁴³ Pausanias, IV, 31, 4 : « Ἴόντι δὲ ἐκ Θουρίας ὡς ἐπὶ Ἀρκαδίας εἰσὶν αἱ πηγαὶ τοῦ Παμίσου· καὶ ἐπ' αὐταῖς παισὶ μικροῖς ἀκέσματα γίνεται » ;

⁵⁴⁴ VALMIN, 1938.

⁵⁴⁵ BREUILLOT, 1985, p. 797.

⁵⁴⁶ BALADIE, 1980, p. 47

⁵⁴⁷ VALMIN, 1938, p. 439 ; WEISS, 1984, Taf. 9.

⁵⁴⁸ <http://archmusmes.culture.gr/eng/photos4.htm>



Figure 108 :

La partie supérieure de la stèle est couronnée par une plaque en relief à côtés moulurés.⁵⁴⁹. Le relief présente un taureau cornupète. Au-dessus du taureau sont visibles deux lignes d'inscription. Sur la première ligne on ne peut lire que : K...AMA. Sur la seconde, également quatre lettres : ...ΜΙΣΩ. Sous le taureau on retrouve deux lignes d'inscription cette fois-ci bien plus lisibles : Ἀσκληπιόδωρος Παμισῶ, que l'on pourrait traduire par : « Asclapiodoros au Pamisos ». Cette inscription suggère que le taureau représenté sur cette stèle a de fortes chances d'être une représentation du dieu-fleuve Pamisos.

Ajoutons à cela qu'au même endroit a été retrouvé un *bothros* — une fosse à offrandes — dans laquelle se trouvaient de nombreuses statuettes votives dont beaucoup figuraient un taureau. Il n'y a rien d'étonnant à trouver un culte particulier à ce fleuve dans cette région car il était le plus important du Péloponnèse et surtout le grand fleuve de Messénie comme le faisait déjà remarquer Strabon :

« A proximité de Coroné, à peu près vers le milieu du golfe, se jette le fleuve Pamisos ; à sa droite se trouve Coroné et la succession des autres villes, dont les plus éloignées vers l'ouest sont Pylos et Kyparissia ; entre ces deux dernières Érana dont certains pensent à tort qu'elle s'appelait auparavant Aréné. Thouria et Pharai sont à sa gauche.

⁵⁴⁹ VALMIN, 1938, p. 438, pour les dimensions : « The height of the fragment is 0,37m, the width of the stand plate 0,22m, that of the shaft just below the stand plate 0,165m and at the lower end of the fragment 0,18m. The thickness is 0,11m at the upper and 0,14 at the lower end ».

Le Pamisos est le plus important des fleuves qui se trouvent en deçà de l'Isthme, bien qu'il n'ait pas plus de cent stades de long ; alimenté par des sources, il coule, ayant de l'eau à profusion, à travers la plaine de Messénie, en particulier la région qu'on appelle Macaria. Il y a une distance de cinquante stades de la ville actuelle des Mésseniens à ce fleuve. »⁵⁵⁰

C'est peut-être dans ce passage de Strabon qu'est le mieux exprimé ce que représente le Pamisos pour les habitants de la région. Le terme *δαφιλής* exprime l'abondance et le don généreux de la nature, ainsi Strabon loue l'abondance, la générosité avec laquelle coule l'eau du fleuve et l'on songe, faisant de la plaine de Messénie un véritable « don du Pamisos », pour paraphraser la formule célèbre d'Hérodote. Martine Breuillot a aussi été sensible à l'importance du Pamisos pour la prospérité de la région messénienne :

« Une fois que la route venant de la ville arcadienne de Mégalopolis a traversé des contrées rocailleuses, commence alors la descente vers la Messénie. Un immense jardin s'étend à perte de vue, du pied des montagnes au golfe de Kalamata qui scintille à l'horizon. La végétation est telle que les châtaigniers, les figuiers et les noyers gagnent le flanc des collines comme s'ils recherchaient plus d'espace pour mieux pousser. Cette luxuriance qui paraît vouloir résister aux épreuves de la canicule, ce miracle de prospérité messénienne, porte un nom : le Pamisos. [...] Ainsi, en arrosant et nourrissant le berceau de la Messénie, le dieu-fleuve, tantôt guérisseur, tantôt ami des paysans, n'a cessé de maintenir sur la province l'opulence et la prospérité »

[...] « Pour les Messéniens d'hier et d'aujourd'hui, le mot « bien-être » n'est pas une utopie : jadis, de gras herbages et des champs de céréales, à présent des cultures maraîchères, du maïs et des arbres fruitiers constituent les atouts majeurs qui font que la Messénie mérite encore le surnom de « *Makaria* », « bienheureuse », que lui avait donné Strabon. Et c'est avant tout au Pamisos, symbole de la luxuriance messénienne, qu'elle le doit. »⁵⁵¹

La plaine du Pamisos apparaît comme un véritable « paradis sur terre » pour un homme de Méditerranée, une terre propice à la verdure, à la culture et qui laisse une impression de Pays de Cocagne. C'est d'ailleurs le long du Pamisos en Messénie et le long de l'Eurotas en Laconie que l'on trouve les terres civiques des citoyens de Sparte, les *kléroï*, que cultivent les *bilotes* pour les *homoioi*. On comprend ainsi mieux quelle fascination devaient avoir les Messéniens pour le Pamisos, d'une part parce qu'il est le fleuve le plus important de leur région et d'autre part parce qu'il est le bienfaiteur, le don généreux de la nature qui permet deux récoltes annuelles comme l'avance E.

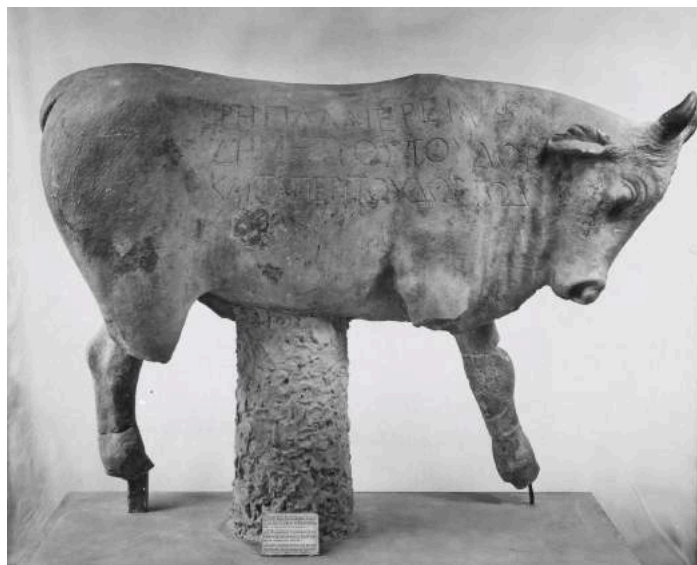
⁵⁵⁰ Strabon VIII, 4, 6 : « Μέγιστος δ' ἐστὶ ποταμῶν τῶν ἐντὸς Ἰσθμοῦ καίπερ οὐ πλείους ἢ ἑκατὸν σταδίου ἐκ τῶν πηγῶν ῥυεῖς δαφιλῆς τῷ ὕδατι διὰ τοῦ Μεσσηνιακοῦ πεδίου καὶ τῆς Μακαρίας καλουμένης »

⁵⁵¹ BREUILLOT, 1985, p. 798.

Levy⁵⁵². Pour toutes les raisons que nous évoquions plus haut, le taureau semble, alors, être tout à fait approprié à symboliser le Pamisos.

Le taureau et le fleuve évoquent un monde qui ne peut être qu'appivoisé et jamais domestiqué. Les exemples sont nombreux qui encore de nos jours, démontrent que le fleuve peut se soustraire aux barrières et à l'appivoisement de l'homme. Ils sont l'un et l'autre impétueux et soumis à des colères difficiles à canaliser. Aussi, nous pensons que le taureau et plus largement le thème taurin, sont profondément liés à l'imaginaire fluvial des Grecs de l'Antiquité. Quoi qu'il en soit, cette façon de voir le dieu-fleuve devait être profondément ancrée dans les mentalités comme en témoigne une statue de taureau en marbre, datée entre 149-153 après J-C (**Figure 109**)⁵⁵³. Ce taureau est un élément de la fontaine exèdre construite par Hérode Atticus à Olympie. Cette statue se situait au centre de la construction sur le bassin supérieur.

Figure 109 :



L'inscription suivante court tout le long du corps du taureau⁵⁵⁴ :

Ῥήγιλλα, ἱέρεια
Δήμητρος, τὸ ὕδωρ
καὶ τὰ περὶ τὸ ὕδωρ τῷ Δί.

Traduction : « Regilla, prêtresse de Déméter a consacré à Zeus, l'eau et ce qui est autour de l'eau »

⁵⁵² LEVY, 2003, p.121.

⁵⁵³ LIMC, « Fluvii », 3.

⁵⁵⁴ IvO, 610.

Selon C. Weiss, l'interprétation exacte de ce taureau est probablement celle d'un animal sacrificiel offert à Zeus, cependant le lien entre cette statue et l'installation hydraulique nous oriente vers l'identification possible d'un dieu-fleuve, peut-être l'Alphée⁵⁵⁵. Ce taureau en pied paraît tout à fait à sa place sur un monument qui procure de l'eau dans le sanctuaire, et une eau qui provient, on peut le supposer, du fleuve Alphée tout proche.

⁵⁵⁵ LIMC, « Fluvii », n°3, p. 141.

• B- Les dieux-fleuves anthropomorphes :

Au moment où semble naître la représentation des fleuves sous la forme d'un taureau androcéphale, apparaît un autre type de figuration. Celui-ci pourrait se définir comme un intermédiaire entre les représentations zoomorphiques et anthropomorphiques comme le soutient J.A. Ostrowski⁵⁵⁶.

I- Les visages cornus :

1. Les visages juvéniles et imberbes.

L'image des fleuves restreinte à un visage orné d'attributs taurins se perçoit dès le VI^{ème} siècle, comme l'atteste le monnayage sicilien et elle gagne en popularité au V^{ème} siècle.

Nous avons déjà pu en voir deux exemples en Sicile, à Géla, sur les monnaies présentées par les figures 89 et 90. Le dieu-fleuve de ces monnaies est juvénile, imberbe, de profil. Ses cheveux en bataille rappellent la végétation aquatique et l'on peut distinguer une paire de courtes cornes sur son front.

On retrouve un profil juvénile masculin et imberbe orienté vers la droite sur une monnaie géloise datée de la fin du V^{ème} siècle (**Figure 110**)⁵⁵⁷



Figure 110 :

Le dieu-fleuve, à l'avant, arbore de longs cheveux ondulés dont deux mèches qui s'étirent en longueur vers l'arrière et qui pourraient se confondre avec une autre paire de cornes. Ce dieu-fleuve arbore pourtant une paire de cornes taurines sur son front, de taille très réduite si on les compare avec celles que nous avons pu voir sur d'autres représentations. On lit l'ethnique de la cité

⁵⁵⁶ OSTROWSKI, 1991, p.18.

⁵⁵⁷ <https://www.coinarchives.com/98037e63dfeffc7f5605ac3dcda7e52c/img/artcoinsroma/e71/image00280.jpg>

devant son visage. Au revers de cette monnaie, on peut observer, comme pour la figure précédente, un taureau massif surmonté d'un rameau, semble-t-il d'olivier.

On retrouve sur une monnaie de Géla, signée par le graveur Euainétos, autour de 425 (**Figure 111**)⁵⁵⁸, le dieu-fleuve Gélas. Il apparaît comme un jeune homme de profil et imberbe. Son front est serti d'un bandeau et il arbore deux courtes cornes taurines. Son visage est représenté à l'intérieur d'une couronne de laurier qui enserre aussi l'ethnique.



Figure 111 :

Dans un style extrêmement proche, sur une monnaie de la cité de Camarina, signée par le graveur Exakestidas autour de 410, on observe le dieu-fleuve Hipparis⁵⁵⁹ (**Figure 112**). Son visage est celui d'un jeune homme, imberbe aux traits fins, de profil. Il est couronné d'un bandeau, porte des cheveux courts et arbore une paire de cornes. Tous ces visages sont on ne peut plus réalistes et « humains », seule les discrètes cornes évoquent le taureau.



Figure 112 :

⁵⁵⁸ JENKINS, 1972, n°384.

⁵⁵⁹ JENKINS, 1972, n°426.

Suivant le même type, on peut voir sur une monnaie d'Agrigente, datée autour de 400-380, un profil de jeune homme imberbe et cornu orienté vers la droite, les cheveux tenus par un bandeau (**Figure 113**)⁵⁶⁰.



Figure 113 :

On peut distinguer une paire de courtes cornes et l'ethnique de la cité en face de son visage. Le revers montre un crabe caractéristique du monnayage d'Agrigente, comme nous l'avons déjà remarqué⁵⁶¹ et un aigle qui se tient majestueusement sur son nid au sommet d'une colonne ionienne.

Exactement contemporain de la monnaie de Camarina montrée en figure 112, on trouve à l'avvers d'un didrachme de la même cité, le visage du dieu-fleuve Hipparis (**Figure 114**)⁵⁶².



Figure 114 :

Représenté de face, cette fois-ci, il est accompagné de deux poissons et entouré d'un cercle de vagues. Ces dernières observations semblent, comme nous avons déjà pu le remarquer, montrer la volonté de représenter un dieu-fleuve dans son univers aquatique entouré de sa faune. Au revers de cette monnaie se trouve la nymphe Camarina, portée dans les airs par un cygne et entourée de poisson.

⁵⁶⁰ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/akragas/Calciati_089.jpg

⁵⁶¹ Cf. *Supra*, p. 140.

⁵⁶² JENKINS, 1972, n°424 ; http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/kamarina/Jenkins_162.jpg

On peut observer le dieu-fleuve Amenanos dépeint sous des traits semblables à ceux de l'Hipparis de la figure précédente, sur une monnaie de Catane datée de 410 et signée par l'artiste Choirion (**Figure 115**)⁵⁶³. Le dieu-fleuve arbore comme sur la monnaie précédente un visage juvénile et parfaitement imberbe, et de longs cheveux ondulés qui semblent rayonner autour de son visage. Il est, comme sur la figure 114, accompagné de poissons que l'on peut distinguer à droite et à gauche de son visage. Le revers montre un quadriga victorieux et conduit par la déesse Athéna qu'une *niké* s'apprête à couronner.



Figure 115 :

On peut observer le visage juvénile de dieu-fleuve Longanos au revers d'une monnaie de la cité éponyme de Longane en Sicile, datée de la fin du V^{ème} siècle (**Figure 116**)⁵⁶⁴.



Figure 116 :

Longanos est pourvu de deux courtes cornes que l'on peut distinguer sur son front et de cheveux mi-longs ondulés. Il a l'air particulièrement joufflu et son nez retroussé rappelle le visage d'un chérubin. C'est également le cas pour l'Héraclès que l'on trouve à l'avvers de cette même monnaie, de profil orienté vers la droite et coiffé de la *leonte* caractéristique du héros. On peut lire autour de son visage l'ethnique de la cité.

⁵⁶³ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/katane/SNGLloyd_910.jpg

⁵⁶⁴ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/longane/BMC_1.jpg

On retrouve un dieu-fleuve sous les traits d'un jeune homme imberbe et cornu sur certaines monnaies de la cité de Piakos, en Sicile, comme en atteste une monnaie datée autour de 400 (**Figure 117**)⁵⁶⁵. Le revers montre un taureau au-dessus duquel on trouve le nom du dieu-fleuve, ΑΔΡΑΝΟ.



Figure 117 :

On peut également voir le beau profil d'un dieu-fleuve juvénile représenté à l'avvers des monnaies d'or de la cité de Stiela, en Sicile, autour de 405 avant notre ère (**Figure 118**)⁵⁶⁶.



Figure 118 :

Le dieu-fleuve y est dépeint sous les traits d'un jeune homme imberbe. On peine à distinguer s'il porte des cornes ou pas sur son front serti d'une couronne. À côté du visage du jeune dieu-fleuve se trouve un rameau. Au revers, un protomé de taureau androcéphale caractéristique des dieux-fleuves, surmonté de l'ethnique de la cité, marchant vers la gauche

Tous ces documents montrent un dieu-fleuve juvénile, imberbe et cornu et c'est bien la présence de courtes cornes sur leurs fronts qui semble être l'élément majeur de leur identification comme dieu-fleuve. Nous avons déjà remarqué à de multiples reprises à quel point les cornes

⁵⁶⁵ <https://www.coinarchives.com/da1bdaca725328feb90c55d4b5ee0721/img/nomos/018/image00050.jpg>

⁵⁶⁶ <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/coin1.jpg>

étaient importantes dans leurs imageries. C'est probablement en partie dû aux raisons évoquées par Strabon⁵⁶⁷, c'est-à-dire, une allusion aux ménades des cours d'eau, mais également au rôle central et majeur qu'elles jouent dans la lutte entre Héraclès et le dieu-fleuve Achélôos. C'est aussi le seul élément de la tête du taureau qui s'intègre aisément dans la représentation d'un visage humain

Si nous avons procédé à l'examen de ce type iconographique c'est à la fois pour distinguer les différents « canons » grecs de représentations des dieux-fleuves mais aussi pour tenter d'éclaircir les différentes composantes « rituelles / quotidiennes » et les domaines d'actions quotidiens de ces dieux.

Néanmoins, nous pouvons d'ores et déjà noter à quel point le dieu-fleuve peut être protéiforme dans l'esprit des Grecs. Dans sa lutte avec Héraclès, Achélôos change trois fois de forme, prenant celle d'un homme, d'un serpent puis d'un taureau. L'étude du type iconographique du taureau androcéphale nous a montré combien la représentation des dieux-fleuves, dans le monde-grec, était profondément liée aux figures taurines. Cela montre bien que selon les mentalités grecques, le comportement d'un fleuve était similaire à celui d'un taureau. Nous venons d'observer des dieux-fleuves juvéniles et imberbes qui n'ont en commun avec les taureaux que la paire de cornes présente sur leurs fronts. Selon moi, le dieu-fleuve juvénile évoque un tout autre aspect de la divinité fluviale sans que celle-ci soit perceptible, pour nous Modernes, à la seule vue de ces monnaies. De fait, ces profils fluviaux ne peuvent renvoyer, comme le taureau androcéphale, à un monde des confins, semi-sauvage et à peine dompté. Il semble d'avantage, nous conduire vers un monde plus urbain et plus policé, celui de la cité. Sur une monnaie de Géla (figure 111), on peut voir que le jeune dieu-fleuve arbore un bandeau frontal et que son profil est entouré sur la monnaie par une couronne. On retrouve le même type de bandeau frontal sur le visage juvénile du dieu-fleuve Hipparis qui orne la monnaie de Camarina, (figure 112). Ces observations nous orientent vers une lecture agonistique de ces profils de dieux-fleuves, sans que l'on puisse, à ce stade de notre étude en dire davantage. Ajoutons à cela, que de nombreuses sources littéraires font référence à l'action courotrophe des dieux-fleuves, comme des garants de la croissance des jeunes gens. Ainsi, je me demande si la représentation d'un dieu-fleuve sous la forme d'une tête juvénile de profil ne serait pas à rapprocher de ce domaine d'action et à ce sujet le relief de Xenokrateia découvert au Nouveau-Phalère semble offrir des perspectives significatives.

⁵⁶⁷ Strabon X, 2, 19.

2- Les reliefs de Xenokrateia et de Kephisodotos

Nous proposons à présent d'étudier le relief dit de Xenokrateia, sur lequel on peut observer le dieu-fleuve Céphise sous les traits d'un jeune homme cornu tel qu'il apparaît aussi dans l'*Ion* d'Euripide :

« Céphise, antique aïeul aux cornes de taureau »⁵⁶⁸

Le très fameux relief de Xenokrateia est daté de la fin du V^{ème} siècle (410-400) et provient du Nouveau-Phalère, à Athènes (**Figure 119**).⁵⁶⁹



Figure 119 :

Le socle de poros sur lequel reposait le relief comporte l'inscription⁵⁷⁰ (Figure 120)⁵⁷¹:

⁵⁶⁸ Euripide, *Ion*, 1261.

⁵⁶⁹ BLOK, 2018, p. 42, Fig. 1

⁵⁷⁰ IG, II², 4548.

⁵⁷¹ BLOK, 2018, p. 45, Fig. 5



Fig. 5 : NM 2756: poros base of Xenokrateia's votive relief with epigram

Figure 120 :

Ξενοκράτεια Κηφισῶ ἱερ-
 ὄν ἰδρύσατο καὶ ἀνέθηκεν
 ζυνβώμοις τε θεοῖς διδασκαλ-
 ίας τόδε δῶρον, Ξενιάδο θυγάτ-
 ηρ καὶ μήτηρ ἐκ Χολλειδῶν,
 θύεν τῶι βουλομένῳ ἐπὶ
 τελεστῶν ἀγαθῶν.

Traduction : « Xenokrateia a fondé le sanctuaire au Céphise et a consacré aux divinités qui partagent cet autel ce don en remerciement pour *ta didaskalia*, la fille et la mère de Xeniadès du dème de Cholleidès ; quiconque le désire peut y accomplir un sacrifice pour l'accomplissement de bonnes choses »⁵⁷².

L'étude de J. Blok, montre de façon convaincante que Xenokrateia a dédié le relief mais également le sanctuaire au Céphise dans lequel ont été trouvés ces reliefs et probablement l'autel⁵⁷³. Elle montre également que ce type de « combinaison » est bien connu et caractéristique des fondations privées.⁵⁷⁴

Treize personnages sont représentés sur ce relief de marbre. Dans la partie gauche du relief (**Figure 119**), on remarque deux personnages plus petits que les autres : une femme et un enfant. Les codes iconographiques des reliefs grecs indiquent que les autres personnages sont des dieux,

⁵⁷² Traduction personnelle.

⁵⁷³ BLOK, p. 10.

⁵⁷⁴ *Idem*.

puisque'ils sont toujours de taille plus grande que les mortels sur les reliefs. L'inscription sur le socle nous oriente vers l'identification de Xenokrateia et de son fils Xeniades, du dème attique de Kholleides. Le dieu-fleuve Achélôos est tout de suite identifiable à l'extrême droite du relief, par la présence de ces attributs caractéristiques : un protomé de taureau, un visage humain, barbu et cornu. Un autre dieu est parfaitement identifiable à l'extrême gauche : Apollon *Pythios* assis sur son trépied, les pieds reposant sur l'*omphalos* et accompagné de l'aigle de Zeus. L'identification des dieux présents sur ces reliefs a longtemps été un sujet de débat entre chercheurs⁵⁷⁵. L'étude menée récemment par J. Blok semble répondre à un certain nombre de questions posées par ce relief⁵⁷⁶.

Il convient ici de prendre en compte une autre inscription⁵⁷⁷ (**Figure 121**)⁵⁷⁸, trouvée au même endroit, que l'on attribue également à Xenokrateia sur laquelle on trouve l'énumération des dieux à honorer dans ce sanctuaire.



Figure 121 :

Sur cette pierre de poros on peut lire :

Inscription :

Ἑστία, Κηφισ-
 ώι, Ἀπόλλωνι Πυθίωι, Λητοῖ,
 Ἀρτέμιδι Λοχ-
 ίαι, Ἰλειθύαι, Ἄχ-

⁵⁷⁵ Cf. LARSON, 2001, p. 131-134 ; GUARDUCCI, 1974.

⁵⁷⁶ BLOK, 2018.

⁵⁷⁷ IG, II², 4547

⁵⁷⁸ BLOK, 2018, p. 47, Fig. 7.

ελώωι, Καλλ-
ιρόηι, Γεραισ-
ταῖς Νύμφαι- ς γενεθλί-
αις, Ῥαψοῖ.

Traduction : « À Hestia, Kephisos, Apollon Pythios, Leto, Artemis Lochia, Ileithya, Achélôos, Kallirhoé, Geraistais Nymphais, Genethliais, Rhapso ».

Selon J. Blok, l'emploi du datif montre que cette liste de dieu est une liste sacrificielle et son identification des personnages est également très convaincante. L'épigramme montre l'intérêt tout particulier que portait Xenokrateia au Céphisos auquel elle a dédié le sanctuaire qui, de plus, se trouve à l'embouchure du fleuve lui-même. Céphisos est donc la divinité centrale de ce relief et de la dédicace de Xenokrateia. C'est pour ces raisons qu'il semble probable que l'on puisse identifier le personnage au centre du relief comme le dieu-fleuve Céphisos. Il est représenté avec le pied sur un bloc, l'autel selon toute vraisemblance, ce que J. Blok interprète comme un geste de possession et qui montrerait qu'il en est le principal bénéficiaire.⁵⁷⁹ Ajoutons à cela, que ce personnage juvénile arbore sur le front une courte paire de cornes taurines caractéristique des divinités fluviales. Le centre du relief montrerait donc une scène intime, quasi-familiale, d'échanges privilégiés entre le dieu-fleuve Céphise, Xenokrateia et son fils Xeniadés.

L'étude conjuguée que fait J. Blok du relief de Xenokrateia et de l'inscription présentant une liste de noms divins permet d'identifier sur le relief, de gauche à droite : Apollon, Letô, Artémis Lochia, Xenokrateia, Xeniadés, Céphisos, Rhapso, deux nymphes, Callirhoé, une autre nymphe Eleithyia et Achélôos.

Elle montre aussi, quel genre de dédicace Xenokrateia fait ici. Sont honorées en premier lieu les divinités athéniennes : Hestia, Apollon Pythios et le Céphise. Callirhoé et Achélôos qui était honoré selon J. Blok à Athènes non pas en tant que fleuve acarnano-étolien mais comme père de sources et des nymphes, divinités courotrophes par excellence⁵⁸⁰. Une fameuse fontaine et grande source d'approvisionnement en eau d'Athènes est celle que Pisistrate fait aménager non loin de la Nouvelle Agora : l'Ennéakrounos, « la fontaine aux neuf bouches » qui n'est connue que par les textes, notamment la *Périégèse* de Pausanias⁵⁸¹. Il n'est cependant pas clair dans les sources si les Pisistratides ont créé cette fontaine ou si elle remplace au même emplacement la fontaine Callirhoé

⁵⁷⁹ *Idem*, p. 12.

⁵⁸⁰ *Idem*, p. 18.

⁵⁸¹ Pausanias, I, 14, 1.

(« au beau cours »), une source qui, selon Thucydide⁵⁸², était située sur les bords de l'Ilissos, au Sud de l'Acropole. L'eau de la fontaine Callirhoé et plus tard *Ennéakrounos* sert aux rituels du mariage : on y remplit la *loutrophore* d'eau lustrale avec laquelle la jeune fille prenait le bain nuptial, le soir même de la consommation du mariage ou au matin du lendemain.⁵⁸³ La nymphe Callirhoé a donc un fort potentiel courotrophe, qu'elle destine aux jeunes femmes d'Athènes.

La dimension courotrophe se retrouve aussi dans la triade apollinienne Apollon, Artémis, Léto et J. Blok indique que l'Artémis Lochia est particulièrement dévouée à la naissance, tout comme Eleithyia, les Nymphes et Rhapsos. La dédicace de Xenokrateia s'inscrit donc dans un paysage très attique souligné par la présence de dieux locaux et orientés vers leurs fonctions courotrophes, celles qui sont les mieux à même de s'occuper de la croissance du jeune fils de Xenokrateia. La présence de Céphisos dans la dédicace montre que c'est surtout de lui qu'elle attend une protection et des interventions bénéfiques. Le dieu-fleuve est au reste le seul personnage avec lequel Xenokrateia interagît directement sur le relief, dans un véritable face-à-face, les yeux dans les yeux avec une gestuelle animée chez Céphisos qui indique une conversation du dieu-fleuve avec la dédicante.

J. Blok pense que c'est à la fois pour les enseignements demandés pour son jeune fils mais aussi en remerciements de ceux qu'il lui a offerts à elle-même par le passé que Xenokrateia dédie ce relief au dieu-fleuve Céphise : « elle honore Céphisos et tous les dieux et nymphes qui ont fait d'elle ce qu'elle est maintenant : une femme athénienne, fière de sa lignée, consciente de sa place parmi les humains et les dieux, et mère d'un jeune fils sain et sauf »⁵⁸⁴.

Le relief de Xenokrateia semble être un cas très particulier et particulièrement intéressant. Jusqu'à présent peu de sources nous permettaient de saisir, autant qu'ici, le rôle assumé par les dieux-fleuves. La dimension courotrophe de ces dieux a déjà été soulignée dans notre étude⁵⁸⁵ et le relief de Xenokrateia semble s'inscrire parfaitement dans ce domaine et dans cet univers que les sources littéraires nous laissaient déjà entrevoir. Je verrais volontiers Céphisos endosser, pour les jeunes garçons de la cité, un rôle similaire, à celui que tient Callirhoé pour les *parthénoi*. C'est à lui que Xenokrateia devrait adresser l'offrande de ses premiers cheveux, conformément aux offrandes capillaires que nous avons noté plus tôt, parce que le fleuve l'a nourri, lui a permis une croissance sereine.

Aussi, après avoir étudié le relief de Xenokrateia, je me demande s'il ne faudrait rapprocher les monnaies sur lesquelles le dieu-fleuve est représenté sous les traits d'un jeune homme cornu des

⁵⁸² Thucydide, II, 15, 5.

⁵⁸³ DALMON, 2011 (2), p. 3-5.

⁵⁸⁴ Idem, p. 19.

⁵⁸⁵ Cf. *Supra*, p. 123-126.

fonctions courotrophes que semble tenir Céphisos sur ce relief où il est dépeint avec les mêmes attributs. Ces dieux-fleuves, anthropomorphes, juvéniles et cornus renvoient nettement moins à un univers sauvage, rustique, campagnard que les taureaux androcéphales et davantage à la cité *intra-muros, l'asty*, en tout cas, un milieu bien plus policé, à l'image de la représentation du fleuve.

Un autre relief, dit « relief de Kephisodotos » a été trouvé sur le même site et daté entre 400 et 390. Il s'agit d'un double relief de marbre. La première face du relief (A) montre un groupe (de gauche à droite) : un personnage féminin, un personnage masculin, un autre interprété comme le dieu-fleuve Céphisos grâce à ses cornes caractéristiques et trois personnages interprétés comme des Nymphes. (**Figure 122**)⁵⁸⁶.



Figure 122 :

Cette face (A) porte l'inscription aujourd'hui largement estompée⁵⁸⁷ :

« Ἑρμῆι καὶ Νύμφαισιν Ἀ<λ>εζὸ [τήνδ' ἀνέθηκεν].

Traduction : « Ceci est consacré à Hermès et aux nymphes pour faire croître »⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ LIMC, « Achélōs », 210.

⁵⁸⁷ BLOK, 2018, p. 32.

⁵⁸⁸ BLOK, 2018, p. 32.

Sur la deuxième face (B)(**Figure 123**)⁵⁸⁹, on peut voir l'enlèvement d'une nymphe par un homme. Un autre personnage masculin est présent à l'extrême gauche du relief, qui conduit un quadrigé.

Cette face, porte l'inscription :

ἡρμῆς Ἔχελος [B]ασίλη
[K]η[φ]ι[σ]ό[δο]τ[ος] τῶι ἦ[ρω]ι [ἀνέθηκεν] ?

Traduction : « Hermès, Echelos, Iasile ».



Figure 123 :

Les études de J. Blok et de J. Larson⁵⁹⁰ s'accordent à reconnaître, sur cette face, le rapt de la nymphe Iasile par le héros Echelos, l'autre personnage serait Hermès. L'inscription semble soutenir cette identification. Ce relief semble pourtant être le seul témoignage d'une tradition narrative de l'enlèvement de Iasile par Echelos. Ces deux personnages sont extrêmement obscurs et on ne sait presque rien de la nymphe Iasile si ce n'est que son nom aurait un lien étymologique avec la santé. Le personnage d'Echelos est lui aussi extrêmement peu connu : il n'est mentionné que dans un décret de ses orgeons daté du début du III^{ème} siècle. Il semble surtout assumer un rôle chtonien comme le montre J. Blok⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ *Idem.*

⁵⁹⁰ LARSON, 2001, 133 ; BLOK, 2018, p. 7.

⁵⁹¹ BLOK, 2018, p. 33

Enfin la base de ce relief, en poros, comporte les dernières lignes de l'inscription⁵⁹² :

Κηφισόδοτος Δεμογένης
Βουτάδες ιδρύσατο καὶ τὸν βωμὸν.

Traduction : « Kephisodotos fils de Demogenes de Boutadai a consacré ceci et l'autel ».

Nous pouvons remarquer en premier lieu que le nom du dédicant semble être un nom théophore, dérivé du nom du dieu-fleuve Κέφισος, et signifiant « don du Céphisos ».

Pour ce relief, comme pour celui de Xenokrateia, l'étude de J. Blok est très profitable. C.M. Edwards, suggère que le personnage masculin de la face A soit identifié comme Echelos âgé contrairement à celui de la face B, sur laquelle on pouvait voir une de ses aventures de jeunesse⁵⁹³.

Les conclusions les plus récentes – celles de J. Blok – soutiennent que le lieu était consacré au dieu-fleuve Céphisos et aux Nymphes. Soit le lieu leur était déjà consacré avant la dédicace de Xenokrateia, soit c'est elle qui marque la fondation du sanctuaire.

Nous nous demandons ce qui empêche de voir dans ce personnage le dieu Hermès qui guiderait comme sur « les reliefs attiques des Nymphes » le Céphise et les Nymphes vers leur nouveau lieu de culte. Puisque ce personnage salue Artémis, je me demande s'il ne pourrait pas s'agir ici de l'introduction dans un lieu de culte précédemment consacré à Artémis d'Hermès, des Nymphes et du Céphise.

J. Blok quant à elle comprend la face A du relief de Kephisodotos comme celle qui faisait face aux visiteurs à leur entrée dans le sanctuaire, et qui leur montrait l'acceptation par le Céphise et les Nymphes du culte des Orgéons personnifié par le deuxième personnage masculin, celui de gauche.

Rappelons-nous du rôle que prêtait Eschyle aux orgéons dans les *Mysiens*. En effet, le texte les montrait comme responsables du culte du Caïque en Mysie. Je me demande alors si ce relief ne montrerait pas l'acceptation symbolique du Céphise et des Nymphes par Artémis dans son sanctuaire. Ce nouveau groupe de divinités guidé par les Orgéons, qui sont en charge de leur culte.

La face B, plus récente selon J. Blok⁵⁹⁴ orientée vers l'intérieur du sanctuaire se concentre sur le culte d'Echelos, et « cette lecture peut expliquer pourquoi le monument portait deux reliefs avec des acteurs différents et pourquoi ils ont été sculptés dans cet ordre : l'iconographie construit

⁵⁹² IG, II², 4546.

⁵⁹³ BLOK, 2018, p. 33

⁵⁹⁴ BLOK, 2018, p. 31

avec soin l'approbation divine et l'établissement du culte d'Echelos à cet endroit, qui appartenait aux Nymphes et était co-protégé par Céphisos ». ⁵⁹⁵

Ce qui est également intéressant sur ce relief, c'est que le dieu-fleuve Céphise, sur lequel l'identification ne fait pas l'objet d'un débat dans l'historiographie est ici représenté sous les traits d'un homme, un adulte confirmé arborant une barbe et une paire de cornes taurines.

3- Le visage barbu d'un homme mûr.

Sur une monnaie de Géla datée entre 339 et 310, on peut voir au revers, le visage de profil du dieu-fleuve Gélas, orienté vers la gauche (**Figure 124**) ⁵⁹⁶.



Figure 124 :

Il est, comme Céphisos sur le relief de Kephisodotos, dépeint sous les traits d'un homme d'un âge certain, barbu. Il arbore une longue chevelure ondulée de laquelle on peine à distinguer deux cornes frontales pourtant bien présentes. Autour de son visage se lit l'ethnique de la cité. A l'avant, on trouve un profil d'Héraclès orienté vers la droite imberbe, coiffé de la *leonte* nouée autour du cou.

Le même dieu-fleuve apparaît sous des traits similaires au revers d'une monnaie de la même cité, exactement contemporaine (339-310) de la précédente, pour laquelle l'avant présente le visage de la déesse Déméter de face et l'ethnique de la cité (**Figure 125**) ⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ BLOK, 2018, p. 34.

⁵⁹⁶ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/sg0811.jpg>

⁵⁹⁷ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/sg1099.jpg>



Figure 125 :

Il semble que l'on puisse reconnaître le fleuve Borysthènes, sur des monnaies d'Olbia du Pont, comme en atteste une monnaie datée entre la fin du IV^{ème} et le début du III^{ème} (Figure 126)⁵⁹⁸. Le dieu-fleuve représenté à l'avvers de profil, orienté vers la gauche, arbore une longue chevelure et une longue barbe ondulée ainsi qu'une paire de cornes. Au revers, on peut voir un carquois, un arc et une hache, qui semble faire écho à l'armement des nomades des steppes, ainsi que l'ethnique de la cité.



Figure 126 :

Hérodote dans le quatrième livre de ses *Histoires* donne quelques indications sur le fleuve Borysthènes :

« Le quatrième fleuve est le Borysthènes ; après l'Istros, c'est le plus important de ces fleuves, et, à mon sens, celui qui fournit le plus de ressources, non seulement parmi les fleuves de Scythie, mais aussi parmi tous les autres, le Nil d'Égypte excepté ; car, avec ce dernier, on ne saurait comparer aucun fleuve ; mais, parmi tous les autres, c'est le Borysthènes qui procure le plus de ressources : il donne de très beaux pâturages, d'un excellent rapport pour le bétail, des poissons de qualité supérieure et en très grande quantité ; son eau est très agréable à boire, il coule limpide près des fleuves limoneux ; les ensemencements, sur ses bords, réussissent fort bien, et l'herbe, là où on ne sème pas, pousse très haute ; le sel, à son embouchure, se cristallise de lui-même, en masse ; il fournit la salaison de très gros poissons sans arêtes, qu'on appelle *antakées*, et beaucoup d'autres choses admirables. »⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sarmatia/olbia/sg1685.jpg>

⁵⁹⁹ Hérodote, IV, 53 : « Τέταρτος δὲ Βορυσθένης ποταμός, ὃς ἐστὶ τε μέγιστος μετὰ Ἰστρον τούτων καὶ πολυαρκέστατος κατὰ γνώμας τὰς ἡμετέρας οὔτι μόνον τῶν Σκυθικῶν ποταμῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, πλὴν Νείλου τοῦ Αἰγυπτίου· τούτῳ γὰρ οὐκ οἶά τε ἐστὶ συμβαλεῖν ἄλλον ποταμόν· τῶν δὲ λοιπῶν Βορυσθένης ἐστὶ πολυαρκέστατος, ὃς νομάς τε καλλίστας καὶ εὐκομιδεστάτας κτήνεσι παρέχεται ἰχθύας τε ἀρίστους διακριδὸν καὶ πλείστους, πίνεσθαι τε ἡδιστος ἐστὶ, ῥέει τε καθαρὸς παρὰ θολεροῖσι, σπόρος τε παρ' αὐτὸν ἄριστος γίνεται,

Ce passage d'Hérodote montre combien le fleuve devait être important dans la vie de ses riverains pour l'irrigation des terres mais aussi par l'excellente pêche qu'il offre ou encore la qualité de son eau potable. Dans ces conditions on comprend aisément pourquoi, la cité d'Olbia du Pont a choisi de frapper monnaie à l'effigie du dieu-fleuve bienfaiteur.

Nous pouvons donner encore un dernier exemple d'un dieu-fleuve représenté par le visage mature d'un homme barbu et cornu. Le dieu-fleuve Achélôos n'échappe pas à ce type de représentation ainsi qu'en témoigne un masque de marbre trouvé à Marathon, daté du début du V^{ème} siècle (490-470) (**Figure 127**)⁶⁰⁰. Le visage du dieu-fleuve apparaît sous une forme très sobre et très anthropomorphique. Le visage tel qu'il est observable aujourd'hui est fragmenté et H.P. Isler indique qu'une sorte d'appareil de bronze représentant la chevelure, les oreilles et les cornes coiffait le dieu-fleuve. Ce dernier apparaît barbu et sa barbe rappelle les propos de Déjanire décrivant Achélôos dans *Les Trachiniennes* de Sophocle : « [...] tantôt une forme humaine, mais ayant un front de taureau et dont la barbe épaisse laissait couler des flots d'eau vive »⁶⁰¹. L'ondulation de sa barbe évoque le fleuve ridé à sa surface par les ondulations des eaux dessinées par les courants et le vent. C'est peut-être aussi cela qu'il faut voir dans la chevelure des dieux-fleuves, que ce soit sous cette forme ou sous celle du taureau androcéphale. La barbe épaisse rappelle à tel point le cours ondulé des eaux du fleuve que ce visage de marbre s'apparente à une bouche de fontaine.

ποίη τε, τῆ οὐ σπεύρεται ἢ χώρη, βαθυτάτη· ἄλες τε ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ αὐτόματοι πήγνυνται ἄπλετοι· κήτεά τε μεγάλα ἀνάκανθα, τὰ ἀντακαίους καλέουσι, παρέχεται ἐς ταρίχευσιν, ἄλλα τε πολλὰ θωμάσαι ἄζια »

⁶⁰⁰ LIMC, « Achélôos », 80.

⁶⁰¹ Sophocle, *Trachiniennes*, 9.



Figure 127:

Ce type de visage parfaitement anthropomorphisé, muni d'une paire de cornes taurines sur le front rappelle les visages d'Achéloos en contexte étrusque.

II- L'Achéloos *péplōphoros* : un *hapax*

L'Achéloos dit *péplōphoros* est une statuette de bronze, datée par H.P. Isler autour du V^{ème} siècle, trouvée au début du siècle dernier à *Oichalia*, près de la Cumes moderne sur l'Île d'Eubée à côté d'une inscription datée du III^{ème} siècle⁶⁰² :

Νύμφων
Ἀχελώϊου.

Cette inscription marquerait la délimitation d'un sanctuaire consacré aux Nymphes et à Achéloos⁶⁰³. Malheureusement, il semblerait que nous n'en sachions pas plus sur ce sanctuaire.

La statuette de bronze de l'Achéloos *péplōphoros* montre un homme mûr, barbu, debout tenant dans sa main gauche une corne d'abondance et vêtu d'un *péplos* (**Figure 128**)⁶⁰⁴.



Figure 128 :

Le *péplos* est un long vêtement féminin, en tissu lourd (laine), fait d'une seule pièce de tissu pliée en deux dans le sens de la hauteur, attaché aux épaules par deux agrafes ou fibules, sans

⁶⁰² IG, XII, 9, 135.

⁶⁰³ LARSON, 2001, p. 144 ; LEE, 2006, p. 320.

⁶⁰⁴ LEE, 2006, p. 318, Fig. 1.

manches, ouvert sur les côtés, ceinturé ou non. Tout de suite nous remarquerons le côté « paradoxal » de trouver un dieu très masculin portant ce vêtement féminin.

Le cas de l'Achéloos *péplaphoros* a fait l'objet d'une étude menée par M. Lee. Le cas de cette statuette est particulièrement intéressant puisqu'il s'agirait là, de la seule représentation d'une figure masculine portant un vêtement féminin dans l'art grec figuré⁶⁰⁵. M. Lee pense que le fait de se travestir dans le monde grec est souvent à rapprocher des rituels d'initiations⁶⁰⁶. Elle propose de rapprocher ces rituels des offrandes capillaires faites par de jeunes gens en l'honneur de dieu-fleuve. Le dieu-fleuve Achéloos en tant que dieu protéiforme et marqueur de la frontière entre deux régions (Acarmanie et Étolie) serait parfaitement approprié à marquer la liminalité dans le rituel d'initiations.

En comparant le cas de l'Achéloos *péplaphoros* à l'étude menée par N. Loraux dans laquelle elle étudie le héros Héraclès portant le *péplos*, M. Lee propose l'hypothèse suivante : Achéloos, comme Héraclès est un dieu caractérisé par sa masculinité et le port du *péplos* vêtement absolument féminin viendrait réguler cette « masculinité excessive ». Cela semble possible, puisque la puissance virile d'Achéloos semble telle qu'on le représente comme un taureau au visage particulièrement masculin et viril avec de long cheveux, une barbe épaisse. D'une part la représentation anthropomorphique et d'autre part le port du *péplos* marquerait la volonté de représenté un dieu moins « bestial » et sauvage plus humanisé et policé. La corne d'abondance dans la main d'Achéloos laisse peu de doute quant à sa dimension fertile et fécondante. Néanmoins, ce n'est peut-être pas la seule composante du dieu mise en valeur ici. Le rapprochement que fait M. Lee entre les rituels initiatiques et cet Achéloos est intéressant et suggère peut-être d'y voir une dimension courrotrophe. Le parallèle dressé entre la frontière géographique que représente l'Achéloos acarnano-étoliens et sa dimension métaphorique, frontière dans le rite de passage est très intéressant. On pourrait le rapprocher des rites pré-nuptiaux que l'on soupçonnait pour Euthymos à Locres Epizéphyrienne.

Dans sa toute récente étude, A. Dan propose une lecture avec laquelle je m'accorde parfaitement et qui semble ouvrir un certain nombre de perspectives de travail. Elle propose de voir, dans cette statuette de bronze « les échos d'une influence orientale portant sur la double sexualité, masculine et féminine du flux ».⁶⁰⁷ Elle montre bien que « la masculinité du fleuve, la force de procréation et de destruction du jet » n'a pas été une constance dans toutes les civilisations de la Méditerranée antique. Le Gange est par exemple une divinité féminine pour les Indiens. Selon

⁶⁰⁵ LEE, 2006, p. 321.

⁶⁰⁶ *Idem*.

⁶⁰⁷ DAN, 2018, p. 43.

elle, le dieu-fleuve grec a été très influencé par la divinité mésopotamienne Abzû, la divinité masculine des eaux fertilisantes. Enfin, elle fait le lien entre l'Achéloos *péplophoros* et Hâpi, la divinité de la crue, en Égypte⁶⁰⁸.

Hâpi est représenté par un homme obèse, porteur des attributs sexuels masculins et féminins. En effet, son phallus est souvent mis en avant sur les représentations égyptiennes en même temps qu'il arbore une lourde poitrine. L. Schmitt, précise qu'il n'est pas un personnage androgyne, mais il possède seulement les deux attributs sexuels. Il n'est pas non plus le Nil, mais l'inondation nourricière⁶⁰⁹. C'est selon L. Schmitt « une intrusion bénéfique de *Noun* (étendue liquide primordiale rejetée aux confins du monde créé) dans le monde organisé, responsable de la profusion de la nature qui nourrit hommes et dieux (...) »⁶¹⁰.

Il y a là, selon moi, de véritables parallèles à dresser entre Hâpi et l'Achéloos *péplophoros*. Chacun d'entre eux n'est pas véritablement androgyne mais porteurs des attributs sexuels des deux genres ; ils sont « une intrusion des eaux primordiales rejetée aux confins du monde créé » et responsable de la croissance de toutes les formes de vie. Une étude comparée de ces deux personnages me paraît pertinente.

III- Les dieux-fleuves juvéniles sacrifiant sur les monnaies siciliennes et Magno-grecques

Il est un autre type de représentation des dieux-fleuves particulièrement intéressant et que la plupart des études reconnaissent comme un dieu-fleuve pratiquant une libation.⁶¹¹

Sur une monnaie de Sélinonte datée de la deuxième moitié du V^{ème} siècle (455-409) (**Figure 129**)⁶¹², on peut voir, au revers, un jeune homme, très athlétique entièrement nu, tenant dans sa main gauche un rameau et dans sa main droite une patère, soit le vase à libation. Au-dessus du dieu-fleuve figuré par le jeune homme, on peut lire son nom ΣΕΛΙΝΟΣ. A sa droite un autel, avec le sigma de l'ethnique, et à sa gauche au niveau de son coude une feuille d'ache (*sélinon*), plante éponyme de la cité et caractéristique de la faune fluviale du Sélinos. Sous la feuille ache on peut

⁶⁰⁸ *Idem.*

⁶⁰⁹ SCHMITT, 2005.

⁶¹⁰ *Idem.*

⁶¹¹ IMHOOF-BLUMER, 1924 ; LACROIX, 1961 ; WEISS, 1984 ; OSTROWSKI, 1991.

⁶¹² http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/Sear_0906.jpg

observer un taureau immobile. Le type de droit montre Artémis guidant un quadriges et son frère Apollon armant son arc.



Figure 129 :

Sur une autre monnaie de la cité de Sélinonte de la fin du V^{ème} siècle (417-409) (**Figure 130**)⁶¹³, on peut voir le dieu-fleuve représenté sous les traits d'un jeune homme nu aux allures d'athlète vainqueur. Il se tient toujours debout devant l'autel, tenant dans sa main gauche un rameau et dans sa main droite ce qui est interprété comme une patère. Sur l'autel, un feu crépite. Devant l'autel, on voit un coq orienté vers la gauche. À la droite du dieu-fleuve Sélinos, on voit un taureau cornupète, installé sur un piédestal, au-dessus duquel on distingue à nouveau une feuille d'ache.

Au revers on trouve un magnifique quadriges conduit par *Niké* que l'on reconnaît par ses ailes et surmonté par une couronne de laurier qui semble honorer le quadriges victorieux. Sous ce dernier on lit l'ethnique de la cité surmontant un épi de blé.



Figure 130 :

⁶¹³ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/Sear_0910.jpg

Le dieu-fleuve Sélinos est encore présent sur une monnaie datée du milieu du V^{ème} siècle (**Figure 131**)⁶¹⁴. Il prend à nouveau les traits d'un jeune homme et semble pratiquer, à nouveau, une libation debout devant un autel, tenant une patère dans sa main droite et un rameau dans sa main gauche. On retrouve la feuille de l'ache et le taureau installé sur un piédestal. Ce qui a retenu notre attention sur cette monnaie, c'est plus particulièrement la tête du dieu-fleuve qui semble sertie d'un bandeau. On trouve le même type de droit que sur la figure 129 Apollon et Artémis conduisant un quadrigé.



Figure 131 :

Sur une monnaie de la même cité, datée du milieu du V^{ème} siècle (460-440), on trouve un type de revers qui présente certains points communs (**Figure 132**)⁶¹⁵. On peut observer un jeune homme, toujours aussi athlétique et entièrement nu en train de pratiquer une libation devant un autel, autour duquel un serpent est enroulé. Son identification est permise avec une certaine assurance par la mention ΗΥΨΑΣ qui le surmonte. Il tient dans sa main droite le même objet que sur les deux monnaies précédentes, et toujours un rameau dans la gauche. A sa droite, on retrouve la feuille de ache au niveau de son coude, sous laquelle on peut observer un héron. À l'avant, Héraclès paré de la nudité héroïque et identifiable grâce à sa massue est en train de terrasser un taureau. Cette scène est interprétée comme la lutte entre Héraclès et le taureau crétois⁶¹⁶.

⁶¹⁴ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/SNGLocket_861.jpg

⁶¹⁵ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/SNGANS_707.jpg

⁶¹⁶ BMC, *Sicily*, p. 141, n°34.



Figure 132 :

On retrouve les mêmes grands traits, sur une monnaie de Stiela, en Sicile, datée de la fin du V^{ème} siècle (413-405) et qui présente un type assez semblable (**Figure 133**)⁶¹⁷.



Figure 133 :

Une monnaie de Pandosia, dans le Bruttium, présente au revers elle aussi un jeune homme entièrement nu tenant une patère dans la main droite et un rameau d'olivier dans la main gauche. A la gauche de sa jambe, on distingue un poisson. L'avvers de ces monnaies présente quant à lui le visage de profil de la nymphe Pandosia autour de laquelle on distingue une couronne d'olivier. (**Figure 134**)⁶¹⁸



Figure 134 :

⁶¹⁷ http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/stiela/Hoover_1270.jpg

⁶¹⁸ BMC, *Italy*, p. 370, n°1

Sur une monnaie de Léontinoi, datée de 450-440, le revers semble présenter les mêmes caractéristiques et l'avvers montre un lion qui semble rugir l'ethnique de la cité (**Figure 135**).⁶¹⁹



Figure 135 :

Remarques iconographiques :

Sur toutes ces monnaies, l'identification des dieux-fleuves semble acquise par la légende indiquant leurs noms. Ils sont toujours entièrement nus et particulièrement musclés ; cette nudité nous renvoie à la nudité athlétique et éphébique. Il semble également qu'ils soient toujours en train de pratiquer une libation, ce geste étant indiqué par leur posture debout face à un autel, tenant dans leur main gauche un objet circulaire, identifié comme une patère, le vase à libation.

Selon Raoul-Rochette les représentations sur ces monnaies indiqueraient « l'accomplissement d'une cérémonie religieuse, célébrée en action de grâces du rétablissement de la santé publique à Sélinonte »⁶²⁰. L'autel, le coq et le serpent seraient consacrés à Asclépios. Le taureau serait une victime sacrificielle. Les raisons de cette dévotion seraient indiquées chez Diogène Laërce :

« La peste s'étant abattue sur les gens de Sélinonte par suite des émanations malsaines du fleuve, les hommes dépérissaient, et les femmes avaient des accouchements difficiles. Empédocle, apprenant la chose, fit faire à ses propres frais des travaux pour amener dans ce fleuve l'eau des deux rivières voisines, et par ce mélange, il rendit les eaux plus saines. La peste cessa alors, et comme les gens de Sélinonte offraient un festin en sacrifice près du fleuve, Empédocle leur apparut. Tous se levèrent et lui rendirent les honneurs comme à un dieu. »⁶²¹

⁶¹⁹ <https://www.deamoneta.com/auctions/view/331/137> ; BMC, *Sicily*, p. 91, n°45

⁶²⁰ RAOUL-ROCHETTE, dans LACROIX, 1961, p. 119.

⁶²¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (traduction de Robert Grenaille, 1965, Livre VIII, p. 149.

Ces monnaies marqueraient la célébration du « rétablissement de la salubrité opéré par la jonction des deux-fleuves [Sélinos et Hypsas] ». ⁶²² F. Imhoof-Blumer interprétait la présence du héron sur la monnaie de la figure 132 comme une allusion à l'assèchement des marais, desquels il s'éloigne symboliquement sur cette monnaie en tournant le dos au dieu-fleuve Hypsas, renonçant à son habitat. Il comprenait l'attitude donnée par les graveurs au taureau comme une charge, représentant les inondations et les ravages du fleuve avant l'intervention d'Empédocles à Sélionte ⁶²³. La plupart des chercheurs voient dans cet acte rituel une dévotion à Asclépios ou Apollon ⁶²⁴.

G.E. Rizzo a montré, dans son étude des monnaies grecques de Sicile, que la scène se déroule dans un *téménos* et que le taureau n'est pas un animal sacrificiel mais bien une statue, représentant l'offrande sacrificielle ⁶²⁵.

L. Lacroix interprète le lieu de culte comme étant celui du dieu-fleuve lui-même. Nous le suivrons bien volontiers : la figure taurine étant particulièrement liée à l'image des dieux-fleuves, il n'y aurait rien de surprenant à retrouver une statue de taureau dans le *téménos* d'une telle divinité. J. Bayet fait une analyse similaire : il comprend que le dieu-fleuve accomplit une libation dans son propre *téménos* et propose lui aussi de reconnaître dans cette statue taurine, « l'image archaïque, de la puissance fluviale, violente et génératrice » ⁶²⁶. Selon lui, les scènes dépeintes sur ces monnaies spécifient deux choses. La première est la nature fluviale des jeunes hommes sur ces monnaies indiquée par la présence de petites cornes sur leurs fronts, les représentations du taureau et de toute une faune et flore fluviale, les inscriptions mentionnant le nom du fleuve. Le deuxième point, souligné par ces monnaies serait, selon J. Bayet, « l'intention salutaire et chtonienne du sacrifice à venir » ⁶²⁷ mais sans jamais indiquer le destinataire. Il suggère alors que le destinataire n'importe pas et que ce qui est mis en avant sur ces monnaies, c'est l'acte de libation en lui-même, « portée au plus haut degré quand c'est un dieu qui la pratique » ⁶²⁸. Selon lui, il faut considérer la libation pratiquée par le dieu-fleuve comme « une recharge rituelle des puissances incluses dans l'autel ou dans les autres "objets" du *téménos*. Recharge périodiquement nécessaire, mais que rend permanente la représentation numismatique ou statuaire. Et sans doute c'est l'efficacité du dieu qui en est accrue, mais par le dieu lui-même, vivant et agissant, devenu maître des "objets à mana" dont autrefois il était et, dont il reste partiellement tributaire ». Il est un dernier point de l'analyse de

⁶²² RAOUL-ROCHETTE, dans LACROIX, 1961, p. 119.

⁶²³ IMHOOF-BLUMER, dans LACROIX, 1961, p. 119

⁶²⁴ LACROIX, 1961, p. 119.

⁶²⁵ RIZZO, 1939, p. 59, dans LACROIX, 1961, p. 120.

⁶²⁶ BAYET, 1959, p. 98.

⁶²⁷ BAYET, 1959, p. 99.

⁶²⁸ *Idem*.

J. Bayet qui reste à mentionner ici. En effet, ce dernier conclut son étude en disant que finalement « il y est [sur les monnaies de Sélinonte] devenu tout indistinct si le graveur a voulu représenter une statue ou le dieu vivant du fleuve ».

Il y a deux aspects frappants sur ces monnaies. D'une part – et ce ne serait pas là un cas unique – ces monnaies témoignent d'une volonté d'inscrire le dieu-fleuve dans son environnement naturel. Cela est suggéré par la présence du héron et la représentation de la feuille d'ache. D'autre part, le graveur a voulu représenter le dieu-fleuve dans son *téménos*, en face d'un autel, en train de pratiquer l'acte rituel banal et quotidien qu'est la libation. Ce qui est intéressant c'est que de cette analyse ressortent les deux natures du dieu-fleuve : le cours d'eau tel qu'il est observable par ses riverains, entouré de sa faune et flore caractéristique et d'autre part le dieu célébré dans son *téménos*. Ces deux aspects forment un tout cohérent qui devait signifier bien plus pour les Anciens, que ce que les maigres indices qui nous sont parvenus, nous laissent entrevoir.

Il y a un point sur lequel j'aimerais revenir ici, ce sont les cornes du dieu-fleuve car elles paraissent tout de même difficiles à identifier clairement sur ces monnaies. L. Lacroix pense que ce ne sont peut-être pas de véritables cornes mais qu'il s'agirait en réalité d'un *apex* et il prend soin d'ajouter : « Cette parure, dont il existe de nombreux exemples, aussi bien dans la statuaire que sur les peintures de vases, est souvent associée aux jeux de la palestre et on l'a rapprochée des couronnes de feuillage offertes aux athlètes vainqueurs »⁶²⁹. Sur les monnaies présentées en figure 111 et 112, on pouvait clairement identifier un bandeau autour du front du jeune dieu-fleuve. Si l'on ajoute à cela leurs corps particulièrement musclés, cela renvoie clairement à un univers agonistique.

Je me demande si le personnage représenté sur ces monnaies est véritablement un dieu-fleuve. On ne peut nier que se dégage de ces monnaies siciliennes un univers particulièrement lié aux concours. Je me demande si les jeunes gens représentés sur ces monnaies ne peuvent pas être considérés comme des vainqueurs de concours, ce qui serait indiqué par le rameau dans leur main gauche et le bandeau qu'ils arborent sur leurs fronts en train de pratiquer une libation – pourquoi pas – en l'honneur du dieu auquel est dédié le concours, ce qui expliquerait la présence d'inscriptions aux noms des fleuves de la cité.

Le revers de ces monnaies renvoie également à un univers agonistique, en tout cas pour les monnaies représentées en figures 129, 131,132.

Il en irait peut-être de même sur certaines monnaies montrant le jeune dieu-fleuve de profil. Sur les figures 111 et 112 sur lesquelles on identifie nettement le bandeau entourant le front du

⁶²⁹ LACROIX, 1961, p. 123.

jeune homme. Je me demande si ces monnaies ne renvoient pas au même univers que les monnaies que nous venons d'étudier.

Une monnaie de Métaponte datée du milieu du V^{ème} siècle (460-450) (**Figure 136**)⁶³⁰, porte l'inscription Ἀχελῷου ἀέθλων, ce qui signifie littéralement le prix (la récompense) d'Achéloos. On peut y voir un homme athlétique, particulièrement musclé. Il tient dans sa main droite la même patère et un rameau dans sa main gauche. Il semble avoir une sorte de linge sur les épaules. L'inscription Ἀχελῷου ἀέθλων renvoie avec certitude à un univers agonistique. De façon beaucoup plus surprenante, il arbore une tête de taureau. La représentation de dieu-fleuve comme des humains taurocéphales ne semble pas totalement assurée.



Figure 136 :

Ce type de monnaie laisse penser qu'il y avait des concours en l'honneur du dieu-fleuve Achéloos à Métaponte au V^{ème} siècle. Malheureusement, les sources ne nous renseignent aucunement. Nous n'avons qu'une seule mention de concours en l'honneur d'Achéloos mais en Acarnanie et dans une scholie au vers iliadique 192-199 du Chant XXI :

« Ἀκαρνᾶνες δε και ἀγωνα αὐτῷ ἐπιτελοῦσιν »⁶³¹.

Selon C. Wacker, on trouverait un écho à cette tradition acarnanienne dans les visages juvéniles des taureaux androcéphales des monnaies du *keimon* des Acarnaniens au III^{ème} siècle (**Figure 36**).

⁶³⁰ GAIS, 1978, p. 358, Fig. 6

⁶³¹ Schol. Hom. Il. XXIV, 616 cité dans WACKER, 2018.

Certes, le personnage des monnaies de Métaponte n'apparaît pas à côté d'un autel et d'une statue. Il n'est donc pas dans un *téménos*. Pourtant le geste appliqué à sa main gauche est exactement le même que sur les monnaies où ont été reconnus des dieux-fleuves en train de pratiquer une libation.

C'est pour ces raisons que je me demande si les monnaies étudiées plus haut peuvent-être une allusion à des concours organisés en Sicile et Grande-Grèce en l'honneur de dieu-fleuve : Achélôos pour les monnaies de Métaponte, le Sélinos ou l'Hypsas pour Sélinonte. Peut-être, également, que la seule représentation ou évocation d'un taureau, par l'idée de force physique impétueuse et d'énergie combattante qu'elle contient, contribuait à l'atmosphère agonistique, sans que les concours ne soient aucunement en l'honneur du dieu-fleuve.

IV- Les dieux-fleuves allongés :

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que les dieux-fleuves dans le monde grec peuvent prendre des formes multiples, celles de taureaux androcéphales, de taureaux ordinaires, de jeunes hommes imberbes et cornus ou encore d'hommes barbus plus mâturs. Pourtant, à nous Modernes, ces images peuvent ne pas nous venir en premier à l'esprit lorsque nous pensons à des dieux-fleuves. Nous serons plutôt enclins à les imaginer tels que les ont représentés les artistes de la Renaissance, selon un modèle emprunté à l'iconographie romaine. En effet, l'« honnête homme » d'aujourd'hui peut tout de suite penser à la sublime statue du Tibre découverte en 1512 et datée du II^{ème} siècle de notre ère. (**Figure 137**)⁶³²



Figure 137 : Tibre au Louvre

⁶³² https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Sculpture_of_Tiber_river_%28Louvre%29.jpg

Le dieu-fleuve est représenté par un homme mature au corps athlétique, arborant une barbe épaisse et de longs cheveux sertis d'une couronne végétale, entièrement nu et allongé dans une pose un peu nonchalante. Accoudé à la Louve allaitant Romulus et Rémus, il tient dans son bras droit une corne d'abondance débordante de fruits. Dans sa main gauche, une rame évoque la navigation. Il est accompagné de bas-reliefs largement étudiés par J. Le Gall.⁶³³ Comment ne pas penser au magnifique Nil qui trône aujourd'hui au Vatican ou encore aux deux statues des mêmes fleuves sur la place du Capitole à Rome ?

Il s'agit là de ce qui est devenu pour nous la représentation la plus stéréotypée des dieux-fleuves. Ce sont les raisons pour lesquelles nous nous sommes demandés quand est né ce type de représentation des dieux-fleuves ? Les Grecs représentaient-ils, comme les Romains, leurs dieux-fleuves comme des figures masculines couchées ?

1- Débats autour des dieux-fleuves allongés.

Le thème du dieu-fleuve allongé, dans l'art grec, a été source de débats entre chercheurs. Notamment l'étude menée par R.M. Gais qui refuse d'identifier des dieux-fleuves par des personnages masculins allongés au V^{ème} siècle, soutenant qu'à cette époque, les Grecs ne représentaient pas les dieux-fleuves par des figures allongées⁶³⁴. Selon lui, ce type de représentation des dieux-fleuves n'apparaît que tardivement à l'époque hellénistique à Alexandrie⁶³⁵. R.M. Gais estime pouvoir rapprocher l'origine de ce type à celui du banqueteur⁶³⁶. Nombre de représentations de banqueteurs montrent des hommes allongés sur des *klinai* avec une table et de la nourriture devant eux.⁶³⁷ Il propose également de voir dans certaines scènes de banquet, une dimension funéraire, entre le VI^{ème} siècle et la fin de l'époque hellénistique. Selon lui, la représentation d'un mort ou d'un héros banqueteur peut s'interpréter à deux niveaux. Un premier où l'on trouverait le héros ou le défunt dans une activité quotidienne dont il a joui de son vivant et qui témoigne de son statut social. Le second montrerait le héros ou le mort jouir des offrandes faites par les vivants. Selon lui, les offrandes aux morts correspondent aux marques de piété que l'on attend d'un vivant envers un mort et une telle obligation pourrait impliquer en retour la fécondité de la terre⁶³⁸.

⁶³³ LE GALL, 1944.

⁶³⁴ GAIS, 1978, p. 356.

⁶³⁵ GAIS, 1978, p. 369.

⁶³⁶ GAIS, 1978, p. 362-369.

⁶³⁷ Pour ce qui est de représentations de banqueteurs voir LISSARRAGUE, 1987.

⁶³⁸ GAIS, 1978, p. 364-365

Pour ne garder qu'un exemple de la démonstration de R.M. Gais, nous pouvons observer un relief d'époque hellénistique (200-100) provenant de Grande-Grèce et qui représente Héraclès (**Figure 138**)⁶³⁹.



FIG. 18. Relief with reclining Herakles, Boston, MFA 01.7967, Gift by Contribution (Photo courtesy of the Museum of Fine Arts)

Figure 138 :

Un Héraclès très viril, au corps trapu et à la musculature puissante, est à demi allongé, accoudé et tenant une corne d'abondance dans le creux de son bras gauche ; la massue noueuse repose contre sa cuisse droite tandis qu'un pan de la *léontè* recouvre la cuisse gauche. D'un point de vue stylistique, l'attitude du héros rappelle certaines représentations de dieux-fleuves pareillement allongés et accoudés avec une corne d'abondance. Selon R.M. Gais, cette représentation d'Héraclès montrerait son action dans le domaine de la fertilité et illustrerait une connexion certaine entre les figures de banqueteurs et la fertilité⁶⁴⁰. R.M. Gais voit dans la représentation des banqueteurs et plus particulièrement de l'Héraclès banqueteur, l'origine du type du dieu-fleuve couché. Si tel est bien le cas, les deux anciens ennemis que sont Héraclès et Achélôos seraient unis autour d'un type iconographique qui renvoie à des fonctions similaires de fertilité, de vitalité, de puissance. Selon lui, il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'à l'époque hellénistique le type du dieu-fleuve couché naisse à Alexandrie. D'une part, pour le rôle culturel majeur que joue alors la ville et d'autre part car, il n'y aurait pas de meilleur exemple de connexion vitale entre une terre et un fleuve que l'Égypte et la région du delta du Nil⁶⁴¹.

⁶³⁹ GAIS, 1978, p. 358, Fig. 18

⁶⁴⁰ GAIS, 1978, p. 367.

⁶⁴¹ GAIS, 1978, p. 370.

Pourtant, depuis l'étude de R.M. Gais, au moins deux autres études reconnaissent des figures allongées masculines comme des dieux-fleuves dans l'art grec du V^{ème} siècle, celles de C. Weiss et J.A. Ostrowski. Ils voient notamment des dieux-fleuves dans les figures allongées du fronton Est du temple de Zeus à Olympie et du Parthénon d'Athènes. Ce sont, entre autres, sur ces représentations vers lesquelles nous souhaitons nous pencher à présent.

2- L'Alphée et le Cladéos sur le fronton Est du temple de Zeus à Olympie.

Pausanias décrit la scène sculptée sur le fronton Est du temple de Zeus à Olympie au cinquième livre de sa *périégèse*, consacré à l'Élide :

« 6. Les représentations des frontons sont, pour la façade, la course de char de Pélops et d'Oinomaos au moment où elle va commencer : l'action de la course n'en est encore, de part et d'autre, qu'aux préparatifs. La statue de Zeus est placée exactement au milieu du fronton, Oinomaos se trouve à droite de Zeus, la tête casquée, et venant près de lui sa femme Stéropé (Éclair), l'une des filles d'Atlas. Myrtilos, qui conduisait le char d'Oinomaos, est assis devant ses chevaux, ensuite deux hommes ; leurs noms ne sont pas mentionnés, mais ils avaient reçu eux aussi d'Oinomaos la mission de s'occuper des chevaux. 7. En outre, dans l'angle même est étendu le Cladéos : c'est le fleuve qui, après l'Alphée, reçoit le plus d'honneurs de la part des Éléens. À gauche en partant de Zeus se trouvent Pélops, Hippodamie, le cocher de Pélops, les chevaux et deux hommes, eux aussi des palefreniers de Pélops. Et à nouveau dans l'angle du fronton, là aussi on a placé l'Alphée. Le conducteur du char de Pélops, au dire des gens de Trézène, porte le nom de Sphairos, mais le guide d'Olympie l'appelait Killas. »⁶⁴²

Si l'on en croit Pausanias, la scène figurée sur le fronton montre les préparatifs de la course de char qui oppose Oinomaos, souverain de Pise, et Pélops, jeune prétendant à la main de sa fille. Si l'auteur ne développe guère ce récit mythique dans ce passage, l'identification des personnages est elle-même très intéressante. Si l'on applique la description de Pausanias aux reconstitutions modernes du fronton (**Figure 139**)⁶⁴³, on identifie de gauche à droite : L'Alphée, deux palefreniers de Pélops, les chevaux et le cocher de Pélops, Hippodamie Pélops, Zeus, Oinoamaos, sa femme Stéropée, Myrtilos le cocher d'Oinomaos, le char, deux hommes et le Cladéos.

⁶⁴² Pausanias, V, 10, 6-7.

⁶⁴³ HOLTZMANN ET PASQUIER, 1998, p. 173. FIG. 104.a.



Figure 139 :

Comme Pausanias, B. Holtzmann et A. Pasquier identifient Pélops à la droite de Zeus et Oinomaos à gauche. La confusion entoure plutôt les personnages qui les accompagnent. En effet ils identifient le personnage féminin à la droite de Pélops comme Hippodamie, grâce à un geste de dévoilement qui correspond à celui de la future épouse. En revanche l'attitude inquiète du personnage à gauche d'Oinomaos conviendrait mieux à Stéropé, la mère d'Hippodamie. Les deux personnages âgés et anxieux seraient quant à eux des devins. Ils n'émettent aucune réserve sur l'identification de l'Alphée à gauche et du Cladéos à droite.

L'Alphée serait représenté par la figurine masculine à l'extrême droite du fronton. Le dieu-fleuve y est demi-nu, allongé, accoudé sur le sol et ses jambes et l'arrière de son corps sont recouvertes d'un voile (**Figure 140**- Figure « A »)⁶⁴⁴.



FIG. 1. Reclining figure "A," East Pediment, Temple of Zeus at Olympia (Photo courtesy of Alison Frantz)

Figure 140 :

⁶⁴⁴ GAIS, 1978, p. 355, Fig. 1

La statue qui figurerait le Cladéos (**Figure 141** – Figure P)⁶⁴⁵ est moins fragmentée : les bras sont manquants mais le visage intact est celui d'un jeune homme, imberbe et aux cheveux courts. Comme l'Alphée, il est représenté à demi nu et un voile couvre ses jambes et ses fesses. Ces deux corps nus et athlétiques renvoient à la nudité athlétique et au contexte agonistique qui conviendrait parfaitement à Olympie, mais également, on peut le supposer, au caractère très masculin et vitalisant des dieux-fleuves.



FIG. 2. Reclining figure "P," East Pediment, Temple of Zeus at Olympia (Photo courtesy of Alison Frantz)

Figure 141 :

Nous pouvons à présent légitimement nous interroger sur le rôle de l'Alphée et du Cladéos dans la course de char qui oppose Oinomaos et Pélops. Cette course est ainsi décrite dans la *Bibliothèque* d'Apollodore :

« À Pise, régnait Œnomaos qui avait une fille, Hippodamie ; soit qu'il en fût amoureux, comme certains le disent, soit qu'un oracle lui eût prédit qu'il serait tué par celui qui épouserait sa fille, personne ne pouvait l'épouser. Son père n'arrivait en effet pas à la persuader de s'unir avec lui, et il tuait ceux qui prétendaient à sa main.

Il possédait des armes et des chevaux qu'Arès lui avait offerts, proposant le mariage aux prétendants comme prix d'un concours : le prétendant devait faire monter Hippodamie sur son propre char et s'enfuir jusqu'à l'Isthme de Corinthe, Œnomaos, armé se mettait immédiatement à le poursuivre et quand il le rattrapait il le tuait. Celui qui ne se ferait pas rattraper devait obtenir la main d'Hippodamie. De cette manière, il tua de nombreux prétendants – certains avançaient le chiffre de douze. Il leur coupait la tête et les clouait à des pieux chez lui.

Arriva alors Pélops pour présenter sa demande en mariage ; découvrant sa beauté, Hippodamie fut saisie d'amour pour lui et persuada Myrtilos, le fils d'Hermès, - qui était l'aurige (ou l'écuyer) d'Œnomaos – de lui venir en aide.

Myrtilos, qui était amoureux d'elle et désirait lui plaire, ne fixa pas les clous dans les moyeux des roues, faisant ainsi perdre la course à Œnomaos. Celui-ci s'empêtra dans les rênes, fut traîné au sol et en mourut, ou – selon certains – fut tué par Pélops. Sur le point de mourir Œnomaos eut connaissance du complot : il maudit alors Myrtilos, lui prédisant qu'il périrait de la main de Pélops.

⁶⁴⁵ GAIS, 1978, p. 356, Fig. 2

Pélops prit donc Hippodamie et, de passage dans une certaine localité – Myrtilos l’accompagnait – se retira brièvement pour apporter de l’eau à sa femme qui avait soif ; dans ce laps de temps Myrtilos tenta de la violer. Pélops, l’apprenant d’elle, précipita Myrtilos depuis le promontoire situé près de Géraistos, dans la mer qui fut depuis nommée d’après lui Mer de Myrto. Myrtilos dans sa chute maudit la descendance de Pélops.

Après avoir atteint l’Océan et s’être purifié par les soins d’Héphaïstos, Pélops retourna à Pise, en Élide, et prit le trône d’Enomaos, soumettant la terre que l’on appelait auparavant Apia et Palasgiotis et qu’il nomma Péloponnèse, en référence à son propre nom »⁶⁴⁶.

Nous avons là un récit étiologique célèbre qui constitue une sorte d’ « acte de naissance » du Péloponnèse. Pélops gagne la main d’Hippodamie et surtout prend possession de l’ « île » à laquelle il donne son nom après avoir été la cause – directe ou indirecte – de la mort de son beau-père et après avoir tué son complice et rival Myrtilos. Ces deux morts expliquent l’urgente nécessité de la purification opérée par Héphaïstos au bord de l’Océan.

Chez Apollodore, les dieux-fleuves Alphée et Cladéos ne jouent aucun rôle dans le récit de cette épreuve. Cependant, nous pensons que dans ce contexte, il est possible que les deux dieux-fleuves apparaissent comme des spectateurs, des témoins de la scène sur le fronton du temple, en tant que fleuves principaux du territoire sur lequel se déroule cette course mythique. Ce sont également les conclusions que portent C. Weiss⁶⁴⁷ et J.A. Ostrowski⁶⁴⁸. Souvenons-nous, des dieux-fleuves évoqués en première partie de ce travail, comme garant d’un serment⁶⁴⁹, il ne serait pas surprenant que l’Alphée et le Cladéos soient, ici, à la fois témoins et garants de l’épreuve et de son résultat. Ils représentent les divinités tutélaires du territoire dont la possession est l’enjeu du concours imposé par Oinomaos à Pélops.

3- L’Ilissos sur le fronton Ouest du Parthénon.

La scène représentée sur le fronton Ouest du Parthénon à Athènes figure un des récits mythiques attiques les plus célèbres : la querelle entre Athéna et Poséidon pour savoir qui sera la divinité poliaide d’Athènes et de l’Attique, comme l’indique Pausanias⁶⁵⁰ (**Figure 142**)⁶⁵¹.

⁶⁴⁶ Apollodore, *Épitome*, 2.4-2.9.

⁶⁴⁷ WEISS, 1984, p. 151-153.

⁶⁴⁸ OSTROWSKI, 1991, p. 21-22.

⁶⁴⁹ Cf. *Supra*, p. 128.

⁶⁵⁰ Pausanias, I, 24, 5-7.

⁶⁵¹ : HOLTZMANN ET PASQUIER, 1998, p. 162, FIG, 112.b.

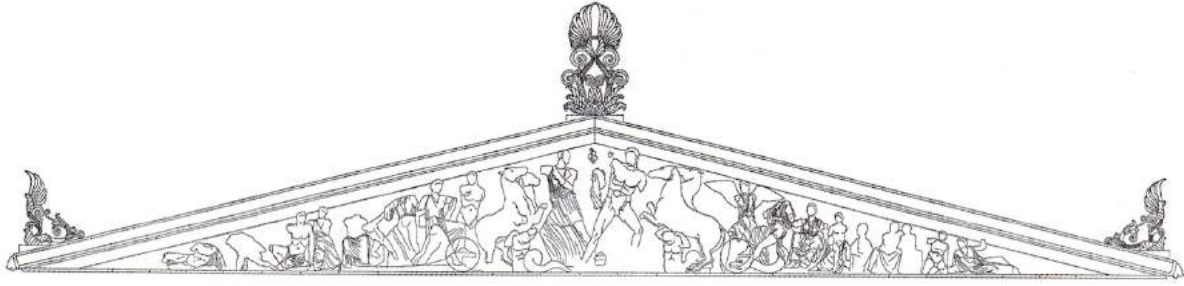


Figure 142 :

Réalisé entre 438 et 432, l'ensemble est aujourd'hui extrêmement fragmentaire. Au centre de la scène se trouvent Poséidon et Athéna devant l'olivier offert par la déesse à la cité. Ce qui nous intéresse c'est surtout le personnage masculin occupant l'angle gauche du fronton. **(Figure 143)**.⁶⁵²



Figure 143 :

Malgré le caractère fragmentaire qui est le sien, nous voyons un corps masculin musclé et entièrement nu. Il ne porte qu'un voile sur le bras gauche. Son visage ne nous est malheureusement pas parvenu. Pourtant, par un dessin du fronton ouest par l'Anonyme de Nointel, il semblerait qu'encore en 1674, le dieu-fleuve arborait un visage barbu.⁶⁵³ Holtzmann et Pasquier et plus récemment J.A. Ostrowski, reconnaissent le dieu-fleuve attique Ilissos.⁶⁵⁴ C. Weiss, préférerait

⁶⁵² GAIS, 1978, p. 356, Fig. 12.

⁶⁵³ HOLTZMANN, 2003, Fig. 130, p. 140.

⁶⁵⁴ HOLTZMANN ET PASQUIER, 1998, p. 182-185 ; OSTROWSKI, 1991, p. 21-22.

reconnaître le Céphise athénien et la nymphe Callirhoé dans la figure féminine qui occupe l'angle droit du même fronton.⁶⁵⁵

Il ne serait, en effet, pas étonnant de retrouver ces deux divinités ensemble sur un monument attique. Souvenons-nous du relief dédié par l'Athénienne Xenokrateia au Céphisos. Nous avons alors compris la présence de ces deux divinités, en partie, comme une volonté de représenter des dieux locaux aux extrémités du fronton ouest du Parthénon. Il est fort possible que le dieu-fleuve – qu'il s'agisse du Céphise ou de l'Ilissos – ne joue pas directement un rôle dans la scène figurée sur le fronton, mais qu'il soit là en tant que puissance locale, symbole de la fertilité et de l'identité de l'Attique que se disputent Athéna et Poséidon.

Je ferais volontiers le lien avec le récit de la dispute entre Héra et Poséidon pour le territoire d'Argos, dans lequel les dieux-fleuves de la région Céphisos, Astérion et Inachos avait choisi Héra. Ici le thème du fronton se prête parfaitement à reconnaître Céphisos ou Ilisos comme un dieu souverain sur son territoire, témoin et garant de l'issue de la querelle qui oppose Poséidon à Athéna.

Si l'on suit l'interprétation de C. Weiss, l'Alphée et le Cladéos représentés aux extrémités du fronton est du temple de Zeus à Olympie ainsi que le Céphise et Callirhoé représentés aux extrémités du fronton ouest du Parthénon, serait ici en tant que spectateur de la scène dans laquelle ils ne jouent pas un rôle direct.⁶⁵⁶ Leur présence doit, selon elle, être comprise comme un indicateur de la région dans laquelle se déroule l'action. Il pourrait en aller de même pour les deux figures allongées aux extrémités du fronton ouest du temple d'Athéna Alea à Tégée.⁶⁵⁷

Sur une hydrie provenant de Vulci et datée entre 420 et 410 on peut observer un homme recevoir de la main d'Athéna la couronne de la victoire. Il s'agit de Cadmos recevant son royaume de la main de la déesse. L'identification de tous les personnages présents sur cette hydrie est permise par les inscriptions sur le vase. (**Figure 144**)⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ WEISS, 1984, p. 142-149.

⁶⁵⁶ WEISS, 1984, p. 151.

⁶⁵⁷ WEISS, 1984, p. 149-150.

⁶⁵⁸ <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/FDE68A3A-73C7-4D69-9CA0-9C8C51BC1F45>



Figure 144 :

Au centre de la face A (vue de face), se tient Athéna appuyé sur la lance et offrant une couronne à Cadmos victorieux, qui tient son épée de la main droite. A la droite de la déesse se trouve un serpent noueux au large corps suivi de Perséphone et de Déméter tenant deux flambeaux dans ses mains. Sous Athéna, on peut voir Éros qui ramasse un rameau pour en faire une couronne et en face de lui, se trouve la nymphe Thébé, fille du dieu-fleuve béotien, Asopos.

Sur la face B (vue de l'anse gauche), il reste à identifier Apollon tenant un rameau et sa sœur Artémis porteuse de deux flambeaux.

Sur la face C (vue de l'anse droite), de droite à gauche, on peut identifier : à gauche de Cadmos sa femme Harmonie, suivi de Poséidon appuyé sur son trident, un personnage féminin et Hermès. Enfin, sous l'anse, un jeune homme couronné, entièrement nu et assis sur un rocher.

L'identification de ce dernier personnage, tout comme la jeune femme aux côtés d'Hermès n'est pas permise par les inscriptions sur l'hydrie, mais les chercheurs y ont reconnu le dieu-fleuve Isménos et sa fille la nymphe Isménis.

Pourtant le dieu-fleuve et la nymphe sont totalement absents du récit que fait Apollodore de la fondation de Thèbes par Cadmos⁶⁵⁹. Néanmoins, je me demande si comme sur le fronton Est du temple de Zeus à Olympie ou sur le fronton Ouest du Parthénon, Isménos et sa fille ne sont pas ici pour ancrer le récit dans un espace géographique. Là où l'auteur peut préciser où se déroule son récit, j'imaginerais volontiers que l'artiste représente le dieu-fleuve ou sa fille en tant que divinité tutélaire de la région, témoins et garants de la fondation de Thèbes par Cadmos.

C. Weiss et J.A. Ostrowski s'accordent à reconnaître l'Isménos dans le personnage assis, entièrement nu et couronné sur la figure 144. Cette hydrie montrerait que les Grecs représentaient leurs dieux-fleuves comme des hommes nus et allongés au V^{ème} siècle. J.A. Ostrowski soutient qu'une seule représentation d'un dieu-fleuve à demi-allongé, nu, et juvénile sur une hydrie ne peut

⁶⁵⁹ Apollodore, *Bibliothèque*, III.4.1-4.2.

avoir suffisamment influencé l'art grec pour que ce type de représentation devienne un des grands stéréotypes iconographiques des dieux-fleuves. Nous suivons volontiers l'hypothèse de J.A. Ostrowski qui soutient que seuls des sanctuaires panhelléniques auraient permis la diffusion massive de ce type de représentation. Elle semble cohérente car en l'état actuel des sources nous voyons mal quelles autres œuvres auraient pu assumer un tel rôle.

Néanmoins, cela ne contredit pas l'hypothèse principale de R.M. Gais selon laquelle la figure du héros panhellénique Héraclès représenté en banqueteur couché, aurait joué un rôle dans la diffusion de ce type aux dieux-fleuves. Cela ne contredit pas non plus que ce type ait connu un succès sans précédent à l'époque hellénistique, ni que ce type iconographique se soit diffusé tout particulièrement en contexte Alexandrin. À ce propos, nous remarquons que ni l'Alphée et le Cladéos présents sur le temple de Zeus à Olympie, ni le dieu-fleuve du Parthénon, ni celui du temple d'Athéna Aléa ou encore de l'Isménos sur l'*hydrie* de la fin du V^{ème} siècle n'arborent une corne d'abondance. En revanche, Héraclès à demi-couché, la tient bien dans son bras gauche, sur le relief hellénistique montré en figure 138. Il est selon nous possible, que le motif de la corne d'abondance si présent pour les dieux-fleuves du monde romain apparaisse, lui, en contexte alexandrin à l'époque hellénistique.

Les remarques de R.M. Gais qui soutient que les dieux-fleuves ne sont pas représentés comme des personnages allongés au V^{ème} siècle ne sont pas totalement justifiées et rien ne nous permet de remettre en question le témoignage de Pausanias lorsqu'il identifie l'Alphée et le Cladéos sur le fronton Est du temple de Zeus à Olympie. La forme du fronton étant triangulaire, on voit mal comment le sculpteur aurait pu représenter les personnages aux extrémités autrement qu'allongés. Aussi, nous nous demandons, si le fleuve allongé ne répond pas en premier lieu à des exigences architecturales : il fallait représenter un personnage dans un cadre restreint et contraint. Le dieu-fleuve allongé devient un des grands canons, si ce n'est *le* canon de la représentation des fleuves aux époques hellénistique et romaine et l'impact culturel de constructions aussi monumentales que le Parthénon ou le temple de Zeus à Olympie pourrait bien expliquer l'émergence, la diffusion et le grand succès de ce type de représentation. Du reste, A. Dan a proposé récemment une hypothèse assez similaire : « Quant à la représentation humaine des fleuves, telle qu'on la connaît par des statues, des dessins dans les manuscrits ou des monnaies, bien qu'elle puisse remonter à l'époque classique, elle ne devient canonique qu'à partir de l'époque hellénistique. »⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ DAN, 2018, p. 51.

Ces dieux-fleuves anthropomorphes sont très différents des dieux-fleuves sous forme de taureau ou de taureau à tête humaine et ces figures devaient évoquer un imaginaire très différent pour les Anciens. Ils n'apparaissent plus impétueux, indomptables comme ils pouvaient l'être sous leur forme taurine. Ces dieux-fleuves à demi ou entièrement allongés évoquent, me semble-t-il, des eaux calmes, reposées et s'écoulant lentement à l'image de la description que faisait Aréthuse de l'Alphée avant qu'il se lance à sa poursuite dans les *Métamorphoses* d'Ovide. Selon A. Dan, « l'anthropomorphisme [des dieux-fleuves] peut être vu comme un signe de l'appriivoisement de ces rares éléments de la nature qui échappaient à l'humanisation ». Ce n'est d'ailleurs pas un hasard, si les dieux-fleuves à l'époque impériale sont à l'image du Tibre conservé au Louvre et du Nil du Vatican, porteurs de la corne d'abondance. Ces statues évoquent un fleuve généreux, bienfaiteur et garant de la fertilité des territoires. C'est aussi ce que remarque A. Dan : « Les représentations de l'époque romaine impériale sont plus explicites [que celles des époques antérieures] sur les bienfaits possibles des cours d'eau : elles utilisent des attributs expliqués dans les textes comme des arguments qui font du fleuve un véritable père de la cité. Le cours d'eau est porteur de vie et de civilisation, axe du développement socio-économique et barrière contre les ennemis, réels ou immatériels. Ces qualités sont généralement exprimées par la présence d'une urne indiquant la fraîcheur des eaux. Les roseaux, d'autres plantes et des fruits, voire la corne de l'abondance, suggère la fertilité des prés. La présence d'un navire ou d'une proue atteste le contact assuré par le fleuve entre l'intérieur des terres et la mer. »

Sur cette question, je terminerai en relevant que les dieux-fleuves allongés sont extrêmement présents sur les monnaies d'époque romaine : les travaux déjà bien avancés de J.A. Ostrowski⁶⁶¹ et de D. Acolat⁶⁶² ne dispensent pas d'une étude de la symbolique des dieux-fleuves dans la documentation numismatique et il y a là un axe de recherche qui me paraît prometteur.

⁶⁶¹ OSTROWSKI, 1990 ; OSTROWSKI, 1991.

⁶⁶² ACOLAT, 2018.

Conclusion :

Avec la représentation des dieux-fleuves couchés, nous sommes arrivés à la fin de notre étude. Au cours de celle-ci, nous avons soulevé un certain nombre de questions pour saisir les diverses composantes qui « font » le dieu-fleuve grec, et la documentation permet d'avancer quelques éléments de réponse.

En premier lieu, on a pu s'apercevoir que les sources littéraires concernant les récits des origines des dieux-fleuves conduisent presque systématiquement vers Okéanos et Téthys. Les auteurs insistent sur la stricte parenté des eaux qui parcourent le monde puisque toutes proviennent des eaux du couple primordial. Cela explique pourquoi, les traditions narratives en ont fait les parents des dieux-fleuves. Ainsi, on a pu étudier la nature du couple parental pour comprendre celle des dieux-fleuves : comme Okéanos et Téthys, les dieux-fleuves sont des puissances ayant une double nature. Ils sont à la fois une puissance divine que l'on représente, qui possède ses propres domaines d'actions et de compétences, mais aussi des cours d'eau bien réel et tangible, des fleuves « géographiques ».

Notre étude aura permis de montrer que les dieux-fleuve sont des divinités particulièrement ambivalentes, caractérisées par une dichotomie exacerbée entre puissance positive et négative. Les Grecs admirent et honorent autant leurs bienfaits qu'ils craignent leur colère.

Ainsi, la documentation montre sans ambiguïté, les dieux-fleuves comme des puissances très masculines et très viriles. Les récits soulignent leur grand appétit sexuel, leur difficulté à se contrôler et l'iconographie complète ce portrait par l'intermédiaire des thèmes taurins. La virilité est poussée à son paroxysme et devient effrayante.

C'est pourtant de ce même principe masculin que résulte le lien avec la fertilité, la fécondité et la procréation. Les sources font explicitement des dieux-fleuves un principe masculin qui féconde la terre, lorsqu'elles les montrent directement associés à la luxuriance de la végétation ou des cultures agraires que leurs eaux permettent, assurant ainsi la prospérité du territoire.

Ces divinités sont intimement liées à la vitalité. Comme elles nourrissent les terres, elles nourrissent les jeunes gens au sens propre comme au sens figuré. Les dieux-fleuves ont un rôle courrotrophe très marqué, ils permettent la croissance sereine et complète des jeunes, « donnant la vigueur aux hommes, purifiant et fertilisant les femmes » selon la formule d'A. Dan⁶⁶³. Ainsi, les dieux-fleuves représentés sous l'aspect de jeunes hommes font, selon moi, références à leur dimension courrotrophe.

⁶⁶³ DAN, 2018, p. 67.

Ce lien avec les jeunes gens de la région m'amène à évoquer un autre aspect important des dieux-fleuves grecs. Je veux dire ici les liens quasi génétiques qu'ils entretiennent avec « ceux qui vivent sur ses bords ».

Ce sont avant tout des divinités locales, consubstantielles du territoire traversé par leur cours. À de nombreuses reprises, la documentation fait clairement des dieux-fleuves les ancêtres des rois mythiques ou des héros fondateurs. Ils sont, encore une fois, source de vie puisqu'ils sont à l'origine de la communauté et cette tradition témoigne de la primauté des fleuves sur les hommes dans les territoires. Ces récits unissent un peu plus le fleuve et le territoire, et font des dieux-fleuves des puissances particulièrement anciennes, ayant vécu aux temps mythiques. En donnant à voir Achélôos conteur comme gardien d'une mémoire mythique, Ovide révèle le rôle politique et identitaire du dieu-fleuve. Il conserve en son sein la mémoire des temps les plus anciens, sur laquelle la communauté fonde son identité collective, d'où elle tire sa légitimité. C'est aussi ce que m'évoquent les dieux-fleuves couchés, spectateurs, témoins et garants de l'issue des grands épisodes légendaires que sont la course de char opposant Oinomaos et Pélops, le conflit entre Athéna et Poséidon pour la tutelle de l'Attique ou encore la fondation de Thèbes par Cadmos. Ce rôle important dans la construction de l'identité civique est d'ailleurs souligné par la fréquente éponymie des territoires et des cités avec les cours d'eau qui les traversent. Sur ce dernier point, les sources numismatiques nous ont permis de relever la fréquence avec laquelle les Grecs ont choisi de montrer leurs dieux-fleuves sur leurs types monétaires pour afficher une identité locale et propre à la communauté émettrice.

Les sources les montrent explicitement comme des divinités protectrices et tutélaires, des divinités de frontières qui protègent les habitants du territoire contre les agresseurs. L'étude des potamomachies prouve qu'ils n'hésitent pas à prendre part au combat, même contre les adversaires les plus dangereux pour défendre leurs riverains. Dans ces conditions, les dieux-fleuves si intimement liés au principe vital et créateur apparaissent comme des adversaires redoutables, aux colères définitivement menaçantes et ravageuses. Ce n'est assurément pas un hasard si les poètes font appel à l'image de crues, de débordements, d'inondations pour montrer le fleuve courroucé. C'est aussi ce que l'on peut déduire de l'utilisation du thème taurin dans l'iconographie des dieux-fleuves : comme un taureau, lancé dans une course impétueuse, briserait les barrières qui lui font face, le fleuve s'affranchit des digues qui dessinent son lit. Le fleuve qui assurait la prospérité de la communauté, la met en péril, passant de puissance positive à négative.

Le récit légendaire de l'affrontement entre Achélôos et Héraclès, illustre parfaitement la dualité fondamentale et inhérente aux eaux fluviales. Le Héros triomphe du dieu-fleuve sans le tuer mais en l'amputant d'une de ses cornes, il le prive de sa puissance dévastatrice et impétueuse, et

canalise sa force au profit d'une puissance positive, qu'il met aux services des hommes et de la cité, et dont les bienfaits sont indiqués par la corne d'abondance. Le mythe de cet affrontement, rappelle à quel point les Grecs se sont affairés à dompter la force sauvage du fleuve, derrière laquelle ils voyaient bien le potentiel bienfaiteur.

Il me semble nécessaire de dire un mot d'Achéloos en particulier, tant son nom revient constamment dans ce Mémoire. Achéloos est le fleuve le plus long de Grèce et les traditions narratives en font le fils aîné d'Okéanos et Téthys. Il semble être le seul dieu-fleuve grec dont la vénération a dépassé les frontières régionales pour devenir panhellénique. Sa célébrité est telle, que l'on a pu attester que son nom pouvait désigner toutes les eaux courantes. Certains textes remettent même en perspective le rôle cosmogonique du dieu-fleuve, qui semble être entré en compétition avec Okéanos pour la paternité des eaux. L'analyse des types iconographiques, enfin, révèle que l'image du taureau androcéphale, propre à Achéloos dans le monde grec s'est diffusée à tous les autres dieux-fleuves. Ainsi mises en perspectives, les différents types de sources permettent de reconnaître Achéloos comme *le* dieu-fleuve archétypal.

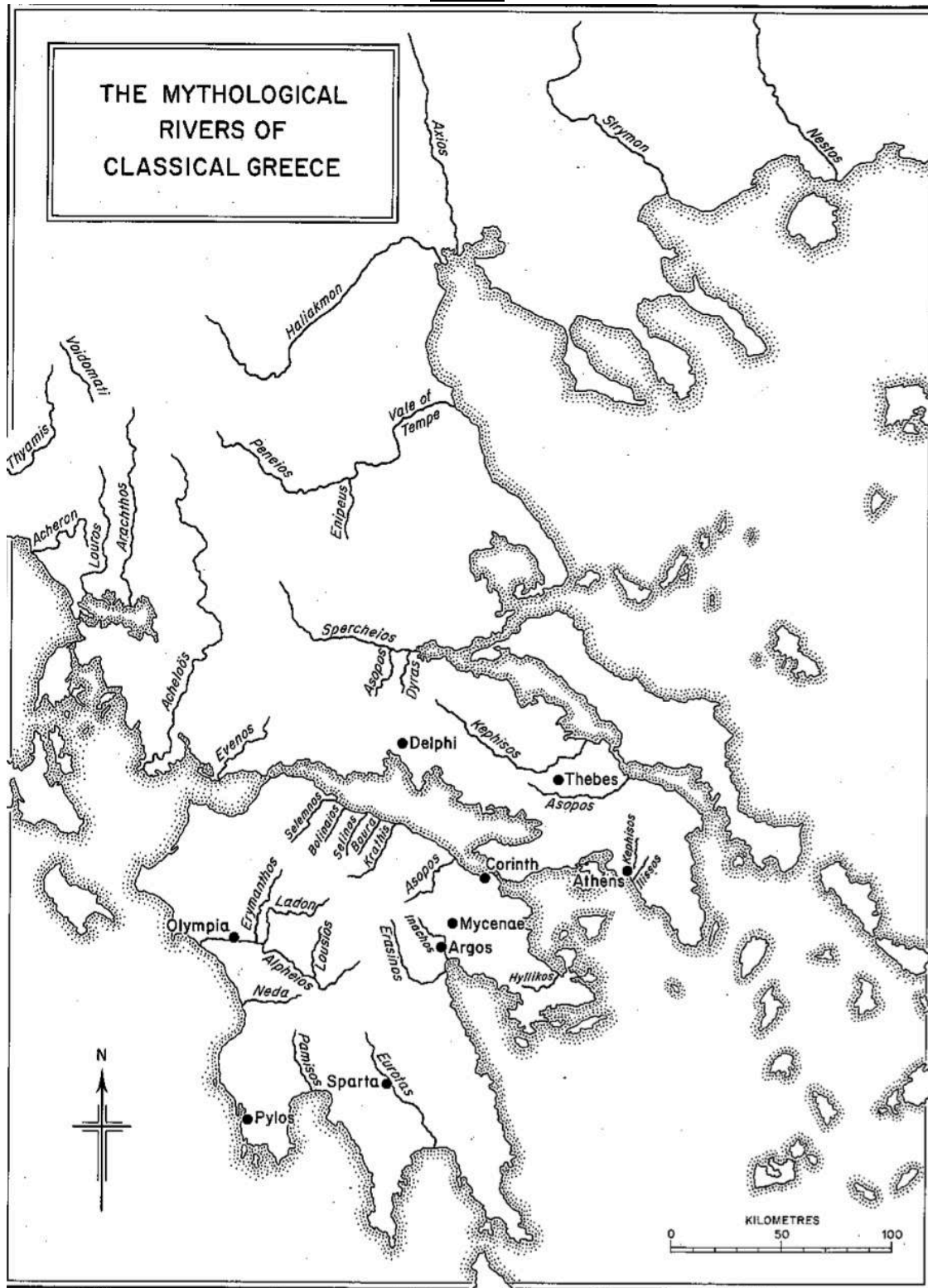
L'objectif initial fixé avec mon directeur de recherches était le suivant : réaliser une analyse globale des dieux-fleuves grecs en abordant tous leurs aspects culturels et cultuels en s'appuyant sur tout type de source. Dès le début, il s'est avéré que la documentation était particulièrement abondante et composite. Ce n'est malheureusement qu'au terme d'un travail que nous pouvons prendre le recul nécessaire pour y voir ses véritables failles. Je me suis pourtant rendu compte, avec le temps, que mon objectif premier dépassait de loin, le cadre d'un Mémoire de Master et au terme de ce travail de nombreuses questions restent encore en suspens. Je suis bien conscient que par moments, mon texte revêt un aspect catalogue ce qui m'a pourtant paru inévitable puisqu'il s'agissait de relever et classer les différents types de sources utiles à mon analyse. Ce dépouillement m'a permis d'atteindre une vision globale du sujet bien que certains points n'aient pu qu'être survolés. Compte tenu de l'abondance des sources, des choix ont dû être faits, ces derniers m'ayant quelque peu conduit à écarter les sources épigraphiques de mon analyse. Leur étude me semble toutefois nécessaire à la poursuite des études sur les dieux-fleuves, et leur apport pourrait être riche en découvertes et en enseignements, en particulier pour les aspects cultuels qui demeurent assez insaisissables.

De cette façon, j'ai cherché dans ce Mémoire à poser les bases et à bâtir des fondations qui pourraient servir à la construction d'un travail de recherche plus abouti. En résultent un certain nombre de perspectives et de pistes de réflexions. Il serait bénéfique d'approfondir l'analyse de la documentation de ce mémoire et de viser à l'exhaustivité, en prenant en compte les sources épigraphiques. Je pense également qu'il faudrait étudier de plus près les mythologies orientales dont

certaines aspects des dieux-fleuves semblent hériter. Enfin je crois qu'il est nécessaire de procéder à l'examen hydrographique des cours d'eaux pour comprendre toutes les subtilités qui expliquent comment les Grecs ont perçu leurs dieux-fleuve, et à ce propos une expérience de terrain me paraît inévitable. Nul doute qu'un tel projet permettrait alors de combler enfin la lacune bibliographique que j'évoquais en introduction et qui entoure actuellement les dieux-fleuves.

Cartes

Carte 1



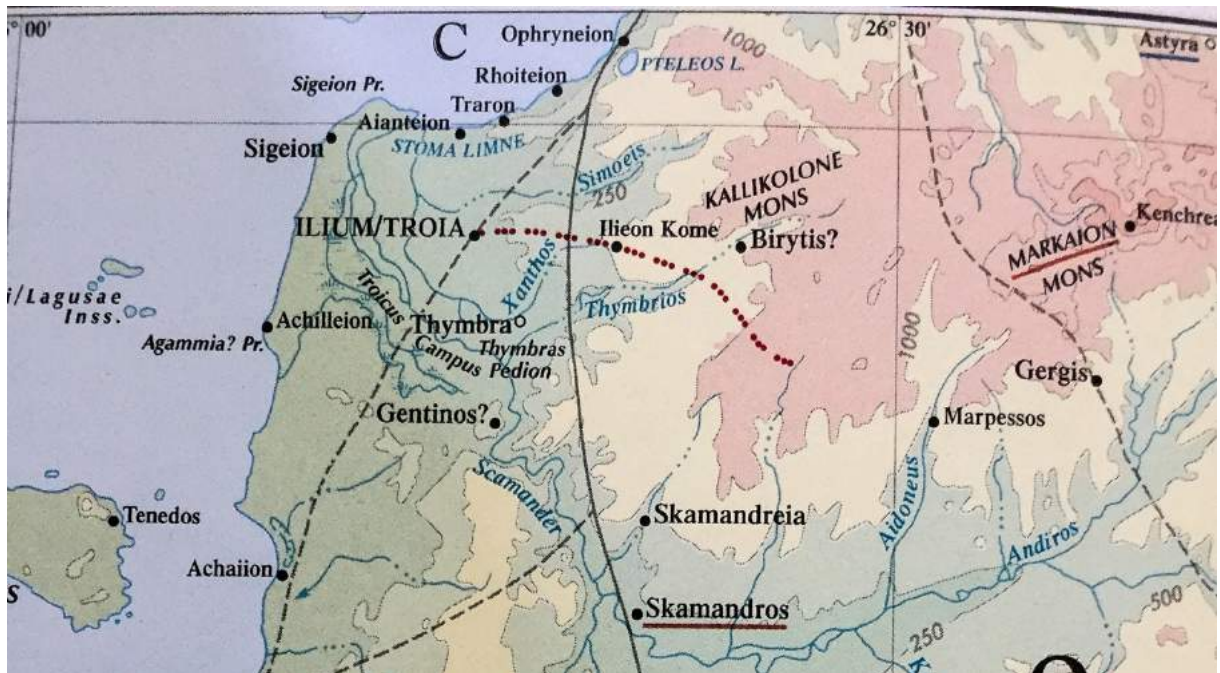
Grands fleuves de Grèce continentale
Cf. BREWSTER, 1997.

Carte 2



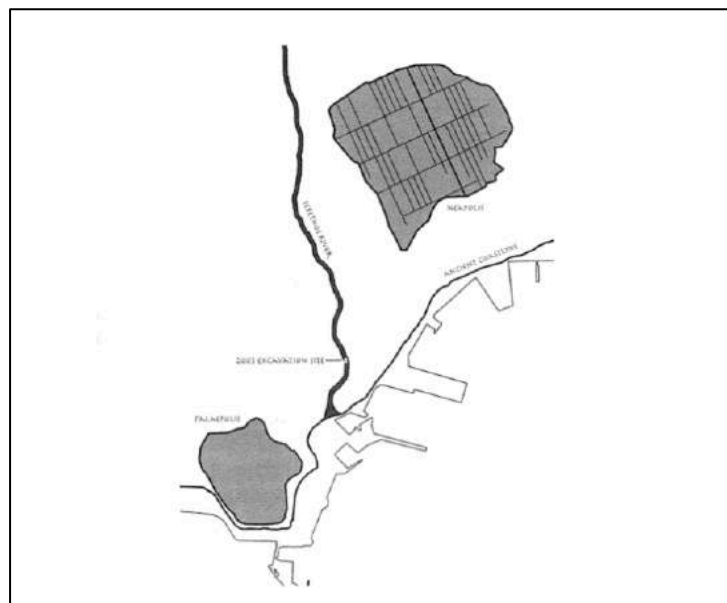
Diffusion de l'icônographie du taureau androcéphale sur les monnaies magno-grecques et siciliennes
Cf. MUSSINI, 2002, p. 101, FIG. 2

Carte 3



La Troade et ses cours d'eau.
Cf. BARRINGTON, n°56

Carte 4



Cours supposé du fleuve Sebethos dans l'Antiquité.
Crédit : TAYLOR, 2009 a, p. 39, Fig. 5.

Table des illustrations

L'affrontement entre Achélôos et Héraclès

- **Figure 1** p. 96 : Stamnos à figures, 520-510, London, British Museum E 437.
D'après : https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=461907&partId=1&searchText=acheloos&page=1
- **Figure 2** p. 97 : Okéanos sous forme de Triton, *dinos*, Attique, 580, 570, British Museum, London, 1971.11-1.1.
D'après : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f6/Okeanos_London_1971.11-1.1.jpg
- **Figure 3** p. 99 : Amphore à col, Attique, 570-560, Metropolitan Museum of Arts, New-York, 56.64.
D'après : *LIMC*, « Achélôos », n° 214.
- **Figure 4** p. 99 : *Kylix*, Thèbes, 560-550, Museum of Fine Arts, Boston, 99.519.
D'après : <https://collections.mfa.org/objects/153470>
- **Figure 5** p. 101 : *Arula* (petit autel), Locres, V^{ème} siècle av. n.è. ; Reggio Calabria, Museo Nazionale.
D'après : *LIMC*, I, 2, « Achélôos », n° 225.
- **Figure 6** p. 102 : Cratère à colonnettes rouges, Agrigente, 460-450 av. n.è. ; Paris, Louvre, G 365.
D'après : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a2/Herakles_Achelous_Louvre_G365.jpg

Les taureaux androcéphales ailés

- **Figure 7** p.134 : Achélôos taureau androcéphale ailé, Monnaie de Milet, première moitié du VI^{ème} siècle.
D'après : *LIMC*, I, "Achélôos", n°14.
- **Figure 8** p. 134 : Achélôos taureau androcéphale ailé, gemme ionienne, fin du VI^{ème} – début V^{ème} siècle.
D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113719>

- **Figure 9** p. 136 : Affrontement entre Gilgamesh et le taureau céleste, sceau-cylindre mésopotamien, VII^{ème} siècle.
D'après : <https://www.schoyencollection.com/literature-collection/assyrian-literature-collection/gilgamesh-cylinder-seal-ms-1989>

Les taureaux androcéphales associés à la faune et flore fluviales.

- **Figure 10** p.136 : Monnaie d'argent, Sélinonte, taureau androcéphale accompagné d'un poisson, ca. 410
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/3420054.jpg>
- **Figure 11** p.137 : Monnaie d'argent, Sélinonte, taureau androcéphale accompagné d'un poisson, 420-410.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin41.jpg>
- **Figure 12** p. 137 : Monnaie d'argent, Entella, taureau androcéphale accompagné d'un poisson, deuxième moitié du V^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin19.jpg>
- **Figure 13** p.138 : Monnaie d'argent, Campanie, taureau androcéphale accompagné d'un poisson, 415-405.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin138.jpg>
- **Figure 14** p.138 : Monnaie d'or, Cyzique, taureau androcéphale accompagné d'un poisson, deuxième moitié du V^{ème} siècle.
D'après : https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/an00687616_001_1.jpg
- **Figure 15** p.139: Monnaie d'or, Phocée, taureau androcéphale accompagné d'un poisson, 500-480.
D'après : <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/582037.jpg>
- **Figure 16** p.140: Monnaie de bronze, Alontion, taureau androcéphale associé à un crabe, II^{ème} siècle.
D'après : <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/alontion/sg1055.jpg>
- **Figure 17** p.141: Monnaie de bronze, Ambracie, taureau androcéphale associé à un crabe, II^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/ambrakia/> (n°485)

- **Figure 18** p.141: Monnaie d'argent, Catane, taureau androcéphale associé à un poisson et un rameau, 461-450.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/98000355.jpg>
- **Figure 19** p.142 : Monnaie d'argent, Catane, taureau androcéphale associé à un poisson et un oiseau aquatique, V^{ème} siècle.
D'après : BMC, II, *Sicily*, p.41, n°3.
- **Figure 20** p.142: Monnaie d'argent, Géla, taureau androcéphale associé à un poisson, 430-425.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/297595.jpg>
- **Figure 21** p.142 : Monnaie d'argent, Géla, taureau androcéphale associé à un oiseau aquatique, 430-435.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/369720.jpg>

Les taureaux androcéphales et les céréales sur les monnaies grecques

- **Figure 22** p.143: Monnaie d'argent, Géla, 410-405.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/146348.jpg>
- **Figure 23** p.144 : Monnaie d'or, Géla, 405.
D'après : <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/gelagold.jpg>
- **Figure 24** p.145 : Monnaie d'argent, Géla, 339-310.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/581883.jpg>
- **Figure 25** p.148 : Monnaie d'argent, Géla, 339-310.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/295232.jpg>
- **Figure 26** p.148 : Monnaie d'argent, Métaponte, 440-430.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/427616.jpg>

Les taureaux androcéphales associés à Apollon sur les monnaies grecques

- **Figure 27** p. 149 : Monnaie de bronze, Tauroménion, 344-317.
D'après : <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/tauromenion/sg1236.jpg>
- **Figure 28** p.150: Monnaie de bronze, Néapolis, 350-317.
D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis/> (n°203).
- **Figure 29** p. 150 : Monnaie de bronze, Néapolis, 317-270

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°288).

- **Figure 30** p.151 : Monnaie de bronze, Néapolis, 317-270

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°260)

- **Figure 31** p.151 : Monnaie de bronze, Néapolis, 317-270

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n° 250)

- **Figure 32** p.151 : Monnaie de bronze, Néapolis, 317-270

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°276).

- **Figure 33** p. 151 : Monnaie de bronze, Néapolis, 317-270

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°246).

- **Figure 34** p.152 : Monnaie de bronze, Néapolis, 317-270

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/neapolis-part-ii/> (n°256).

- **Figure 35** p.153: Monnaie de bronze, Néapolis, 317-280.

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/cales/> (n°96).

- **Figure 36** p.154 : Monnaie d'or, *koinon* des Acarnaniens, *ca.* 250.

D'après : <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/bnfluynes2-10g1916.jpg>

- **Figure 37** p.154 : Monnaie d'argent, *koinon* des acarnaniens, milieu du V^{ème} siècle

D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin9.jpg>

- **Figure 38** p.155 : Monnaie d'argent, *koinon* des acarnaniens, *ca.* 250

D'après : *B.M.C.*, 6 : Thessaly to Aetolia, p. 169, Pl. XXVII, n°4.

Les taureaux androcéphales couronnés par des nikai sur les monnaies grecques

- **Figure 39** p.156 : Monnaie d'argent, Néapolis, 320-280

D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/375001.jpg>

- **Figure 40** p. 159 : Monnaie de bronze, Néapolis, 270-250

D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/696154l.jpg>

- **Figure 41** p. 160 : Monnaie d'argent, Rome, *ca.* 27 de n.è.

D'après : <https://manfacedbullsar.wordpress.com/rome/>

- **Figure 42** p. 160 : Monnaie de bronze, Premier Empire, 1806.

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/modern/>

- **Figure 43** p. 161 : Monnaie de bronze, Premier Empire, 1806

D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/modern/>

- **Figure 44** p.161 : Monnaie d'argent, Catane, V^{ème} siècle

D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/1537255-m.jpg>

- **Figure 45** p. 161 : Monnaie d'argent, Géla, *ca.* 440
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/02/125962.jpg>

Les taureaux androcéphales associés à Athéna sur les monnaies grecques

- **Figure 46** p. 162 : Monnaie d'argent, Nola, 400-385.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin54.jpg>
- **Figure 47** p.163 : Monnaie d'argent, Ambracie, 360-338.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin2.jpg>
- **Figure 48** p.164 : Monnaie d'argent, Tyrreion, III^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/coin4.jpg>

Les taureaux androcéphales associés à des nymphes sur les monnaies grecques

- **Figure 49** p. 164 : Monnaie d'argent, Abaikanon, deuxième moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/05/621.jpg>
- **Figure 50** p.165 : Monnaie de bronze, Catane, milieu du IV^{ème} siècle.
D'après : [https://manfacedbulls.wordpress.com/katane/\(n°39\)](https://manfacedbulls.wordpress.com/katane/(n°39))
- **Figure 51** p. 165 : Monnaie d'argent, Entella, *ca.* 400.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/712567.jpg>
- **Figure 52** p. 166 : Monnaie d'or, Géla, fin du V^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/574015.jpg>
- **Figure 53** p. 166 : Monnaie de bronze, Herbessos, 338-336.
D'après : [https://manfacedbulls.wordpress.com/herbessos/\(n°33\)](https://manfacedbulls.wordpress.com/herbessos/(n°33))
- **Figure 54** p. 166 : Monnaie d'argent, Sélinonte, *ca.* 400.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/139120.jpg>

Achéloos taureau androcéphale sur les reliefs « attiques ».

- **Figure 55** p. 171 : Relief votif en terre cuite, Mégare, 325-300, New York Metropolitan Museum, 25.78.59.
D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113902>
- **Figure 56** p. 172 : Relief votif de marbre, Mégare, 325-300, Staatliche Museen zu Berlin Antikensammlung Berlin, Sk 711.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113903>

- **Figure 57** p. 173 : Relief votif de marbre, Mégare, 330-320, National Archaeological Museum Athens, 1445.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113900>

- **Figure 58** p.174 : Relief votif de marbre, Attique, 325-300, National Archaeological Museum Athens, 2007.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113905>

- **Figure 59** p. 175 : Relief votif de marbre, Attique, 340-330, National Archaeological Museum Athens, 2008.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113898>

- **Figure 60** p.176 : Relief votif de marbre, Attique, 335-320, National Archaeological Museum Athens, 2009.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113899>

- **Figure 61** p. 177 : Relief votif de marbre, Attique, 310-290, National Archaeological Museum Athens, 1859.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2095347>

- **Figure 62** p. 178 : Relief votif de marbre, Attique, 300-200, National Archaeological Museum Athens, 1448

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2095349>

- **Figure 63** p. 179 : Relief votif de marbre, Attique, 360-340, National Archaeological Museum Athens, 1447.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2095345>

- **Figure 64** p. 180: Relief votif de marbre, Rome (Quirinal), 410-400, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, Berlin Sk 709A

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113890>

- **Figure 65** p. 181 : Relief votif de marbre, Attique, deuxième moitié du IV^{ème} siècle, National Archaeological Museum Athens, 3874.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113906>

- **Figure 66** p. 182 : Relief votif de marbre, Halicarnasse (Carie), *ca.* 150-100, Musée Bodrum.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113911>

Achéloos sur les reliefs de Locres Épizéphyrienne

- **Figure 67** p. 190 : Relief de terre cuite, Locres Épizéphyrienne, premier quart du IV^{ème} siècle, Reggio Calabria, Museo Nazionale.
D'après : *LIMC*, I, « Achéloos », 206.
- **Figure 68** p. 190 : Relief de terre cuite, Locres Épizéphyrienne, deuxième quart du IV^{ème} siècle, Reggio Calabria, Museo Nazionale.
D'après : *LIMC*, I, « Achéloos », 207.
- **Figure 69** p. 192 : Achéloos, Éros et deux *parthénoi*, Amphore, Campanie, 350-325, British Museum London, F 194.
D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2077093>

Les Reliefs d'Euthymos de Locres Épizéphyrienne

- **Figure 70** p. 195 : Reliefs de terre cuite, Locres Épizéphyrienne, deuxième moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : COSTABILE, 1991, Fig. 318 ; Scaglione 1
- **Figure 71** p. 196 : Reliefs de terre cuite, Locres Épizéphyrienne, deuxième moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : COSTABILE, 1991, Fig. 319 ; Scaglione 2
- **Figure 72** p. 196 : Reliefs de terre cuite, Locres Épizéphyrienne, deuxième moitié du IV^{ème} siècle
D'après : COSTABILE, 1991, Fig. 320 ; Scaglione 3
- **Figure 73** p. 197 : Reliefs de terre cuite, Locres Épizéphyrienne, deuxième moitié du IV^{ème} siècle
D'après : COSTABILE, 1991, Fig. 321 ; Arias 1

Balsamaire ioniens représentant Achéloos par un visage de taureau androcéphale

- **Figure 74** p. 204 : Balsamaire, Locres Épizéphyrienne, 560-550
D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113819>
- **Figure 75** p. 204 : Balsamaire, Syracuse, milieu du VI^{ème} siècle
D'après : CIUCCARELLI, 2006, p.126, FIG. 6.
- **Figure 76** p. 204 : Balsamaire, Tarente, milieu du VI^{ème} siècle

D'après : CIUCCARELLI, 2006, p.125, FIG. 5.

- **Figure 77** p. 205 : Balsamaire, milieu du VI^{ème} siècle, National Archaeological Museum Athens 18750.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113796>

- **Figure 78** p. 205 : Balsamaire, milieu du VI^{ème} siècle, Musée du Louvre, Paris, Cp 3642.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2113814>

- **Figure 79** p. 206 : Balsamaire, (VI^{ème} siècle ?), Populonia.

D'après : CIUCCARELLI, 2015, p. 148, FIG. 1.

- **Figure 80** p. 207 : Balsamaire, Chypre, VI^{ème} siècle, Musée de Chypre, N° d'inv. 1961/VII-11/3

D'après : KARAGEORGHIS, 1961, p. 35, fig. 30.

Achéloos centaure taurin

- **Figure 81** p. 208 : Centaure taurin en terre cuite, Ayia Irini (Chypre), VIII^{ème}-VII^{ème} siècle.

D'après : MOLINARI, 2016, p. 104, Fig. 28.

- **Figure 82** p. 209 : Amphore à anses, Vulci, 510-500, London British Museum, B 228.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2099717>

- **Figure 83** p. 210 : Hydrie, Vulci, 510-500, London British Museum, B 313.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2074909>

- **Figure 84** p. 211 : Amphore, Attique, 510-500, Musée du Louvre, Paris, F 211.

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2095569>

- **Figure 85** p. 212 : Amphore, Vulci 520-510, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, F 1852

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2074908>

- **Figure 86** p. 213 : Amphore, Vulci, 510-500, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung Berlin, F 1851

D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2095570>

- **Figure 87** p. 214 : Monnaie d'argent, Paphos (Chypre), milieu du V^{ème}.

D'après : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41747596k>

- **Figure 88** p. 214 : Monnaie d'argent, Laos, milieu du V^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbullsar.files.wordpress.com/2013/01/loas.png>

Monnaies grecques présentant le type du taureau cornupète

- **Figure 89** p. 217 : Monnaie de bronze, Géla, 420-405.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/SNGANS_111v.jpg
- **Figure 90** p. 217 : Monnaie de bronze, Géla, 420-405.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/Jenkins_520.1.jpg
- **Figure 91** p. 218 : Monnaie de bronze, Ambracie, fin du III^{ème} siècle et le début du II^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/ambrakia/> (n°487).
- **Figure 92** p. 219 : Monnaie de bronze, Ambracie, fin du III^{ème} siècle et le début du II^{ème} siècle.
D'après : <https://manfacedbulls.wordpress.com/ambrakia/> (n° 489).
- **Figure 93** p. 219 : Monnaie de bronze, Abaikanon, milieu du IV^{ème} siècle.
D'après : <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/abakainon/sg1012.jpg>
- **Figure 94** p. 220 : Monnaie de bronze, Tauroménion, deuxième moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/tauromenion/Calciati_02v.jpg
- **Figure 95** p. 220 : Monnaie de bronze, Tauroménion, 350-300.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/tauromenion/Calciati_08.jpg
- **Figure 96** p. 221 : Monnaie de bronze, Agyrion, deuxième moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/agyrion/Calciati_18.jpg
- **Figure 97** p. 221 : Monnaie d'or, Cyzique, deuxième moitié du V^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/mysia/kyzikos/VonFritzeI_178.jpg
- **Figure 98** p. 222 : Monnaie d'argent, Samos, première moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2178&lot=410>
- **Figure 99** p. 223 : Monnaie de bronze, Samos, 198-217 de notre ère.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/ric/caracalla/_samos_Falter_416.jpg
- **Figure 100** p. 224 : Monnaie d'argent, Thourioi, deuxième moitié du V^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/thourioi/SNGANS_0878.jpg

- **Figure 101** p. 225 : Monnaie d'argent, Thourioi, première moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/thourioi/SNGANS_0958.jpg
- **Figure 102** p. 225 : Monnaie d'argent, Thourioi, deuxième moitié du IV^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/thourioi/HN_1831v.jpg
- **Figure 103** p. 226 : Monnaie d'argent, Sybaris, fin du VI^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/lucania/sybaris/SNGANS_828.jpg
- **Figure 104** p. 227 : Monnaie de bronze, Phlionte, IV^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/peloponnesos/phlius/SNGCop_8.jpg
- **Figure 105** p. 227 : Monnaie de bronze, Philonte, début du III^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/peloponnesos/phlius/BCD_143-6.jpg
- **Figure 106** p. 228 : Monnaie d'argent, Cleitor, 300-270.
D'après : <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=138647>
- **Figure 107** p. 229 : Stèle à fronton, Delphes, *ca.* 300
D'après : PERDRIZET, 1986, p.558, Figure 6.

Reliefs d'Asclapiodoros

- **Figure 108** p. 233 : Stèle de calcaire, Messénie, II^{ème} siècle.
D'après : <http://archmusmes.culture.gr/eng/photos4.htm>

Statue taurine

- **Figure 109** p. 235 : Statue de marbre, Olympie, 149-153 de notre ère,
D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2098454>

Monnaies grecques présentant un dieu-fleuve juvénile, imberbe et cornu.

- **Figure 110** p. 237 : Monnaie de bronze, Géla, fin du V^{ème} siècle.
D'après : <https://www.coinarchives.com/98037e63dfeffc7f5605ac3dcd7e52c/img/artcoinsroma/e71/image00280.jpg>
- **Figure 111** p. 238 : Monnaie d'argent, Géla, *ca.* 425.
D'après : JENKINS, 1972, n°384.
- **Figure 112** p. 238 : Monnaie d'argent, Camarina, *ca.* 410.
D'après : JENKINS, 1972, n°426.

- **Figure 113** p. 239 : Monnaie de bronze, Agrigente, 400-380.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/akragas/Calciati_089.jpg
- **Figure 114** p. 239 : Monnaie de bronze, Camarina, *ca.* 410.
D'après :
http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/kamarina/Jenkins_162.jpg
- **Figure 115** p.240 : Monnaie de bronze, Catane, 410.
D'après :
http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/katane/SNGLloyd_910.jpg
- **Figure 116** p. 240 : Monnaie de bronze, Logane, fin du V^{ème} siècle.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/longane/BMC_1.jpg
- **Figure 117** p. 241 : Monnaie de bronze, Piakos, *ca.* 400.
D'après : <https://www.coinarchives.com/dalbdaca725328feb90c55d4b5ee0721/img/nomos/018/image00050.jpg>
- **Figure 118** p. 241 : Monnaie d'or, Stiela, *ca.* 405.
D'après : <https://manfacedbullsau.files.wordpress.com/2013/01/coin1.jpg>

Reliefs de Xenokrateia et de Képhisodotos

- **Figure 119** p. 243 : Relief de marbre, Nouveau-Phalère, 410-400, National Archaeological Museum Athens, 2756
D'après : BLOK, 2018, p. 42, Fig. 1
- **Figure 120** p. 244 : « Socle de Poros, Nouveau-Phalère, 410-400.
D'après : BLOK, 2018, p. 45, Fig.
- **Figure 121** p. 245 : Inscription, Nouveau-Phalère, *ca.* 400.
D'après : BLOK, 2018, p. 47, Fig. 7.
- **Figure 122** p.248 : Relief de marbre, Nouveau-Phalère, *ca.* 400, National Archaeological Museum Athens, 1783, Face (A).
D'après : <https://weblimc.org/page/monument/2084927>
- **Figure 123** p. 249: *Idem*, Face (B)

Des visages de dieux-fleuves matures et barbues sur les monnaies grecques

- **Figure 124** p. 251 : Monnaie de bronze, Géla, 339-310.
D'après : <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/sg0811.jpg>

- **Figure 125** p. 252 : Monnaie de bronze, Géla, 339-310.
D'après : <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/gela/sg1099.jpg>
- **Figure 126** p. 252 : Monnaie de bronze, Olbia du Pont, 310-280.
D'après : <http://www.wildwinds.com/coins/greece/sarmatia/olbia/sg1685.jpg>

Masque d'Achéloos

- **Figure 127** p. 254 : Masque de Marbre, Marathon, V^{ème} siècle, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung Berlin, Sk 100
D'après : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5d/Achelous_mask%2C_marble%2C_470_BC%2C_Antikensammlung_Berlin%2C_141684.jpg

Achéloos péplophoros.

- **Figure 128** p. 255 : Statuette de bronze, Oichalia, ca. V^{ème} siècle, perdue.
D'après : LEE, 2006, p. 318, Fig. 1.

Dieux-fleuves juvéniles et sacrifiant sur les monnaies magno-grecques et siciliennes

- **Figure 129** p. 258 : Monnaie de bronze, Sélinonte, 455-409.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/Sear_0906.jpg
- **Figure 130** p. 258 : Monnaie de bronze, Sélinonte, 417-409.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/Sear_0910.jpg
- **Figure 131** p. 259 : Monnaie de bronze, Sélinonte, ca. 450.
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/SNGLocket_861.jpg
- **Figure 132** p. 260 : Monnaie de bronze, Sélinonte, 460-440.
D'après :
http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/selinus/SNGANS_707.jpg
- **Figure 133** p. 260 : Monnaie de bronze, Stiela, 413-405
D'après : http://www.wildwinds.com/coins/greece/sicily/stiela/Hoover_1270.jpg
- **Figure 134** p. 260 : Monnaie de bronze, Pandosia, date incertaine (V^{ème} siècle ?)
D'après : BMC, *Italy*, p. 370, n°1
- **Figure 135** p. 261 : Monnaie de bronze, Léotinoi, 450-440
D'après : <https://www.deamoneta.com/auctions/view/331/137>

- **Figure 136** p. 264 : Monnaie d'argent, Métaponte, 460-450.
D'après : GAIS, 1978, p. 358, Fig. 6

Dieux-fleuves allongés

- **Figure 137** p. 265 : Statue de Marbre, Rome, II^{ème} siècle de notre ère, Musée du Louvre, Paris.
D'après : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1c/Sculpture_of_Tiber_river_%28Louvre%29.jpg
- **Figure 138** p. 267 : Héraclès couché, Relief de terre cuite, 200-100, Museum of Fine Arts, Boston.
D'après : GAIS, 1978, p. 358, Fig. 18
- **Figure 139** p. 269 : Vue d'ensemble du temple est du temple de Zeus à Olympie,
D'après : HOLTZMANN ET PASQUIER, 1998, p. 173. FIG. 104.a.
- **Figure 140** p. 269 : Figure A du temple de Zeus à Olympie, V^{ème} siècle.
D'après : GAIS, 1978, p. 355, Fig. 1
- **Figure 141** p. 270 : Figure P du temple de Zeus à Olympie, V^{ème} siècle
D'après : GAIS, 1978, p. 356, Fig. 2
- **Figure 142** p. 272 : Vue d'ensemble du temple Ouest du Parthénon (Athènes), 438-432.
D'après : HOLTZMANN ET PASQUIER, 1998, p. 162, FIG, 112.b.
- **Figure 143** p. 272 : Figure A du temple de Zeus à Olympie, 438-434, British Museum 1816.0610.99.
D'après : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/93/Marble_statue_from_the_West_pediment_of_the_Parthenon_%28West_pediment_A%29_depicting_a_river_god_%28possibly_the_river_Ilisos%29%2C_designed_by_Pheidias%2C_about_438-432_BC%2C_British_Museum_%2816984334114%29.jpg
- **Figure 144** p. 274 : Hydrie à figures rouges, Vulci, 450-400, Berlin Antikensammlung : F2634.
D'après : <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/FDE68A3A-73C7-4D69-9CA0-9C8C51BC1F45>

Sources :

Sources littéraires :

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, Traduction de Papatomopoulos M., CUF, 2002.

Apollodore, *Bibliothèque*, Traduction sous la direction de P. Schubert, Éditions de l'Aire, 2014.

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* :

- Tome I, Traduction de E. Delage, CUF, 2002
- Tome II, Traduction de E. Delage, CUF, 2002
- Tome III, Traduction de E. Delage, CUF, 1981.

Aristote, *Métaphysiques*, Traduction de A. de Muralt, Les Belles Lettres, *Sagesses Médiévales*, Paris, 2010.

Aristote, *Problèmes*, Tome II, Traduction de P. Louis, CUF, 2002.

Callimaque, *Hymnes*, Traduction de E. Cahen, CUF, 2002.

Diodore de Sicile, *Bibliothèques historique* :

- Livre IV, Traduction de A. Bianquis, Les Belles Lettres, La roue à Livre, Paris, 1997.
- Livre V, Traduction de M. Casevitz, CUF, 2015.

Diodore de Sicile, *Fragments*, Livre VIII, Traduction de A. Cohen-Skalli, CUF, 2012.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre VIII, p. 149, (traduction de Robert Grenaille, 1965),

Élien, *Histoires Variées*, Traduction de A. Luknovich, A-F. Morand, Paris, Les Belles lettres, La roue à livres, 2004.

Eschine, *Discours*, II, Traduction de G. Budé et V. Martin, CUF, 2002.

Eschyle :

- *Euménides*, Traduction de P. Mazon, CUF, 1993
- *Les Choéphores*, Traduction de P. Mazon, CUF, 1993.
- *Attributed Fragments*, « Mysians », Traduction de A. Sommerstein, 2009.
- *Prométhée enchaîné*, Traduction de P. Mazon, CUF, 2010.
- *Suppliantes*, Traduction de P. Mazon, CUF, 2010.

Euripide :

- *Ion*, Traduction de H. Grégoire et L. Parmentier, 2002.
- *Iphigénie à Aulis*, Traduction de F. Jouan, CUF, 1990.
- *Les Bacchantes*, Traduction de H. Grégoire et J. Meunier, CUF, 1993.
- *Oreste*, Traduction de L. Méridier, CUF, 1973.

Hérodote, *Histoires* :

- Livre II : Traduction de P-E. Legrand, 1948.
- Livre IV : Traduction de P-E. Legrand, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2007.
- Livre VII : Traduction P-E. Legrand, CUF, 1986.
- Livre VIII : Traduction P-E. Legrand, CUF, 1973.

Hésiode :

- *Les travaux et les jours*, Traduction de P. Mazon, CUF, 2014.
- *Théogonie*, Traduction de P. Mazon, CUF, 2014.

Homère, *Iliade*, :

- Tome I, Traduction de P. Mazon, Les Belles Lettres, Classiques en poche ; 2012
- Tome II et III, Traduction de P. Mazon, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2015

Homère, *Odyssée* :

- Tome I, Traduction de V. Bérard, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2012
- Tome II et III, Traduction de V. Bérard, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2015

Lycophron, *Alexandra*, Traduction de A. Hurst, CUF, 2018.

Macrobe, *Saturnales*, Traduction H. Bornecque et F. Richard, Ganier frères, 1937.

Ménandre, *La Tondue*, Traduction de A. Blanchard, CUF, 2013.

Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* :

- Chant III, Traduction de P. Chuvin, CUF, 2003
- Chant XIV, Traduction de F. Vian, CUF, 1994.
- Chant XXIII, Traduction de B. Gerlaud, CUF, 2005.
- Chant XLVII, Traduction de M-C. Faillant, CUF, 2003.

Ovide, *Métamorphoses*, Traduction de G. Lafaye, CUF, 2002.

Pausanias, *Description de la Grèce* :

- Livre I : Traduction de J. Pouilloux, CUF, 1992.
- Livre II : Traduction de W.H.S. Jones, LCL, 1918.
- Livre III : Traduction de W. H. S. Jones, H. A. Ormerod, 1926.
- Livre IV : Traduction de M. Casevitz, CUF, 2005.
- Livre V : Traduction de J. Pouilloux, CUF, 2002.
- Livre VI : Traduction de J. Pouilloux, CUF, 2002.
- Livre VII : Traduction de M. Casvitz, CUF, 2002.
- Livre VIII : Traduction de M. Casevitz, CUF, 1998.
- Livre X : Traduction de W.H.S. Jones, LCL, 1935.

Philostrate l'Ancien, *Images*, Traduction A. Fairbanks, LCL, 1931.

Platon :

- *Lois*, Traduction de E. des Places, CUF, 1951.
- *Phèdre*, Traduction de P. Vicaire, CUF, 2002.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre III, Traduction de H. Zehnacker, CUF, 1998.

Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, Traduction de F. Vian, CUF, 2003.

Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, Livre VI, Traduction de E. Jeunet-Mancy, CUF, 2012.

Sophocle, *Trachiniennes*, Traduction de P. Mazon, CUF, 2002.

Stace, *Silves*, Traduction de H.J. Izaac revu et corrigé par C. Moussy, CUF, 1992.

Stace, *Thébaïde*, Traduction de R. Lesueur, CUF, 2003.

Strabon, *Géographie* :

- Livre VIII, Traduction de R. Baladié, CUF, 2003.
- Livre IX, Traduction de R. Baladié, CUF, 2003.
- Livre X, Traduction de F. Lasserre, CUF, 1971.
- Livre XII, Traduction de F. Lasserre, CUF, 2003.
- Livre XIII, Traduction de H. L. Jones, LCL, 1929.
- Livre XV, Traduction de P-O. Leroy, CUF, 2016.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse* :

- Tome I, Traduction de J. de Romilly, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2014.
- Tome III, Traduction de L. Bodin, J. de Romilly, R. Weil, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2006.

Virgile, *Énéide*, Traduction de P. Veyne, CUF, 2013.

Bibliographie :

- **ACOLAT, 2018** : Acolat (Delphine), « Les personnifications des fleuves d'Asie Mineure sur les monnaies et mosaïques de l'Empire Romain », dans : *Études des fleuves d'Asie Mineure dans l'Antiquité*, Tome I, (sous la direction de A. Dan et S. Lebreton), Artois Presses Université, Arras, 2018.
- **ASTON, 2011** : Aston (Emma), *Mixanthrôpoi : animal-human hybrid deities in Greek religion*, Centre international d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2011.
- **BALADIE, 1980** : Baladié (Raoul), *Le Péloponnèse de Strabon : étude de géographie historique*, Les Belles Lettres, Paris, 1980.
- **BATS, 2005** : Bats (Michel), « Sybaris » dans : *Dictionnaire de l'Antiquité*, (Sous la dir. de Leclant J.), Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
- **BAYET, 1959** : Bayet (Jean), « Idéologies et plastiques. I : L'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs », dans : *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Tome 71, 1959, p. 65-106.
- **BELFIORE, 2010** : Belfiore (Jean-Claude), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Larousse, Paris, 2010.
- **BERNABE, 2002** : Bernabé (Alberto), « La théogonie orphique du papyrus de Derveni » dans : *Kernos*, 15, 2002, p. 91-129.
- **BLOK, 2018** : Blok (Josine), « An Athenian woman's competence : the case of Xenokrateia », dans *Eugesta*, Volume 8, p. 1-48, 2018.
- **BMC, Italy** : Poole (R.), *Catalogue of the Greek coin in the British Museum*, I, Italy, London, 1873.

- **BMC, Sicily** : Head (B.), *Catalogue of the Greek coins in the British Museum*, II, Sicily, London, 1876.
- **BMC, Thessaly to Aetolia** : Gardner (P.), *Catalogue of the Greek coins in the British Museum*, VI, Thessaly to Aetolia, London, 1883
- **BODSON, 1982** : Bodson (Liliane), « Le Berger et les dieux du troupeau dans la Grèce antique » dans : *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29^{ème} année, bulletin n°1, Janvier-mars, 1982, p. 75-79.
- **BOLLACK, 1938** : Bollack (Jean), « Styx et serments », dans : *Revue des Études Grecques*, tome 71, fascicule 334-338, Janvier-Décembre, 1958, p. 1-35.
- **BONNAFE, 1984** : Bonnafé (Annie), *Poésie, nature et sacré I : Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, 1984.
- **BOURGIANNIS, 2013** : Bourogiannis (Giorgos), « The Sanctuary of Ayia Irini : looking beyond the figurines », dans : *Pasiphae : rivista di filologia e antichità egee*, VIII, 2013.
- **BREMMER, 2019** : Bremmer (Jan), « Rivers and River God in Ancient Greek Religion and Culture », dans : *Nature – Myth – Religion in Ancient Greece*, Stuttgart : Steiner, p. 89-112.
- **BREUILLOT, 1985** : Breuillot (Martine), « L'eau et les dieux de Messénie » dans : *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 11, 1985, p. 789-804.
- **BREWSTER, 1997** : Brewster (Harry), *The River-Gods of Greece: Myths and mountain water in Hellenic World*, I.B. Tauris, Londres, 1997.
- **BRULE, 2015** : Brulé (Pierre), *Le sens du poil (grec)*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.
- **CAMPANA, CNAI** : Campana (Alberto), « Corpus Nummorum Antiquae Italiae (Zecche minori) », dans *Panorama numismatica*, n°57-178, 1992-2003.

- **CARROCCIO, 2000** : Carroccio (Benedetto), « Il toro androposopo, la cicala e l'incuso reggino » dans : *Numismatica e Antichità classiche*, Quaderni ticinesi, Vol. XXIX, Lugano : Arti Grafiche Gaggini-Bizzozero, 2000, p. 47-68.

- **CHANDEZON, 2003** : Chandezon (Christophe), *L'élevage en Grèce (fin Ve-fin Ier siècle avant J-C): L'apport des sources épigraphiques*, Ausonius, Bordeaux, 2003.

- **CHATELAIN, 2007** : Châtelain (Thierry), *La Grèce antique et ses marais : perception et exploitation des milieux palustres chez les anciens*, (Thèse de doctorat), Université de Neuchâtel (Suisse), Faculté des lettres et sciences humaines, 2007.

- **CIUCCARELLI, 2006** : Ciuccarelli (Maria Raffaella), « Acheloo Ctonio dalla Magna Grecia all'Etruria ? » dans : *Mediterranea, Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sulle Civiltà Italiche e del Mediterraneo Antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche*, Vol. III, Pise-Rome, 2006, p. 121-140.

- **CIUCCARELLI, 2015** : Ciuccarelli (Maria Raffaella), « L'usage religieux des vases plastiques de la Grèce de l'Est en Sicile, Grande-Grèce et Étrurie : le cas de la tête d'Achéloos » dans *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine*, Volume II : Iconographie et contexte, (dir. Muller A. et Lafli E.), Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2015.

- **COMMELIN, 2017** : Commelin (Pierre), *Mythologie Grecque et Romaine*, F.V. Éditions, 2017

- **CONRAD, 1961** : Conrad (J.R.), *Le culte du taureau*, Payot, Paris, 1961.

- **COSTABILE, 1991** : Costabile (Felice), *I ninfei di Locri Epizefiri : architettura, culti, erotici, sacralità della acque*, Rubbetino, Soveria Mannelli, 1992.

- **CURRIE, 2003** : Currie (Bruno), « Euthymos of Locri : A case Study in Heroization in the Classical Period » dans : *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 122, 2002, p. 24-44.

- **DALMON, 2011 (1)** : Dalmon (Sébastien), « Les Nymphes dans la *Théogonie* hésiodique », *Pallas*, 85, 2011, 109-117.
- **DALMON, 2011 (2)** : Dalmon (Sébastien), « Les Nymphes dans les rites du mariage », *Cahier « Mondes anciens »*, 2011.
- **DALMON, 2015** : Dalmon (Sébastien), « Les nymphes entre maternité et courtoisie dans les *Hymnes homériques* », *Cahiers « Mondes anciens »*, 2015.
- **DAN, 2018** : Dan (Anca), « Réflexions sur la perception et les représentations des fleuves dans l'Antiquité », dans : *Études des fleuves d'Asie Mineure dans l'Antiquité*, Tome I, (sous la direction de A. Dan et S. Lebreton, Artois Presses Université, Arras, 2018.
- **DAUX, 1963** : Daux (Georges), « La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) » dans : *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. 87, 1963, p. 603-634.
- **de CADALVENE, 1828** : de Cadalvène (Édouard), *Recueil de médailles grecques inédites*, Rollin, Paris, 1828.
- **DELARUE, 2000** : Delarue (Fernand), *Stace, poète épique*, Louvain-Paris, Peeters, 2000.
- **DELARUE, 2010** : Delarue (Fernand), « D'Homère à Stace : le combat contre le fleuve », *Lalies* 30, 2010, p. 233-241.
- **DETIENNE et VERNANT, 1974** : Détiéne (Marcel) et Vernant (Jean-Pierre), *Les ruses de l'intelligence : La mêtis des Grecs*, Flammarion, 2009 (1^{ère} édition : 1974).
- **DI GIUSEPPE, 2010** : Di Giuseppe (Helga), « Acheloo e le acque deviate », *I riti del costruire nelle acque violate. Atti del Convegno Internazionale, Roma 12-14 giugno 2008*, Scienze e Lettere, Roma, 2010, p. 69-90.
- **DURAND, 1992** : Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992.

- **EDWARDS, 1985** : Edwards (C.M.), *Greek Votive Reliefs to Pan and the Nymphs*, Thèse de Doctorat, New-York University, 1985.
- **FINLEY, 1986** : Finley (Moses I.), *La Sicile antique : des origines à l'époque byzantine*, Macula, Paris, 1986.
- **MARZARI, 2006** : Marzari (Francesca), « Entre Héra et Poséidon » dans : *Gaia : Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, n°10, 2006, p. 257-270.
- **GAIS, 1978** : Gais (Ruth Michael), « Some problems of River God Iconography », dans : *American Journal of Archaeology*, 82, 1978, p. 355-377.
- **GANTZ, 2004** : Gantz (Timothy), *Mythes de la Grèce archaïque*, Belin, Paris, 2004.
- **GARDINER, 1905** : Gardiner (E. Norman), « Wrestling » dans : *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 25, 1905, p. 14-31.
- **GIANNELLI, 1920** : Giannelli (Giulio), « La figura taurina sulle monete della Magna Grecia », dans : *Rivista Italiana di numismatica e scienze affini*, Milano, 1920, p. 105-142.
- **GUARDUCCI, 1974** : Guarducci (Margheritta), « L'offerta di Xenokrateia nel santuario di Cefiso al Falero », dans : *Φόρος : tribute to Benjamin Dean Meritt*, J.J. Augustin, New-York, 1974, p. 57-66.
- **HOULLE, 2010** : Houlle (Thierry), *L'eau et la pensée grecque : du mythe à la philosophie*, L'Harmattan, 2010, Paris.
- **IMHOOF-BLUMER, 1924** : Imhoof-Blumer (Friedrich), « Fluß- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen. (Personifikationen der Gewässer), dans *Schweizerische Numismatische Rundschau*, Vol. 23, Schweizerischen Numismatischen Gesellschaft, 1924, p. 173-421.

- **ISLER, 1970** : Isler (Hans Peter), *Acheloos : eine Monographie*, Francke, Berne, 1970.
- **JANNOT, 1974** : Jannot (Jean René), « le taureau androcéphale et les masques cornus dans l'Étrurie archaïque », dans *Latomus*, T. 33, Fasc. 4, Octobre-Décembre, 1974, p. 765-789.
- **JENKINS, 1972** : Jenkins (Gilbert Kenneth), *Monnaies Grecques*, Office du livre Bibliothèque des arts, Paris, 1972.
- **JOST, 1985** : Jost (Madeleine), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, École française d'Athènes, Paris, 1985.
- **KARAGEORGHIS, 1961** : Karageorghis (Vassos), « Chroniques des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1961 », dans : *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. 86, livraison 1, 1962, p. 327-414.
- **KYRIAKIDIS, 2012** : Kyriakidis (Nicolas), « Le sanctuaire d'Apollon Pythien à Delphes et les diasporas grecques du VIIIe au IIIe s. av. J.-C. », dans *Pallas*, n°89, 2012.
- **LACROIX, 1953** : Lacroix (Léon), « Fleuves et nymphes éponymes sur les monnaies grecques », dans : *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*, Bruxelles, 1953, p. 5-21.
- **LACROIX, 1961** : Lacroix (Léon), *Monnaies et colonisation dans l'occident grec*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1961.
- **LAGONA, 1968** : Lagona (Sebastiana), « Il tipo del toro androposopo a Gela » dans : *Cronache di archeologia e di storia dell'arte*, Vol. 7, 1968, p. 137-142.
- **LARSON, 2001** : Larson (Jennifer), *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- **LEE, 2006** : Lee (Mireille), « Achélöos Peplophoros : a lost statuette of a river-god in Feminine Dress », *Hesperia* 75, 2005, p. 317-325.

- **LEFEVRE, 2007** : Lefèvre (François), *Histoire du monde grec antique*, Le Livre de Poche, Paris, 2007 (rééd.).
- **LE RIDER, 1970** : Le Rider (Georges), « G. K. Jenkins, The coinage of Gela », dans : *Revue numismatique*, 6^e série, Tome 12, 1970, p. 153-155.
- **LEVY, 2003** : Lévy (Edmond), *Sparte : Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.
- **LIMC, « Achélôos »** : Isler (Hans Peter), « Achélôos » dans : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), (sous la dir. de Kahil L.), Vol. I, 1981, p. 12-36.
- **LIMC, « Fluvii »** : Weiss (Carina), « Fluvii » dans : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), (sous la dir. de Kahil L.), Vol. IV, p. 139-148.
- **LIMC, « Heraclès »** : « Héraclès » dans : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), (sous la dir. de Kahil L.), Vol. V, p.
- **MIRONE, 1917** : Mirone (Salvatore), « Les divinités fluviales représentées sur les monnaies antiques de la Sicile », *Revue Numismatiques*, Paris, 1917, p. 1-24.
- **MOLINARI et SISCI, 2016** : Molinari (Nicholas) et Sisci (...), *POTAMIKON: Sinew of Acheloiros. A comprehensive Catalog of the Bronze Coinage of the Man-Faced Bull, with essays on Origin and Identity*, Oxford, Archaeopress Archaeology, 2016.
- **MONBRUN, 2007** : Monbrun (Philippe), *Les voix d'Apollon : l'arc, la lyre et les oracles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2007.,
- **MUSSINI, 2002** : Mussini (Elena), « la diffusione dell'iconografia di Acheloo in Magna Grecia e Sicilia Tracce per l'individuazione di un culto », dans : *Studi Etruschi*, Vol. LXV-LXVIII, Serie III, Roma, p. 91-120.

- **OSTROWSKI, 1990** : Ostrowski (Janusz A.), « Personification of rivers as an element of Roman political propaganda », dans *Étude et Travaux*, 15, 1990, p. 309-316.
- **OSTROWSKI, 1991** : Ostrowski (Janusz A.), *De Fluminibus ab artificibus graecis et romanis personificatis = Personifications of Rivers in Greek and Roman Art*, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1991.
- **PATERA, 2014** : Patera (Maria), *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent: Peurs enfantines et adultes*, Brill, Leiden, 2014.
- **PERDRIZET, 1896** : Perdrizet (P.), « Parasima de villes sur des stèles de proxénie » dans : *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Vol. 20, 1896, p. 549-562.
- **PETRIDOU, 2015** : Petridou (Georgia), *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- **PICARD et GJONGECAJ, 2001** : Picard (Olivier) et Gjongecaj (Shpresa), « Apollonia et le monnayage épirote : le trésor de Bakërr » dans : *Revue numismatique*, 6^e série – Tome 157, 2001, p. 223-249.
- **PICARD, 2012** : Picard (Olivier), « Les Nymphes, images de l'eau sur les monnaies des cités grecques » dans : *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen-âge, Actes du XXII^e colloque de la Villa Kérylos, 7-9 Octobre 2011, Cahiers de la villa Kérylos* (sous la dir. de Jouanna J., Toubert P. et Zink M.), n°23, 2012, p. 55-73
- **PSOMA, 2007** : Psôma (Séléné), « Le monnayage fédéral acarnanien de l'époque classique », *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, Vol. 89, Leipzig, 2007, p. 7-23.
- **RACINE, 2016-2017** : Racine (Florian), *Le combat contre le fleuve dans l'épopée gréco-latine*, Mémoire de M1, sous la dir. de F. Ripoll, Toulouse II - Jean Jaurès, 2016-2017.
- **RIZZO, 2003** : Rizzo (G.E.), *L'arte della moneta nella Sicilia greca*, Editoriale Biscione, 2003.

- **ROESCH, 1984** : Roesch (Paul), « L'amphiarion d'Oropos », dans : *Temples et sanctuaires, séminaire de recherche 1981-1983*, (sous la dir. Roux G.), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1984, p. 173-184.

- **RUDHART, 1971** : Rudhart (Jean), *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Editions Francke, 1971, Berne.

- **SALOWEY, 2017** : Salowey (Christina A.), « Rivers Run Though it », dans : *Myths on the Map : The Storied Landscapes of Ancient Greece* (sous la dir. Hawes G.), Oxford University Press, Oxford, 2017.

- **SCHMITT, 2005** : Schmitt (Lionel), « Hâpi » dans : *Dictionnaire de l'Antiquité*, (Sous la dir. de Leclant J.), Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

- **SEVE, 2006** : Sève (Michel), « Qu'est-ce qu'un dieu grec ? » dans : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, 2006, p. 133-146.

- **SINEUX, 2006** : Sineux (Pierre), « Asklépios, les Nymphes et Achélôos : réflexions sur une association culturelle » dans : *Kentron*, n°22, 2006.

- **SPORN, 2010** : Sporn (Katja), « Espace naturel et paysages religieux : les grottes dans le monde grec », dans : *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2010, p. 553-571.

- **TAYLOR, 2009** : Taylor (Rabun), « River Raptures : Containment and Control of Water in Greek and Roman Constructions of Identity », dans : *The Nature and Function of Water, Baths, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, (Sous la direction de Kosso C. et Scott A.), Leiden : Brill. 21-42, 2009.

- **TAYLOR, 2010** : Taylor (Rabun), « Forthcoming. 'Chapter Three - The Early Coinage of Neapolis », dans : *A Documentary History of Naples : Ancient Naples*, University of Texas at Austin, 2010. (consulté en ligne, pages non numérotées)

- **VALMIN, 1938** : Valmin (Nathan), *The Swedish Messenia Expedition*, Lund, C.W.K., Gleerup, 1938.
- **VERILHAC et VIAL, 1998** : Vérilhac (A.M.) et Vial (Claude), *Le mariage grec du VI^{ème} siècle av. J.C. à l'époque d'Auguste*, École française d'Athènes, 1998.
- **VERNANT, 2011** : Vernant (Jean-Pierre), *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 2011 (1^{ère} édition : 1996)
- **WACKER, 2018** : Wacker (Christian), « Die Spiele von Aktion vom ethnischen Kultfest zum panhellenischen Megaevent », dans : *Jahrbuch 2017 der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Sportwissenschaft e.v.*, LIT, Berlin, 2018, p. 9-35.
- **WALSH, 2014** : Walsh (Kevin), *The archaeology of mediterranean landscapes, human-environment interaction from the Neolithic to the Roman period*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- **WATHELET, 2004** : Wathelet (Paul), « Le combat d'Héphaistos contre le Scamandre », dans : *L'eau et le feu dans les religions antiques* (Actes du premier colloque international d'histoire des religions organisé par l'Ecole Doctorale Les Mondes de l'Antiquité, Paris, 18-20 mai 1995, Université de Paris IV-Sorbonne, École Normale Supérieure), Paris, 2004, p. 61-77.
- **WEISS, 1984** : Weiss (Carina), *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit*, K. Triltsch, Würzburg, 1984
- **ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL, 2015 (5^e édition)** : Zaidman (Louis) et Schmitt-Pantel (Pauline), *La religion grecque : dans les cités à l'époque classique*, Armand Collin, Paris, 2015.