



kernos
Supplément 33

Les dieux d'Homère II

Anthropomorphismes

sous la direction de
Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI



Presses Universitaires de Liège

Table des matières

Introduction

Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI, *Sauver les dieux* 7

Chapitre I

Gabriella PIRONTI, *Questions homériques : des dieux personnels et de l'anthropomorphisme (im)moral* 43

Chapitre II

Daniela BONANNO, *(Dis)habilités divines chez Homère et au-delà : Atē, les Litai et l'enfant d'Horkos* 65

Chapitre III

Carmine PISANO, *Au-delà de l'anthropomorphisme : « icônes culturellement possibles » des dieux dans le monde grec* 89

Chapitre IV

Hélène COLLARD, *Distinguer un dieu d'un homme : l'anthropomorphisme des dieux d'Homère en images* 113

Chapitre V

Adeline GRAND-CLÉMENT, *Les sourcils bleu sombre du fils de Kronos : du Zeus d'Homère à la statue de Phidias* 135

Chapitre VI

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Imaginer les dieux. L'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome* 155

Chapitre VII

Corinne BONNET, *L'anthropomorphisme du Zeus d'Homère au miroir de Lucien* 177

Chapitre VIII

Renaud GAGNÉ, *Les « dieux semblables à des étrangers » (Odyssée, XVII, 485-487)* 197

Chapitre IX

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI, *Xenophanes redivivus? L'anthropomorphisme des dieux d'Homère dans la littérature apologétique chrétienne* 235

Chapitre X

Maurizio BETTINI, *Ad negotia humana compositi. L'agency humaine des dieux antiques* 261

Abréviations et bibliographie 277

Liste des contributeurs 309

Index général..... 313

Index locorum 321

Chapitre II

(Dis)habilités divines chez Homère et au-delà : Atē, les Litai et l'enfant d'Horkos*

In human communication, objects – in the widest sense – can be referred to in two entirely different ways.

They can either be represented by a likeness, such as a drawing, or they can be referred to by a name¹.

Introduction

Qu'ont en commun *Atē*, l'aveuglement temporaire qui s'empare d'Agamemnon l'amenant à enlever Briséis à Achille, et les *Litai*, les implorations auxquelles Phénix, ancien précepteur du Péléide, fait appel pour le persuader à accepter la négociation avec le souverain argien et à apaiser finalement sa colère? Et encore, que peuvent bien partager ces deux figures issues des poèmes homériques avec l'enfant d'Horkos, fils du Serment, puissance perturbante évoquée par l'oracle pythique, dans le VI^e livre des *Histoires* d'Hérodote, afin de prévenir le spartiate Glaucos des conséquences qui attendent ceux qui jurent le faux? Une réponse immédiate à ces questions s'offre au lecteur, si l'on considère que ces trois figures rentrent dans la définition de ce qu'on désigne génériquement par le terme de « personnifications ».

Les savants modernes emploient couramment cette notion en se référant aux représentations anthropomorphes des éléments abstraits ou inanimés². Cependant,

* Je souhaite remercier David Bouvier, mon discutant, pour ses observations très stimulantes et les organisateurs, ainsi que tous les participants à la rencontre madrilène. Ma profonde gratitude va encore à Corinne Bonnet, Francesco Massa, Vinciane Pirenne-Delforge et Sarah Rey pour leurs révisions et suggestions. La responsabilité des fautes qui persistent me revient.

1. WATZLAWICK, BEAVIN et JACKSON (1967), p. 61.
2. BORG (2002), p. 49-50; STAFFORD (2000), p. 4; STAFFORD-HERRIN (2005), p. XIX; SMITH (2011), p. 2. Cette définition semble évoquer l'explication de ces figures données par DEUBNER (1978), col. 2068 selon lequel « *Personifikation ist in Ansehung des Objekts Beseelung des Unbeseelten, in Ansehung des Subjekts Hineintragen des Ich in das Nicht-Ich* ». Le débat sur la fonction et le rôle des abstractions personnifiées dans la religion grecque a été très vif : d'un côté, NILSSON (1941), p. 767-768, les considérait « *ein*

certain, comme J. Rudhardt, préfèrent une définition sans doute non exhaustive, de « divinités cosmiques ou morales »³. Plus récemment, W. Burkert s'est efforcé de rassembler les différents aspects qui concourent à la construction de ces figures, soutenant que : « *personification is a meeting of linguistics, morality and religion in the house of rhetoric* »⁴. Ainsi, il retrouve, dans la rhétorique, le contexte idéal de construction et prolifération de ces figures, en considérant comme « secondaire » — même s'il est évident — le fait qu'il s'agit de divinités⁵. À vrai dire, il ne semble pas que les Grecs, de leur côté, aient ressenti la nécessité d'élaborer une notion spécifique pour différencier ces entités divines des autres qui peuplaient leur riche univers polythéiste. À une époque plus tardive, pour les désigner, ils employèrent le mot *προσωποποιία*. La première attestation de ce terme se trouve — et assurément ce n'est pas anodin — à l'intérieur d'un traité de rhétorique, daté entre le III^e siècle avant et le I^{er} après J.-C., et attribué à un certain Démétrios. Ce dernier définit la *prosōpopoiia* comme un *σχῆμα διανοίας*, c'est-à-dire une « figure de pensée », destinée à solemniser le discours (*πρὸς δεινότητα*). En guise d'exemple, Démétrios ajoute la citation d'un auteur inconnu qui affirme : « Imaginez que vos ancêtres vous fassent ces reproches et vous tiennent à peu près ce langage, ou que ce soit la Grèce ou la patrie sous l'apparence d'une femme (*λαβοῦσαν γυναικὸς σχῆμα*)⁶. »

En définitive, dans la perspective des Anciens, et selon ce qui est théorisé par le traité *Sur le style*, il fallait assigner une forme humaine à un concept ou à une idée, pour lui assurer un surplus d'intensité et d'efficacité. Le terme *prosōpopée* dans l'acception proposée par Démétrios renvoie, en même temps, au contexte de la dramatisation scénique : l'action impliquée est — littéralement — celle de « donner un visage, un masque »; et dans le cas particulier, celle de créer un personnage. Selon Quintilien (*Inst.*, IX, 2, 29), la *prosōpopée* est une figure *audacior*, qui prévoit l'introduction dans le discours de « personnes fictives », permettant de varier et d'animer le discours de façon extraordinaire. En outre, déjà aux dires de Cicéron (*Or.*, XXV, 85), l'emploi de cet outil rhétorique demandait des « poumons plus forts » et un orateur particulièrement doué. En ce qui concerne, en revanche, le terme latin *personificatio*, dont dérivent les

Zeichen der Zeit », persuadé que la confiance dans ces entités témoignait de la décadence de la foi ancienne; de l'autre, ROBERTSON (1964), p. 4, y voyait « *a relic of a primitive way of thinking* ».

3. RUDHARDT (1999), p. 11.

4. BURKERT (2005), p. 2.

5. « *That the abstracts should be considered 'gods' appears both clear, even too clear and secondary* », *ibid.*, p. 14. Un effort semblable de définition avait été déjà proposé par PÖTSCHER (1959) et (1972), qui séparait les « personifications », qui ont plutôt une fonction poétique, de ce qu'il appelait « *Person-Bereichdenken* », une catégorie précise de la religion païenne, dont les composantes sont la divinité et son champ d'action. À l'intérieur de cette catégorie, il identifiait trois classes, en fonction de leur degré de personnalité. PARKER (1996), p. 235, à son tour, dans le sillage de REINHARDT (1989), p. 7-40, préfère à celui de « personification », le terme de « déification », puisque les noms abstraits ne sont jamais personnifiés sans devenir divins en même temps.

6. D. Phal., *Du style*, 265 (trad. P. Chiron, CUF).

différents correspondants dans les langues modernes, il est attesté pour la première fois à l'époque médiévale⁷.

Or, même si — comme on le verra par la suite — la fonction rhétorique, liée à des exigences de dramatisation, apparaît fondamentale, la *prosopopée* ou *personnification* semble en tous cas participer d'un discours sur le divin, où il ne faut ni sous-estimer le fait qu'il s'agit d'entités divines, ni le considérer comme secondaire, à l'instar de Burkert.

Comme l'a bien précisé I. Polinskaya : « *Personified abstractions stand outside the Greek emic classifications*⁸. » Toutefois, le fait qu'il ne s'agit pas d'une catégorie *émique* n'est pas une raison suffisante, à mon avis, pour la bannir. Le terme « personnification », que provisoirement on se contente d'employer par commodité, sous-tend une opération dont le résultat exprime, d'une certaine façon, le degré fort de l'anthropomorphisme. C'est une opération qui conduit, à travers différents niveaux, d'un maximum d'abstraction à un maximum de concrétisation ou, mieux, de « personnalisation ». À l'époque archaïque, cette « personnalisation » se révèle avec des contours clairs et marqués, là où, par exemple, vertus, émotions et concepts abstraits se manifestent avec un degré assez élevé d'anthropomorphisation. Non seulement ces sujets inanimés sont représentés avec une forme humaine, mais ils sont aussi impliqués dans toute une série de relations sociales ; ils sont protagonistes des récits mythologiques, ils possèdent une mémoire et une aptitude à agir tant dans la sphère des mortels que dans celle des immortels. Parfois ils partagent avec les mortels des affections et des déformations physiques qui semblent avoir peu à faire avec leur statut de divinités. C'est exactement le cas des trois entités prises en considération ici qui, au-delà du fait de relever de la catégorie des « personnifications », partagent un *adynaton* où s'expriment les prérogatives de chacun : *Atè* est, en effet, décrite, dans l'*Illiade*, comme une entité forte, rapide et habile à parcourir toute la terre nuisant aux mortels, mais aux pieds délicats (*Il.*, IX, 505-506). Les *Litai* sont, à leur tour, « boîteuses, ridées, louches de deux yeux » (*Il.*, IX, 507), mais prêtes à partir à la poursuite d'*Atè*, en dépit de leur handicap physique ; le fils d'*Horkos* est anonyme, sans mains ni pieds, mais capable d'arracher la lignée des parjures (*Hdt.*, VI, 86).

Or, comment intégrer ces figures dans la logique et dans le cadre complexe et souple du polythéisme grec ? De quelle façon, participent-elles de la réflexion grecque sur le divin ? Prendre le relais des poèmes homériques pour arriver jusqu'à Hérodote, en délimitant l'analyse à ces trois figures marginales presque sans postérité dans le groupe même des « personnifications » grecques, c'est une prise de risque qui rentre dans le champ de l'expérimentation. De fait, si l'intérêt pour *Atè* et les *Litai* a été constant chez les savants⁹, bien plus rare a été la focalisation sur ces trois entités

7. MESSERSCHMIDT (2003), p. 1.

8. POLINSKAYA (2014), p. 81.

9. LLOYD-JONES (1971), p. 16-17; AUBRIOT (1984); YAMAGATA (2005); VERSNEL (2011), p. 163-179.

ensemble¹⁰. On essayera donc de procéder en se concentrant, dans un premier temps, sur le rôle des entités personnifiées dans l'intrigue narrative des poèmes homériques, pour passer, en deuxième lieu, à l'examen de l'anthropomorphisme grossier et imparfait qui marque certains personnages divins, comme Héphaïstos. Enfin, on terminera par l'analyse directe des passages concernés afin de comprendre si la catégorie *étique* de « personnification » est utile à la compréhension du discours religieux des Grecs et traduit effectivement leur manière de concevoir ces figures.

Éris, Phobos, Hypnos et les effets imprévus de l'anthropomorphisme

Les vers de l'épopée homérique sont extrêmement riches en images métaphoriques où les objets décrits présentent des traits anthropomorphiques, sont pourvus d'émotions et de sentiments et sont capables d'entendre ou d'agir : flèches impatientes de voler vers la foule (*Il.*, IV, 125-126) ; lances avides de se nourrir de viande (*Il.*, XI, 574) ; glaives impitoyables (*Il.*, III, 292)¹¹.

On rencontre aussi des abstractions divinisées à côté des dieux. Au-delà de la figure de *Thémis*, dont la fonction normative dans l'ordre divin mis en place par Zeus a fait déjà couler beaucoup d'encre¹², d'autres entités, telles *Phobos*, *Deimos* et *Éris*, sœur d'Arès, sont fréquemment évoquées dans l'*Illiade*. Elles accompagnent le dieu dans la bataille et parfois préparent son équipement militaire (*Il.*, IV, 440 ; XV, 119-120). En outre, *Éris*, *Kydoimos* et la *Ker* funeste apparaissent dans les scènes vivantes du bouclier d'Achille forgé par Héphaïstos. *Éris* en particulier est représentée en train de se lancer dans la mêlée, entraînant morts et blessés : « elle porte un vêtement qui est rouge du sang des hommes. » Toutes les trois se lancent dans le combat et ils se battent comme des « mortels vivants » (ὥς τε ζωοὶ βροτοὶ ἠδ' ἐμάχοντο, *Il.*, XVIII, 538-539). Ces vers, selon la belle formule que m'a suggérée D. Bouvier, témoignent d'une sorte de « théâtralisation de la pensée » ; en même temps, ils mettent en évidence un premier effet paradoxal de l'anthropomorphisme homérique : dans la reproduction de l'*oikoumenē* du bouclier d'Achille, œuvre divine, ce sont les dieux eux-mêmes qui se représentent comme des « mortels vivants ».

À côté de Zeus, on retrouve des figures comme *Oneiros*, *Hypnos* et *Thanatos* qui agissent en qualité de messagers : à l'action du premier est assignée la fonction d'enclencher l'intrigue narrative lorsque, envoyé chez Agamemnon sous l'apparence de Nestor, il le pousse à assiéger les Troyens (*Il.*, II, 5-35). Accomplissant la volonté du père des dieux, *Hypnos* et *Thanatos* sont chargés de transporter le cadavre du jeune Sarpédon loin du champ de bataille vers sa patrie, en Lycie. Une fois encore, on est

10. Les infirmités des *Litai* et celles de l'enfant d'*Horkos* sont mises en rapport par CUSUMANO (2013a), p. 39-40.

11. Sur les personnifications chez Homère, voir WEBSTER (1954) et sur ces cas EDWARDS (2011).

12. Cf. RUDHARDT (1999) ; CORSANO (1988) ; STAFFORD (2000) ; PIRONTI (2009) ; PELLOSO (2012).

face à un des effets imprévus et paradoxaux de l'anthropomorphisme, qui fait que deux forces d'immobilité, à la fois temporaire et perpétuelle, sont celles qui assurent le dernier déplacement du fils de Zeus vers sa terre d'origine, où il pourra recevoir les honneurs funéraires (*Il.*, XVI, 450-455; 666-675).

À *Hypnos*, dès le livre XIV (229-276), est réservé un rôle fondamental dans la *Dios apatè*, échafaudée par Héra¹³. On le retrouve en pourparlers avec la déesse, déterminée à éloigner Zeus du champ de bataille, pour laisser la voie libre à l'intervention de Poséidon en soutien des Achéens. Héra part à Lemnos chez *Hypnos* et, le prenant par la main, à la suite d'un processus très compliqué de négociation, elle arrive à le convaincre de devenir son complice dans le piège qu'ils vont tendre à Zeus. Au cours de cette négociation, la déesse lui offre, en échange de sa collaboration, un siège d'or forgé par Héphaïstos, où il pourra appuyer ses pieds légers. *Hypnos* lui répond qu'il avait déjà autrefois endormi Zeus, épandant sa douceur sur lui (*νήδυμος ἀμφιχυθείς*)¹⁴, mais il avait déchaîné une réaction violente. Alors, il avait trouvé refuge grâce à l'aide de Nuit. Héra, voyant son interlocuteur hésiter, l'encourage à réfléchir sur le caractère incertain de la situation : Zeus n'a, en effet, aucune intention réelle d'assurer la victoire aux Troyens. Le soutien qu'il a accordé à Ilion est le résultat de circonstances particulières et, en l'occurrence, de la promesse faite à Thétis d'honorer son fils si injustement humilié. Malheureusement, l'argument ne semble pas persuader *Hypnos* et voilà alors la déesse qui relance son offre, lui promettant sous la foi d'un serment, qu'elle lui donnera en épouse Pasithée, une des Grâces, qu'il désire depuis toujours.

Ce qui ressort de ce dialogue entre Héra et *Hypnos* est la figure complexe d'un dieu à tous les effets, doué de compétences précises comme celle d'endormir, et d'une modalité d'action marquée par la douceur, mais surtout un dieu capable d'émotions et dépositaire d'une mémoire historique qui influence ses choix. Il semble bien malaisé de le différencier des autres entités divines qui peuplent l'univers d'Homère ou des autres collaborateurs qu'Héra associe afin de protéger les Achéens de l'aliénation temporaire de Zeus. En définitive, *Hypnos* prend part à l'intrigue narrative comme les autres divinités et contribue à son déroulement; enfin, il joue le rôle d'un « personnage ». Dans sa qualité de personnage — pour revenir à la définition donnée par Démétrios, « il prend la parole », il interagit avec l'épouse divine et négocie avec elle, imposant ses conditions. Homère atténue ainsi les traits d'ineffabilité et indétermination de *Hypnos*, dont même son nom est l'expression. Avec sa forme humaine, il reçoit également une histoire « personnelle ». Une instance de communication semble être à la base de cette opération qui est, d'une certaine manière, favorisée par la représentation anthropomorphe de *Hypnos*. Le corps, l'histoire et la mémoire assignés à ce dernier permettent à Héra d'établir un contact physique avec lui, de le prendre par la main, et d'ouvrir

13. Sur l'épisode de la *Dios apatè* et, en particulier, sur la participation d'Héra au plan de Zeus, voir PIRONI (2016).

14. *Il.*, XIV, 253.

un canal de communication destiné à gouverner la puissance dont le dieu est porteur, pour qu'il soit associé à son projet. Même si elles sont dépeintes sous forme humaine, les divinités homériques sont souvent convoquées dans l'intrigue où elles jouent un rôle en fonction du pouvoir qu'elles véhiculent.

Dans le cas des prétendues « personnifications », peut-être le nom semblait-il suffisant pour expliciter compétences et champs d'action que les autres divinités manifestent dans les intrigues narratives, dont elles sont les protagonistes, ou par le biais de leurs attributs ou, encore, dans les relations qu'elles entretiennent avec les autres dieux. C'est sans doute pour cette raison que les Grecs ne semblent pas avoir eu l'exigence d'élaborer un discours « théologique » à part, consacré aux « personnifications », ni de créer une classe séparée pour les inclure, ou une dénomination propre pour les définir. D'autre part, Hésiode lui-même, dans la *Théogonie*, n'avait pas hésité à impliquer dans l'histoire de la génération olympienne toute une série de « personnifications », en les identifiant comme les pivots du processus de construction du *kosmos* et de son apaisement par Zeus¹⁵.

Dans *Les Travaux et les Jours*, tandis qu'il décrit un monde déchiré par des tensions profondes et sur le point d'imploser à cause de la subversion progressive de relations humaines, le poète reconnaît à des puissances comme *Dikē*, *Aidōs*, *Nemesis*, *Horkos*, etc. une fonction capitale de régulation sociale¹⁶. À l'époque byzantine, ces vers ont sollicité une réflexion notable de la part de Jean Tzétzès¹⁷ :

Ἰστέον, ὅτι πάντα οἱ Ἕλληνας, ἃ δύνανται ἔχοντα ἐώρων, οὐκ ἄνευ ἐπιστασίας θεῶν τὴν δύνανται αὐτῶν ἐνεργεῖν ἐνόμιζον. ἐνὶ δὲ ὀνόματι τό τε τὴν δύνανται ἔχον καὶ τὸν ἐπιστατοῦντα τούτῳ θεὸν ἠνόμαζον·

Il faut savoir que toutes les choses que les Grecs voient comme pourvues d'une *dunamis*, ils considèrent que leur puissance ne se réalise pas sans la surintendance des dieux. Ils désignent du même nom la puissance et le dieu qui préside à ce processus.

S'appuyant sur le texte d'Hésiode, le philologue byzantin illustre la pensée théologique qui sous-tend la construction des divinités dont le nom correspond au pouvoir qu'elles contrôlent : au fond, il n'y a qu'une question de *dunamis*, la représentation en forme humaine n'étant que l'une des voies à travers lesquelles cette *dunamis* peut s'exprimer et entrer en contact avec les mortels¹⁸.

Or, il arrive parfois que des figures divines soient marquées par de graves infirmités ou des handicaps difficiles, à première vue, à concilier avec cet idéal de grâce et de beauté olympiennes qu'on attribue traditionnellement aux dieux. Comment inter-

15. Hés., *Théog.* 211-231 et *passim*.

16. Hés., *Trav.* 189-201 et 219-224 ; 256-260.

17. Tzetzès, *Schol. ad Hes. Op.* I, 279-282.

18. Sur les caractères de la *dunamis* divine, voir l'introduction du volume des actes de deux colloques toulousains en 2014, qui célébraient le centenaire de la naissance de J.-P. Vernant, édités par BONNET *et al.* (2017), p. 16-24. Sur la notion de puissance divine élaboré par J.-P. Vernant, voir les contributions rassemblées dans ce même volume. Cf. l'introduction à ce volume, p. 25-27.

prêter cette donnée par rapport à la *dunamis* qui leur était reconnue? Cette question nous reconduit aux figures d'*Atè*, des *Litai*, et du fils d'*Horkos*, dont la représentation anthropomorphe, presque déshumanisée, montre des affections physiques qui méritent d'être analysées, dans le but de comprendre leur rôle dans le système symbolique du corps divin¹⁹. La présence dans le *panthéon* grec de figures divines qui, comme Héphestos, sont marquées par des graves infirmités suggère des pistes utiles pour lancer la réflexion et trouver des réponses.

La nature humaine des divinités grecques

Dans le premier livre des *Histoires* d'Hérodote, se trouve un *excursus* au caractère ethnographique sur les coutumes des Perses, sur leur façon d'honorer les dieux et de les célébrer par des sacrifices. À ce propos, l'historien déclare²⁰ :

Les Perses, à ma connaissance, observent les coutumes suivantes. Ils n'ont pas l'usage d'élever des statues des dieux ni des temples ni des autels; tout au contraire, ils accusent de folie ceux qui le font; la raison en est à mon avis, qu'ils n'ont jamais pensé comme les Grecs que les dieux soient de la même nature que les hommes » (ὥς μὲν ἔμοι δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληνες εἶναι).

De sa réflexion sur le refus des Perses d'ériger aux dieux des statues, des temples et des autels — structures normalement préposées chez les Grecs à la rencontre avec le divin — Hérodote conclut que la raison est à identifier dans une différence substantielle entre les deux peuples : les uns pensent que les dieux ont la « même nature que les hommes », les autres ne partagent pas cette conviction. Comme si le fait d'ériger des statues aux dieux et de les célébrer à l'intérieur des sanctuaires était une preuve irréfutable de la confiance dans la *nature* humaine des immortels. L'emploi du terme *ἀνθρωποφυής*, un *hapax* chez Hérodote, très rare dans les autres textes grecs²¹, a attirée l'attention des chercheurs. F. Frontisi, par exemple, a souligné le caractère tout à fait paradoxal de cette affirmation et, en même temps, la correspondance avec ce que les poèmes homériques racontent sur les dieux. Partant de ces constats, elle finit par conclure que « l'anthropomorphisme constitue la caractéristique majeure de la figuration, pour les Grecs, du divin²² ».

Même si elle traduit l'*ἀνθρωποφυής* d'Hérodote par l'expression « de nature humaine », F. Frontisi semble, dans son interprétation du passage, glisser du concept de *phusis* à celui de *morphè*. Mais, il ne faut pas oublier qu'au v^e siècle, le mot *phusis* n'est pas un terme neutre : c'est un des pôles fondamentaux, à l'intérieur du débat

19. Cf. *infra*, p. 75-85.

20. Hdt., I, 131 (trad. Ph.-E. Legrand, CUF). Cf. l'introduction à ce volume, p. 8.

21. Eschyle, fr. 314c, repris après chez Diod. Sic., IV, 69; Celse, *apud* Orig., *Contre Celse*, VII, 62, 8, où l'on cite le passage d'Hérodote.

22. FRONTISI-DUCROUX (1986), p. 259.

philosophique, qui s’oppose à la notion de *nomos*²³. L’analyse des passages d’Hérodote, où *physis* est employé (une vingtaine de fois au total)²⁴, révèle une réalité bien plus complexe, parce que le mot ne semble pas se référer à la forme ou à l’aspect extérieurs, mais plutôt à une façon d’être et d’agir, conforme aux lois de la nature et marquée par une certaine régularité²⁵. Tout ce qui échappe au registre de la récursivité s’inscrit, d’après la perspective d’Hérodote, dans la sphère décidément plus insaisissable du prodigieux et du *thōma*²⁶.

Le fait de reconnaître aux dieux *la même nature que les hommes* — dans la conception qu’Hérodote attribue aux Grecs — signifie pouvoir retrouver des analogies entre les actions et réactions des mortels et des dieux, et admettre que ces derniers sont également soumis aux logiques qui règlent le fonctionnement du *kosmos*²⁷. Cette manière de concevoir les divinités favorisait l’accès au divin, en permettant de les placer dans l’espace, de les approcher et de communiquer avec eux. Bien différente était l’accessibilité des dieux chez les Perses qui appelaient Zeus « toute l’étendue circulaire du ciel » et qui étaient obligés de monter sur les plus hautes montagnes pour lui offrir un sacrifice²⁸. Les Perses en outre n’avaient pas le droit de célébrer de sacrifices par eux-mêmes ; en effet, ils avaient toujours besoin de la médiation d’un mage²⁹. Toute l’argumentation d’Hérodote semble être construite dans le but de signifier la distance qui sépare les Perses de leurs dieux et la capacité de Grecs de combler rituellement cet écart dans leur relation avec les dieux ou, au moins, d’avoir un tel espoir.

Or, par rapport au passage d’Hérodote, F. Frontisi souligne qu’en dépit de cet anthropomorphisme prévalent, les Grecs n’étaient pas convaincus de la similarité entre mortels et immortels. Au contraire, la religion grecque se caractérise par un effort incessant pour « marquer les écarts » (p. 263), pour tracer une ligne claire de démarcation entre les mortels et les immortels, les rendant irréductibles les uns aux autres. Le corps divin n’est pas du tout le miroir de celui des hommes. Il est en effet

23. Sur ce débat voir HEINIMANN (1945); VEGETTI (2000), p. 163-169; LONG (2005).

24. Hdt., I, 89, 5; II, 5, 9; 19, 6; 35, 6; 38, 8; 45; 68, 1; 71, 2; III, 22, 16; 65, 10; 109, 3; 116, 6; IV, 50, 8; V, 118, 12; VII, 16, 9; 103, 20; 134, 12; VIII, 38, 7; 83, 6.

25. Cf. THOMAS (2000), *passim*; CORCELLA (2013) et, sur l’opposition et la relation entre *nomos* et *physis*, HEINIMANN (1945), p. 172 s.

26. Cf. sur la notion et la fonction de *thōma* chez Hérodote, HUNZINGER (1995) et VIGNOLO MUNSON (2001), part. p. 232-265.

27. Hérodote affirme clairement que la nature humaine est telle et qu’il n’est pas possible d’éviter ce qui a été établi (III, 65).

28. La confirmation qu’Hérodote, parlant des dieux grecs comme *anthropophoues*, ne fait pas forcément allusion à leur forme humaine, peut être reconnue, dans le livre II de son *Enquête* : lorsqu’il décrit les éléments thériomorphes de la représentation des divinités égyptiennes, il utilise plutôt le verbe *graphen* (Hdt., II, 41, 2; 46, 2). En outre, dans le passage très célèbre où il explique le rôle joué par Homère et Hésiode dans la construction du *panthéon* des Grecs, il emploie le terme *eidea* pour se référer aux formes des dieux (II, 53, 2). Sur ce passage cf. aussi les réflexions de R. Gagné et M. Herrero dans l’introduction à ce volume, p. 14.

29. Hdt., I, 131, 15-16 : « [...] la règle est chez eux de ne pas offrir de sacrifices sans un mage ».

pourvu d'une grâce et d'une beauté surhumaines, que de rares mortels ont le privilège de partager. Il s'agit d'hommes et des femmes qui, en raison des leurs qualités physiques ou morales, ressemblent tellement aux dieux qu'ils ont gardé inscrites dans leur personne les traces évidentes de la faveur divine dont ils jouissent.

Dans un article publié dans même volume que la contribution de F. Frontisi, J.-P. Vernant, toujours à propos de la conception grecque du corps divin, s'exprimait en ces termes : « Toujours vivants en force et en jeunesse, les dieux ont un sur-corps : un corps fait tout entier et à jamais de beauté et gloire³⁰. » Même s'ils sont représentés de manière anthropomorphique, les dieux sont différents des hommes : leur taille est exceptionnelle, leur façon d'avancer est légère et pleine de grâce, leurs yeux sont étincelants. Bien qu'humain, leur aspect est conçu à un tel niveau de perfection que celui-ci marque la frontière séparant inexorablement les immortels des mortels. Seulement dans la jeunesse, la période où le corps humain n'est pas encore affligé par les affections qui caractérisent et limitent fatalement la vie des humains, les éloignant de l'heureuse existence des immortels, le mortel porte en soi quelques reflets de la grâce et de la force que les dieux possèdent pour l'éternité.

Comment faut-il alors interpréter les cas où le corps divin, bien loin de la perfection surhumaine à travers laquelle les Grecs sont censés avoir conçu leurs dieux, est marqué par des affections et des infirmités certainement inconciliables avec l'idée d'un sur-corps divin et de la *charis* olympienne ? Il suffit d'observer le cercle bienheureux des Olympiens pour trouver un dieu, comme Héphaïstos qui, bien que marié avec *Charis*, représente de façon paradoxale son opposé. Il faut se souvenir des vers de l'*Iliade*, où le dieu, fils d'Héra, déclenche l'hilarité de toute l'assemblée divine lorsque, boiteux et maladroit, il s'empresse de remplir les coupes des dieux à la fin du premier chant (*Il.* I, 599-600)³¹.

Le poème homérique contient deux traditions différentes sur les causes de sa claudication : dans le chant premier, l'infirmité est la conséquence accidentelle d'une dispute entre Zeus et Héra, au cours de laquelle le dieu était intervenu pour défendre sa mère. La réaction du fils de Cronos est implacable et, saisissant le dieu par un pied, il le lance loin de l'Olympe, le laissant précipiter pendant un jour entier, jusqu'au moment où, arrivé à Lemnos, il est accueilli par les Sintiens³². Une tradition différente, conservée au chant XVIII de l'*Iliade*, raconte que l'invalidité d'Héphaïstos était due à un défaut congénital, qui aurait poussé la divine Héra à jeter son enfant de l'Olympe, laissant à Eurynome et Thétis la charge de l'accueillir (*Il.* XVIII, 394-405). Héphaïstos fit alors un trône d'or avec des liens invisibles qu'il envoya à sa mère pour se venger.

30. VERNANT (1989), p. 27 (= VERNANT [1986]).

31. Sur cet épisode, voir le chapitre de Gabriella Pironti dans ce volume.

32. *Il.* I, 587-593.

Une fois assise, la déesse resta piégée, mais le dieu refusa de la libérer, jusqu'à l'instant où, trompé par Dionysos qui le fit boire, il retourna sur l'Olympe³³.

Le dieu boiteux par excellence, marginalisé au sein de la famille des Olympiens à la suite d'une chute aux traits ordaliques, est finalement réintégré. Que sa claudication soit accidentelle ou congénitale, il a comme contrepartie paradoxale la capacité de paralyser, de neutraliser et de réduire la mobilité des dieux. C'est exactement la punition réservée à Arès et Aphrodite surpris en adultère, piégés par Héphaïstos dans un filet très serré, construit avec une telle habileté qu'il est invisible aux autres dieux immortels (*Od.*, VIII, 266-330). Dans les vers d'Homère, le dieu est désigné à la fois comme ἀμφιγυήεις, terme qui évoque la claudication et l'attitude ambidextre, et comme κυλλόπους qui indique la faculté à avancer dans une double et divergente direction³⁴. Ces épithètes énoncent un trait physique qui, au lieu de représenter un handicap, se traduit chez Héphaïstos par un contrôle accru de l'espace et une rapidité de mouvement qui lui assure une maîtrise efficace sur un élément instable et imprévisible comme le feu, auquel il est préposé et dont il se sert pour exprimer son habileté de forgeron³⁵.

C'est comme si les vers d'Homère plaçaient le dieu sous nos yeux, alors qu'il s'empresse autour des soufflets de son atelier pour construire en même temps vingt trépieds roulants, aptes à entrer dans la salle de l'assemblée divine et à revenir à l'atelier (*Il.*, XVIII, 372-382). Par sa manière circulaire et oscillatoire d'avancer, le dieu semble une figure complémentaire de celle d'Arès.

À ce dernier, ἀρτίπος et ὠκύς (*Od.*, VIII, 310 et 329), sont destinés les espaces ouverts des champs de bataille et l'emploi des armes; à l'autre, difforme et boiteux, la fabrication des armes dans les espaces clos de son atelier. Grâce à l'expertise de l'artisan, les armes sont pourvues d'un potentiel de monstrosité et de fascination si efficace qu'elles paralysent et immobilisent l'ennemi, comme tous les autres outils forgés par Héphaïstos. Même les Myrmidons tremblent devant les armes nouvelles d'Achille forgées par le dieu, sans oser les regarder (*Il.*, XIX, 14-15).

L'infirmité du dieu se révèle alors en tant que marque spécifique de sa *dunamis*, du pouvoir qui lui permet, à travers son expertise d'artisan, de paralyser, lier, fasciner et neutraliser l'antagoniste et, également, de déployer son habileté à dissoudre les tensions, comme les pièges, provoquant le rire par sa maladresse³⁶. C'est exactement ce qui se passe dans les passages de l'épopée homérique, qu'on vient de mentionner, au terme d'une discussion entre Zeus et Héra qui débouche sur la distribution de vin

33. On a de différentes versions de ce récit : cf. Alcée, fr. 349 Voigt; Pindare, fr. 283 Maehler; Platon, *Rép.*, 378d. Le récit est entièrement illustré par Pausanias, I, 20, 3. Sur cet épisode, voir PIRONTI, PIRENNE-DELFORGE (2015), p. 48.

34. DELCOURT (1982), p. 111.

35. GILLIS (2013), p. 105. Selon Tzétzès, *Schol. ad Aristoph. Av.*, 436, il y avait ceux qui plaçaient un Héphaïstos en terre cuite près du foyer pour surveiller le feu.

36. COLLOBERT (2000), p. 133-141.

par d'Héphaïstos, au premier chant de l'*Iliade*, ou encore dans les mémoires de l'aède Démodocos, au moment crucial de la scène d'adultère entre Arès et Aphrodite, au chant VIII de l'*Odyssée*.

Comme le montre le cas d'Héphaïstos, les dieux sont *anthrôpophuēs*; ils ont *la même nature que les hommes*. Comme tels, ils présentent parfois des infirmités qui ressemblent à celles des hommes, qui sont une trace de leur passé et de la mémoire dont ils sont porteurs. Néanmoins, chez les dieux, la faiblesse qui ralentit et paralyse les mortels, devient un sceau ultérieur de leur puissance, un trait distinctif qui met en exergue leurs compétences et leurs prérogatives, et qui assure aux mortels une meilleure compréhension de leur figure ainsi qu'une communication plus efficace avec eux.

Atē et les *Litai* : habilités et dishabilités des filles de Zeus

Le destin singulier d'Héphaïstos est partagé par *Atē*, la fille aînée de Zeus (πρῶσβα Δίος θυγάτηρ, *Il.* XIX, 91), précipitée de l'Olympe par son père. À la différence du fils d'Héra, il lui fut interdit de revenir parmi les immortels. Elle est évoquée dans deux passages capitaux de l'*Iliade* : la première fois, au chant IX, à l'intérieur du discours passionné que Phénix adresse à Achille pour le persuader sans succès de reprendre les armes³⁷; la seconde, au chant XIX, comme rappel de la rocambolesque harangue d'Agamemnon à l'assemblée des Achéens, où le souverain essaie de se justifier d'avoir soustrait le prix à Achille et mis à mal toute l'armée grecque.

Le terme et verbe dérivé (*aaō*) sont assez fréquents dans l'épopée homérique, en particulier dans l'*Iliade*³⁸. Ils indiquent génériquement l'égarément d'origine divine³⁹, le désordre mental temporaire, l'illusion qui se change en faute, entraînant le mortel comme l'immortel vers une catastrophe presque inévitable. Les discours de Phénix et d'Agamemnon concourent à définir le profil de cette figure qui, à son tour, ajoute une force rhétorique aux arguments des deux héros.

Le chant IX s'ouvre sur la description d'une armée, celle des Achéens, désormais en proie à la terreur et à la peur, sous le regard troublé du roi Agamemnon, prêt à imputer à Zeus la disgrâce des Grecs et à s'enfuir. Une alternative à la retraite est proposée par Diomède, qui suggère une assemblée des Anciens pour trouver une solution. La délibération résultant de cette rencontre est d'envoyer chez Achille une ambassade formée par Ajax, Ulysse et Phénix, ancien maître du Péleïde, avec des présents pour

37. LESKY (1967), c. 789-792, pensait que le discours de Phénix était une interpolation postérieure. *Contra* LLOYD-JONES (1971), p. 16, qui a suggéré qu'une version précédente de ce passage ne prévoyait pas la participation de Phénix; AUBRIOT (1984), p. 5 considère ce passage parfaitement cohérent avec les logiques narratives internes à l'*Iliade*. YAMAGATA (2005), à son tour, souligne les analogies entre la figure d'Achille dans le poème et la représentation d'*Atē* dans les mots de Phénix.

38. Cf. par ex. *Il.*, II, 110-115; VI, 354-358; VIII, 230-243; IX, 17-22; X, 391-400; IX, 114-120; XIX, 268-274, etc.; *Od.*, XV, 233; IV, 260; IV 293; XII, 370-373; XXI, 302; XXIII, 223.

39. Sur la définition d'*Atē* comme égarément, AUBRIOT (1984), p. 10-11, n. 30.

réparer l'outrage. Les trois ambassadeurs, accompagnés par deux hérauts, arrivent donc aux tentes d'Achille, le trouvant en train de jouer de la lyre⁴⁰.

C'est Ulysse qui prend la parole, après avoir terminé le repas d'hospitalité; son discours, très bien articulé du point de vue rhétorique, présente en premier lieu une mise à jour de la situation dramatique où se trouve l'armée des Achéens; puis, l'évocation des mots que Pélée avait adressés à Achille, avant son départ à la guerre, l'incitant à modérer sa fierté; et finalement, la liste des présents qu'Agamemnon est disposé à lui octroyer, à condition de mettre un terme à sa colère. Les mots violents par lesquels Achille répond à Ulysse annoncent l'échec de cette initiative. Le Péléide dénonce le discours du fils de Laërte comme hypocrite et mensonger⁴¹.

Ensuite, la parole passe à Phénix qui s'appuie sur les sentiments d'affection et sur le passé qu'il a partagé avec Achille à Phthie. L'ancien précepteur se présente comme fils, père et parricide manqué. Maudit par son père Amyntor, puisqu'il avait séduit sa maîtresse, à l'instigation de sa mère qui se sentait négligée, il est condamné à ne jamais avoir de fils. Désireux de laisser sa patrie, il n'écoute pas les supplications de ses proches et amis qui l'implorant de rester. Une fois parti, il est accueilli à Phthie par Pélée qui lui confie son enfant dans le but de lui apprendre à bien parler et bien agir⁴². Le père manqué trouve en Achille sa progéniture et il s'adresse par ces vers au héros⁴³ :

Ah! que pour toi, j'ai souffert et pâti, songeant toujours que les dieux ne voulaient pas laisser venir au monde un enfant né de moi! Et c'est toi alors, Achille pareil aux dieux, dont je voulais faire le fils qui, un jour, écarterait pour moi le malheur outrageux.

Une fois rétabli le lien parental avec Achille, Phénix peut concentrer ses efforts de persuasion pour ramener le héros à la modération. Il lui rappelle que même les dieux, qui ont plus d'honneurs, de gloire et de force (*μεϊζων ἀρετῆ τιμῆ τε βίη τε*), se laissent toucher par les offrandes, les prières, les libations et la fumée des sacrifices des mortels (*Il. IX, 498-499*), soucieux de réparer leurs fautes. Phénix se réfère ici à la communication entre mortels et immortels et à la manière dont les premiers réparent les injures faites aux dieux. Les honneurs, la gloire et la force attribués aux dieux sont une assurance de leur disposition à recevoir les prières des hommes. À la base de cette considération, il y a la nature même des Implorations, clarifiée par la suite, dans le discours de Phénix, qui s'offre tant à l'auditeur qu'au lecteur, comme un chef-d'œuvre de rhétorique⁴⁴ :

40. Voir, sur cet épisode, BOUVIER (2002), p. 313 *sq.*

41. Sur le discours d'Ulysse et sur la réaction d'Achille, voir la belle réflexion de STAROBINSKI (1990).

42. À propos de Phénix, maître d'Achille, cf. CUSUMANO (2013b).

43. Hom., *Il.*, IX, 492-495. Les traductions des poèmes homériques, bien que parfois légèrement modifiées, sont de P. Mazon (*CUF*).

44. Hom., *Il.*, IX, 503-514. AUBRIOT (1984), p. 2, souligne que ce passage contient « la seule allégorie avec prosopopée de l'*Illiade* ».

καὶ γὰρ τε λιταὶ εἰσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο
 χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμῶ,
 αἴ ῥά τε καὶ μετόπισθ' ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι.
 ἦ δ' ἄτη σθεναρῆ τε καὶ ἄρτίπος, οὐνεκα πάσας
 πολλὸν ὑπεκπροθέει, φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἴαν
 βλάπτουσ' ἀνθρώπους· αἴ δ' ἔξακέονται ὀπίσσω.
 ὅς μὲν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσσον ἰούσας,
 τὸν δὲ μέγ' ὠνησαν καὶ τ' ἔκλυον εὐχομένοιο·
 ὅς δὲ κ' ἀνήγηται καὶ τε στερεῶς ἀποείπη,
 λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι
 τῷ ἄτην ἄμ' ἔπεσθαι, ἴνα βλαφθεὶς ἀποτίση.

C'est qu'il y a les Prières, les filles du grand Zeus. Boiteuses, ridées, louches des deux yeux, elles courent, empressées, sur les pas d'Erreur. Erreur est robuste, elle a bon pied ; elle prend sur toutes une large avance, et va, la première, par toute la terre, faire du mal aux humains. Les Prières, derrière elle, tâchent à guérir ce mal. À celui qui respecte les filles de Zeus, lorsqu'elles s'approchent de lui, elles prêtent un puissant secours, elles écoutent ses vœux. Celui qui leur dit non et brutalement les repousse, elles vont demander à Zeus, fils de Cronos, d'attacher Erreur à ses pas, afin qu'il souffre et paie sa peine.

Par l'introduction du couple *Atè-Litai* et de leur fonction dans les procédures de résolution des conflits, Phénix se déplace du plan des relations entre mortels et immortels, où le mérite et la gloire mêmes des dieux assurent une possibilité concrète de réconciliation, à celui des rapports de force entre mortels, où se place la querelle entre Achille et Agamemnon. Les *Litai*, boiteuses et louches, sont obligées de courir, en dépit de leur infirmité, sur les pas d'*Atè*, qui, dans ces vers, est décrite comme robuste et aux bons pieds (*ἄρτίπος*). La course des *Litai* est une poursuite fatigante et épuisante qui les rend *ῥυσαί*, ridées. Ce terme renvoie à la sécheresse et évoque donc la déshydratation, que leur course provoque, déformant leur visage⁴⁵. À l'obliquité de leur façon d'avancer s'ajoute l'obliquité de la vue (elles sont *παραβλῶπες*), prérogative qui leur permet de contrôler les déplacements imprévisibles d'*Atè* et de comprendre d'un seul regard deux dimensions : d'un côté celle des effets funestes de l'égarément et de l'autre les circonstances atténuantes qu'il faut reconnaître au désordre mental qui le gouverne⁴⁶.

Être à l'écoute des *Litai* procure un avantage immédiat au mortel qui reçoit à son tour la même attention. En revanche, le refus d'accorder aux *Litai* le respect qu'elles méritent provoque une inversion de direction dans leur parcours. Leur cible cesse d'être la réparation des désastres d'*Atè* et devient la dénonciation auprès du père Zeus du manque de reconnaissance à l'égard de leurs efforts de conciliation. La

45. Aubriot insiste elle aussi sur cette idée de déshydratation : AUBRIOT (1984), p. 19-21, qui suggère que ce terme exprime l'absence de « splendeur divine ». Ce trait caractérisant des *Litai* serait, à son avis, la conséquence de la fatigue due à leur fonction.

46. Selon AUBRIOT (1984), p. 19 et 22, le terme très rare *παραβλῶψ* renvoie à une vision « double et symétrique » et un regard également ouvert vers le passé et l'avenir.

renonciation à la poursuite d'*Atē* par les *Litai* produit donc un brusque virage dans leur parcours puisqu'elles se tournent alors vers le mortel insensible aux supplications, pour qu'il paie le prix de sa fierté⁴⁷.

Atē et les *Litai* participent au discours de Phénix comme entités qui coopèrent à la restitution d'un équilibre, résultat à son tour d'un jeu complexe de tensions et détentes. Les vers qui présentent leur fonction jouent un rôle fondamental dans la construction rhétorique du discours et constituent le trait d'union entre la première et la seconde partie de celui-ci. Le héros commence par narrer son passé douloureux, où grâce au soutien des divinités il est arrivé à ne pas céder à la colère, et donc à ne pas réagir contre son père⁴⁸. Cependant à l'époque il s'est montré indifférent aux prières de ceux qui l'imploreraient de rester dans sa patrie. Phénix conclut son appel à Achille, comme Ulysse, en évoquant la liste de présents qu'Agamemnon est prêt à lui céder pour rendre efficaces ses *litai*. Il rappelle finalement au Péléide l'épisode de Méléagre, le héros de la lutte contre le sanglier de Calydon et de la bataille entre Étoliens et Courètes. Méléagre, qui représente d'une part un double d'Achille, et de l'autre de Phénix lui-même, était en colère contre sa mère Althée qui l'avait maudit. Pour cette raison, il se retira dans sa demeure, renonçant à combattre. Insensible à son tour aux prières de son père, de ses frères et de sa communauté, il se laissa finalement convaincre à reprendre les armes par son épouse Cléopatra, lorsqu'il était déjà trop tard, pour qu'il puisse jouir de ses présents. Tant l'histoire de Phénix que celles de Méléagre et d'Achille deviennent le paradigme du destin qui attend, tôt ou tard, ceux qui n'écourent pas les *litai*⁴⁹.

Atē aux pieds délicats

La figure d'*Atē* revient au chant XIX de l'*Iliade*, à l'intérieur du discours d'Agamemnon devant l'assemblée, lorsqu'il est désormais clair qu'Achille a su calmer sa colère et va reprendre le combat aux côtés des Grecs. Le roi argien prend la parole, à la suite des déclarations du Péléide qui explique les raisons de la controverse qui l'avait poussé à se retirer et se dit prêt à revenir sur le champ de bataille. Le discours d'Agamemnon est une harangue passionnée qui a comme but principal de dissocier de sa personne l'action qu'il a accomplie⁵⁰. Il proclame, face à l'assemblée et de façon vibrante, qu'il n'est pas coupable (ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, *Il.*, XIX, 86) et il impute à la sphère divine la responsabilité d'un acte, dont il n'est qu'un exécutant matériel⁵¹ :

47. Selon les Anciens (Héracl., *All.*, 37), le portrait des *Litai* chez Homère était en fait celui des suppliants, rendus très lents par la mauvaise conscience de leurs méfaits. Leur regard marqué par la honte n'ose jamais s'adresser directement aux destinataires de leurs supplications. *Contra* voir AUBRIOT (1984), p. 3, qui souligne le fait que la supplication dispose d'un vocabulaire propre.

48. *Il.*, IX, 459-461.

49. Sur cet épisode en particulier, voir l'analyse de BOUVIER (2002), p. 342-355.

50. WILLIAMS (1993), p. 54.

51. Hom., *Il.*, XIX, 87-90.

ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἐρινός,
 οὔ τέ μοι εἶν ἀγορῆ φρεσὶν ἔμβαλον ἔγχιον ἄτην,
 ἥματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
 ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

C'est Zeus, c'est le Destin, c'est l'Érinys qui marche dans la brume, qui, à l'assemblée, soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur, le jour où, de mon chef, j'ai dépouillé Achille de sa part d'honneur. Qu'eussé-je pu? Le Ciel seul achève tout.

L'*Atē* devient, dans les mots d'Agamemnon, l'agent de l'action conjuguée de Zeus, des Moires et des Érinys qui coopèrent pour entraîner le souverain dans l'erreur⁵². Ces vers ont été au centre d'analyses très fines consacrées aux différents registres de causalité dans la mentalité grecque et à l'équilibre délicat entre responsabilité humaine et intervention divine, mais je ne m'occuperai pas de cette question ici⁵³. Ce qui m'intéresse est davantage la construction anthropomorphe de la figure d'*Atē*, « personnification » de la faute, qui prend au piège le roi argien, exactement comme autrefois elle l'avait fait avec le souverain des Olympiens.

Une longue digression étiologique⁵⁴, associée à l'histoire de la naissance d'Héraclès, visant à éclairer la présence d'*Atē* chez les mortels et son habilité à égarer leurs esprits, s'ouvre alors⁵⁵ :

πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἴατη, ἥ πάντας ἄῃται,
 οὐλομένη· τῆ μὲν θ' ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει
 πλῖναται, ἀλλ' ἄρα ἢ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει
 — βλάπτουσ' ἀνθρώπους· κατὰ δ' οὔν ἕτερόν γε πέδησε.
 καὶ γὰρ δὴ νύ ποτε Ζεὺς ἄσατο, τὸν περ ἄριστον
 ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι· ἀλλ' ἄρα καὶ τὸν
 Ἴηρη θῆλυς εἶοσα δολοφροσύνης ἀπάτησεν,
 ἥματι τῷ ὅτ' ἔμελλε βίην Ἡρακλήειν
 Ἀλκμήην τεξέσθαι εὔστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ.

Atè est la fille aînée de Zeus; c'est elle, la maudite, qui induit en erreur tous les êtres. Ses pieds sont délicats : elle ne touche pas le sol, elle ne se pose que sur les têtes humaines, au plus grand dam des mortels. Elle prend dans ses rets celui-ci comme celui-là. Elle fit un jour errer Zeus lui-même, Zeus qu'on dit au-dessus des dieux et même au-dessus des hommes! et pourtant Héré une femme, perfidement le joua. C'était le jour où, dans Thèbes aux beaux remparts, Alcmène allait mettre au monde le puissant Héraclès.

Dans ces vers, *Atē* est liée au père des dieux par une relation filiale; on devait lui reconnaître un caractère particulièrement vénérable du fait qu'elle était la fille aînée

52. À propos de ce passage, VERSNEL (2011), p. 174, parle de « *paratactic co-operation* » entre les trois agents divins représentés par *Atē*, les *Moirai* et les Érinys.

53. DODDS (1951), p. 1-63; LLOYD-JONES (1971), p. 23-27; WILLIAMS (1993), p. 50-64; VERSNEL (2011), p. 163-179.

54. Sur le caractère étiologique de ce passage, voir GUIDORIZZI (2010), p. 139.

55. Hom., *Il.*, XIX, 91-99 (trad. légèrement modifiée).

de Zeus. Ses pieds sont ἀπαλοί, adjectif qui rentre dans le registre de la légèreté. Jean Stobée, dans son commentaire des vers homériques, met ce terme en relation avec la prérogative propre à *Atē* de se déplacer sur les têtes des mortels, sans être vue⁵⁶. À vrai dire, un sondage sur l'emploi de ce terme chez Homère⁵⁷ révèle plutôt qu'il sert à définir de façon spécifique le contexte de la vulnérabilité et de la faiblesse. Les pieds d'*Atē* sont délicats et rapides et, en même temps, sans prise sur le terrain et susceptibles de trébucher, entraînant dans sa chute funeste les esprits de ceux qu'elle croise sur son chemin. Autrefois, le siège de cette fille de Zeus était l'Olympe, mais le père des dieux l'a précipitée sur la terre, parce qu'un jour *Atē* l'égara.

C'était lorsqu'Alcmène mettait au monde le jeune Héraclès et que le Cronide se réjouissait, disant à tous les autres dieux qu'Ilithye, divinité préposée aux douleurs de l'enfantement, ferait venir au jour un mortel issu de son lignage et destiné à régner sur tous ses voisins. Voulant tromper son époux, Héra demanda à Zeus de joindre l'acte à la parole et de prêter serment. Ne voyant pas venir la tromperie de son épouse, Zeus « jure un grand serment et commet la plus grande des erreurs » (ἄμοσεν μέγαν ὄρκιον, ἔπειτα δὲ πολλὸν ἀάσθη)⁵⁸. Alors Héra, ayant quitté le sommet de l'Olympe, arrive à Argos chez l'épouse de Sthénélos, le Perséide, lui-même descendant de Zeus. Elle était enceinte d'un fils au septième mois qu'Héra fit venir au jour, retenant en même temps les Ilithyes et suspendant les couches d'Alcmène. Ainsi priva-t-elle le nouveau-né Héraclès de son destin de souverain destiné par Zeus à régner sur les peuples voisins.

À l'annonce par Héra de la naissance d'Eurysthée, fils de Sthénélos, une douleur aiguë prit Zeus, qui s'empressa de punir *Atē*⁵⁹ :

αὐτίκα δ' εἶλ' Ἄτην κεφαλῆς λιπαροπλοκάμοιο
 χωόμενος φρεσὶν ἧσι, καὶ ὤμοσε καρτερόν ὄρκιον
 μή ποτ' ἐς Οὐλυμπόν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
 αὐτίς ἐλεύσεσθαι Ἄτην, ἣ πάντας ἄᾳται.
 ὡς εἰπὼν ἔρριψεν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος
 χειρὶ περιστρέψας· τάχα δ' ἴκετο ἔργ' ἀνθρώπων.
 τὴν αἰεὶ στενάχουσ' ὄθ' ἐὼν φίλον υἷὸν ὄρωτο
 ἔργον ἀεικὲς ἔχοντα ὑπ' Εὐρυσθηος ἀέθλων.

Brusquement, il saisit *Atē* par sa tête aux tresses luisantes, le cœur en courroux, et il jure un puissant serment, que jamais plus elle ne rentrera ni dans l'Olympe, ni au ciel étoilé, cette *Atē* qui fait errer tous les êtres. Cela dit, en un tournemain, il l'a fait pivoter et la jette du haut du ciel étoilé, d'où elle a vite fait de choir au milieu des champs de mortels. Et c'est sur elle encore qu'il se lamentait, chaque fois qu'il voyait son fils dans un labeur ignominieux au cours des travaux d'Eurysthée.

56. Stobée, III, 4, 33.

57. *Il.* III, 371; XI, 115; XIII, 202; XVII, 49; XVIII, 123; 177; XIX, 285; XXII, 327; *Od.* XIV, 465; XXI, 151; XXII, 16.

58. *Il.* XIX, 113.

59. *Il.* XIX, 125-133.

Il semble assez curieux que, bien que dans les mots d'Agamemnon Héra soit celle qui trompe Zeus, la responsabilité du destin funeste d'Héraclès, soumis aux travaux d'Eurysthée, soit attribuée à la seule *Atè*. La fille aînée de Zeus est bannie de la communauté des Olympiens en raison du dommage infligé à son père. Le Cronide l'attrape par les cheveux, la fait pivoter, afin que, précipitée de l'Olympe, elle rejoigne bien vite les champs des mortels. On peut presque la voir, cette *Atè* actionnée par Zeus, ses tresses luisantes étant rendues encore plus brillantes et hypnotiques par le mouvement rotatif imprimé par la main divine ; elle se met à circuler parmi les mortels, prête à éblouir et étourdir leurs esprits. Le profil d'*Atè* se caractérise encore mieux comme « personnification » de la culpabilité due à une folie temporaire. C'est elle qui aveugle Zeus, le poussant à répondre à la demande d'Héra de prêter un serment qui donnera efficacité à sa parole. *Atè* égare la pensée de Zeus, l'empêchant de prévoir la perfidie qui se cache derrière les mots de sa femme. Mais une fois le serment prononcé, le Cronide est lié par la promesse qu'il a faite. Ne pas respecter un serment veut dire pour un dieu souffrir toutes les peines qu'Hésiode, dans la *Théogonie*, énonce à propos des dieux parjures (vv. 791-806) : un an sans respirer, dans un état comateux, sans nectar et ambroisie, sans recevoir la nourriture qui définit l'état divin. Une fois cette année achevée, le dieu parjure est condamné à neuf ans d'exclusion des banquets et des assemblées divines : il est donc totalement marginalisé de la communauté des Olympiens.

Ce n'est pas par hasard si Hésiode dans la *Théogonie* insère *Atè* avec *Horkos* parmi les enfants d'*Eris* (v. 226-231) : de fait pour prêter un serment, il faut que celui qui jure soit absolument clairvoyant et lucide, tant pour parler franchement que pour transformer éventuellement la formule et éviter l'accusation de parjure avec ses conséquences funestes, comme le fait Hermès dans l'*Hymne homérique*, ou bien Héra elle-même dans l'*Iliade*⁶⁰.

Bien conscient des conséquences qui attendent les divinités qui parjurent, et ayant lui-même préposé le Styx à la tutelle du *grand serment des dieux*⁶¹, Zeus est obligé de tenir sa promesse. Cependant il scelle avec un serment supplémentaire l'exclusion d'*Atè* du cercle des Olympiens, faisant en sorte, une fois pour toutes, que seuls les esprits des mortels soient perméables à ses attaques. Il semble donc que si les dieux pouvaient partager les infirmités physiques de la nature humaine, il n'allait pas de même pour la démence qui est ainsi bannie de l'Olympe, étant réservée aux mortels. Zeus, victime d'*Atè*, en devient à son tour le dispensateur et ce sera à Agamemnon d'en souffrir les conséquences, lui qui, tout au long de la guerre et des peines qui l'accompagnent, ne peut cesser de penser à son erreur initiale⁶².

60. *Il.*, XV, 26-46 ; *Hhom. Hermès*, 378-384. Sur les capacités d'Hermès à manipuler la parole, cf. PISANO (2014) et sur les escamotages servant à contourner les serments, BAYLISS-TORRANCE (2014), p. 240-279.

61. Hés., *Théog.*, 399-401. Cf. GAGNÉ (2013), p. 200-202.

62. *Il.*, XIX, 136.

Le récit d'Agamemnon a un caractère étiologique évident, qui semble vouloir, une fois encore, marquer l'écart entre mortels et immortels : du monde divin *Atē* est finalement exclue pour conforter la stabilité du *kosmos* de Zeus et son plan divin. C'est un escamotage, dont la logique semble renvoyer au récit de l'engloutissement de Mêtis par Zeus, également destiné à neutraliser le danger que la ruse de sa première épouse pouvait représenter pour sa royauté. Comme la ruse ne peut qu'être maîtrisée par Zeus, de même l'égarement auquel *Atē* est préposée ne peut qu'être exclu de la pensée et du *kosmos* divins⁶³.

La harangue passionnée d'Agamemnon n'aura pas les effets attendus. La réponse d'Ulysse montre entre les lignes que les arguments du roi ne sont pas convaincants. Il l'invite à porter devant l'assemblée les présents qu'il a réservés à Achille, pour que tout le monde puisse les voir, et à jurer par serment qu'il ne s'est jamais uni à Briséis. Il met en garde le roi, lui suggérant à l'avenir d'agir plus loyalement, et souligne le fait qu'il ne faut pas s'indigner si un roi donne satisfaction à un héros lorsque le premier a commis une erreur (*Il.* XIX, 155-184). Le discours d'Agamemnon, bien que soigneusement construit, doit céder aux argumentations d'Ulysse. Le souverain se voit obligé de reconnaître que le héros a parlé de façon honnête et convenable, et à admettre finalement sa responsabilité (*Il.* XIX, 186)⁶⁴.

Poursuivre sans pieds et saisir sans mains : l'enfant d'*Horkos* et l'anonymat de la race des parjures

Prêter un serment est, comme on vient de le voir, une affaire délicate : Homère nous apprend qu'avant de prononcer la formule, il faut faire bien attention à ne pas être sous l'effet de l'égarement provoqué par *Atē*. Par contre, Hérodote, nous explique les conséquences qui attendent ceux qui parjurent, à travers l'évocation d'une figure perturbante qui, comme *Atē* et les *Litai*, est associée au lignage de Zeus : il s'agit de l'enfant d'*Horkos*, donné par Sophocle pour le fils du Cronide⁶⁵. Cette entité troublante et effrayante apparaît dans le livre VI des *Histoires* d'Hérodote, où toute une série de serments prononcés et reniés, de faux serments et de supplications inefficaces sont évoqués⁶⁶.

Dans cette section, l'historien raconte les faits scabreux qui affligent la diarchie spartiate, au moment de la controverse entre Cléomène et Démarate, perfidement remplacé plus tard par le roi Léotyichidas. La toile de fond de cet épisode est une situation politique compliquée, marquée par le conflit entre les Lacédémoniens et les Éginètes, coupables d'avoir concédé l'eau et la terre aux Perses et, pour cette raison, accusés de trahison par les Athéniens.

63. Cf. Hés., *Théog.*, 886-891.

64. Pour une analyse de ce passage en particulier, cf. FULKERSON (2013), p. 50 s.

65. Soph., *Œdipe à Colone*, 1766-1767.

66. Sur l'emploi du langage de la supplication dans cet épisode, voir CUSUMANO (2013a), p. 27-28.

Le contexte général de cette histoire, et la façon dans laquelle l'intrigue se développe autour du thème du serment, a été déjà l'objet des plusieurs analyses⁶⁷. Ici, je préfère concentrer mon attention sur la dernière partie de cet épisode. Il s'agit du moment où Léotyichidas, devenu roi grâce aux manœuvres de Cléomène, qui s'est suicidé sous l'emprise de la folie, se trouve à gérer la controverse entre Éginètes et Athéniens. Les premiers avaient été obligés de laisser comme dépôt chez les Athéniens les membres les plus distingués de leur communauté, jugés coupables d'avoir collaboré avec les Perses⁶⁸. Quelque temps plus tard, les habitants d'Égine exigent la restitution des otages et indiquent Léotyichidas comme médiateur dans cette affaire. Afin de persuader les Athéniens, le souverain spartiate leur raconte l'histoire de Glaukos, fils d'Épikydès, et ce qu'il avait fait au moment de la restitution d'un dépôt.

Le spartiate Glaukos était un homme très renommé dans toute la Grèce pour son sens de la justice. Un jour, un habitant de Milet se rendit chez lui, inquiet de la situation politique en Ionie, devenue particulièrement instable. Connaissant la sécurité du Péloponnèse et ayant entendu parler de la probité de Glaukos, l'homme de Milet demanda au Spartiate de pouvoir laisser en dépôt chez lui la moitié de ses biens, après les avoir convertis en monnaie. Il donna également à Glaukos des marques d'identification (*symbola*), le priant de remettre le dépôt à ceux qui auraient apporté chez lui ces marques.

Glaukos reçut les richesses aux conditions indiquées, mais bien plus tard, les fils de l'étranger vinrent à Sparte pour réclamer le dépôt, après avoir exhibé les *symbola*. Cependant, le Spartiate répondit n'avoir aucun souvenir de quoi que ce soit, ajoutant que si, un jour, il avait récupéré la mémoire des faits, alors il rendrait le dépôt. Autrement — dit-il — il ferait conformément aux lois (*nomoi*) des Grecs. Les Milésiens, affligés, quittèrent Sparte, considérant avoir perdu leur argent. Glaukos, quant à lui, se rendit à Delphes pour consulter l'oracle et demander si, au moyen d'un serment, il pourrait s'emparer de l'argent. La Pythie répondit par ces mots⁶⁹ :

Γλαῦκ' Ἐπικυδείδῃ, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὕτω
 ὄρκῳ νικῆσαι καὶ χρήματα ληίσασσθαι·
 ὄμνυ, ἐπεὶ θάνατός γε καὶ εὐόρκον μένει ἄνδρα.
 Ἄλλ' Ὀρκου πάϊς ἔστιν, ἀνώνυμος οὐδ' ἔπι χεῖρες
 οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν
 συμμάργψας ὀλέσῃ γενεὴν καὶ οἶνον ἅπαντα·
 ἄνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

Glaukos, fils d'Épikydès, sur le moment ce que tu dis offre des avantages : remporter la victoire, s'emparer de richesses par un serment. Jure, puisque, aussi bien, la mort atteint également l'homme dont les serments sont sincères. Mais du Serment naît un fils, un fils sans nom qui n'a ni mains ni pieds ; rapide cependant,

67. Cf. récemment GAGNÉ (2013), p. 217 s. et CUSUMANO (2013a).

68. Hdt., VI, 48-50.

69. Hdt. VI, 86 (γ), 2 (trad. Ph.-E. Legrand, CUF).

il poursuit le coupable jusqu'à ce qu'il le saisisse et détruise toute sa race et toute sa maison. Des hommes aux serments sincères, la race est plus prospère dans la suite des temps.

Les vers de la Pythie, qui dans la dernière partie, reprennent *verbatim* ceux d'Hésiode⁷⁰, touchèrent profondément Glaukos, qui s'empressa de demander au dieu de le pardonner. Cependant, la Pythie implacable déclara que mettre à l'épreuve le dieu et accomplir une mauvaise action étaient également une faute. Glaukos se hâta alors de restituer l'argent aux Milésiens, mais finalement sa lignée fut complètement éradiquée de Sparte, de façon à ce qu'aucun de ses descendants, ni même son foyer ne subsistât dans la cité. Léotychidas achève ainsi son histoire, affirmant que, sur la question des dépôts, il est nécessaire de ne penser à rien d'autre qu'à rendre ce qu'on réclame. À bien y regarder toutefois, la punition divine qui condamne le lignage de Glaukos, un temps illustre, comme le suggère le patronyme Épikydès, renvoyant à la notion homérique de *kydos*⁷¹, n'est pas vraiment la conséquence d'un faux serment, mais de l'intention de parjurer et de le faire avec la complicité de la Pythie. Le discours de Léotychidas, coupable à son tour d'avoir prêté un faux serment pour exclure Démarate de la succession au trône (Hdt. VI, 66), est organisé autour de l'oracle de la Pythie et du potentiel dévastateur du fils d'*Horkos*, qui a effacé de la mémoire des Spartiates, et condamné à l'anonymat, toute la descendance du parjure Glaukos.

Cependant, une fois encore, en dépit de la sévérité de la figure évoquée pour rendre le discours plus efficace, les paroles du roi spartiate ne sont pas entendues : les Athéniens refusent de retourner les otages aux Éginètes, et ceux-ci se préparent à se venger. Toutefois, ce qu'il est important de souligner dans la description de l'enfant d'*Horkos*, ce sont les prérogatives qui le définissent. Les déformations et les affections qui le caractérisent rendent cette entité reconnaissable uniquement par les effets de son action destructive. Parmi les trois figures au centre de cette contribution, l'enfant d'*Horkos* est l'expression la plus significative d'un anthropomorphisme bâclé et incomplet. Il dénonce son inachèvement, d'abord, en tant que *pais* et donc, par définition, en ce qu'il appartient à la sphère des *aoroi*⁷². Il est également sans nom ; un anonymat qui peut être lu, d'une part, comme indicateur de l'exclusion sociale à laquelle les parjures sont destinés ; et, de l'autre, de l'impossibilité pour les mortels d'invoquer son nom et d'établir une relation avec lui ; ce qui finalement exclut de lui adresser des *litai*.

L'anonymat fait de lui une entité particulièrement effrayante qui échappe à la communication avec les humains et est donc totalement réfractaire à leurs efforts de réparation, comme le montre l'histoire de Glaukos, dont le regret ne suffit pas à la Pythie pour pardonner l'intention criminelle de sa demande. Le manque de pieds et de mains est finalement une marque de la puissance de cette entité divine, qui, malgré son

70. Hés., *Trav.*, 285.

71. GAGNÉ (2014), p. 33.

72. CUSUMANO (2013a), p. 40.

handicap physique, parvient à poursuivre impétueusement sa victime, en détruisant sa lignée. Les déformations dont il est porteur rendent complètement méconnaissables chez lui les traces de la « nature humaine » que les Grecs attribuaient aux dieux, et l'éloignent de l'anthropomorphisme rassurant du cercle des Olympiens, avec qui il est toujours possible d'établir un canal de communication.

Défini chez Hésiode, *pēma*, fléau pour les hommes qui vivent sur la terre⁷³, *Horkos* est, en même temps, celui qui assure la stabilité de *Dikē*, la justice porteuse de prospérité pour les communautés et antidote à la guerre, elle qui est un don que Zeus a fait aux mortels, pour les distinguer des animaux⁷⁴. Dans la capacité de cette puissance et de sa descendance fatale d'assurer ou rétablir l'ordre social, les Grecs percevaient assurément quelque chose de divin.

Conclusion

Dans son article sur le corps divin, mentionné en ouverture de cette contribution, J.-P. Vernant s'exprimait en ces termes⁷⁵ :

Poser le problème du corps des dieux... [c'est] rechercher comment fonctionne ce système symbolique, comment le code corporel permet de penser la relation de l'homme et du dieu sous la double figure du même et de l'autre, du proche et du lointain, du contact et de la séparation, en marquant, entre ces pôles de l'humain et du divin, ce qui les associe par un jeu de similitudes, de rapprochements, de chevauchements et ce qui les dissocie par effets de contraste, d'opposition, d'incompatibilité, d'exclusion réciproque.

La réflexion du savant se développe d'une façon programmatique autour de l'identification de tous les défauts et des limites qui marquent le corps humain par rapport à celui de dieux : il s'agit d'un « sous-corps » comparé au « sur-corps » des dieux, où toutes les qualités dont les mortels disposent d'une manière limitée ou temporaire, se présentent dans une splendeur et une plénitude inaccessibles à l'homme. Vernant n'a pas ici pris en considération le cas des corps divins imparfaits, bien qu'ailleurs avec M. Detienne, il ait concentré son attention sur la claudication d'Héphaïstos, et avec des résultats remarquables⁷⁶.

Cependant, du tableau qu'on vient d'esquisser, il ressort que même les déformations qui caractérisent le corps d'une entité divine, et en déterminent les modes d'action, prennent part à et construisent le système symbolique et les codes qui nous permettent de penser la relation entre hommes et dieux. Ces codes permettaient

73. Hés., *Théog.* 231-232.

74. Hés., *Trav.* 279-285. AUBRIOT (1984) a souligné les analogies et les différences entre ce portrait hésiodique de *Dikē*, fille de Zeus et celui des *Litai* chez Homère.

75. VERNANT (1996), p. 13 (= VERNANT [1986]). Sur ce passage, voir aussi Renaud Gagné et Miguel Herrero dans l'introduction.

76. DETIENNE, VERNANT (1974), p. 254-258.

aux Grecs de reconnaître dans les dieux la *même nature que les hommes*, c'est-à-dire des marques d'identification, de similitude et de contact, en dépit des écarts et des lignes de séparation.

Ces déformations représentent autant d'expressions de la puissance de ces figures ; elles parlent de la façon d'agir dans les sphères humaine et surhumaine, et définissent la nature de la communication que les hommes peuvent entretenir avec les dieux. Dans le cas des entités examinées, *Atē*, les *Litai*, et l'enfant implacable d'*Horkos*, nous avons des abstractions personnifiées, si l'on se résigne à l'emploi de cette catégorie *étique*, comme on l'a définie auparavant. Or, si l'on admet avec J.-P. Vernant que les dieux grecs ne sont pas des « personnes »⁷⁷, mais des « puissances »⁷⁸, l'emploi du terme « personnifications » pour ce genre d'entités divines semble au moins contradictoire. Comme l'a bien souligné I. Polinskaya : « *Personified abstractions implode the person-power dichotomy; that is, from our modern perspective, they remain an unclassified or even declassified group in Greek divine typologies, while to ancient Greeks they were theoi* »⁷⁹. » Le terme de « personnification » semble donc inadéquat pour rendre compte de la complexité de ces figures qui participaient également du discours grec sur le divin, à l'égal des autres dieux et sans distinction majeure. Alors, comment comprendre et définir cette opération qui conduit à donner un statut divin aux concepts, aux éléments naturels, aux idées et aux sentiments, sans trahir les conceptions religieuses des Grecs ? Si le trait qui caractérise ces entités est la *dunamis*, la puissance, qu'on leur reconnaît, alors on pourrait recourir au langage mathématique pour expliquer ce qui est à la base de cette opération permettant de multiplier la force et le pouvoir de ces concepts abstraits ou de ces objets inanimés, les élevant — pour ainsi dire — à la puissance. Si à l'origine de ce processus il y a l'identification d'un pouvoir divin dans des objets ou des concepts, alors l'opération principale est justement celle de l'élévation à la puissance. L'attribution d'un *prosōpon*, d'une *persona*, est secondaire et rentre plutôt parmi les formes possibles de leur représentation et de leur mise en récit.

Dans le cas spécifique d'*Atē*, des *Litai* et de l'implacable enfant d'*Horkos*, on se trouve face à des puissances qui rentrent dans le lignage de Zeus et qui exercent une fonction importante de régulation sociale, voire cosmique. L'une évoque l'autre par des renvois subtils qui parlent des risques, des opportunités et des menaces qui pèsent sur les mortels dans leurs relations interpersonnelles et avec le divin. Elles jouent en outre un rôle fondamental dans la construction rhétorique du discours. Reconnaître à la puissance qu'elles exercent un statut divin, cela donne — ou devrait

77. BURKERT (2011²), p. 281 : « *Die griechischen Götter sind Personen und keine Abstraktionen, Ideen, Begriffe; théos kann Prädikat sein, ein Göttername in mythischer Erzählung ist Subjekt.* »

78. VERNANT (1965), p. 79. Sur la fécondité heuristique de la notion de puissance divine pour l'étude des religions dans une approche comparatiste voir les contributions rassemblées dans C. BONNET *et al.* (2017). En particulier, sur l'arrière-plan historiographique qui a porté Vernant à l'élaboration de la notion de « puissance divine », voir la contribution de PIRENNE-DELFORGE, SCHEID (2017), dans le même volume.

79. POLINSKAYA (2014), p. 81.

donner — force et intensité aux discours de Phénix, Agamemnon et Léotychidas, qui sont toutefois destinés paradoxalement, en vertu des exigences de narration, et en dépit de la *dunamis* déployée, à rester dramatiquement inefficaces.

Daniela BONANNO

Abréviations et bibliographie

- ABV* J.D. BEAZLEY, *Attic Black-figure Vase-Painters*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- ARV²* J.D. BEAZLEY, *Attic Red-figure Vase-Painters*, Oxford, Clarendon Press, 1963².
- BAPD* *Beazley Archive Pottery Database* (<http://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>).
- CVA* *Corpus Vasorum Antiquorum*
- LIMC* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 9 vol. + 1 suppl., Zurich/Munich, Artemis Verlag, 1981-2009.
- Para* J.D. BEAZLEY, *Paralipomena. Additions to Attic Black-figure and Red-figure Vase-painters*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

- J. ADAMS, *The Religious Teachers of Greece*, Édimbourg, Edimburgh University Press, 1908.
- , *The Vitality of Platonism and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.
- P.J. AHRENSDORF, *Homer on the Gods and Human Virtue: Creating the Foundations of Classical Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- M.J. ALDEN, « The Resonances of the Song of Ares and Aphrodite », *Mnemosyne* 50 (1997), p. 513-529.
- T. ALEKNIENE, « Les “dieux et démons” dans le *Traité* 1 (c. 7, 19-20) de Plotin », *Hermes* 135 (2007), p. 482-498.
- A. ALFÖLDI, « Der iranische Weltrieme auf archäologischen Denkmälern », *JSGU* 40 (1949-1950), p. 17-54.
- W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *JHS* 126 (2006), p. 1-35.
- P. AMANDRY *et al.*, *Guide de Delphes. Le Musée*, Athènes, École française d’Athènes, 1991.
- Y. AMIR, « The Transference of Greek Allegories to Biblical Motifs in Philo », in F.E. GREENSPAHN, E. HILGERT et B.L. MACK (éd.), *Nourished with Peace, Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico, CA, Scholars Press, 1984, p. 15-25.
- G. ANDERSON, *Lucian: Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leyde, Brill, 1976.
- N.J. ANDRADE, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press 2013.

- A. ANDURAND, C. BONNET, « Le “divin Platon” à la table des Grecs et des Romains Dynamiques et enjeux de la fabrique d’une mémoire savante dans les *Propos de table* de Plutarque », in F. CHAPOT, J. GOEKEN, M. PFAFF-REYDELLET (éd.), *Figures mythiques et discours religieux dans l’Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, (2019), p. 17-31.
- P. ANGELI BERNARDINI, « Esiodo e l’Elicono nella parodia di Luciano », in A. HURST, A. SCHACHTER (éd.), *La Montagne des Muses*, Genève, Droz, 1996, p. 87-96.
- J. ANNAS, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- E. ASMIS, « Epicurean Empiricism », *The Cambridge Companion to Epicureanism*, in J. WARREN (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 84-104.
- J. ASSMANN, *Ma’ât, l’Égypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, Paris, Juillard, 1989.
- , *The Price of Monotheism*, Stanford, Stanford University Press, 2010 [2003].
- D. AUBRIOT, « Les Litai d’Homère et la Dikè d’Hésiode », *REG* 97 (1984), p. 1-25.
- S. AUFRÈRE, *L’Univers minéral dans la pensée égyptienne*, Le Caire, IFAO, 1991.
- M. AUGÉ, « Le fétiche et le corps pluriel », in MALAMOUD, VERNANT (1986), p. 161-190.
- , *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.
- N. AUSTIN, « The One and the Many in the Homeric Cosmos », *Arion* 1 (1973), p. 219-274.
- D. AUSTIN MULLINS *et al.*, « A Systematic Assessment of “Axial Age” Proposals Using Global Comparative Historical Evidence », *American Sociological Review* 83 (2018), p. 596-626.
- D. BABUT, « Sur les dieux d’Épicure », *Elenchos* 26 (2005), p. 79-110.
- D. BARBU, *Naissance de l’idolâtrie. Image, identité, religion*, Liège, 2016 (*Religions. Comparatisme – Histoire – Anthropologie* 7).
- L. BARDOLLET, « Athèna à face de chouette », *Kentron* 7 (1991), p. 125-128.
- J. BARRINGER, « The Temple of Zeus at Olympia, Heroes, and Athletes », *Hesperia*, 74 (2005), p. 211-241.
- , « Zeus in Olympia », in A. ERSKINE, J.N. BREMMER (éd.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Édimbourg, Edimbourg University Press, 2010, p. 155-177.
- , « The Changing Image of Zeus in Olympia », *AA* (2015–1), p. 19-37.
- M. BAUMBACH, M. SANZ MORALES, *Chariton von Aphrodisias: Callirhoe. Kommentar zu den Buchern i-iv*, Heidelberg, Winter, 2018.
- M. BAUSCHULTE, *Religionsbahnhöfe der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918-1933*, Marburg, Diagonal-Verlag, 2007.
- A.J. BAYLISS, I.C. TORRANCE, « Artful Dodging, or Sidestepping of Oaths », in A.H. SOMMERSTEIN, I.C. TORRANCE (éd.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, p. 240-280.
- G. BECKEL, *Götterbeistand in der Bildüberlieferung griechischer Heldensage*, Thèse inédite, Waldsassen/Bayern, 1961.
- R. BECKER, « Anthropomorphismus [I] », *Archiv für Begriffsgeschichte* 49 (2007), p. 69-98.
- , « Anthropomorphismus [II] », *Archiv für Begriffsgeschichte* 50 (2008), p. 153-185.
- , *Der menschliche Standpunkt: Perspektiven und Formationen des Anthropomorphismus*, Frankfurt, Klostermann, 2011.

- N. BELAYCHE, « *Deus deum ... summorum maximus* (Apuleius), Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period », in S. MITCHELL, P. VAN NUFFELEN (éd.), *One God. Studies in Pagan Monotheism and Related Religious Ideas in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 141-146.
- , « Le savoir religieux d'Artémidore : entre commun (τὰ κοινά) et particulier (τὰ ἴδια) », in D. AUGER, Chr. CHANDEZON, J. DU BOUCHET (éd.), *Artémidore et l'interprétation des rêves*, 2^e éd., Paris, Belles Lettres, 2019, à paraître.
- G.C. BENSON, « Seeing Demons: Autopsy in Maximus of Tyre's *Oration* 9 and its Absence in Apuleius' *On the God of Socrates* », *Ramus* 45 (2016), p. 102-131.
- F. BERDOZZO, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*, Berlin, De Gruyter, 2011.
- C. BERTAU-COURBIERES, *Au miroir des bienheureux. Les émotions positives et leurs représentations en Grèce archaïque*, Bordeaux, Ausonius, 2017a.
- , « Quand le plaisir est un reflet de la "puissance" : remarques sur les dieux de l'*Iliade* », in C. BONNET *et al.* (2017b), p. 279-290.
- K. BERTHELOT, « Philon d'Alexandrie, lecteur d'Homère : quelques éléments de réflexion », *Prolongements et renouvellements de la tradition classique*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires Aix-Marseille Université, 2011, p. 145-157.
- , « Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*) », in M. NIEHOFF (éd.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leyde, Brill, 2012, p. 155-174.
- R. BETT, *Sextus Empiricus: Against the Physicists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- M. BETTINI, « Ridere degli dèi », *Between* 6, n° 12 (2016).
- , « Visibilité, invisibilité et identité des dieux », in PIRONTI, BONNET (2017), p. 21-41.
- A. BILLAULT, « Dion Chrysostome avait-il une théorie de la sculpture? », *BAGB* (1999-2), p. 211-219.
- J. BLOK, « Phye's procession: Culture, politics, and Peisistratid rule », in H. SANCISI-WEERDENBURG (éd.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, Amsterdam, Gieben, 2000, p. 17-48.
- T. BODDEZ, « Entre le roi et la cité. Remarques sur le développement des cultes héroïques entre 336 et 150 », *Erga-Logoi* 4 (2016), p. 75-116.
- R. BODÉÛS, « En marge de la "théologie" aristotélicienne », *RPhL* 73 (1975), p. 5-33.
- A. BOECKH, *Encyclopédie et méthodologie des sciences philologiques. Première partie principale*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013² [1886].
- J. BOLLACK, *La Pensée du plaisir : Épicure, textes moraux, commentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- , *La Grèce de personne*, Paris, Le Seuil, 1997.
- J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, De Boccard, 1958.
- C. BONNET, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, De Boccard, 2015.
- , « Les dieux en assemblée », in PIRONTI, BONNET (2017), p. 87-112.

- , « *Ô andres theoi ! (Zeus tragédien 15, 2)*. Sur le tissu paradoxal des assemblées divines chez Lucien », *Pallas* 103 (2017 = *Mélanges M.-Fr. Baslez*), p. 73-86.
- C. BONNET, N. BELAYCHE, M. ALBERT-LLORCA *et al.* (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017.
- B.E. BORG, *Der Logos des Mythos*, Munich, Wilhelm Fink, 2002.
- P. BORGEN, S. FUGLSETH, R. SKARSTEN, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leyde, Brill, 2000.
- J. BOUFFARTIGUE, « Représentations et évaluations du texte poétique dans le *Commentaire sur la République* de Proclus », in Ph. HOFFMANN, J. LALLOT, A. LE BOULLUEC (éd.), *Le Texte et ses représentations*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 1987, p. 129-143.
- G. BOUNOURE, « Eusèbe citateur de Diodore », *REG* 95 (1982), p. 433-439.
- O. BOUQUIAUX-SIMON, *Les Lectures homériques de Lucien*, Bruxelles, Palais des Académies, 1968.
- B. BOURGEOIS (éd.), *Thérapie. Polychromie et restauration de la sculpture dans l'Antiquité*. *Technè* 40 (2014).
- , « (Re)peindre, dorer, cirer. La *therapeia* en acte dans la sculpture grecque hellénistique », *Technè* 40 (2014a), p. 69-80.
- D. BOUVIER, *Le Sceptre et la Lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- , « Artemidorus and the Second Sophistic », in B. BORG (éd.), *Paideia. The World of the Second Sophistic*, Berlin, De Gruyter, 2004 (*Millenium Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 2), p. 53-63.
- C.M. BOWRA, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
- P. BOYANCÉ, « Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon », in R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX (éd.), *Philon d'Alexandrie*, Paris, CNRS, 1967, p. 169-188.
- D. BOYARIN, « Origen as Theorist of Allegory: Alexandrian Contexts », in R. COPELAND, P.T. STRUCK (éd.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 39-54.
- E. BOZIA, *Lucian and his Roman Voices. Cultural Exchanges and Conflicts in the Late Roman Empire*, Londres, Routledge, 2015.
- R.B. BRANHAM, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- B.K. BRASWELL, « The Song of Ares and Aphrodite: Theme and Relevance to *Odyssey* 8 », *Hermes* 110 (1982), p. 129-137.
- A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Rome, Ateneo, 1969.
- , *Il politeismo*, éd. par M. Massenzio et A. Alessandri, Rome, Editori Riuniti, 2007.
- J.N. BREMMER, *Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- , « Hephaistos Sweats or How to Construct an Ambivalent God », in J.N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg, Edimbourg University Press, 2010, p. 193-208.
- , « Walter F. Otto's *Dionysos* (1933) », in A. BERNABÉ *et al.* (éd.) *Redefining Dionysos*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 4-22.

- M. BRIAND, « Lucien et Homère dans les *Histoires vraies* : pratique et théorie de la fiction au temps de la Seconde Sophistique », *Lalies* 25 (2006), p. 127-140.
- , « L'Homère sophiste de Lucien ou les ambiguïtés d'une *mimesis* ironique », in G.W. MOST, L.F. NORMAN, S. RABAU (éd.), *Révolutions homériques*, Pise, Edizioni della Normale, 2009, p. 27-46.
- , « L'Homère paradoxal de Lucien. Un dialogue, entre imitation et satire », in S. DUBEL, A.-M. FAVREAU-LINDER, E. OUDOT (éd.), *À l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2015, p. 163-172.
- L. BRISSON, « Comment Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*? », in P. AUBENQUE, M. NARCY (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 449-473.
- , *Introduction à la philosophie du mythe*, Tome 1 : *Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996.
- , « Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects éthiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon », in M. DIXSAUT (éd.), *Études sur la République de Platon*, Paris, Vrin, 2005, p. 25-41.
- , « Le *Timée* de Platon et le traité hippocratique *Du régime*, sur le mécanisme de la sensation », *Études Platoniciennes* 10 (2013), en ligne.
- W. BRÖCKER, *Theologie der Ilias*, Francfort, Klostermann, 1975.
- M. BROUILLET, « “Si fort résonna Arès”. Retour sur le corps des dieux chez Homère », in C. CARASTRO, Y. MANFRINI (éd.), *Agalma ou les figurations de l'invisible*, Paris, Éditions de l'ÉHESS, à paraître.
- C.G. BROWN, « Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods », *Phoenix* 43 (1989), p. 283-293.
- L. BRUIT ZAIDMANN, « Lois et normes religieuses dans les *Lois* de Platon », in P. BRULÉ (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 21), p. 29-47.
- L. BRUIT, F. LISSARRAGUE, *s.v.* « Les Théoxénies », *ThesCRA* II (2004), p. 225-229.
- P. BRULÉ, *Les Sens du poil (grec)*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- J. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1973² [1956].
- D. BUTTRON-OLIVER, *Douris: A Master-painter of Athenian Red-figure Vases*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1995 (*Kerameus*, 9).
- K. BULAS, *Les Illustrations antiques de l'Iliade*, Lwów, Société Polonaise de Philologie, Université Lwów, 1929 (*Eos* supplementa, 3).
- S.A. BURGESS, « How to Build a Human Body: an Idealist's Guide », in M.R. WRIGHT (éd.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Swansea, Classical Press of Wales, 2000, p. 43-58.
- W. BURKERT, « Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von *Odyssee* und *Ilias* », *RhM* 103 (1960), p. 130-144.
- , « La genèse des choses et des mots : le papyrus de Dervéni entre Anaxagore et Cratyle », *Études philosophiques* 25 (1970), p. 443-455.
- , « Herodot als Historiker fremder Religionen », in O. REVERDIN (éd.) *Hérodote et les peuples non-grecs*, Vandœuvres/Fondation Hardt, Droz, 1990, p. 1-32 = *Kleine Schriften* VII, p. 140-160.

- , « Homer's Anthropomorphism: Narrative and Ritual », in D. BUITRON-OLIVER (éd.), *New Perspectives on Early Greek Art*, Washington, University Press of New England, 1991, p. 81-91 = *Kleine Schriften I*, p. 80-94.
- , « From Epiphany to Cult-Statue: Early Greek *Theos* », in A.B. LLOYD (éd.) *What is a God: Studies in the Nature of Greek Divinity*, Swansea, Classical Press of Wales, 1997, p. 15-34.
- , « Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern Koiné », in E. STAFFORD, J. HERRIN (éd.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, Aldershot, 2005, p. 3-20 = *Kleine Schriften II*, p. 172-191.
- , « El dios solitario. Orfeo 12 Bernabé en contexto », in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (éd.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, vol. 2, Madrid, Akal, 2008, p. 579-589.
- , *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Kohlhammer, 2011² [1977].
- , *La Religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. P. Bonnechere, Paris, Picard, 2011 [1977].
- F. CALABI, *God's Acting. Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leyde, Brill, 2008.
- C. CALAME, « Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste », in F. PRESCENDI, Y. VOLOKHINE, D. BARBU, P. MATTHEY (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 263-274.
- G.M. CALHOUN, « Homer's Gods: Prolegomena », *TAPhA* 68 (1937), p. 11-25.
- A. CAMEROTTO, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pise/Rome, Ist. Editoriali e Poligrafici, 1998.
- F.J. CAMPOS DAROCA, J.L. LÓPEZ CRUCES, « Maxime de Tyr et la voix du philosophe », *Philosophie antique : Problèmes, renaissances, usages* 6 (2006), p. 81-105.
- H. CANCEK, « Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik », *AU* 26 (1984), p. 71-89 = H. CANCEK, *Antik-Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Stuttgart, Springer, 1998, p. 139-163.
- R. CARDEN, *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary*, Berlin, De Gruyter, 1974.
- P. CARLEDGE, A. SPAWFORTH, *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*, London/New York, Psychology Press, 2002² [1989].
- L.D. CASKEY, J.D. BEAZLEY, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts, Boston*, Part II, Boston, Museum of Fine Arts, 1954.
- E. CASSIN, *La Splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, Mouton, 1968.
- L. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1937.
- J. CAZEAU, « Le repas de Mambré dans le *De Abrahamo* de Philon », in M. QUESNEL, Y. BLANCHARD, C. TASSIN (éd.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité*, Paris, Cerf, 1999, p. 55-73.
- G. CERRI, *La Poétique de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2015 [2007].

- H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- Ch. CHANDEZON, J. DU BOUCHET (éd.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- A. CHANIOTIS, « Plutarchos, *praeses insularum* », *ZPE* 68 (1987), p. 227-231.
- , « The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality », in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (éd.), *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, Leuven, Peeters, 2011, p. 157-196.
- P. CHANTRAINE, « Le divin et les dieux chez Homère », in H.J. ROSE *et al.*, *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandœuvres/Fondation Hardt, Droz, 1954, p. 47-94.
- , *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.
- R. CHLUP, *Proclus: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- V. CILENTO, « Mito e poesia nelle *Enneadi* di Plotino », in E.R. DODDS *et al.* (éd.), *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres/Fondation Hardt, Droz, 1960, p. 243-323.
- E.A. CLARK, « New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies », *Church History* 59 (1990), p. 145-162.
- J.S. CLAY, « *Demas* and *Aude*: The Nature of Divine Transformation in Homer », *Hermes* 102.2 (1974), p. 129-136.
- J.J. CLAUSS, M. CUYPERS, A. KAHANE (éd.), *The Gods of Greek Hexameter Poetry*, Stuttgart, Franz Steiner, 2016.
- Ch. CLERC, *Les Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du I^{er} siècle après J.-C.*, Paris, Fontemoing et C^{ie}, 1915.
- J. COENEN, *Lukian « Zeus tragodos ». Überlieferungsgeschichte, Text und Kommentar*, Meisenheim am Glan, Hain, 1977.
- H. COLLARD, « Montrer l'invisible. Les dieux et leurs statues dans la céramique grecque », in P. BORGEAUD, D. FABIANO (dir.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, 2013, (*Recherches et Rencontres*, 31), p. 61-86.
- , « Les ambiguïtés de l'anthropomorphisme. De la divinité agissante à sa statue dans la céramique grecque », *MethIS* 5 (2016a), p. 17-32.
- , *Montrer l'invisible. Rituel et présentification du divin dans l'imagerie attique*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2016b, (*Kernos*, suppl. 30).
- C. COLLOBERT, « Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux », in M.-L. DESCLOS (éd.), *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 133-141.
- G.P. CONGER, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1922.
- B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 5 vol., Paris, Pichon, 1824-1831.
- , *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, Paris, Béchét Aîné, 1833.
- A. CORCELLA, « Herodotus and Analogy », in R. VIGNOLO MUNSON, *Herodotus: Volume 2. Herodotus and the World*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 44-77.

- M. CORSANO, *Themis: la norma e l'oracolo nella Grecia Antica*, Lecce, Congedo, 1988.
- P. CORSINI, « Doppioni metrici per Era: una nota su scelta e contesto », *SCO* 42 (1992), p. 105-112.
- M. COURRENT, « L'auteur et les philologues. Le fantôme d'Homère dans l'*Histoire véritable* de Lucien de Samosate », in A. HAMAYOU, N. SOLOMON (éd.), *Fantômes d'écrivains*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2011, p. 21-34.
- M.R. CRAWFORD, « "Reordering the Confusion": Tatian, the Second Sophistic, and the so-called *Diatessaron* », *ZAC* 19.2 (2015), p. 209-236.
- N. CUSUMANO, « Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios », *Mètis* 4 (2006), p. 165-192.
- , « Glaucus and the Importance of Being Earnest. Herodotus 6.86 on Memory and Trust, Oath and Pain », in N. CUSUMANO, V. GASPARINI, A. MASTROCINQUE, J. RÜPKE (éd.), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, Stuttgart, Franz Steiner, 2013a, p. 21-53.
- , « "Et c'est moi qui ainsi t'ai fait ce que tu es". Phénix maître d'Achille », in C. NOACCO *et al.* (éd.), *Figures du maître. De l'autorité à l'autonomie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013b, p. 127-137.
- P. DAOUTI, « Homère chez Maxime de Tyr », in F. FAUQUIER, B. PÉREZ-JEAN (éd.), *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au I^{er} siècle de notre ère*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2016, p. 59-76.
- C. DARBO-PESCHANSKI, « Deux acteurs pour un acte. Les personnages de l'*Iliade* et le modèle de l'acte réparti », in G. AUBRY, Fr. ILDEFONSE (éd.), *Le Moi et l'Intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 249-262.
- L. DASTON, « How Nature Became the Other: Anthropomorphism and Anthropocentrism in Early Modern Natural Philosophy », in S. MAASEN, E. MENDELSON, P. WEINGART (éd.), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Dordrecht, Springer, 1995, p. 37-56.
- L. DASTON, G. MITMAN (éd.), *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New York, Columbia University Press, 2005.
- D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- S. DEACY, « Athena and Ares: War, Violence and Warlike Deities », in H. VAN WEES (éd.), *War and Violence in Ancient Greece*, Londres, Duckworth, 2000, p. 285-298.
- P. DECHARME, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, Picard, 1904.
- J.A. DEMETRAKOPOULOS, « Christian Scepticism: the Reception of Xenophanes B34 », in A.K. FRAZIER, P. NOLD (éd.), *Essays in Renaissance Thought and Letters*, Leyde, Brill, 2015, p. 241-445.
- G. DESCHODT, « Modes de figuration des dieux en Grèce ancienne. Le cas du sacrifice », *Images revues* 8 (2011), en ligne.
- M.-L. DESCLOS (éd.), *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- E. DES PLACES, « Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la *Préparation évangélique* », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, Vrin, 1956, p. 69-77.

- , « La tradition patristique de Platon (spécialement d'après les citations des *Lois* et de l'*Epinomis* dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée) », *REG* 80 (1967), p. 385-394.
- , *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Picard, 1969.
- P. DESTRIÉE, F.-G. HERRMANN (éd.), *Plato and the Poets*, Leyde, Brill, 2011.
- M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- M. DETIENNE, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981a.
- , « Au commencement était le corps des dieux », Préface à W.F. OTTO, *Les Dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris, Payot, 1981b, p. 7-19.
- , *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000.
- B.C. DIETRICH, « Divine Epiphanies in Homer », *Numen* 30 (1983), p. 53-79.
- N. DIETRICH, *Das Attribut als Problem. Eine bildwissenschaftliche Untersuchung zur griechischen Kunst*, Berlin/Boston, 2018 (*Image & Context*, 17).
- L. DEUBNER, « Personifikationen abstrakter Begriffe », in W.A. ROSCHER (éd.), *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III.2, Hildesheim-New York, 1978 [1902-1909], col. 2068-2169.
- M.W. DE VISSER, *Die nichtmenschgestaltigen Götter der Griechen*, Leyde, Brill, 1903.
- B.C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, Londres, Athlone Press, 1965.
- J.M. DILLON, *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, Duckworth, 1977.
- , « Philo and the Greek Tradition of Allegorical Exegesis », *SBLSP* 33 (1994), p. 69-80.
- E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1951.
- P. DOLCETTI, « I Dialoghi degli dèi di Luciano: il racconto mitico tra presente, passato e futuro », *Annali on line di Ferrara Lettere* 7 (2012), p. 64-73.
- A.A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- T. DORANDI, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- H. DÖRRIE, *Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*, Upladen, Springer, 1976.
- A.B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, Gyldendal, 1922.
- W. DRESCHLER, R. KATTEL, « Mensch und Gott bei Xenophanes », in M. WITTE (éd.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, 2004, p. 111-129.
- A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989.
- J. DU BOUCHET, Chr. CHANDEZON, « Artémidore : le cadre historique, géographique et social d'une vie », in J. DU BOUCHET, Chr. CHANDEZON (éd.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2012, p. 11-26.

- , (éd.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2012a.
- H.A. DUENING, *De Metrodori Epicurei vita et scriptis*, Thèse, Halle, 1870.
- C. DUGAS, « Tradition littéraire et tradition graphique dans l'antiquité grecque », *AC* 6 (1937), p. 5-26 [repris dans le *Recueil Charles Dugas*, 1960, p. 59-74].
- M.J. EDWARDS, « Xenophanes Christianus? », *GRBS* 32.3 (1991), p. 219-228.
- M.W. EDWARDS, s.v. « Personification », in M. FINKELBERG (éd.), *The Homer Encyclopedia*, vol. II, Oxford, Blackwell, 2011, p. 648-649.
- E. EGGER, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*, 3^e éd., Paris, G. Pedone-Lauriel, 1887.
- E. EHNMARK, *The Idea of God in Homer*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1935.
- , *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala, A.B. Lundequistska Bokhandeln, 1939.
- E. EIDINOW, J. KINDT, R. OSBORNE, S. TOR, « Introduction: What Might We Mean by the Theologies of Ancient Greek Religion? », in E. EIDINOW, J. KINDT, R. OSBORNE (éd.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 1-11.
- S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church*, San Francisco, University of California Press, 2013.
- J. ELSNER, *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- E.K. EMILSSON, S.K. STRANGE, *Plotinus: Ennead VI.4 & VI.5: On the Presence of Being, One and the Same, Everywhere as a Whole*, Las Vegas, Parmenides, 2015.
- H. ERBSE, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin, De Gruyter, 1986.
- K. ESHLEMAN, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- H. ESSLER, « Cicero's Use and Abuse of Epicurean Theology », J. FISH, K.R. SANDERS (éd.) *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 129-151.
- S. ESTIENNE, « Les dévots du Capitole. Le "culte des images" dans la Rome impériale entre rites et superstition », *MEFRA* 113 (2001), p. 189-210.
- S. ESTIENNE et al. (éd.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Naples, Centre Jean Bérard, 2008.
- L.R. FARNELL, *Greece and Babylon. A Comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1911.
- , *The Attributes of God*, Oxford, Oxford University Press, 1925.
- A. FAULKNER, « The Gods in the Narratives of the *Homeric Hymns* », in J.J. CLAUSS, M. CUYPERS, A. KAHANE (éd.), *The Gods of Greek Hexameter Poetry*, Stuttgart, Franz Steiner, 2016, p. 32-42.
- M. FÉDOU, « La référence à Homère chez Clément d'Alexandrie et Origène », in L. PERRONE (éd.), *Origeniana Octava*, Leuven, Peeters, 2003, p. 377-383.
- D. FEENEY, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

- G. FERRARI, « Introduction », in T. FÖGEN, M.M. LEE (éd.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2009, p. 1-10.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946.
- , *Proclus. Commentaire sur la République*, t. 1, Paris, Vrin, 1970.
- , *Artémidore. La clé des songes*, Paris, Vrin, 1975.
- R. FINCK, *Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- D. FLÜCKIGER-GUGGENHEIM, *Göttliche Gäste: Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie*, Berne, P. Lang, 1984.
- R.C. FOWLER (éd.), *Plato in the Third Sophistic*, Berlin, De Gruyter, 2014.
- M. FREDE, « Plato's *Sophist* on False Statements », in R. KRAUT (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 397-424.
- , « The Literary Form of the *Sophist* », in C. GILL, M.M. MCCABE (éd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 136-161.
- M. FREMLING, *De anthropomorphitis*, Lund, 1787.
- K. FRIIS JOHANSEN, *The Iliad in Early Greek Art*, Copenhagen, Munksgaard, 1967 [rééd. de l'original danois de 1934].
- F. FRONTISI-DUCROUX, « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », in MALAMOUD, VERNANT (1986), p. 259-286.
- F. FRONTISI-DUCROUX, F. LISSARRAGUE, « Vingt ans de vases grecs. Tendances actuelles des études en iconographie grecque (1970-1990) », *Mètis* 5 (1990), p. 205-224.
- L. FULKERSON, *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- J.J. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville, Abingdon, 1972.
- R. GAGNÉ, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- , « Poétiques de la chrèsmodie : l'oracle de Glaukos (Hérodote 6.86) », *Kernos* 26 (2014), p. 95-109.
- , « The Battle for the Irrational: Greek Religion 1920-1950 », in S. HARRISON, C. PELLING, C.A. STRAY (éd.), *Rediscovering E.R. Dodds*, Oxford, Oxford University Press, 2019, sous presse.
- R. GAGNÉ, S. GOLDHILL, G.E.R. LLOYD (éd.), *Regimes of Comparatism*, Leyde, Brill (*Jerusalem Studies in Religion and Culture*), 2018.
- M. GAIFMAN, « Aniconism and the Notion of "Primitive" in Greek Antiquity », in J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde, Brill, 2010, p. 63-86.
- , *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- A. GANGLOFF, « Comment parler du divin ? Langages mythiques et conception des dieux chez Dion de Pruse », *Rhetorica* 28 (2010), p. 245-260.
- , « Le langage des statues : emploi et resémantisation des statues grecques sous le Haut-Empire (Dion de Pruse, Or. XII et XXXI) », *Mètis* 11 (2013), p. 303-326.

- T. GANTZ, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- T. GARGIULO, « Per una lettura del *Prometheus* di Luciano. Struttura, motivi, interpretazione », *Lexis* 11 (1993), p. 189-214.
- A.W. GEERTZ, C.R. COTTER, *Cognitive Approaches to the Study of Religion*, Podcast, 2012 (disponible à l'adresse <http://www.religiousstudiesproject.com/podcast/podcast-armin-geertz-on-cognitive-approaches-to-the-study-of-religion/>).
- A. GELL, « The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology », in J. COOTE, A. SHELTON (éd.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford, Clarendon, 1992, p. 40-66.
- F.C. GELPE, *Apologie der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes und des Göttlichen im populären Religionsunterrichte*, Leipzig, Erben, 1842.
- P. GEMEINHARDT, « Tatian und die antike Paideia. Ein Wanderer zwischen zwei (Bildungs-)Welten », in H.-G. NESSELRATH (éd.), *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 247-266.
- G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Le Seuil, 1982.
- E. GERHARD, *Auserlesene griechische Vasenbilder. Hauptsächlich etruskischen Fundorts*, vol. 3, Berlin, Reimer, 1847.
- E.H. GIFFORD, *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- A.-C. GILLIS, « Des démons dans l'Atelier. Iconographie et piété des artisans en Grèce ancienne », in Ph. BORGEAUD, D. FABIANO (éd.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, 2013, p. 87-118.
- F. GILLON, « Les apparitions divines dans les Oracles chaldaïques et selon Proclus », in A. LECERF, L. SAUDELLI, H. SENG (éd.), *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg, Winter, 2014, p. 153-167.
- D.A. GIULEA, « *Simpliciores, eruditi*, and the Noetic Form of God: Pre-Nicene Christology Revisited », *HTbR* 108 (2015), p. 263-288.
- S. GLASSIUS, *Philologia Sacra*, 4 vol., Leipzig, Sumtibus Weygandianis, 1743 [1623-1636].
- J.W. VON GOETHE, *Über Kunst und Alhbertum*, vol. 2, Stuttgart, Cottaische Buchhandlung, 1818-1820.
- , *Goethes Werke Band XII: Schriften zur Kunst. Schriften zur Literatur. Maximen und Reflexionen*, 12^e éd., E. TRUNZ et H. J. SCHRIMPF (éd.), Munich, Beck, 1994 [1981].
- L. GOLDEN, « The Διὸς ἀπάτη and the Unity of *Iliad* 14 », *Mnemosyne* 42 (1989), p. 1-11.
- R. GOLDENBERG, *The Nations that Know Thee Not: Ancient Jewish Attitudes toward Other Religions*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- S. GOLDHILL (éd.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- , « What is Ekphrasis for? », *CPb* 102 (2007), p. 1-19.
- V. GOLDSCHMIDT, « Theologia », *REG* 63 (1950), p. 20-42 = *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 141-172.

- J. GONZÁLEZ, *The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2013.
- A. GRAFTON, « *Prolegomena to Friedrich August Wolf* », *JWI* 44 (1981), p. 101-129.
- A. GRAND-CLÉMENT, « Dans les yeux d'Athéna *Glaukôpis* », *ARG* 12 (2010), p. 7-22.
- , *La Fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens*, Paris, De Boccard, 2011.
- , « La saveur de l'immortalité : les mille et une vertus de l'ambrosie et du nectar dans la tradition homérique », *Pallas* 106 (2018), p. 69-83.
- B. GRAZIOSI, *The Gods of Olympus: A History*, Londres, Henry Holt, 2013.
- B. GRAZIOSI, J. HAUBOLD, *Homer: The Resonance of Epic*, Londres, Duckworth, 2005.
- J. GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon, 1980.
- R.D. GRIFFITH, « Gods' Blue Hair in Homer and in Eighteenth-Dynasty Egypt », *CQ* 55.2 (2005), p. 329-334.
- M. GUARDUCCI, « Le insegne dei Dioscuri », *ArchCl* 36 (1984), p. 133-154.
- G. GUIDORIZZI, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milan, Cortina Raffaello, 2010.
- S. GUTHRIE *et al.*, « A Cognitive Theory of Religion [and comments and reply] », *Current Anthropology* 21 (1980), p. 181-203.
- S. GUTHRIE, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- , « Anthropomorphism: a Definition and a Theory », in R. MITCHELL, N.S. THOMPSON, H.L. MILES (éd.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, New York, SUNY Press, 1997, p. 50-58.
- , « Anthropology and Anthropomorphism in Religion », in J. LAIDLAW, H. WHITEHOUSE (éd.), *Religion, Anthropology and Cognitive Science*, New York, Carolina Academic Press, 2007, p. 37-62.
- Ch. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, 2^e éd., Munich, C.H. Beck, 1970.
- F. HADJITTOFI, « Cross-Dressing in the Declamations of Choricus of Gaza », in R. POIGNAULT, C. SCHNEIDER (éd.), *Fabrique de la déclamation antique (controverses et suasoires)*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2016, p. 353-371.
- H.L. HAGEN, *Die physiologische und psychologische Bedeutung der Leber in der Antike*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1961.
- S. HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- , *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- M. HALM-TISSERANT, « La représentation du corps des dieux dans la peinture de vases grecque », *Kentron* 17-2 (2001), p. 11-49.
- J. HAMMERSTAEDT, « Die Homerallegorese des älteren Metrodor von Lampsakos », *ZPE* 121 (1998), p. 28-32.
- E.J. HAMORI, *'When Gods were Men.' The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Berlin, De Gruyter, 2008.
- G.C. HANSEN, « Der Judenexkurs des Hekataios und die Folgen », in J.U. KALMS (éd.), *Internationales Josephus-Colloquium Aarhus 1999*, Münster, Lit, 2000, p. 11-21.
- Y.N. HARARI, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Toronto, Signal, 2014.

- , *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Toronto, Signal, 2016.
- , *21 Lessons for the 21st Century*, Londres, Jonathan Cape, 2018.
- J.E. HARRISON, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912.
- T. HARRISON, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- F. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.
- E. HAYES, S. NIMIS, *Lucian's Dialogues of the Gods. An Intermediate Greek Reader. Greek text with running vocabulary and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- C. HEINEN, R. KRUMEICH, «Sophocles. *Inachos*», in R. KRUMEICH, N. PECHSTEIN et B. SEIDENSTICKER (éd.), *Das griechische Satyrspiel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, p. 313-343.
- F. HEINIMANN, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Bâle, F. Reinhardt, 1945.
- H.-J. HEINRICHS, *Die fremde Welt, das bin ich: Leo Frobenius. Ethnologe, Forschungsreisender, Abenteuer*, Wuppertal, Hammer, 1998.
- E. HEITSCH, *Erzählung und Theologie in der Iliad: Eine Skizze*, Stuttgart, Franz Steiner, 2008.
- A. HENNEMEYER, «Der Zeus-Tempel von Olympia», in W.D. HEILMEYER, N. KALTSAS et al. (éd.), *Mythos Olympia. Kult und Spiele in der Antike*, Munich, Prestel Verlag, 2012, p. 121-125.
- A. HENRICHS, «Der Glaube der Hellenen: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik», in W.M. CALDER III (éd.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, p. 263-305.
- , «What is a Greek God?», J.N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 19-40.
- A. HERMARY, s.v. «Dioskouroi», *LIMC* III, 1 (1986), p. 367-593.
- M. HERREN, *The Anatomy of Myth*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- F.-G. HERRMANN, «Greek Religion and Philosophy: The God of the Philosopher», in D. OGDEN (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 385-397.
- M. HERRERO DE JAUREGUI, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010.
- , «Aristotechnas», in J. ÁNGEL Y ESPINÓS, J.M. FLORISTÁN IMÍZCOZ, F. GARCÍA ROMERO, M. LÓPEZ SALVÁ (éd.), *Hygieia kai Gelos: Homenaje a Ignacio Rodríguez Alfageme*, Zaragoza, Pórtico, 2015, p. 367-378.
- , «Quand un dieu sauve», in PIRONTI, BONNET (2017), p. 203-228.
- M. HILLAR, «The Logos and its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity. Part One», *A Journal from the Radical Reformation* 7 (1998), p. 22-37.
- M. HILLGRUBER, *Die pseudoplatarchische Schrift De Homero*, 2 vol., Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1994-1999.
- S. HINDS, *Allusion and Intertext: Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

- R. HIRSCH-LUIPOLD, « Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch », in R. HIRSCH-LUIPOLD (éd.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin, De Gruyter, 2005, p. 141-168.
- H. HOMMEL, « Mikrokosmos », *RhM* 92 (1943), p. 56-89.
- F.W. HOUSEHOLDER, *Literary Quotation and Allusion in Lucian*, New York, King's Crown Press, 1941.
- D. HUME, « Dialogues Concerning Natural Religion », in *Hume. Philosophical Works*, vol. 2, Londres, Longman, 1886 [1779].
- E.J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, Londres, Routledge, 2003.
- R. HUNTER, *Plato and the Traditions of Ancient Literature: The Silent Stream*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- , *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- , « 'Palaephatus', Strabo, and the Boundaries of Myth », *CPh* 111 (2016), p. 245-261.
- , *The Measure of Homer: The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- C. HUNZINGER, « La notion de $\theta\omega\mu\alpha$ chez Hérodote », *Ktèma* 20 (1995), p. 47-70.
- F. ILDEFONSE, « La personne en Grèce ancienne », *Terrain* 52 (2009), p. 64-77.
- V. ILIEVSKI, « Plato's Theodicy in the *Timaeus* », *Rhizomata* 4 (2016), p. 201-224.
- B. INWOOD, L.P. GERSON, *Hellenistic Philosophy: An Introduction*, 2^e éd., Indianapolis, Hackett, 1998.
- E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 3, *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). A. Kommentar zu Nr. 262 – 296*, Leyde, Brill, 1943.
- W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon, 1947.
- D. JAILLARD, « Le pilier hermaïque dans l'espace sacrificiel », *MEFRA* 113 (2001), p. 341-363.
- , « "Images" des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques. L'exemple de Zeus Ktésios », *MEFRA* 116 (2004), p. 871-893.
- T.K. JOHANSEN, « Body, Soul and Tripartition in Plato's *Timaeus* », *OSAPh* 19 (2000), p. 87-111.
- R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- C.P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.
- , *The Roman World of Dion Chrysostom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- A. DE JONG, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leyde, Brill, 1997.
- Fr. JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », in J. RIES (éd.), *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, Art et Sacré dans les Religions. Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve (21-22 mars 1990)*, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 91-102.
- J. JOUANA, « L'interprétation des rêves et la théorie micro-macrocosmique dans le traité hippocratique *Du régime* : sémiotique et mimésis », in K.D. FISCHER, D. NICKEL, P. POTTER (éd.), *Text and Tradition*, Leyde, Brill, 1998, p. 161-174.
- E. JÜNGEL, « Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik », in E. JÜNGEL, J. WALLMANN, W. WERBECK (éd.), *Versifikationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1982, p. 499-521.

- L. KAHIL, *s.v.* « Artemis », *LIMC* II (1984), p. 618-753.
- P. KALLIGAS, « Forms of Individuals in Plotinus: A Re-examination », *Phronesis* 42 (1997), p. 206-227.
- A. KAMESAR, « The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia in the *Iliad* », *GRBS* 44 (2004), p. 163-181.
- , « Biblical Interpretation in Philo », in A. KAMESAR (éd.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 65-91.
- J. KANY-TURPIN, « Les dieux : représentation mentale des dieux, piété et discours théologique », A. GIGANDET, P.-M. MOREL (éd.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF, 2007, p. 145-165.
- O. KARAVAS, *Lucien et la tragédie*, Berlin, De Gruyter, 2005.
- D. KASPRZYK, « Belles-Lettres et science des rêves : les citations dans l'*Onirocriticon* d'Artémidore », *AC* 79 (2010), p. 17-52.
- E. KEARNS, « The Return of Odysseus: A Homeric Theoxeny », *CQ* 32 (1982), p. 2-8.
- N.M. KENNEL, *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.
- C. KERÉNYI, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Vienne, Franz Leo & Comp., 1937.
- O. KERN, *Die Religion der Griechen*, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1926.
- J.F. KINDSTRAND, *Homer in der Zweiten Sophistik*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1973.
- , [Plutarchus] *De Homero*, Leipzig, Teubner, 1990.
- J. KINDT, *Rethinking Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- , « The Story of Theology and the Theology of the Story », in E. EIDINOW, J. KINDT, R. OSBORNE (éd.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 12-34.
- G.S. KIRK, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin, 1974.
- H.-J. KLAUCK, (éd.), *Dion von Prusa. Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes (mit einem archäologischen Beitrag von Balbina Bäbler)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- A.K. KNAFL, *Forming God. Divine Anthropomorphism in the Pentateuch*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2014.
- M. KONARIS, *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Britain and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- D. KONSTAN, « Commentary on Morel », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2008), p. 40-54.
- , « Epicurus on the Gods », in J. FISH, K.R. SANDERS (éd.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 53-71.
- , « Homer Answers his Critics », *Electryone* 3 (2015), p. 1-11.
- D. KONSTAN, D.A. RUSSELL (éd.), *Heraclitus: Homeric Problems*, Atlanta, SBL, 2005.
- A. KÖRTE, *Metrodori Epicurei fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1890.
- C. VON KORVIN-KRASINSKY, *Mikrokosmos und Makrokosmos in Religionsgeschichtlicher Sicht*, Düsseldorf, Patmos, 1960.

- E. KOSKENNIEMI, « Philo and Greek Poets », *JSJ* 41 (2010), p. 301-322.
- A. KOSSATZ-DEISSMANN, s.v. « Achilleus », *LIMC* I (1981), p. 37-200.
- W. KRANZ, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1938 = *Studien zur antiken Literatur und ihrem Nachwirken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 165-196.
- O. KUISMA, « Proclus' Notion of Poetry », in P. VASSILOPOULOU, S.L. CLARK (éd.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 160-173.
- W. KULLMANN, *Das Wirken der Götter in der Ilias: Untersuchungen zur Frage der Entstehung des Homerischen « Götterapparats »*, Berlin, Akademie Verlag, 1956.
- M. LACORE, « La théologie d'Homère jugée par Platon », in J. LAURENT (éd.), *Les Dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 79-95.
- L. LACROIX, *Les Reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 1949.
- I. LADA-RICHARDS, *Initiating Dionysus: Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- A. LAKS, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.
- R. LAMBERTON, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- , « The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer », in R. LAMBERTON, J.J. KEANEY (éd.), *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 115-133.
- , *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*, Atlanta, SBL, 2012.
- R. LAMBERTON, J.J. KEANEY (éd.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- R. LÄMMLE, *Poetik des Satyrspiels*, Heidelberg, Winter, 2013.
- G. LANATA, *Poetica preplatonica. Testimonianze e frammenti*, Florence, La Nuova Italia, 1963.
- A. LANNON, C. BONNET, « Narrating the Past and the Future: The Position of the Religions Orientales and the Mystères Païens in the Evolutionary Histories of Religion of Franz Cumont and Alfred Loisy », *ARG* 20.1 (2018), p. 157-182.
- S. LANZI, *Theos anaitios: storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Rome, Il Calamo, 2000.
- E. LAPALUS, « Le Dionysos et l'Héraclès, des "Grenouilles". En marge du "Dioniso" de M. Carlo Pascal », *REG* 47 (1934), p. 1-20.
- K. LAPATIN, *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- , « New Statues for Old Gods », in J. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 126-151.
- , « Representing Zeus », in T. STEVENSON *et al.* (éd.), *The Statue of Zeus at Olympia: New Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 79-108.
- J. LARSON, *Understanding Greek Religion*, Londres, Routledge, 2016.

- J. LAURENT (éd.), *Les Dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003.
- F. LE BLAY, « Microcosm and Macrocosm: The Dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the Meteorological Tradition », in P.J. VAN DER EIJK (éd.), *Hippocrates in Context*, Leyde, Brill, 2005, p. 251-269.
- A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromate VII (SC 428)*, Paris, Cerf, 1997.
- S. LEBRETON, *Surnommer Zeus. Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*, thèse inédite, Université de Rennes 2, 2013.
- O. LEEGE, *Walter F. Ottos Studie Dionysos. Mythos und Kultus. Antike-Forschung und moderne Kultur*, Würzburg, Ergon, 2016.
- G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, Troyel, 1710.
- M. LENTANO, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, Bologna, Mulino, 2018.
- J.H. LESHER, *Xenophanes: Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- A. LESKY, s.v. « Homeros », *RE Suppl.* XI (1968), col. 687-845.
- P. LÉVÊQUE, L. SÉCHAN, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, E. de Boccard, 1966.
- D. LEVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- C. LÉVY, « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique », in B. PERES-JEAN, P. EICHEL-LOJKINE (éd.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004, p. 221-233.
- B. LEYERLE, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1996⁹ [1843].
- P. LINANT DE BELLEFONDS *et al.*, s.v. « Rites et activités relatifs aux images de culte », *ThésCRA* II (2004), p. 417-507.
- B. LINCOLN, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Turin, Einaudi, 2000 [1994].
- E. LIPPOLIS, « Rituali di guerra : i Dioscuri a Sparta e a Taranto », *ArchCl* 60 (2009), p. 117-159.
- F. LISSARRAGUE, « Corps et armes : figures grecques du guerrier », in J. WILGAUX, V. DASEN (éd.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 15-27.
- H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- A.A. LONG, « Law and Nature in Greek Thought », in M. GAGARIN, D. COHEN (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 413-430.
- N. LORAUX, « Le corps vulnérables d'Arès », in MALAMOUD, VERNANT (1986), p. 465-492.
—, *La Cité divisée*, Paris, Payot, 1997.
- B. LOUDEN, *The Odyssey: Structure, Narration, and Meaning*, Baltimore, JHUP, 1999.
- G. MACISAAC, « The Soul and the Virtues in Proclus' *Commentary on the Republic of Plato* », *Philosophie Antique* 9 (2009), p. 115-143.

- F. MAFFRE, « Artémidore, Daldis et les divinités locales sur les émissions provinciales romaines », in J. DU BOUCHET, Chr. CHANDEZON (éd.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2012, p. 27-52.
- C. MAGDELAINE, « Microcosme et macrocosme dans le *Corpus hippocratique* : réflexions sur l'homme et la maladie », in J.-L. CABANÈS (éd.), *Littérature et médecine*, Bordeaux, L.A.P.R.I.L., 1997, p. 11-39.
- M. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, 2012.
- C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (éd.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986 (*Le Temps de la Réflexion*, 7).
- V. MALINEAU, « L'apport de l'*Apologie des mimes* de Chorikios de Gaza à la connaissance du théâtre du VI^e siècle », in C. SALIOU, B. FLUSIN (éd.), *Gaza dans l'Antiquité tardive: archéologie, rhétorique et histoire*, 2005, Salerne, Helios, p. 149-169.
- P.-L. MALOSSE, B. SCHOULER, « Qu'est-ce que la Troisième Sophistique? », *Lalies: actes des sessions de linguistique et de littérature* 29 (2009), p. 161-224.
- I. MÄNNLEIN-ROBERT, « Umriss des Göttlichen. Zur Typologie des idealen Gottes in Platons *Politeia* II », in D. KOCH, I. MÄNNLEIN-ROBERT, N. WEIDTMAN (éd.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, Attempto, 2010, p. 112-139.
- J. MANSFELD, *The Pseudo-Hippocratic Tract περί ἐβδουμάδων Ch. 1-11 and Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1971.
- , « Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception », in R. VAN DER BROEK *et al.* (éd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde, Brill, 1988, p. 92-117.
- , « Aspects of Epicurean Theology », *Mnemosyne* 46 (1993), p. 172-210.
- , « Theology », K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (éd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 452-478.
- M. MARCOVICH, *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leyde, Brill, 1995a.
- , *Tatiani Oratio ad Graecos. Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*, Berlin, De Gruyter, 1995b.
- R. MARCUS, *Philo. Supplement 1. Questions and Answers on Genesis. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek*, Londres, Heinemann, 1953.
- Ch. MARKSCHIES, *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, Munich, C.H. Beck, 2016.
- M. MARÓTH, « Homer im Urteil des Proklos », in I. TAR (éd.), *Epik durch die Jahrhunderte: internationale Konferenz Szeged 2.-4. Oktober 1997*, Budapest, JATE, 1998, p. 59-66.
- O. MARQUARD, « Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts », in E.W. BÖCKENFÖRDE *et al.* (éd.), *Collegium Philosophicum*, Bâle, Schwabe, 1965, p. 209-239.
- C. MARTINDALE, *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- E. MATUSOVA, « Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Ascribing Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context », *SPhA* 22 (2010), p. 1-51.
- G. MAYER, *Index Philoneus*, Berlin, De Gruyter, 1974.

- A. MEHL, « Zwei folgenreiche Prinzipien in Natur- und Welterklärung durch Griechen archaischer und frühklassischer Zeit », in M. LIEDTKE (éd.), *Naturrezeption*, Graz, Austria Medienservice, 2003, p. 216-236.
- C. MERCIER, *Philon d'Alexandrie. Questions sur la Genèse III-IV*, Paris, Cerf, 1984.
- W. MESSERSCHMIDT, *PROSOPOPOILA*, Cologne, Böhlau, 2003.
- F. MESTRE, P. GÓMEZ, *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelone, Universitat de Barcelona Edicions, 2010.
- I. MEYERSON (éd.), *Problèmes de la personne*, Paris, Maspero, 1973.
- J.D. MIKALSON, *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.
- C. MIRALLES, *Ridere in Omero*, Pise, Scuola Normale Superiore, 1993.
- S. MONTEL, « Espaces, environnement architectural et rituels autour des statues dans les sanctuaires grecs », *Revue de l'histoire des religions*, 231/4 (2014), p. 729-744.
- H. MORE, *The Apology of Dr. Henry More*, Londres, imprimé par J. Flesher pour W. Morden, 1664.
- P.-M. MOREL, « Method and Evidence: On Epicurean Preconception », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2008), p. 25-48.
- J.-M. MORET, *L'Ilioupersis dans la céramique italote. Les mythes et leur expression figurée au IV^e siècle*, Genève, Droz, 1975.
- M. MORFAKIDIS FILACTOS, « Reflexiones acerca de la *Defensa de los mimos* de Jorikios », in A. POCIÑA PÉREZ, J.M. GARCÍA GONZÁLEZ (éd.), *Studia Graecolatina Carmen Sanmillán in memoriam dicata*, Grenade, Universidad de Granada, 1988, p. 309-318.
- K.A. MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- S. MORLET, « Plutarque et l'apologétique chrétienne: la place de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Pallas* 67 (2005), p. 115-138.
- G. MOST, « Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report », *ANRW* II, 36.3 (1989), p. 2014-2065.
- A. MOTTE, « Xénophane de Colophon et la naissance d'une théologie nouvelle », in M. MAZOYER, O. CASABONNE (éd.), *Studia Anatolica et varia. Mélanges offerts au professeur René Lebrun II*, Paris, Harmattan, 2000, p. 151-194.
- C. MÜGLER, « Le corps des dieux et l'organisme des hommes », *AFLNice* 2 (1967), p. 7-13.
- M. MULLER-DUFEU, *La Sculpture grecque. Sources littéraires et épigraphiques*, Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 2002.
- C.E. MUNTZ, *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- G. MURRAY, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, Clarendon, 1924 (3^e éd.).
- P. MURRAY, *Plato on Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- D. MUSTI, « La struttura del discorso storico in Pausania », in J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien, Vandœuvres/Fondation Hardt*, Droz, 1996, p. 9-34.

- J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde, Brill, 2010.
- G. NADDAF, « Plato's *Theologia* Revisited », *Methexis* 9 (1996), p. 5-18.
- C.F. NÄGELSBACH, *Homerische Theologie*, 2^e éd., Nuremberg, Geiger, 1861 [1840].
- F. NAPOLITANO, « Gli studi omerici di Massimo Tirio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli* 17 (1974-1975), p. 81-103.
- A. NATALE, *Il riso di Hephaistos. Alle origini del comico nella poesia e nell'arte dei Greci*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2008.
- H.-G. NESSELRATH (éd.), *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.
- W. NESTLE, « Zu Metrodors Mythendeutung », *Philologus* 20 (1907), p. 503-510.
- M. NIEHOFF, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- , (éd.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leyde, Brill, 2012a.
- , « Philo and Plutarch on Homer », in M. NIEHOFF (éd.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leyde, Brill, 2012, p. 127-153.
- M.P. NILSSON, « Die Griechen – Griechische Religion », in P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, A. BERTHOLET, E. LEHMANN (éd.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e éd., vol. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925, p. 281-417.
- , « Compte-rendu d'Otto 1929 », *Deutsche Literaturzeitung* 28 (1929), p. 1334-1337.
- , « Compte-rendu d'Otto 1929 », *Gnomon* 11 (1935), p. 177-181.
- , *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, Munich, C.H. Beck, 1941.
- K. NÍ MHEALLAIGH, *Reading Fiction with Lucian: Fakes, Freaks and Hyperreality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- A.D. NOCK, « Religious Attitudes of the Ancient Greeks », *PAPHS* 85.5 (1942), p. 472-482 = *Essays on Greek Religion and History* II, Oxford, Clarendon, 1972, p. 534-550.
- A. NUNN, « Iconisme et aniconisme dans le culte des religions phénicienne et israélite », *Transeuphratène* 35 (2008), p. 165-190.
- D. OBBINK., *Philodemus: On Piety. Part 1: Critical Text with Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- , « 'All Gods are True' in Epicurus », D. FREDE, A. LAKS (éd.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leyde, Brill, 2002, p. 183-221.
- D. O'BRIEN, « Does Plato refute Parmenides? », in B. BOSSI, T.M. ROBINSON (éd.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 117-156.
- J. O'BRIEN, *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1993.
- A. OLERUD, *L'Idée de macrocosme et de microcosme dans le Timée de Platon*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1951.
- D.J. O'MEARA, « The Problem of Omnipresence in Plotinus, *Ennead* VI, 4-5: A Reply », *Dionysius* 4 (1980), p. 61-73.

- P. O'SULLIVAN, « Dio Chrysostom and the Poetics of Phidias' Zeus' », in T. STEVENSON *et al.* (éd.), *The Statue of Zeus at Olympia: New Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2011, p. 137-154.
- W.F. OTTO, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 10^e éd., Francfort, Klostermann, 2013 [1929].
- , *Les Dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1981 [1929].
- , *Dionysos. Mythos und Kultus*, Francfort, Klostermann, 1933.
- , *Der Dichter und die alten Götter*, Francfort, Klostermann, 1942.
- J.A. OVERBECK, « Über das Cultusobjekt bei den Griechen in seinen ältesten Gestaltungen », *Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Klasse* 16 (1864), p. 121-172.
- R. PACK, *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig, Teubner, 1963.
- R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford, Clarendon, 1996.
- , *On Greek Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2011.
- A. PATAY-HORVÁTH, « Der Zeustempel von Olympia. Rekonstruktionen des Tempels und des Ostgiebels im Vergleich », in U. LIEBERWIRTH, I. HERZOG (éd.), *3D-Anwendungen in der Archäologie. Computeranwendungen und quantitative Methoden in der Archäologie. Workshop der AG CAA und des Exzellenzclusters Topoi 2013*, Berlin, Topoi, 2016, p. 77-91.
- P.A. PATTERSON, *Visions of Christ: The Anthropomorphic Controversy of 399 CE*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- P. PAYEN, « Conflits des dieux, guerre des héros », in PIRONI, BONNET (2017), p. 153-176.
- A.S. PEASE, *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum Libri III*, Vol. 1, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955.
- C.S. PEIRCE, *Semiotica*, Turin, Einaudi, 1980 (traduction italienne de *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1935).
- C. PELLOSO, *Themis e dike in Omero: ai primordi del diritto dei Greci*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012.
- R.J. PENELLA, « Cross-Dressing as a Declamatory Theme in Choricus of Gaza », *Hermes*, 141 (2013), p. 241-243.
- J. PÉPIN, « Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon », *Actes du colloque international sur Philon d'Alexandrie*, Paris, CNRS, 1967, p. 131-168.
- , « Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme », *Le Néoplatonisme. Actes du colloque de Royaumont*, Paris, CNRS, 1971, p. 167-192.
- , *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 2^e éd., 1976.
- , *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études augustiniennes, 1987.
- B. PÉREZ-JEAN, « Artémidore et la philosophie de son temps », in DU BOUCHET, CHANDEZON, (2012), p. 53-77.
- M. PERFIGLI, *Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pise, ETS, 2004.
- R. PETER, « Indigitamenta », in W.H. ROSCHER (éd.), *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, II, Leipzig, Teubner 1890-1894, p. 129-233.

- E. PETERSON, *Heis theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Göttingen Universitätsverlag, 1920.
- G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- I. PETROVIC, « Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to the City Goddess », in A. ERSKINE, J.N. BREMMER (éd.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Édimbourg, Edimburgh University Press, 2010, p. 209-227.
- , « Deification—Gods or Men? », in E. EIDINOW, J. KINDT (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 429-446.
- , « Gods in Callimachus' *Hymns* », in J.J. CLAUSS, M. CUYPERS, A. KAHANE (éd.), *The Gods of Greek Hexameter Poetry*, Stuttgart, Franz Steiner, 2016, p. 164-179.
- R. PETTAZZONI, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologne, Zanichelli, 1921.
- V. PIANO, *Il papiro di Derweni tra filosofia e religione*, Florence, Olschki, 2016.
- R.M. PICCIONE, « Sulle fonti e le metodologie compilative di Stobeo », *Eikasmos* 5 (1994), p. 281-317.
- R. PICHLER, *Allegorese und Ethik bei Proklos: Untersuchungen zum Kommentar zu Platons Politeia*, Berlin, Frank & Timme, 2006.
- R. PIETTRE, *Le Corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, thèse inédite, EPHE (Paris), 1996.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Des marmites pour un méchant petit hermès ! ou comment consacrer une statue », in S. ESTIENNE *et al.* (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de Rome (11-13 décembre 2003)*, Naples, Centre Bérard, 2008a, p. 103-110.
- , *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008b (*Kernos*, suppl. 20).
- , « Greek Priests and “Cult Statues”: In How Far Are They Unnecessary? », in J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde, Brill, 2010, p. 121-144.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- V. PIRENNE-DELFORGE, J. SCHEID, « Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses », in BONNET *et al.* (2017), p. 33-52.
- G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18).
- , « Dans l'entourage de Thémis. Les Moires et les “normes” panthéoniques », in P. BRULÉ (éd.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 13-27.
- , « Des dieux et des déesses : le genre et la représentation du divin en Grèce ancienne », in S. BOEHRINGER, V. SEBILLOTTE CUCHET (éd.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris/Athènes, EHESS, 2013 (*Métis*, Hors série), p. 155-167.
- , « De l'éros au récit : Zeus et son épouse », in PIRONTI, BONNET (2017), p. 63-83.
- , « Schémat'Olympeu? De la société des dieux aux configurations de puissances divines », in C. BONNET *et al.* (2017), p. 89-105.

- G. PIRONTI, C. BONNET (éd.), *Les Dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017 (*Kernos*, suppl. 31) = *Gli dei di Omero. Politeismo e poesia in Grecia antica*, Rome, Carocci, 2016.
- G. PIRONTI, V. PIRENNE-DELFORGE, « Héra et les enfants de Zeus », in N. BELAYCHE, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, p. 41-57.
- C. PISANO, *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Naples, M. D'Auria, 2014.
- , « “Autorità senza autore” nella Grecia antica : il caso dello scettro », *QRO* 7 (2015), p. 1-14.
- , « Iris e Hermès, médiateurs en action », in PIRONTI, BONNET (2017), p. 113-134.
- V.J. PLATT, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- I. POLINSKAYA, *A Local History of Greek Polytheism: Of Gods and Man in Ancient Aigina: 800-400 B.C.*, Leyde, Brill, 2014.
- F. PONTANI, *Eraclito: Questioni omeriche*, Pise, ETS, 2005.
- U. POPLUTZ, *Athlet des Evangeliums. Eine motivingeschichtliche Studie zur Wettkampfmotivmetaphorik bei Paulus*, Fribourg, Herder, 2004.
- W. PÖTSCHER, « Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode », *WS* 72 (1959), p. 5-27.
- , *s.v.* « Personifikation », in *Der Kleine Pauly*, Munich, Druckenmüller, 1972, col. 661-664.
- B. POUDERON, *Les Apologistes grecs du second siècle*, Paris, Le Cerf, 2005.
- B. POUDERON, S. DORÉ, *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, Beauchesne, 1998.
- B. POUDERON et E. NORELLI, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2008-2013.
- S. PRICE, « The Future of Dreams: from Freud to Artemidoros », *P&P* 113 (1986), p. 3-37.
- , *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Taten*, Paris, F. Alcan, 1903.
- M.J. PUETT, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004.
- J. PUIGGALI, « Dion Chrysostome et Maxime de Tyr », *AFLD* 12 (1982), p. 9-24.
- J. PURINTON, « Epicurus on the Nature of the Gods », *OSAPh* 21 (2001), p. 181-231.
- H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, Rhein-Vlg., 1945.
- I. RAMELLI, « Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-thinking the Christianisation of Hellenism », *VChr* 63 (2009a), p. 217-263.
- , « Allegory. II. Judaism », *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 1, Berlin, De Gruyter, 2009b, p. 785-793.
- , « The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and Its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato », *IJCT* 18 (2011), p. 335-371.
- I. RAMELLI, G. LUCCHETTA, *Allegoria I. L'età classica*, Milan, Vita e Pensiero, 2004.
- D.I. RANKIN, « Apologetic or Protreptic? Audiences and Strategies in Clement of Alexandria's *Stromateis* and *Protrepticus* », *SEJG* 44 (2005), p. 5-35.

- J. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, Chicago, Chicago University Press, 1975 (Expanded Edition, Durham, Duke UP, 1994).
- S. REECE, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.
- K. REINHARDT, «Personifikation und Allegorie», in C. BECKER (éd.), *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 7-40.
- M. REVERMANN, «Divinity and Religious Practice », M. REVERMANN (éd.), *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 275-288.
- N.J. RICHARDSON, « Homeric Professors in the Age of the Sophists », *PCPhS* 21 (1975), p. 65-81.
- , « La lecture d'Homère par les Anciens, X », *LALIES : actes des sessions de linguistique et de littérature* 10, Paris, ENS, 1992, p. 293-327.
- Y. RINON, « Tragic Hephaestus: The Humanized God in the *Iliad* and the *Odyssey* », *Phoenix* 60 (2006), p. 1-20.
- C. ROBERT, *Scenen der Ilias und Aithiopsis auf einer Vase der Sammlung des Grafen Michael Tyskiewicz*, Halle, M. Niemeyer, 1891 (*Hallisches Winckelmannsprogramm*, 15).
- , *Archaeologische Hermeneutik. Anleitung zur Deutung klassischer Bildwerke*, Berlin, Weidmann, 1919.
- D.G. ROBERTSON, « Mind and Language in Philo », *Journal of the History of Ideas* 67 (2006), p. 423-442.
- N.D. ROBERTSON, *Nemesis: the History of a Social and Religious Idea in Early Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964.
- C. ROBINSON, *Lucian and his Influence in Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979.
- D. RODEN, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, Londres, Routledge, 2015.
- F. RODRÍGUEZ GARCÍA, « La exégesis física en el tratado pseudopltarquero *De Homero*: paralelos y fuentes », *Habis* 39 (2008), p. 171-182.
- L. ROIG LANZILLOTTA, « Christian Apologists and Greek Gods », in J.N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2010, p. 442-464.
- G. ROSATI, « *Latrator Anubis*: Alien divinities in Augustan Rome, and how to tame monsters through aetiology », in P. HARDIE (éd.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 268-287.
- W.H. ROSCHER, *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen*, Leipzig, Teubner, 1904.
- G. ROSKAM, « Voice or Vision? Socrates' Divine Sign and Homeric Epiphany in Late Platonism and Beyond », *AJPb* 135 (2014), p. 359-385.
- J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, t. 4, Paris, Pléiade, 1969.
- J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne du IV^e siècle*, Genève, Droz, 1958.

- , *Thémis et les Horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999.
- J. RYAN, « Zeus in Aratus' *Phaenomena* », J.J. CLAUSS, M. CUYPERS, A. KAHANE (éd.), *The Gods of Greek Hexameter Poetry*, Stuttgart, Franz Steiner, 2016, p. 152-162.
- K.-G. SANDELIN, « Philo's Ambivalence towards Statues », in D.T. RUNIA, G.E. STERLING (éd.), *In the Spirit of Faith*, Providence, Brown University Press, 2001, p. 122-138.
- J.M. SANDERS, « The Early Lakonian Dioskouroi Reliefs », in J.M. SANDERS (éd.), *Philolakon: Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, Londres, British School at Athens, 1992, p. 205-210.
- , « The Dioscuri in Post-Classical Sparta », in O. PALAGIA, W. COULSON (éd.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford, Oxbow, 1993, p. 217-224.
- K.O. SANDNESS, *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*, Londres, Bloomsbury, 2009.
- M.I. SANTA CRUZ DE PRUNES, « L'exégèse plotinienne des μέγιστα γένη du *Sophiste* de Platon », in J. CLEARY (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Peeters, 1997, p. 105-119.
- C. SANTI, *Castor a Roma. Un dio peregrinus nel Foro*, Lugano, Agorà & Co., 2017.
- M. SANTORO, « Ricerche sulle denominazioni divine nei papiri ercolanesi: l'opera teologica di Demetrio Lacone (*PHerc* 1055) », in N. BELAYCHE *et al.* (éd.), *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 183-199.
- E. SARISCHOULIS, *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*, Stuttgart, Franz Steiner, 2008.
- P. SAVINEL, *Philon d'Alexandrie. De Somniis I-II*, Paris, Cerf, 1976.
- Ch. SCHÄFER, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1996.
- K. SCHEFOLD, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst*, Munich, Hirmer, 1978 [avec la collaboration de L. Giuliani].
- , *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst*, Munich, Hirmer, 1989 [avec la collaboration de F. Jung].
- , *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*, Munich, Hirmer, 1993.
- J. SCHEID, J. SVENBRO, « Les Götternamen de Hermann Usener. Une grande théogonie », in N. BELAYCHE *et al.* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 93-103.
- B. SCHOULER, « Un ultime hommage à Dionysos », *CGITA* 14 (2001), p. 249-280.
- M. SCHRAMM, « Kritische Tage in Mikro- und Makrokosmos », A. VON GODSTEDTER (éd.), *Ad Radices*, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, p. 563-573.
- R. SCODEL, « Tantalus and Anaxagoras », *HSCP* 88 (1984), p. 13-24.
- R. SCHLESIER, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Francfort, Fischer Taschenbuch, 1994.
- A.C. SCHLESINGER, « The Literary Necessity of Anthropomorphism », *CJ* 32 (1936), p. 19-26.
- H. SCHRADER, *Götter und Menschen Homers*, Stuttgart, Kohlhammer, 1952.
- H. SCHWABL, « Kleinigkeiten zu Artemidor », *WS* 100 (1987), p. 85-89.

- , « Weitere Kleinigkeiten zu Artemidor », *WS* 101 (1988), p. 127-180.
- , « Mythos und seine Bewertung bei Artemidor », in J. DALFEN, C. HARRAUER (éd.), *Antiker Mythos erzählt und angewandt bis in die Gegenwart*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, p. 7-42.
- R. SEAFORD, « Black Zeus in Sophocles' *Inachos* », *CQ* 30 (1980), p. 23-29.
- D. SEDLEY, « Epicurus' Theological Innatism », in J. FISH, K.R. SANDERS (éd.) *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 29-52.
- M. SEGEV, *Aristotle on Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- A. SEVERYNS, *Les Dieux d'Homère*, Paris, PUF, 1966.
- M. SHANAHAN, *The Technological Singularity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2015.
- H.A. SHAPIRO, M. IOZZO, A. LEZZI-HAFTER (éd.), *The François Vase: New Perspectives, Papers of the International Symposium (Florence, 23-24 May 2003)*, 2 vol., Kilchberg/Zürich, Akanthus, 2013 (*Akanthus Proceedings*, 3).
- A. SHEPPARD, *Studies on the fifth and sixth Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- , *The Poetics of Phantasia: Imagination in Ancient Aesthetics*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- D. SIDER, « Heraclitus in the Derveni Papyrus », in A. LAKS, G.W. MOST (éd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Clarendon, 1997, p. 129-148.
- , « 'As Is the Generation of Leaves' in Homer, Simonides, Horace and Stobaeus », in D. BOEDEKER, D. SIDER (éd.), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 272-288.
- E. SIMON, *Die griechischen Vasen*, Munich, Hirmer, 1976.
- U. SINN, *Olympia: Cult, Sport, and Ancient Festival*, Princeton, Markus Wiener, 2000.
- I. SLOBODZIANEK, « Aphrodite humiliée, Inanna déshabillée : deux exemples de puissances divines impuissantes », in C. BONNET *et al.* (2017), p. 263-278.
- M.B. SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- G. SISSA, « Dionysos : corps divin, corps divisé », in MALAMOU, VERNANT (1986), p. 493-517.
- A. SMITH, « The object of interpretation in Plotinus », S. GERSH, D. MORAN (éd.), *Eriugena, Berkeley, and the Idealist Tradition*, Notre Dame, UNDP, 2006, p. 95-104.
- A.C. SMITH, *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leyde, Brill, 2011.
- A. SNODGRASS, *Homer and the Artists: Text and Picture in Early Greek Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- R. SORABJI, « The Mind-Body Relation in the Wake of Plato's *Timaeus* », in G. REYDAMS-SCHILS (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 152-162.
- C. SOURVINOU-INWOOD, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.
- W. SPEYER, « Myrons Kuh in der antiken Literatur und bei Goethe », *Arcadia* 10 (1975), p. 171-179.
- W. SPOERRI, *Spätellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, F. Reinhardt, 1959.

- M. SQUIRE, « Making Myron's Cow Moo? Ecphrastic Epigram and the Poetics of Simulation », *AJPb* 131 (2010), p. 589-634.
- E. STAFFORD, *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*, Swansea, Duckworth, 2000.
- J. STAROBINSKI, *Il rimedio del male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Turin, Einaudi, 1990 [1989].
- A. STAVRU, « Postfazione », Walter Otto. *Gli dèi della Grecia*, Milan, Adelphi, 2004, p. 309-337.
- C. STEEL, « The Moral Purpose of the Human Body: A Reading of *Timaeus* 69-72 », *Phronesis* 46 (2001), p. 105-128.
- I.E. STEFANIS, *Χοροί του σοφιστού Γάζης Σονηγορία μύμων*, Thessalonique, Paratiritis, 1986.
- J. STENGER, « Chorikios und die Ekphrasis der Stephanoskirche von Gaza: Bildung und Christentum in städtischen Kontext », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 53 (2010), p. 81-103.
- H. STENEKER, *Peithous Demiourgia: Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, Bruxelles, Dekker & Van de Vegt, 1967.
- G.E. STERLING, « 'The Queen of the Virtues': Piety in Philo of Alexandria », *The Studia Philonica Annual* 18 (2006), p. 103-123.
- M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1: *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- T. STEVENSON *et al.* (éd.), *The Statue of Zeus at Olympia: New Approaches*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- P. ST-GERMAIN, « Mythe et éducation. Proclus et la critique platonicienne de la poésie », *LThPh* 62 (2006), p. 301-318.
- K. STRANGE, « Plotinus' Account of Participation in *Ennead* VI.4-5 », *JHPb* 30 (1992), p. 479-496.
- B. STRECK, « Die Religion des Leo Frobenius », in J.-L. GEORGET, H. IVANOFF, R. KUBA (éd.), *Kulturkreise. Leo Frobenius und seine Zeit*, Berlin, Reimer, 2016, p. 41-52.
- G.G. STROUMSA, « The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position », *Religion* 13 (1983), p. 345-358.
- , *The Scriptural Universe of Ancient Christianity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2016.
- P. STRUCK, *Birth of the Symbol: Ancient Reader at the Limits of their Texts*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- H. TARRANT, *Plato's First Interpreters*, Bristol, Bristol Classical Press, 2000.
- C. TERMINI, *Le potenze di Dio: studio su dynamis in Filone di Alessandria*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2000.
- R. THOMAS, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- M. TIVERIOS *et al.*, *s.v.* « Zeus », *LIMC* VIII, 1-2 (1997), p. 10-374.
- S. TOR, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

- C. TORNAU, *Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Stuttgart, Franz Steiner, 1998.
- J. TOUTAIN, « De l'anthropomorphisme ou de l'introduction de l'élément humain dans la religion [Erland Ehnmark. Anthropomorphism and Miracle] », *JS* (avril-juin 1945), p. 72-83.
- M. TRAPP, *Maximus of Tyre: The Philosophical Orations*, Oxford, Clarendon, 1997.
- J. TRELENBERG, *Tatianos: Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- O. TSAGARAKIS, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam, Grüner, 1977.
- , « Die Epiphanie Athenes im A. der *Ilias*: Psychologie oder Religion », *Gymnasium* 87 (1980), p. 57-80.
- V. TSOUNA, « Epicurean Preconceptions », *Phronesis* 61 (2016), p. 160-221.
- D. TURNER, « Allegory in Christian Late Antiquity », in R. COPELAND, P.T. STRUCK (éd.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 71-82.
- S. TWEYMAN, « An 'Inconvenience' of Anthropomorphism », *Hume Studies* 8 (1982), p. 19-42.
- H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887.
- , *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, F. Cohen, 1896.
- J. VAN CAMP, *Le sens du mot theios chez Platon*, Louvain, Nauwelaerts, 1956.
- M. VAN DEN BRUWAENE, *Cicéron. De natura deorum. Livre premier*, Bruxelles, Latomus, 1970.
- G. VAN DER LEEUW, « Anthropomorphismus », *RAC* 1 (1950), p. 446-450.
- , *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
- C. VAN DER POLL, « Homer and Homeric Interpretation in the *Protrepticus* of Clement of Alexandria », in F. BUDELMANN, P. MICHELAKIS (éd.), *Homer, Tragedy and Beyond: Essays in Honour of P.E. Easterling*, Londres, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 2001, p. 179-199.
- P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011a.
- , « Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism », in L. LAVAN, M. MULRYAN (éd.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leyde, Brill, 2011b, p. 89-109.
- E. VARTO (éd.), *Brills Companion to Classics and Early Anthropology*, Leyde, Brill, 2018.
- M. VEGETTI (éd.), *Opere di Ippocrate*, Turin, UTET, 2000 [1975].
- W.J. VERDENIUS, « Ad *Soph.* 216a-b », *Mnemosyne* 8 (1955), p. 33.
- O. VERDON, *Le Corps des dieux grecs : conventions et modes de représentation*, thèse inédite, Université de Strasbourg 2, 2004.
- E. VERMEULE, *Götterkult*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- J.-P. VERNANT, « Aspects de la personne dans la religion grecque », in J.-P. VERNANT (éd.), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 267-282 [repris dans I. MEYERSON (éd.), *Problèmes de la personne*, Paris, Maspero, 1973, p. 79-94 et dans *Œuvres*, vol. 1, Paris, Seuil, 2007, p. 561-574].
- , *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965a.
- , « La société des dieux », in J.-P. VERNANT (éd.), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 103-120 [repris dans *Œuvres*, vol. 1, Paris, Seuil, 2007, p. 693-706].

- , « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne », in J. KRISTEVA *et al.* (éd.), *Langue discours société. Pour Émile Benveniste*, Paris, 1975, Le Seuil, p. 365-373 [repris dans *Œuvres*, vol. 2, Paris, Seuil, 2007, p. 1720-1728].
- , « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », in P. MORAND (éd.), *Image et signification*, Paris, Documentation française, 1983, p. 25-37 [repris dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 546-556].
- , « Corps obscur, corps éclatant », in MALAMOUD, VERNANT (1986), p. 19-58 [repris comme « Mortels et immortels : Le corps divin » dans J.-P. VERNANT (éd.), *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 7-39 et dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 1307-1331].
- , éd., *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- , *Passé et Présent. Contributions à une psychologie historique* réunies par R. DI DONATO, 2 vol., Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.
- , « Mortali e immortali: il corpo divino », in ID., *L'individuo, la morte, l'amore*, Milan, Raffaello Cortina, 2000, p. 1-33 [trad. italienne de VERNANT 1986].
- , *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*, 2 vol., Paris, Le Seuil, 2007.
- H.S. VERSNEL, « What Did Man See when he Saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany » in D. VAN DER PLAS (éd.) *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Leyde, Brill, 1987, p. 42-55.
- , *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde, Brill, 2011.
- M. VICKERS, « Phidias' Olympian Zeus and its Fortuna », in J.L. FITTON (éd.), *Ivory in Greece and the Eastern Mediterranean*, Londres, British Museum, 1992, p. 217-225.
- R. VIGNOLO MUNSON, *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.
- N. VILLACÈQUE, *Spectateurs de paroles! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- A. VILLANI, « Homer in the Debate between Celsus and Origen », *REAug* 58 (2012), p. 113-139.
- M.A. VINAGRE, « Les sources d'Artémidore : Panyasis d'Halicarnasse », in CHANDEZON, DU BOUCHET (2014), p. 33-52.
- V. VISA-ONDARÇUHU, « La notion de *parrhèsia* (παρρησία) chez Lucien », *Pallas* 72 (2006), p. 261-278 (= *Mélanges G. Aujac*).
- K.M. VOGT, « All Sense-Perceptions are True: Epicurean Responses to Scepticism and Relativism », in J. LEZRA, L. BLAKE (éd.), *Lucretius and Modernity*, New York, Palgrave, 2016, p. 145-159.
- A. WAGNER, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- P. WATHELET, « Arès chez Homère ou Le dieu mal aimé », *LEC* 60 (1992), p. 113-128.
- P. WATZLAWICK, J.H. BEAVIN, D.D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication*, New York, W.W. Norton, 1967.

- R. WEBB, « Rhetorical and Theatrical Fictions in Chorikios of Gaza », in S. JOHNSON FITZGERALD (éd.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate, Aldershot, 2006, p. 107-124.
- G. WEBER (éd.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren*, Berlin, De Gruyter, 2015 (*Colloquia Augustana*, 33).
- T.B.L. WEBSTER, « Personification as a Mode of Greek Thought » *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), p. 10-21.
- F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum*, Bâle, R. Noske, 1928.
- M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon, 1971a.
- , WEST, « The Cosmology of ‘Hippocrates’, *De Hebdomadibus* », *CQ* 21 (1971b), p. 365-388 = *Hellenica* III, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 148-186.
- , *Hesiod: Works and Days*, Oxford, Clarendon, 1978.
- T. WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- , *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- , *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, New York, Knopf, 2015.
- U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol., Berlin, Weidmann, 1931-1932.
- B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, Leyde, Brill, 1994.
- , « Disaster Revisited: Ate and the Litai in Homer’s *Iliad* », in E. STAFFORD, J. HERRIN (éd.), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, Londres, Routledge, 2005, p. 21-28.
- M. WINIARCKZYCK, *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, Berlin, De Gruyter, 2013.
- C. WOLFF, *Theologia Naturalis*, Francfort, Rengerische Buchhandlung, 1737.
- N. ZEEGERS-VAN DER VORST, *Les Citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 1^{er} siècle*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1972.
- L. ZIEHEN, s.v. « θεολόγος », *RE* V A 2 (1934), col. 2031-2033.