

COLLECTION
RELIGIONS

Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain

Sous la direction de
Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE



Presses Universitaires de Liège

**Les Philosophes et les mystères
dans l'empire romain**

Couverture : *Paysage aux arbres verts*. Autres titres : *Les hêtres de Kerdual* ; *La procession sous les arbres*, RF2001-8, Maurice Denis. Paris, musée d'Orsay. Photo © RMN-Grand Palais (musée d'Orsay) / Jean-Marc Anglès.

Dépôt légal D/2021/12.839/6

ISBN 978-2-87562-268-6

© Copyright Presses Universitaires de Liège 2021

Presses Universitaires de Liège

Quai Roosevelt 1b, B-4000 Liège (Belgique)

<http://www.presses.uliege.be>

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

Collection Religions
Comparatisme — Histoire — Anthropologie

11

Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain

sous la direction de
Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE

Presses Universitaires de Liège
2021

Table des Matières

Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE

Introduction. Les philosophes et les mystères dans l'empire romain : discours et pratiques 7

Pierre VESPERINI

Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre 29

Fabienne JOURDAN

Numénius et les traditions « orientales » : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 10 F = 1 dP)..... 59

Helmut SENG

Σῆγ' ἔχε, μύστα (OC 132). Zur Theurgie in den Chaldaeischen Orakeln..... 91

Pierre VESPERINI

Philosophie et cultes à mystères : concurrences et confluences..... 127

Daniela BONANNO

Némésis mystérique. L'arrière-plan philosophique de l'*Hymne orphique* 61 et sa réception..... 149

Dominique JAILLARD

« Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité... Il doit être universellement le hiérophante du monde entier » (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19) 171

Philippe HOFFMANN

Le néoplatonisme tardif et les mystères. Quelques jalons..... 193

À propos des contributeurs 205

Bibliographie 209

Index des sources 241

Index général 247

Némésis mystérique. L'arrière-plan philosophique de l'*Hymne orphique* 61 et sa réception*

Daniela BONANNO

INTRODUCTION

La manière dont, dans l'Antiquité, se sont croisées les voies qui mènent à la connaissance à travers la participation aux rites mystériques et l'exercice de la philosophie est au centre de la réflexion d'un livre récemment paru : *Greek Philosophy and Mystery Cults*¹. Au moyen de différents cas d'étude, le volume montre comment la philosophie grecque a progressivement emprunté le langage mystérique afin de montrer que le chemin qui conduit au savoir philosophique est assimilable à un parcours initiatique. Toutefois, la lecture des *Hymnes orphiques* offerts aux puissances de la justice permet de nuancer légèrement ces conclusions et de montrer la nature réciproque de cette relation.

Avant d'entrer *in medias res*, un état de la question est nécessaire afin d'expliquer la nature des hymnes, leur fonction et les hypothèses sur leurs date de composition et lieu d'origine; il s'agit d'hypothèses qui se sont parfois précisément appuyées sur la présence de traces de réflexions philosophiques. Ensuite, il conviendra d'explorer le rapport de ces hymnes avec les pratiques rituelles mystériques ou, plus généralement, avec la « catégorie moderne » des cultes à mystères². L'analyse se poursuivra en s'attardant sur la manière dont les hymnes célébraient les puissances de la justice, et notamment la figure de Némésis, de façon à montrer la construction de son image à partir d'un savoir philosophique largement répandu

* Cette recherche a été menée dans le cadre d'un projet financé par la Fondation A.v. Humboldt entre 2012 et 2014. Je souhaite remercier Francesco Massa qui a relu patiemment et à plusieurs reprises ce texte et Nicole Belayche pour ses suggestions et révisions. La responsabilité des fautes qui persistent me revient.

1. MARTÍN-VELASCO, GARCÍA BLANCO (2016). L'ouvrage est aussi évoqué par les éditeurs du volume : voir p. 11. Sur le lien entre « philosophie » et « mystères », voir aussi MASSA (2016), p. 111-112.
2. Pour une mise au point de la question, BELAYCHE, MASSA (2016b).

et partagé, qui explique la place réservée à cette divinité dans le rituel que les *Hymnes orphiques* étaient censés accompagner. Le portrait de Némésis qui ressort des hymnes a connu une postérité et une fortune qui dépassent les limites chronologiques de l'Antiquité, contribuant à leur tour à alimenter la réflexion philosophique des époques ultérieures.

LES *HYMNES ORPHIQUES* : LINÉAMENTS D'UN ÉTAT DE LA QUESTION

Dans le cadre d'une rencontre scientifique organisée à Genève, un état de la question sur les *Hymnes orphiques* ne peut que prendre comme point de départ les travaux de Jean Rudhardt (1922-2003). Le savant genevois a consacré au recueil de très belles pages dans une étude restée malheureusement inachevée, mais dont Philippe Borgeaud et Vinciane Pirenne-Delforge ont publié en 2008 les premiers chapitres dans un supplément à la revue *Kernos*³. Dans cette étude, qui était pensée comme une étape vers une nouvelle traduction des *Hymnes*, Rudhardt souligne que ceux-ci

n'exposent aucune doctrine, ne donnent clairement aucune leçon. D'une manière elliptique, souvent allusive, ils évoquent pourtant de multiples croyances relatives aux dieux, relatives aux hommes et à leur destin [...]⁴.

Le savant admettait finalement que la nature des hymnes rendait néanmoins indéchiffrables certaines allusions. Bien qu'inachevée, l'étude montre quelle était la démarche de son auteur, très sensible à l'analyse philologique des textes ainsi qu'à la reconstruction de l'univers religieux représenté. Le panthéon divin célébré dans ces textes était très varié et, même si les textes sont transmis sous l'appellation d'*Hymnes orphiques*, on a avancé quelques doutes sur leur appartenance à un contexte soi-disant « orphique ». Henri-D. Saffrey par exemple, se référant aux hymnes, disait avec un certain scepticisme qu'ils n'avaient « d'orphique que le nom⁵ ». Ne partageant pas ce scepticisme, Rudhardt a proposé une classification des divinités qui peuplent les hymnes en quatre groupes : des dieux couramment considérés comme orphiques, en réalité un seul : Phanès ou Protogonos ; des dieux appartenant aux grandes traditions helléniques ; des dieux dont le nom a un sens dans la langue des Grecs (par exemple le Soleil, la Nuit, la Lune, etc.) ; des dieux d'origine étrangère (comme Antaia, Hipta, Melinoé, etc.). Toutes ces divinités s'organisent d'une façon ou d'une autre autour de quatre divinités principales : Dionysos, Zeus, Perséphone et Déméter⁶. Il y a cependant des entités qui ne sont

3. RUDHARDT (2008), p. 159-235.

4. RUDHARDT (2008), p. 251.

5. SAFFREY (1994), p. 6. Plus généralement, sur la présence effective d'Orphée dans les soi-disant *Orphica*, voir CALAME (2002).

6. RUDHARDT (2008), p. 252-253.

pas forcément liées à ces figures, et que Rudhardt considère comme étant des divinités « philosophiques », telles la Nature ou la Loi. Il précise qu'elles sont

[les] produits d'une réflexion différente de celle qui trouve expression dans le mythe. [...] Nous constaterons toutefois que la réflexion conceptuelle et la réflexion mythique aboutissent en l'espèce à des résultats voisins⁷.

Malheureusement on ne peut pas savoir comment Rudhardt, dans la suite de son étude, aurait interprété cette convergence entre « réflexion conceptuelle et mythique », mais si l'on imagine de poursuivre sur la voie qu'il a indiquée, en focalisant l'analyse sur les hymnes consacrés aux puissances de la justice, on arrivera peut-être à déchiffrer le sens profond des allusions que ces poèmes contiennent, la réflexion philosophique qui constitue leur arrière-plan, ainsi que leur place dans le panthéon divin qui anime ce recueil.

Comme l'avait déjà montré Zdenko Baudnik dans son *Beitrag zur Analyse und Datierung der orphischen Hymnensammlung* paru en 1905, les quatre hymnes orphiques 61 à 64 consacrés à *Nemesis*, *Dikē*, *Nomos* et *Dikaionē* représentent un ensemble cohérent. Baudnik avait repéré tout un réseau de références intertextuelles entre les quatre poèmes en soulignant la récurrence des mêmes mots et formules. Il avait également identifié — de façon toutefois moins convaincante, à mon avis — des échos textuels à la réflexion menée par Philon d'Alexandrie dans le quatrième livre du *De specialibus legibus*, connu aussi sous le titre *De iustitia*. En outre, dans le sillage de Christian Petersen⁸, il employait le stoïcisme comme clef de lecture des hymnes et comme outil pour reconstruire leur contexte de production. S'opposant à tous ceux qui lisaient le recueil comme issu d'une période profondément marquée par le néoplatonisme, Baudnik identifiait des traces de stoïcisme dans la tentative d'interprétation étymologique des noms des dieux et dans la vision panthéiste ressortant des poèmes, de même que finalement dans la coïncidence entre pensée et mots qui conduit à la dichotomie, attribuée aux stoïciens, entre le *logos endiathetos* (discours intérieur) et le *logos prophorikos* (discours prononcé) qu'il reconnaît dans la caractérisation d'Hermès célébré à la fois comme *hermeneus* et *prophetēs* dans l'*Hymne 28*. De plus, la correspondance de cette vision avec celle partagée par Philon d'Alexandrie, selon laquelle le *Logos* à la manière d'Hermès agit à la fois comme « *der Gesandte und Dolmetsch Gottes*⁹ », avait encouragé Baudnik à placer leur contexte d'origine à Alexandrie au I^{er} siècle de notre ère.

En 1910, Otto Kern est revenu sur cette question et a situé de façon plus convaincante le contexte de production de ce recueil en Asie Mineure, plus précisément dans la cité de Pergame au II^e siècle de notre ère. D'après le savant, les

7. RUDHARDT (2008), p. 253.

8. PETERSEN (1868).

9. BAUDNIK (1905), p. 12.

hymnes composeraient le livre d'une association dionysiaque d'initiés qui célébraient leur culte dans un sanctuaire ou *Baccheion*¹⁰. Fritz Graf a récemment insisté sur l'attribution des hymnes à une association dionysiaque d'Asie Mineure et a souligné leur fonction liturgique, déjà relevée par Albrecht Dieterich¹¹. Graf a mis en évidence notamment la logique interne qui soutient la progression des poèmes du recueil, avançant l'hypothèse qu'ils accompagneraient la célébration d'un rituel nocturne, centré sur l'expérience mystérique de l'initié : une expérience à la fois « dangereuse et effrayante¹² », et — comme toute rencontre avec le divin — chargée de conséquences. L'auteur a insisté sur la crainte de l'initié par rapport à des divinités qui pouvaient se révéler malveillantes, violentes ou conduire à la folie. Or, cette préoccupation se comprend bien à l'intérieur des rituels d'initiation bachique, où la *mania* qui accompagne la rencontre avec le dieu peut comporter des risques pour l'initié. La conclusion de Graf est donc qu'il faut interpréter ces hymnes dans le cadre associatif dionysiaque de l'époque impériale et que les prières étaient chantées au cours d'un rituel nocturne qui commençait au coucher du soleil, comme en témoigne l'hymne de la Nuit (situé presque au début du recueil), et qui se terminait à l'aube (puissance chantée à la fin). Non seulement nous ne savons pas si, au cours de ce rituel, on chantait tous les hymnes du recueil ou seulement une sélection, mais la nature spécifique de cette célébration demeure également incertaine.

D'un point de vue linguistique, il est évident que, parmi les agents rituels cités dans le recueil, il y a des initiés (*mustai*), et parfois même de nouveaux initiés (ainsi l'*hapax mustēs neophantēs*¹³). Nous rencontrons également des *boukoloï*, des « bouviers », qui participent aux célébrations, dont la fonction liturgique à l'intérieur des associations dionysiaques a été éclairée par Anne-Françoise Jaccottet qui a souligné, entre autres, la provenance de l'essentiel de la documentation de la cité de Pergame¹⁴. La palette du lexique mystérique est bien représentée : on retrouve, par exemple, les termes considérés comme typiques de ce langage, à savoir *teletē*, *mystēria* et *orgia*¹⁵ ; parmi les prêtrises, nous remarquons notamment celle de l'*orgiophanēs*, dont la fonction présuppose sans doute un lien avec une forme de révélation¹⁶. Il convient de signaler aussi la mention d'épreuves (*athloi*, *teletēs*

-
10. KERN (1910). Pour un état de la question approfondi concernant les diverses hypothèses proposées sur le lieu d'origine du recueil, voir RICCIARDELLI (2000), p. XXVIII-XXX.
 11. GRAF (2009) et DIETRICH (1891). Sur l'origine géographique des *Hymnes*, voir aussi les observations de LEBRETON (2012).
 12. GRAF (2009), p. 28.
 13. *Hymnes orphiques* (désormais *H.O.*), 4, 9 (éd.-trad. de M.-C. Fayant, CUF).
 14. JACCOTTET (2003), p. 101-112.
 15. Sur l'usage de ces termes aux époques hellénistique et impériale, SCHUDEBOOM (2009), p. 39-101 et 145-185.
 16. *H.O.* 6, 11 ; 31, 5. Cf. à propos du terme *orgiophantēs*, MOTTE, PIRENNE (1992), p. 138.

aethloi)¹⁷ que les initiés étaient censés dépasser et qui pourraient faire pencher pour un rituel d'initiation, accompagné par les hymnes ou, au moins, par quelques-uns d'entre eux.

Le glissement continu entre des vœux clairement destinés aux initiés et des prières adressées de façon impersonnelle ou à la première personne, pourrait en revanche suggérer que le moment de l'initiation n'épuise pas la totalité des cérémonies que les hymnes accompagnaient. Il pouvait ne constituer qu'un moment dans un ensemble de rituels où la communauté des initiés qui chantait ces vers exprimait son rapport avec le divin et sa propre conception du monde. On pourrait déduire une périodicité bisannuelle de ces célébrations du fait que l'un des hymnes est consacré à un Dionysos *Trietērikos*¹⁸. En revanche, dans ce contexte, la dimension de l'indicible, du secret, de l'*arrhēton*, n'est pas clairement mobilisée ; elle est davantage évoquée comme qualificatif des dieux célébrés ou bien utilisée pour définir leurs vicissitudes, attributs et prérogatives¹⁹. Cela dit, il se peut que la forme allusive sous laquelle les hymnes se présentent soit un outil pour entourer d'une certaine opacité la nature des rites pratiqués. La mention même du terme *orgia* est elle-même un indice de la dimension cachée, ou mieux autoréférentielle, dans laquelle ces actes rituels se déroulaient²⁰.

Aucune attente eschatologique ne s'exprime ouvertement dans ces textes, pas plus qu'on y trouve la moindre référence à la métempsychose des âmes. Les hymnes déclarent l'aspiration à une vie prospère, riche et douce, à l'abri des expériences effrayantes de la marginalité, comme la folie, la peur, les disgrâces, les catastrophes naturelles ou les désastres météorologiques²¹. Les dieux y sont convoqués en raison

17. H.O. 7, 12 ; 42, 11.

18. H.O. 45. Sur l'importance de cette forme de périodicité, voir JACCOTTET (2003), p. 128. Sur les fêtes dionysiaques triétériques, cf. Diodore, IV, 3, 2-3.

19. H.O. 6, 5 ; 12, 4 ; 29, 7 ; 30, 3 et 7 ; 32, 3 ; 52, 5 (ici seulement le dieu Bisannuel reçoit comme épithète celle d'*orgion arrhēton*, « ineffable objet de rites secrets » selon la traduction de M.-C. Fayant). SCHUDEBOOM (2009), p. 177 souligne le caractère inhabituel de cette formule au singulier, que l'on ne trouve que dans deux autres passages (Lucien, *La Déesse syrienne*, 16 et Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes*, II, 22, 4), et qui n'est jamais employée comme nom de divinité.

20. MOTTE, PIRENNE (1992) ont enquêté sur la nature des rites désignés par le mot *orgia* sur la longue durée ; ils ont mis évidence que l'espace de célébration de ces pratiques se situait normalement dans des lieux marginaux. En ce qui concerne l'usage du mot dans des contextes dionysiaques, les auteurs soulignent la récurrence du mot en référence aussi bien à des objets sacrés qu'à des rituels.

21. H.O. 11 ; 12 ; 19 ; 23 ; 39 ; 80. *Mutatis mutandis* on pourrait appliquer à ces textes ce que J.-P. Vernant disait du dionysisme à Athènes : « Ni dans le rituel, ni dans les images, ni dans les *Bacchantes* on n'aperçoit l'ombre d'une préoccupation de salut ou d'immortalité. Tout se joue ici, dans l'existence présente. Le désir incontestable d'une libération, d'une évasion dans un ailleurs ne s'exprime pas sous forme d'un espoir en une autre vie, plus heureuse, après la mort, mais dans l'expérience, au sein de la vie, d'une dimension autre, d'une ouverture de la condition humaine à une bienheureuse altérité », VERNANT (2007) [1985], p. 1243.

de leurs prérogatives déclinées par un système complexe d'enchaînement d'épicleses. Comme on l'a souligné à maintes reprises, ces hymnes sont dépourvus de la *pars epica*²² : c'est la séquence des épithètes qui se fait narration, nous révélant les traits majeurs de la puissance en question²³. Les suppliants adressent aux divinités une prière très générique contenant une demande d'écoute et de protection. Aucun espace sacré n'est identifiable (pas de mention de sanctuaire ou d'autel), mais nous sommes informés de tout un cortège de dieux qui y est célébré par des chants, des offrandes faites d'arômes et de fumigations qui ajoutent une dimension sensorielle à l'expérience religieuse des *mustai*. Parmi ces divinités, un rôle d'exception est sans doute réservé à Dionysos, invoqué sous toutes ses formes et avec de multiples épicleses, selon toutes les articulations possibles de sa puissance divine²⁴. Les autres hymnes sont d'ailleurs souvent consacrés à des divinités de son entourage. L'arrière-plan théologique et mythique est formé notamment par les récits qui circulaient chez les Grecs et qui font référence à la tradition littéraire d'Hésiode en particulier, ou à celle des *Bacchantes* d'Euripide. L'influence de cette tragédie est aisément reconnaissable même dans les chants dédiés à des divinités qui ne sont pas directement associées à Dionysos. C'est le cas, par exemple, des hymnes consacrés aux représentations de la justice, qui n'ont guère retenu l'attention des chercheurs et sont restés en dehors des efforts interprétatifs, même dans les travaux de J. Rudhardt, A.-F. Morand et F. Graf, qui ont largement centré leurs analyses sur les cercles divins et leurs formes d'associations.

Malheureusement, la complexité des problèmes qui est au centre d'une approche analytique des quatre hymnes m'empêche d'examiner ces textes en détail. Néanmoins, la réflexion mérite d'être, au moins, entamée. C'est pourquoi j'ai choisi de concentrer l'essentiel de mon analyse sur l'hymne à Némésis, divinité qui, dans le monde grec, représente une forme de justice conçue comme l'expression de l'indignation et de la réprobation sociale. Les lieux les plus importants du culte de la déesse étaient l'Attique, plus précisément Rhamnonte, et Smyrne en Asie Mineure²⁵. L'exploration des sources de la tradition littéraire et philosophique montrera dans quelle mesure l'image de la déesse était pertinente pour la réussite du rituel accompagné par les hymnes.

22. MORAND (2001), p. 40 ; RUDHARDT (2008), p. 181.

23. À ce propos, RUDHARDT (2008), p. 235 parle de « séquences épithétiques ». En général, sur l'usage des épithètes dans les *Hymnes orphiques*, voir HOPMAN-GOVERS (2001) et, plus particulièrement sur les épithètes cultuelles avec référence à Dionysos, LEBRETON (2012).

24. Comme l'a bien relevé Jean Rudhardt, ces textes réservaient à Dionysos une position de premier plan. Sur les 87 hymnes du recueil, sept lui sont clairement consacrés et quatorze font référence à ses noms et à ses domaines d'action, RUDHARDT (2008), p. 266.

25. Pausanias, I, 33 et VII, 5, 1, 3.

LA NÉMÉSIS DES *HYMNES ORPHIQUES* : LA TRADITION AU SERVICE DU RITUEL

Au cours de son périple dans l'Attique, Pausanias offre à son public des éléments fondamentaux pour comprendre la nature de la divinité, présentée comme la déesse la « plus implacable contre les *hybristai* ». Sa colère avait été expérimentée par les Perses débarqués en Attique lors de la bataille de Marathon en 490 avant notre ère. Ils avaient amené avec eux un bloc de marbre de Paros pour y forger un trophée, persuadés (καταφρονήσαντες) qu'ils remporteraient la victoire contre les Athéniens. Aux dires de Pausanias, de ce bloc de marbre, Phidias créa la statue du sanctuaire de Rhamnonte²⁶. L'*Hymne à Némésis* ne semble garder que de faibles traces de cette tradition, à l'exception de la demande finale adressée à la déesse pour qu'elle apaise les pensées impies (οὐχ ὄσια), arrogantes (πανυπέρφρονες) et inconstantes (ἀλλοπροσάλλοι).

Si, d'une part, cet aspect s'accorde bien avec la nature allusive, peu narrative et didactique des hymnes, de l'autre, une lecture directe du texte permet de déchiffrer le réseau d'allusions qui le traversent, nous aidant à mieux comprendre la place de la déesse dans le rituel :

Ὦ Νέμεσι, κλήζω σε, θεά, βασιλεια μεγίστη,
 πανδερκής, ἔσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,
 αἰδία, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα δικαίοις,
 ἀλλάσσουσα τροχὸν πολυποίκιλον, ἄστατον αἰεῖ,
 ἦν πάντες δεδίασι βροτοὶ ζυγὸν αὐχένι θείσαν
 σὴ γὰρ αἰεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει
 ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτῳ ὀρμῇ.
 πάντ' ἔσορᾷς καὶ πάντ' ἑπακούεις, πάντα βραβεύεις·
 ἐν σοὶ δ' εἰσὶ δίκαι θνητῶν, πανυπέρτατε δαίμων.
 ἔλθέ, μάκαιρ', ἀγνή, μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεῖ·
 δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανεχθεῖς
 γνώμας οὐχ ὄσιας, πανυπέρφρονας, ἀλλοπροσάλλας.

Ô Némésis, je t'invoque, déesse, très grande Reine,
 qui vois tout et scrutes la vie des mortels de toutes tribus,
 Éternelle, très vénérable, la seule que réjouit ce qui est juste,
 qui fait changer ta roue très diverse, sans cesse en mouvement,
 Toi que tous les mortels redoutent, quand tu poses ton joug sur leur nuque !
 Car ta pensée toujours a souci de tous et elle ne t'échappe pas
 l'âme arrogante dans l'élan incontrôlé de ses discours.

26. Pausanias, I, 33, 1 : « [...] en remontant un peu au-dessus de la mer se trouve le sanctuaire de Némésis qui est la plus implacable des divinités pour les hommes coupables de démesure. Et apparemment les Barbares qui débarquèrent à Marathon rencontrèrent le courroux de cette déesse. Dans leur présomption, ils pensaient que rien ne les empêcherait de prendre Athènes et ils apportaient du marbre de Paros pour édifier leur trophée comme si l'action était déjà accomplie. Ce fut ce marbre que Phidias utilisa pour faire la statue de Némésis [...] » (trad. J. Pouilloux, *CUF*).

Tu scrutes tout et écoutes tout, tu es arbitre de tout ;
 de toi dépendent les jugements portés sur les mortels, divinité suprême.
 Viens, Bienheureuse, pure, toujours combattant au côté des mystes !
 Donne-nous d'avoir une intelligence conforme au bien, en calmant les haïssables
 pensées impies, arrogantes, inconstantes²⁷ !

Comme tous les dieux du recueil, Némésis est invoquée avec une série d'épicleses, qui se déclinent par accumulation. Némésis est d'emblée célébrée, de manière générique, comme βασιλεια μεγίστη²⁸. En revanche, la définition de ses prérogatives judiciaires est articulée graduellement : tout d'abord, on célèbre son omniscience par l'épithète πανδερκής (« celle qui voit tout »), avec une claire allusion à sa maîtrise du *kosmos* et, peu avant, plus spécifiquement, on la définit par l'expression έσορώσα βίον θνητών πολυφύλων, « celle qui scrute la vie des mortels de toutes les tribus », ce qui évoque sa vigilance constante sur les humains. Enfin, c'est la dimension auditive qui est prise en compte à travers la mention de sa capacité d'écoute (έπακούεις). Némésis partage ces prérogatives avec d'autres divinités qui doivent leur omniscience à leur activité majeure : le Soleil, le Ciel, la Lune, l'œil d'Apollon et de Diké sont également omniscients. Mais si Némésis scrute « de loin » (έσορώσα) la vie des mortels, Diké, par exemple, assise sur le trône de Zeus, « observe (les mortels) depuis le ciel » (οὐρανόθεν καθορώσα βίον θνητών πολυφύλων)²⁹. La comparaison entre ces vers permet de comprendre les diverses formes de justice exercées par les deux déesses : d'une part, Diké, qui doit à sa position apicale, à côté du trône de Zeus, l'omniscience et l'application d'une justice corrective qui s'attache directement aux crimes et s'efforce de rétablir, par le biais de l'*isotēs*, un équilibre altéré ; et de l'autre, la justice préventive représentée par Némésis, à laquelle n'échappent pas les pensées des mortels et l'arrogance qui s'exprime par leurs mots. Il s'agit d'une forme de justice qui châtie les intentions, avant qu'elles ne soient verbalement formulées (v. 7 : « car ta pensée toujours a souci de tous et elle ne t'échappe pas l'âme arrogante dans l'élan incontrôlé de ses discours »). Une justice qui sanctionne la parole, qui condamne l'arrogance, l'*hyperphronein* verbalisé, et qui trouve son champ d'application dans les renversements du sort (« qui fait changer ta roue³⁰ très diverse, sans cesse en mouvement ») ; une justice qui étouffe les mots et pose une limite à ce que l'on peut déclarer publiquement. La prière (v. 10-12) que les *mustai* adressent à cette déesse demande donc qu'elle leur donne l'intelligence (*dianoia*) du bien. Pour cette figure

27. H.O. 61.

28. Dans ces termes elle est invoquée dans une inscription du II^e siècle de notre ère provenant de Rome (IGUR I, 182), où on la célèbre comme la *megalē Nemesis, he basileusa tou kosmou*, qui gouverne l'univers. D'autres divinités comme Hécate, Artémis, Léto, (*Mētēr*) Hipta, Hestia, etc. reçoivent dans les hymnes la même épiclese.

29. H.O. 62, 3.

30. Trochon est la *lectio* proposée par Pierre Chuvin, et accueillie par l'édition de la CUF.

redoutable, aucune fumigation n'est prévue, comme si le chant qui lui était destiné demandait à l'initié un effort de concentration majeur sur les mots et les pensées que l'adjonction d'une dimension olfactive aurait pu compromettre³¹.

Plusieurs échos résonnent dans ces vers consacrés aux puissances de la justice : par exemple, il serait difficile de ne pas voir dans la description de Diké, outre les nombreuses allusions au portrait proposé par Hésiode³², un clin d'œil à la définition de justice correctrice, donnée par Aristote au livre V de l'*Éthique à Nicomaque* : une justice clairement adressée au rétablissement de l'égalité (*isazein*) entre celui qui a commis une injustice et celui qui l'a subie³³. Également la figure de *Dikaio-sunē*, chantée dans l'*Hymne* 63 comme la divinité aux pensées pures, qui détruit ceux qui font basculer la balance à leur avantage, et identifiée comme *telos* de la vertu de la sagesse³⁴, ne peut que renvoyer à la conception de la justice, exprimée toujours par Aristote comme principe éthique, somme des toutes les vertus³⁵. L'équilibre et l'ordre reviennent aussi dans les vers de l'*Hymne* 64 qui célèbre *Nomos*, représenté en tant que puissance cosmique porteuse de bonheur et stabilité. L'*incipit* du poème qui le définit comme ἀθανάτων [...] καὶ θνητῶν ἄγνὸν ἄνακτα s'inscrit assez clairement dans une ligne de tradition qui, dès Pindare jusqu'au stoïcien Chrysippe, chantait le *Nomos basileus* comme le principe souverain qui gouverne aussi bien les dieux que les hommes³⁶.

En revanche, en ce qui concerne Némésis, la tradition hésiodique n'a laissé que peu de traces³⁷. Pourtant, cette figure divine préposée au contrôle verbal et à

31. Il y a huit divinités pour lesquelles aucune fumigation n'est prévue (Pluton ; Perséphone ; les Courètes ; Dionysos *Bassareus* Triétérique ; *Lysios Lēnaios* ; Aphrodite ; Némésis ; et *Nomos*). MORAND (2001), p. 111-115 a tenté une interprétation de cette absence d'offrande olfactive et, même en admettant qu'une explication exhaustive n'est pas possible, elle a toutefois signalé que le lien de certaines de ces divinités avec les enfers ou le caractère impitoyable d'autres pourrait avoir une relation avec ce choix rituel.
32. Le portrait de Diké, porteuse de prospérité et assise à côté de son père Zeus, est largement présent chez Hésiode (cf. *Travaux*, 259 ; 279-281).
33. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 7 1132a, 6-10 : « C'est parce l'injuste est ici identique à l'inégal que le juge s'efforce de rétablir l'égalité. Même dans ce cas, en effet, où un tel reçoit une blessure que provoque un tel, où un tel donne la mort et un tel succombe, il s'ensuit encore, de l'action accomplie par l'un et subie par l'autre, une division inégale ; et le juge, lui, tente de rétablir l'égalité en faveur du perdant, et pour ce faire enlève quelque chose au gagnant » (trad. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif).
34. *H.O.* 63, 11.
35. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 1129b, 29-30.
36. Cf. Pindare, fr. 169a 1-2 ; Chrysippe, *Arnim* III, 314 ; Héraclite, fr. 22 B 114 DK. À ce propos, voir GIGANTE (1993) et FAYANT (2014), p. 522.
37. On remarquera que l'allégorèse stoïcienne n'est pas à l'œuvre alors qu'elle aurait pu s'appliquer aisément, étant donné le nom parlant de la divinité, comme en témoigne, par exemple, l'effort exégétique du stoïcien Lucius Annaeus Cornutus (*La Nature des dieux*, 13) pour expliquer le nom de Némésis.

l'*hyperphronein* qui se concrétise dans les mots, semble bien correspondre au portrait attesté chez Platon où, dans le quatrième livre des *Lois*, on décrit Némésis comme « la messagère de Diké », déesse qui sanctionne la parole et oblige à parler avec révérence³⁸. Cette prérogative de la divinité a été également reprise à l'époque hellénistique par Callimaque dans l'*Hymne à Déméter*³⁹, où le comportement impie d'Érysichthon suscite la punition divine. Érysichthon, qui avec ses amis avait coupé les arbres du bois sacré de Déméter pour construire un palais où organiser des festins, avait répondu en menaçant de frapper la prêtresse de sa hache. Dans ce récit, Némésis joue le rôle d'intermédiaire. Elle est chargée d'écrire et de garder en mémoire la réaction impie du jeune homme.

À la construction du profil de cette Némésis des *Hymnes orphiques* pourrait donc avoir participé la vision d'une puissance préposée au contrôle verbal, mais aussi la coïncidence postulée toujours par Platon, dans le *Sophiste* (263e) et le *Théétète*⁴⁰, entre discours intérieur et discours prononcé, entre *logos* et *dianoia*, qui sera ensuite récupérée par les stoïciens avec le couple *logos endiathetos* et *logos prophorikos*. Même dans cet hymne, *dianoia* et *logos* se répondent et l'âme arrogante (ψυχή υπερφρονέουσα) trouve sa propre manifestation dans l'élan non maîtrisé des discours (λόγων ἀδιάκριτος ὀρμή) qui pousse la déesse à intervenir. La prière finale adressée à Némésis montre donc son aptitude à châtier les pensées arrogantes. Ces dernières, lorsqu'elles sont verbalisées, impliquent — évidemment — un risque pour la communauté entière des participants au rituel.

-
38. Platon, *Lois*, 717d : « Tout au long de la vie il faut avoir et garder pour ses parents un souverain respect dans ses paroles, parce qu'aux propos légers et ailés s'attache un très lourd châtement ; chacun de nos actes, en pareille matière, voit préposée à sa surveillance Némésis, la messagère de Diké » (trad. É. des Places, *CUF*).
39. Callimaque, *Hymnes*, VI : « “Enfant, dit-elle (*scil.* la prêtresse Nikippe), qui abats les arbres consacrés, arrête, mon enfant, fils tant chéri de tes parents, arrête, retire tes hommes ; crains le courroux de Déméter vénérable, de qui tu pillas les biens sacrés”. Mais l'autre, lui jetant un regard plus cruel que ne fait au chasseur, sur les monts du Tmaros, la lionne à l'enfantement cruel, dont on dit que l'œil est si féroce, l'autre lui dit : “Va-t-en, que je ne t'enfonce pas ma hache dans la peau. Ces bois vont faire la couverture de la salle où j'offrirai jour sur jour à mes amis, à satiété, de délicieux festins”. Il dit : “Némésis grava ses paroles impies” » (trad. É. Cahen, *CUF*).
40. Platon, *Théétète*, 189e-190a : « Socr. : [...] Mais appelles-tu penser ce que j'appelle de ce nom ? Théét. : Qu'appelles-tu de ce nom ? Socr. « Un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine. C'est en homme qui ne sait point que je t'expose cela. C'est ainsi, en effet, que je me figure l'âme en son acte de penser ; ce n'est pas autre chose, pour elle, que dialoguer, s'adresser à elle-même les questions et les réponses, passant de l'affirmation à la négation [...]. Si bien que cet acte de juger s'appelle pour moi discourir et l'opinion un discours exprimé, non certes devant un autre et oralement, mais silencieusement et à soi-même » (trad. A. Diès, *CUF*). Sur cette dichotomie et sur son attribution à la réflexion platonicienne, voir MANETTI (2012).

Un autre élément qui pourrait avoir ultérieurement enrichi le portrait hymnique de la déesse est représenté par la tradition sapientiale grecque, liée aux Sept Sages et au sanctuaire de Delphes. Dans le premier livre de l'*Enquête* d'Hérodote, dans le célèbre récit de la rencontre entre Solon et Crésus, on raconte que le souverain lydien avait été frappé par la *nemesis* divine (ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον), puisqu'il pensait (ἐνόμισε) être le plus heureux des hommes⁴¹. Le *logos* de Crésus a une importance capitale dans l'architecture de l'œuvre d'Hérodote. Il est inséré directement après l'explication de son propos historiographique, à savoir celui de parcourir, au cours de son enquête sur la guerre entre Grecs et Barbares,

les grandes cités des hommes et les petites; car [il poursuit], de celles qui jadis étaient grandes de mon temps étaient petites autrefois; persuadé que la prospérité humaine ne demeure jamais fixée au même point, je ferai donc mention également et des unes et des autres⁴².

La parabole du souverain, au sommet de sa puissance et ensuite obligé d'assister à la destruction de son empire, a une valeur paradigmatique dans la démarche de l'historien et sert à montrer concrètement les effets des renversements de la fortune, réduisant celui qui était autrefois grand et vaillant à ce que son *eudaimonia* ne demeure pas éternelle. La *nemesis* divine, qui annonce la catastrophe imminente de Crésus, la perte de sa prospérité et le malheur qui le frappera, n'est autre que la conséquence de cette sorte d'*hyperphronein* qui le caractérise⁴³. Pour Crésus, le fait d'avoir pensé qu'il était l'homme le plus heureux et d'avoir ainsi dépassé les limites de la condition humaine est la cause directe de l'inversion de son sort; c'est la raison principale de l'effondrement d'une grandeur écrasée par l'intervention d'une *nemesis* divine. À lui qui demandait à l'oracle de Delphes comment être heureux pour le reste de la vie, le dieu aurait répondu — d'après Xénophon — en prononçant la célèbre maxime « Connais toi-même⁴⁴ ».

Le contenu des préceptes delphiques, gravés à l'entrée du temple d'Apollon à Delphes, notamment le γνῶθι σεαυτόν et le μηδὲν ἄγαν, est mis en relation avec la figure de Némésis de plusieurs manières. Dans le *Prométhée enchaîné* attribué à Eschyle, Océan, père de Némésis selon Pausanias⁴⁵, suggérait au Titan de mettre fin à la querelle avec Zeus par la mention du précepte : γίγνωσκε σεαυτόν⁴⁶.

41. Hérodote, I, 34, 1.

42. Hérodote, I, 5 (trad. Ph. Legrand, *CUF*).

43. Sur le rapport entre Crésus et la sagesse grecque de dérivation delphique, voir GAZZANO 2016.

44. Xénophon, *Cyropédie*, VII, 2, 20-21.

45. Pausanias, I, 33, 3.

46. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 309.

Mais, dans le recueil des sentences de Ménandre⁴⁷ et dans des épigrammes anonymes de l'*Anthologie planudéenne*⁴⁸, c'est plutôt avec le μηδὲν ἄγαν que la déesse est mise en relation. Dans ces vers, son nom est clairement évoqué pour exhorter à ne pas franchir les limites assignées aux mortels. Toutefois, même si la tradition sapientiale delphique a été, à plusieurs reprises, valorisée par le Socrate platonicien peu à peu associé au γνώθι σεαυτόν, et donc par Platon lui-même qui a employé la *connaissance de soi-même* et le μηδὲν ἄγαν comme un synonyme de sagesse⁴⁹, il semble que, dans ce contexte, ces préceptes n'ont jamais été reliés à la figure de Némésis. Au contraire, chez Platon, la déesse est la seule puissance préposée au contrôle verbal, sans aucune référence à son aptitude à châtier l'arrogance de la pensée et le franchissement des limites. Cependant, c'est précisément à partir de Platon que les préceptes delphiques sont expliqués en référence à la conscience de sa propre nature, de ses moyens et de la place assignée à chacun parmi les mortels.

Pour résumer, dans cet hymne nous voyons comment la tradition platonicienne se combine avec l'image que l'on trouve dans les sources qui associent le nom de la déesse à la morale delphique et au respect des limites. Sur ces bases, on comprend mieux le sens de la prière qui conclut l'hymne adressé à une déesse capable de tout écouter, tout voir et tout arbitrer, dépositaire des sentences des mortels : elle est évoquée pour combattre à côté des *mustai* et pour leur donner l'intelligence nécessaire pour mettre un frein à leurs pensées.

Cet avertissement, autant que les valeurs morales véhiculées par Némésis, pouvaient se révéler d'une importance capitale dans le cadre d'un rituel dionysiaque, tel que celui qui semble être à la base des hymnes. Pour comprendre cet aspect, il suffit de faire référence aux *Bacchantes* d'Euripide, drame qui célèbre l'expérience mystérieuse dionysiaque comme voie pour atteindre à une vraie connaissance⁵⁰. Cette tragédie est entièrement traversée, d'une part, par les conséquences désastreuses d'une éloquence sans frein⁵¹ et de déclarations déplacées, révélatrices d'une pensée

47. Ménandre, IV, 12 et 520 Jäkel : « Fait attention à Némésis, ne dépasse pas la mesure » (Νέμεσιν φυλάσσου, μηδὲν ὑπέρογκον ποίει, trad. personnelle). Sur les problèmes posés par ce recueil et sur son rapport avec l'*Anthologie* de Planude, voir PERNIGOTTI (2008).

48. *Anthologie Planudéenne*, 223 : « Némésis nous avertit avec sa règle, avec son mors, de ne rien faire sans mesure, de ne rien dire sans contrôle », Ἡ Νέμεσις προλέγει τῷ πήχεϊ τῷ τε χαλινῷ | μήτ' ἄμετρον τι ποιεῖν μήτ' ἀχάλινα λέγειν ; 224 : « Moi, la Némésis, je tiens une coudée. Pourquoi ? Diras-tu. Je le commande à tous : rien qui dépasse la mesure », Ἡ Νέμεσις πήχυν κατέχω. « Τίνοσ οὐνεκα ; » λέξεις. πᾶσι παραγγέλλω·| Μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον (trad. R. Aubreton, CUF).

49. Cf. Platon, *Phèdre*, 229 ; *Hipparque*, 228 ; *Charmide*, 164d. Sur l'origine et le développement de la morale delphique DEFRAZAS (1954), p. 268-283, en particulier 272-273.

50. Voir à ce propos la belle analyse d'ASSAEL (2001), p. 131-148.

51. Euripide, *Bacchantes*, 386-389 : « Ah ! les discours sans frein, et l'extravagance impie ont l'infortune comme fin » (trad. H. Grégoire, CUF).

arrogante, incapable de se conformer aux limites de l'humain⁵² et de reconnaître au divin son rôle⁵³; et d'autre part, par les risques qu'une opinion (*doxa*) malade porte avec elle⁵⁴ et par les appels réitérés à une sagesse plus profonde, éclairée par le divin, qui ne se configure pas comme un simple savoir⁵⁵. Selon cette grille, la lecture des *Bacchantes* permet de mieux comprendre la place d'une divinité comme Némésis, préposée au contrôle de la parole et des pensées dans un rituel dionysiaque. Sa présence, à l'intérieur du recueil, nous donne un indice de ce que pouvait être une *teletē* à l'époque impériale : même en l'absence d'une interdiction précise, la dimension du silence initiatique pouvait être mobilisée par la simple évocation d'une puissance comme Némésis, expressément chargée du contrôle des mots et des pensées, tout comme l'évocation d'autres divinités pouvait également assurer aux initiés la maîtrise d'eux-mêmes ou la protection face à des expériences marginales comme la folie, la maladie ou la peur.

La démarche que l'on devine en filigrane est de convoquer à l'appui de la communauté des initiés toutes les divinités qui, chacune à sa manière, assurent la réalisation de ce *telos* formulé par les hymnes à maintes reprises : une vie en harmonie avec le monde divin (ζωή όσία)⁵⁶, douce (ήδύς)⁵⁷ et surtout irréprochable (άμειπτος)⁵⁸; une vie pacifique tant sur terre que sur mer, dans laquelle la mort elle-même est priée de s'avancer le plus tard possible et la vieillesse, à son tour, célébrée comme un privilège⁵⁹. Pour réaliser cette condition, un cortège très nombreux de divinités olympiennes, d'abstractions ou de puissances de la nature est convoqué, afin de garantir le contrôle de toutes les dimensions du réel, assurant paix, sécurité et santé aux *mustēs*, le mettant à l'abri des tous les risques spirituels, mentaux et physiques

-
52. Euripide, *Bacchantes*, 883-891 : « La puissance divine se meut avec lenteur ; en revanche, elle est infallible. Elle demande des comptes à ceux qui pratiquent l'iniquité et dont l'esprit pervers frustre les dieux d'un hommage légitime » (trad. H. Grégoire, *CUF*).
53. Euripide, *Bacchantes*, 26-34 : « Car les sœurs de ma mère, qui, plus que personne, auraient dû m'épargner cette insulte, ont affirmé que moi Dionysos, je n'étais pas le fils de Zeus ; que Sémélé, par un amant mortel séduite, avait attribué sa propre faute à Zeus » (trad. H. Grégoire, *CUF*).
54. Euripide, *Bacchantes*, 310-312 : « Ne crois pas que ton sceptre soit tout puissant parmi les hommes. Ne va point prendre l'illusion de ton esprit malade pour la sagesse humaine » (trad. H. Grégoire, *CUF*).
55. Euripide, *Bacchantes*, 396-401 : « Le savoir n'est point sagesse (τò σοφόν δ' ού σοφία), non plus que raisonner hors des bornes humaines. La vie est courte ; aussi, ceux qui visent trop haut, laisseront s'échapper les biens à leur portée. Agir ainsi est d'une âme insensée, à mon avis, et d'un cœur égaré » (trad. H. Grégoire, *CUF*, modifiée). Sur cette opposition entre τò σοφόν et σοφία et sur le contexte culturel, qui présuppose une polémique contre la logique véhiculée par la rhétorique vaine des sophistes, cf. DI BENEDETTO (1994), p. 37 ; ASSAEL (2001), p. 137-138.
56. *H.O.* 4, 9. Sur les différents usages du terme *hosios*, voir PEELS (2016).
57. *H.O.* 8, 20.
58. *H.O.* 13, 10.
59. *H.O.* 87, 10-13.

que la vie humaine réserve. Cette justice, telle qu'elle est évoquée en relation avec les abstractions chantées dans ses vers, est pleinement terrestre et n'a rien à voir, par exemple, avec le *thesmos* d'Adrastée, dont parle le *Phèdre* de Platon⁶⁰. Dans ce dialogue, c'est au nom de cette divinité, souvent indiquée dans les sources comme *alter ego*, voire comme épiclèse, de Némésis⁶¹, qu'est inscrite la norme qui gouverne la métempsychose des âmes que le manque de justice pendant les vies précédentes condamne à un sort encore plus triste après la mort.

Dans le cadre des *Hymnes orphiques*, Némésis assure, pour sa part, la protection des initiés en vertu d'une représentation divine dont les prérogatives se sont construites au cours du temps et sur la base d'un savoir religieux amplement partagé. La diffusion et la canonisation de ce portrait, alimenté par l'apport d'une morale populaire génériquement fondée sur la tradition sapientiale grecque, furent sans doute favorisées par la circulation d'œuvres témoignant d'un renouveau de la légende des Sept sages et de la vitalité des préceptes delphiques, comme les *Propos de table* ou l'*E de Delphes* de Plutarque, ou encore le recueil des *Vies des Philosophes* de Diogène Laërce, dont la première partie est précisément consacrée aux protagonistes de cette sagesse gnomique⁶². Cette tradition était d'ailleurs très répandue dans la région de Pergame en Asie Mineure, où l'on situe le lieu de provenance des hymnes et qui avait vu autrefois le roi lydien Crésus fasciné et, en même temps accablé, par l'appel à la modération des sages grecs⁶³.

Dans ce cadre, ce n'est sûrement pas un hasard si, à la même période environ, un intellectuel comme Ælius Aristide offre une image de la déesse largement inspirée de la vision d'Hérodote, à l'intérieur d'un discours, qui reprend l'épisode homérique de l'ambassade envoyée à Achille pour persuader le héros de déposer sa colère et de reprendre le combat à côté des Grecs. Ici, l'avertissement de l'orateur consiste à prendre en compte la réaction des deux divinités Diké et Némésis qui, surveillant les questions humaines, ne permettent pas aux mortels « d'avoir des pensées qui dépassent leur nature » (μείζον τῆς φύσεως φρονεῖν); et le rhéteur ajoute — avec une reprise presque textuelle d'un passage d'Hérodote — « elles les transforment en petits de grands qu'ils étaient » (ἀλλὰ ῥαδίως μικροὺς ἐκ μεγάλων ποιοῦσαι)⁶⁴. Une telle représentation de la déesse est également attestée dans un autre contexte hymnique, où la dimension rituelle de la *teletē* ou des *mystēria* n'est pas présente, mais qui faisait sans doute partie du même horizon culturel de la Seconde Sophistique : il s'agit des

60. Platon, *Phèdre*, 248c-249b.

61. Cf., par exemple, Antimaque, fr. 53 Wyss (= Strabon XIII, 1, 13-17); Ménandre, fr. 226 K.-A.; *Anthologie grecque*, XVI, 221.

62. Cf. Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, II, 394C.

63. La bibliographie relative aux Sept sages est très riche. Je ne renvoie ici qu'à SANTONI (1983) et à BUSINE (2002), p. 27, qui identifient en Asie Mineure et, en particulier en Ionie, l'un des foyers de production des traditions relatives au Sept sages.

64. Cf. Ælius Aristide, *Discours*, XVI, 38 et Hérodote, I, 5, 4.

vers de Mésomède de Crète, un poète qui vécut à la cour de l'empereur Hadrien⁶⁵. Dans son hymne consacré à Némésis, celle-ci est une divinité ailée parèdre de Diké, clairement identifiée comme une puissance sombre de la mesure, qui précipite dans le Tartare les mortels coupables d'arrogance.

AU-DELÀ DE L'ANTIQUITÉ : LA RÉCEPTION DE LA NÉMÉSIS DES *HYMNES ORPHIQUES* AUX ÉPOQUES MÉDIÉVALE ET MODERNE

La figure de Némésis, dans le cadre plus large de la réception des *Hymnes orphiques*, a connu un succès important aux époques post-antiques à travers des formes de réception tout à fait inattendues. Le double portrait de la déesse — d'une part celui sombre et terrifiant de la divinité qui châtie les mortels et, d'autre part, celui d'une entité divine exprimant l'équilibre et la mesure — a eu des développements parallèles.

Au cours du Moyen Âge, Némésis a été pour l'essentiel négligée ou mal comprise. Saint Bonaventure, par exemple, représentant d'un mysticisme fondé sur une très solide base morale, interprète la *nemesis* comme une forme de *benignitas* qui consiste dans l'attitude du Seigneur qui ne séduit pas les hommes avec des biens dont ils abuseraient, de façon à ce qu'ils ne deviennent pas arrogants⁶⁶. C'est en revanche à partir de l'Humanisme et de la Renaissance que les intellectuels commencent à montrer un intérêt majeur pour cette figure. Ange Politien (1454-1494), poète et philologue qui vécut à la cour de Laurent de Médicis, a utilisé l'image de la déesse dans son poème consacré à Virgile qui ouvre le recueil intitulé *Silvae*⁶⁷. Ce texte, dont le titre

65. Mésomède, *Hymnes*, III. WHITMARSCH (2013), p. 160-163, observe les analogies entre le panthéon de divinités célébrées par les *Hymnes* de Mésomède et les formes d'autoreprésentation de l'empereur Hadrien, et suggère de voir dans ces textes une transposition théologique du pouvoir impérial.

66. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, 5.

67. « Il est une déesse qui, au sein des espaces aériens, planant dans les célestes hauteurs, s'avance, ceinte au côté d'un nuage, mais resplendissante de blancheur dans son manteau, mais irradiée de sa chevelure accompagnée du sifflement de ses ailes. C'est elle qui anéantit les espoirs démesurés, c'est elle qui avec acharnement, menace les orgueilleux, c'est à elle qu'il appartient de briser les esprits hautains des hommes et de bouleverser les réussites et les fortunes excessives. Cette déesse, les Anciens l'appelèrent Némésis; elle fut engendrée, disaient-ils, par l'Océan, son père, et naquit de la Nuit silencieuse. Des étoiles parent son front, elle tient en ses mains des rênes et une coupe. Elle rit d'un rire toujours redoutable, elle s'oppose aux entreprises insensées, mettant un frein aux désirs malhonnêtes et faisant du plus haut au plus bas tourner la roue de la fortune, elle bouleverse et ordonne tour à tour nos actions; ça et là elle est emportée par le tourbillon des vents. Cette déesse t'avait vue, ô Grèce, bouffie d'orgueil après ta victoire sur les Perses, porter tes enseignes victorieuses même jusqu'au monde oriental. Elle t'avait vue, fière aussi du chant aonien et de tes orateurs, t'acheminer vers les hauteurs et tenir d'orgueilleux propos, dresser la tête jusqu'à l'introduire dans les cieus, enfin ne plus souffrir désormais d'être inférieure aux dieux. Bientôt, détestant ton insupportable fierté, elle te contraignit à porter le joug sur ta nuque et te soumit aux armes romaines qui t'écrasèrent » (v. 1-23, trad. P. Galand, *CUF*).

est *Manto*, est une *praelectio*, c'est-à-dire une leçon universitaire qui prévoyait la *laudatio* du poète latin et la *cohortatio* aux élèves pour les encourager à l'imiter⁶⁸.

On y décèle de nombreux échos à la *Périégèse* de Pausanias et à la description de la Némésis de Rhamnonte, ainsi qu'aux vers d'Hésiode, de l'*Anthologie planudéenne* et de l'*Hymne orphique*. La déesse y est présentée selon son portrait habituel de puissance sombre qui châtie les arrogants et sollicite la modération. On lui attribue la mission de réduire les espoirs démesurés des mortels et de surveiller leur destin, en réprimant leur orgueil. Les Grecs eux-mêmes furent parmi ceux qui expérimentèrent les effets de son châtement, lorsque, fiers de leur poésie et de leur éloquence, ils élevèrent la tête jusqu'au ciel, se croyant l'égal des dieux, mais furent obligés par la déesse de se soumettre aux Romains. Dans ce poème, la réception de la divinité et de son champ d'action produit un effet paradoxal, prenant comme cible l'éloquence des Grecs.

Le contexte d'élaboration de ces vers est celui des cercles d'intellectuels néoplatoniciens réunis autour de Marsile Ficin, qui avait lui-même travaillé dans sa jeunesse à une traduction en latin des *Hymnes orphiques*, jamais publiée et désormais malheureusement perdue⁶⁹. Ficin, dans le sillage de l'allégorèse stoïcienne, avait fait de la mythologie ancienne le véhicule privilégié de concepts moraux. Selon sa réflexion et celle des intellectuels de son époque — comme le souligne Jean Seznec⁷⁰ —, les textes anciens étaient un réservoir inépuisable d'enseignements chrétiens, mis à disposition du travail exégétique et des capacités de réélaboration philosophique de ces savants. Chez eux existait la conviction que, derrière les mythes païens, se cachait une sorte de révélation, inaccessible aux personnes communes. En ce qui concerne les *Hymnes orphiques*, Marsile Ficin attribuait, sans aucun doute, leur paternité à Orphée, en le plaçant à l'origine d'une ligne de continuité qui, à travers Aglaophème et Pythagore, se terminait avec Platon *qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit*⁷¹.

Pic de La Mirandole, élève de Ficin, estima à son tour que, dans les *Hymnes orphiques*, Orphée avait dissimulé, sous la surface poétique des mythes et des fables, une vérité religieuse adressée seulement à un petit cercle d'initiés capables de la saisir. Pic estimait en effet que la théologie platonicienne n'était que la transposition en prose des vers poétiques des *Hymnes orphiques* et que — comme le dit bien E. Wind — « on pouvait expliquer leur enchaînement et leur imagerie comme une expression mystique convenablement voilée des théorèmes consignés par Proclus⁷² ». Et c'est justement

68. GREENE (1963) ; STIMILLI (2003), p. 101 ; FANTAZZI (2004), p. XIII. Dans le même contexte culturel on peut insérer la *Némésis* d'A. Dürer (1471-1528), sur laquelle je renvoie à l'étude indispensable de PANOFSKY (1962).

69. Cf. sur la question, KLUTSTEIN (1987), p. 21-49.

70. SEZNEC (1939), p. 89-95.

71. Ficin, *Theologia platonica*, XVII, 1.

72. WIND (1992), p. 52.

chez Proclus, avec une reprise presque *verbatim* de la pensée platonicienne, que la puissance de Némésis devient un outil de la providence, chargé de sanctionner les hommes pour leur *kouphologie*, c'est-à-dire pour le crime de parler à la légère⁷³.

Avec cet arrière-plan culturel, Némésis devient l'une des figures récurrentes de la littérature emblématique, développée à partir de la première moitié du XV^e siècle et inaugurée par la découverte, sur l'île d'Andros, en 1419, d'un manuscrit grec d'un certain Horapollon originaire d'Alexandrie, ayant vécu au II^e ou au IV^e siècle de notre ère. Cet ouvrage intitulé *Hieroglyphica* marque la naissance en Europe d'un nouveau genre littéraire. Dans ce manuscrit, l'auteur prétendait expliquer le sens de l'ancienne écriture égyptienne, supposée cacher dans ses cryptogrammes les clés d'accès à une sagesse vénérable et secrète. Pour les intellectuels de l'entourage de Ficin, l'œuvre constituait la énième preuve de leur théorie selon laquelle les textes anciens recélaient une préfiguration de la doctrine chrétienne.

À partir de ce moment, les humanistes commencèrent à produire des œuvres similaires, pourvues de la même force symbolique que les hiéroglyphes égyptiens. C'est le début des grands recueils d'*Emblemata*, qui rassemblaient des images symboliques accompagnées de textes explicatifs, dont les informations étaient largement tirées de la tradition gréco-latine : il s'agit d'ouvrages qui participèrent largement à ce processus bidirectionnel, typique de l'époque de la Renaissance, qui a conduit à des formes d'hybridation entre sujets païens et thèmes chrétiens, dont les résultats ont été largement examinés par E. Wind⁷⁴. Ces emblèmes poursuivaient deux finalités opposées : d'une part, ils visaient à livrer un recueil de nouvelles énigmes au sens caché et mystérieux et, de l'autre, ils avaient un objectif didactique et édifiant qui consistait à rendre accessibles des maximes morales. Parmi ces recueils, Némésis apparaît notamment dans l'œuvre du juriste André Alciat (1492-1550), l'*Emblematum Liber*. Dans l'*Emblème XIII a* et *b* (fig. 1a et b, p. 169), la déesse est présentée avec la sentence *Nec verbo, nec facto quenquam laedendum* (« il ne faut insulter personne ni par les mots ni par les faits »), accompagnée des vers qui évoquent les épigrammes anonymes de l'Anthologie planudéenne dont il était question plus haut⁷⁵, dans lesquels la déesse est célébrée comme une puissance qui contrôle les mortels, avec la coudée et les rênes dans la main. Elle veille à ce que l'homme ne fasse ou ne dise rien de mal, et qu'il apparaisse comme la mesure de toute chose. Les images figurent une représentation de Némésis qui évoque d'une certaine façon notre texte : l'une présente une figure ailée, debout sur la roue, les rênes à la main et un doigt pointé vers le ciel ; l'autre, une figure féminine qui parcourt les contrées des mortels tenant les rênes à la main.

73. Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, LXVI, 10 ; cf. aussi *In Platonis Timaeum*, I, 198 et *In Platonis Alcibiadem*, I, 103, 3-5.

74. WIND (1952), p. 36.

75. Cf. *supra*, n. 48 et 67. Némésis apparaît encore dans l'*Emblème*, XLVI où elle est flanquée par *Spes*, et dans l'*Emblème*, XLVI où elle est accompagnée par *Spes*, *Amor* et *Bonus Eventus*.

Dans les deux cas, on est face à un portrait tout à fait assimilable à celui de la déesse omnisciente, capable de tout contrôler, *panderkēs*, habile à suivre les mortels dans leurs contrées, posant un frein à leur expression ou agissement. La fortune de Némésis dans ce registre est confirmée par l'œuvre encyclopédique de Cesare Ripa, publiée en 1593, avec le titre d'*Iconologia overo Descrittione dell'Immagini universali cavate dall'Antichità et da altri luoghi*, un répertoire de personnifications, concepts abstraits, vertus et vices qui, comme beaucoup d'autres manuels de ce genre, devait offrir aux poètes et aux artistes un outil pour comprendre les œuvres de l'Antiquité et leur donner aussi des sources d'inspiration⁷⁶. Ici la figure de Némésis connaît un développement ultérieur : le contrôle qu'elle assure sur la parole fonctionne comme un passe-partout qui fait de la déesse une préfiguration de la Tempérance chrétienne⁷⁷.

Ce n'est que le début d'un procès qui se terminera dans la seconde moitié du XVIII^e siècle avec l'œuvre de Johann Gottfried Herder. Le philosophe allemand, grand lecteur des textes anciens, parmi lesquels les *Hymnes orphiques* — comme en témoigne son *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtenkunst* — a examiné le profil de la déesse à l'intérieur des *Zerstreute Blätter*, dans une étude intitulée *Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild (Zweite Sammlung, 1786)*. Dans ces pages, Herder se débarrasse de tous les témoignages qui soulignent l'aspect punitif de la déesse, en valorisant ceux qui mettent en avant son lien avec la justice et son rôle dans le choix d'une vie vécue sous le signe de la modération et de la rectitude morale. Il l'appelle *Feindin alles Übermuths [...], die missbilligende Goettin*, « l'ennemie de toute arrogance, la divinité qui réproouve » (p. 244).

La lecture de Herder, construite, d'une part, sur les sources anciennes et, de l'autre, sur les représentations de la littérature emblématique où le profil de la déesse est progressivement rattaché à la tempérance et à la justice, représente le noyau fondamental de sa philosophie. La délivrant de tous les traits qui en faisait dans l'Antiquité une divinité sombre et vengeresse, il privilégie l'image pacifiée d'une divinité qui tient les destins de l'humanité et en dirige le cours, à travers un jeu complexe d'équilibre et compensation. L'*Hymne orphique* représente justement le point d'arrivée de son étude, où il voit une Némésis définitivement réconciliée avec les mortels, dépositaire de leurs sentences et capable de les protéger, détournant les pensées impies de leurs esprits. Némésis reçoit ainsi un rôle central au sein d'un projet de renouvellement culturel qui attribuait à l'humanité entière

76. SEZNEC (1939), p. 216.

77. « *Temperanza: DONNA, vestita di Porpora, nella destra mano tenga un Ramo di Palma, e nella sinistra un Freno. [...] Il Freno dichiara, che deve essere la Temperanza principalmente adoprata nel Gusto, e nel Tatto, l'uno de' quali solo si partecipa per la bocca, & l'altro è steso per tutto il corpo. Gli antichi co'l freno dipingevano Nemesis, figliuola della Giustizia, la quale con severità castigava gli affetti intemperati de gli huomini [...].* » Némésis est insérée dans la section relative à la Tempérance même dans les *Hieroglyphica* de P. VALERIANO (1556), 265 a.

le rôle de protagoniste. Cette figure, qui revient à plusieurs reprises dans les œuvres de Herder, est conçue à la fois comme force palingénésique agissant dans l'univers et véritable pivot entre passé, présent et futur. Elle habite en outre à l'intérieur de chaque individu. Comme l'auteur l'explique dans *Das wissen und nicht wissen der Zukunft* :

*Wir tragen die Nemesis in uns. Jeder weiß, was er aus seinem vorigen Leben für Schuld und Vernachlässigung auf sich geladen, was er zu büßen, zu vergüten, einzuholen, zu tilgen, oft nur mit seinem Untergange zu tilgen habe. Die Last der Zukunft liegt unabwendbar auf ihm*⁷⁸.

C'est à partir de ces réflexions que, chez Herder, Némésis cède finalement la place à Adrastea, épithète par laquelle les Grecs, comme on l'a dit, la désignent parfois, et que l'auteur définit comme « die Nemesis des Christenthums », la Némésis du christianisme. C'est une Némésis supérieure à celle des Grecs — précise-t-il — puisqu'elle garantit l'équilibre dans l'univers moral et physique de l'humanité qui, grâce à elle, devient à son tour l'aiguille de la balance, le juge du monde, toujours présente, qui tout accueille et tout pèse (*Die Adrastea des Christenthums*, S.W. XXIV 428)⁷⁹. Nous observons enfin, dans la réflexion philosophique postérieure aux Lumières, l'omniscience de la déesse des *Hymnes orphiques* et son attitude judiciaire se transférer sur l'homme qui devient à son tour juge et point d'équilibre de l'univers entier.

Deux perspectives complètement opposées se font écho dans un aller-retour continu entre réflexion philosophique et soucis religieux : d'un côté, l'attitude d'une petite communauté d'Asie Mineure qui, dans le cadre d'un parcours rituel ponctué d'incertitudes et de risques, invoque, parmi d'autres, une figure comme Némésis, force régulatrice, capable d'assurer aux participants au rituel le contrôle d'eux-mêmes, de leurs pensées et de leurs paroles ; de l'autre, l'effort conceptuel d'un intellectuel qui voit, dans la même divinité, une instance morale, qui n'est pas extérieure à l'homme, mais qui l'habite afin de lui donner, dans l'équilibre entre pertes et compensations, une claire vision du passé, la conscience du présent et la prévoyance du futur.

78. Herder, S.W., XVI, 374-375 : « Nous portons la Némésis en nous. Chacun de nous sait quelles fautes, quelles omissions il a commis dans sa vie précédente ; ce qu'il doit expier, compenser, récupérer, anéantir avec sa propre chute. Le poids de l'avenir s'appuie inexorablement sur cela » (trad. personnelle).

79. « *Die Nemesis des Christenthums setzt in der moralischen wie in der physischen Welt Gleichgewicht und Vergeltung in Allem, dem Geringsten und Größten, als Naturgesetz zum Grunde; die Bestimmung des Menschen aber hebt sie zu Ueberwindung des Bösen durchs Gute, zur beharrlichen Großmut, wohlthätig empor. Menschlichkeit endlich macht sie zur Zunge der Waage, und als Compensation der Vorsehung, gleichsam zur entscheidenden Stimme des Weltrichters; des Richters, der immer kommt und da ist, der Alles empfängt und Alles vergütet* » (XXIV, 59). Sur ce développement de la pensée de Herder et sur le rôle de Némésis-Adrastea dans la réflexion de l'intellectuel allemand, KOEPKE (1990) et (2004) ; COMETA (2007), p. 41-44.

Dans un échange réciproque le savoir philosophique de l'Antiquité contribue à la construction de la pratique mystérique avec l'élaboration de l'image d'une divinité dont les prérogatives sont considérées comme fonctionnelles pour la bonne réussite du rituel. Ce portrait de la déesse, une fois canonisé et consigné à la postérité, favorise à son tour de nouvelles spéculations philosophiques, dans des contextes où les attentes religieuses sont complètement différentes. La figure de Némésis soutient alors à la fois l'initié du II^e siècle et les philosophes des époques médiévale et moderne dans leurs parcours d'apprentissage et dans leurs aspirations palingénésiques.

CONCLUSIONS

L'analyse centrée sur les *Hymnes orphiques* et, en particulier, l'hymne à Némésis, et sur le rôle que la divinité joue à l'intérieur du panthéon chanté par le recueil, a montré à l'œuvre deux filons entrelacés dans la construction du profil hymnique de la déesse : d'un côté, celui qui s'appuie sur les résultats de la réflexion de Platon, et de l'autre, celui qui renvoie à la tradition sapientiale grecque. À ce noyau s'ajoute ici, comme dans les autres hymnes du recueil, l'emprise bien reconnaissable de la production littéraire, de l'époque classique à l'époque hellénistique. Le savoir qui constitue l'arrière-plan de cet hymne, comme d'ailleurs de tous ceux qui composent le recueil, n'a cependant pas les traits d'une connaissance technique; il semble rentrer plus généralement dans l'horizon de la *paideia* grecque. Au-delà de cette considération, il faut souligner que le processus de construction de ce savoir procède exactement à l'inverse de ce que postulaient les philosophes de l'Humanisme et de la Renaissance, qui avaient identifié, dans les *Hymnes orphiques*, l'arrière-plan, bien que voilé et déguisé, de ce qui sera ensuite la théologie platonicienne. Bien au contraire, les *Hymnes orphiques* sont, à leur tour, le produit de traditions philosophique et littéraire largement répandues, dont Platon est lui-même l'une des sources.

L'identification de ce savoir, bien reconnaissable, impose évidemment l'urgence d'un renversement de perspective par rapport au point de départ de cet article, puisqu'il ne s'agit pas seulement de montrer que la voie qui conduit à la philosophie est assimilable à un parcours initiatique, mais d'explorer dans quelle mesure la dimension de la sagesse était utile pour soutenir l'efficacité et la bonne réussite d'un parcours initiatique. Cette question en implique aussi une autre, visant à établir si une formation préalable était nécessaire pour entreprendre un parcours initiatique, ou encore si la formalisation et l'apprentissage de ce savoir étaient l'un des buts de l'initiation.

Quoi qu'il en soit, il convient d'observer que cette coopération féconde entre mystères et réflexion philosophique, entre rituel et préceptes de sagesse, a contribué à construire un réservoir de figures et de notions, auxquels les savants des époques ultérieures n'ont jamais cessé de puiser, élaborant tantôt des solutions qui ont

entouré d'un rideau de malentendus la compréhension moderne des cultes anciens, tantôt des réponses imprévues et efficaces aux questions posées par leur temps.



Fig. 1 a-b : Emblème XIII a-b : Némésis. Emblematum Liber de Andrea Alciato (1531 et 1534)

Bibliographie

- ADDEY, C. (2014) : *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Farnham.
- , (2019) : « Oracles of Fire: The Formation and Reception of the *Chaldean Oracles* », in TISSI, SENG, TOMMASI (2019), p. 35-62.
- ADRYCH, Ph. (2021) : « “The Seven Grades of Mithraism”, or How to Build a Religion », in BELAYCHE, MASSA (2021b), p. 103-122.
- AKÇAY, K.N. (2019) : *Porphyry’s On the Cave of the Nymphs in its Intellectual Context*, Leiden – Boston.
- ALSTON, W. (1964) : *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, NJ.
- ALVAR, J. (2008) : *Romanizing Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston.
- ANDURAND, A. (2013) : *Le Mythe grec allemand. Histoire d’une affinité élective*, Rennes.
- ANNÉE, M. (2019) : *Alcméon de Croton. Fragments : Traité scientifique en prose ou poème médical? (Nouvelle édition traduite des fragments, introduction et notes)*, Paris.
- ARRIGHETTI, G. et al. (dir.) (1982) : *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religione*, Pisa.
- ASSAEL, J. (2001) : *Euripide, philosophe et poète tragique*, Bruxelles.
- ASSMANN, J. (1984) : « Schöpfergott », in W. HELCK, E. OTTO, W. WESTENDORF (dir.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, Wiesbaden, col. 676-677.
- , (1984) : « Schöpfung », in W. HELCK, E. OTTO, W. WESTENDORF (dir.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, Wiesbaden, col. 677-690.
- , ([1983] 1995) : *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, transl. from the German by A. ALCOK, London – New York.
- , (2015) : « Nommer l’Un dans la théologie égyptienne », *Revue des Sciences religieuses*, 89, p. 137-169.
- ATHANASSIADI, P. (éd.) (1999a) : *Damascius, The Philosophical History. Text with translation and notes*, Athina.
- , (1999b) : « The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy », in P. ATHANASSIADI, M. FREDE (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, p. 149-183.
- , (2006) : *La Lutte pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius et Plotin à Damascius*, Paris.
- , (2010) : « Julian the Theurgist: Man or Myth? », in SENG, TARDIEU (2010), p. 193-208.
- ATHANASSIADI, P., MACRIS C. (2013) : « La philosophisation du religieux », in BRICAULT, BONNET (2013), p. 41-83.

- ATHANASSIADI, P. (2018) : « Numenius: Portrait of a Platonicus », in H. TARRANT, D.A. LAYNE, D. BALTZLY, F. RENAUD (dir.), *Brill Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden – Boston, p. 183-205.
- AUDUREAU, F. (2021) : « Rituel d’initiation ou “mystérisation” du discours : la fonction du $\mu\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\acute{o}\varsigma$ dans la lettre de Néphotès (PGM IV, 154-285) », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 463-488.
- AUFFARTH, Ch. (2013) : « Mysterien (Mysterienkulte) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 25, col. 422-471.
- AURNHAMMER A., PITTRUF, T. (dir.) (2002) : “Mehr Dionysos als Apoll”. *Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*, Frankfurt, p. 159-180.
- BABUT, D. (1974) : *La Religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, Paris.
- BAINE HARRIS, R. (dir.) (1992 [1982¹]) : *Neoplatonism and Indian Thought*, New Delhi.
- BAIR, D. (2011) : *Jung*, Paris (trad. fr.).
- BANCHICH, T.M. (1998) : « Nestorius $\epsilon\pi\omicron\phi\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\tau\epsilon\tau\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ », *Historia*, 47, p. 360-374.
- BAUDNIK, Z. (1905) : « Ein Beitrag zur Analyse und Datierung der orphischen Hymnensammlung », *Staats-Obergymnasium in Krumau, Jahresbericht*, 32, p. 1-23.
- BAUMER, L. (2010) : *Mémoires de la religion grecque*, Paris.
- BEATRICE, P.F. (2016) : « So Spoke the Gods. Oracles and Philosophy in the so-called *Anonymous Commentary on the Parmenides* », in SENG, SFAMENI (2016) p. 115-144.
- BECK, R. (2004) : *Beck on Mithraism*, Aldershot – Burlington (*Ashgate Contemporary Thinkers on Religion: Collected Works*).
- , (2006) : *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford.
- BELAYCHE, N. (2001) : « “Partager la table des dieux”. L’empereur Julien et les sacrifices », *Revue de l’histoire des religions*, 218/4, p. 457-486.
- , (2005) : « *Hypsistos*. Une voie de l’exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, p. 34-55 (trad. angl. « *Hypsistos: A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism* », in J.A. NORTH, S.R.F. PRICE [eds.], *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, 2011, p. 139-174).
- , (2013) : « Introduction historiographique. I. “L’homme de Mithra” », in N. BELAYCHE, A. MASTROCINQUE (dir.), *Réédition de F. Cumont, Les Mystères de Mithra*, Bruxelles (*Bibliotheca Cumontiana, Scripta maiora* 3), p. XIII-LXVIII.
- , (2011-2012) : « Religions de Rome et du monde romain. I. Les cultes “païens” dans la *Vie de Proclus de Marinus* : images et réalités », *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études (EPHE). Section des Sciences religieuses*, 120, p. 91-98.
- , (2012-2013) : « Religions de Rome et du monde romain. I. Les cultes “païens” dans la *Vie de Proclus de Marinus* : images et réalités (suite) », *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études (EPHE). Section des Sciences religieuses*, 121, p. 181-188.

- , (2013) : « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystéria* », in BRICAULT, BONNET (2013), p. 17-40.
- , (2016) : « Les hiérophantes marqueurs des “mystères” ? Le cas de l'Artémis éphésienne », *Mètis*, N.S. 14, p. 49-74.
- , (2021) : « Percer la loi du silence ? Les initiations à Éleusis au II^e siècle », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 25-53.
- , (à paraître) : « Les dévots latinophones de Mithra disaient-ils leurs “mystères” – et si oui, comment ? », in MASSA, NÉLIS (à paraître).
- BELAYCHE, N., BRULE, P., *et al.* (dir.) (2005) : *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout.
- BELAYCHE, N., MASSA, F. (dir.) (2016a) : *Les “mystères” : questionner une catégorie*, *Mètis*, N.S. 14, p. 7-132.
- BELAYCHE, N., MASSA, F. (2016b) : « Quelques balises introductives : lexicque et historiographie », *Mètis*, N.S. 14, p. 7-19.
- , (2021a) : « Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman Antiquity. An Introduction », in BELAYCHE, MASSA (2021b), p. 1-37.
- , (dir.) (2021b) : *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden – Boston (*Religions of the Graeco-Roman World* 194).
- BELAYCHE, N., MASSA, F., HOFFMANN, Ph. (dir.) (2021) : *Les Mystères au I^e siècle de notre ère : un tournant*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études/Sciences religieuses* 187).
- BENDLIN, A. (2000) : « Looking Behind the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome », in E. BISPHAM, C. SMITH (dir.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburg, p. 115-135.
- , (2006) : « “Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise”: Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne », *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, p. 227-256.
- BERGK, Th. (1883) : *Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie*, Leipzig.
- BERGEMANN, L. (2006) : *Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*, München – Leipzig (*Beiträge zur Altertumskunde* 234).
- , (2010) : « Inkubation, Photagogie und Seelengefährte bei Iamblich. Zum Zusammenhang von Mystik, Ritual und Metaphysik in Iamblichs *De Mysteriis* und in den Chaldaeischen Orakeln », in SENG, TARDIEU (2010), p. 79-92.
- BERNABÉ PAJARES, A. (2016) : « Aristotle and the Mysteries », in MARTÍN-VELASCO, GARCÍA BLANCO (2016), p. 35-50.
- BETTINI, M. (2014) : *Elogio del politeismo: quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Bologna.

- BETTINI, M., SHORT, W.M. (dir.) (2014) : *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna.
- BETZ, H.D. (éd.) (1986 [1992²]) : *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demonic Spells*, Chicago – London.
- BIDEZ, J., CUMONT, F. ([1938] 2007) : *Les Mages hellénisés*, Paris (*Collection d'études anciennes*).
- BIELER, L. (1967) : *Theios aner. Das Bild des "göttlichen" Menschen in Spätantike & Frühchristentum*, Darmstadt.
- BIGNONE, E. (1936) : *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Firenze.
- BLUMENBERG, H. (1960) : *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn.
- BODEI, R. (1982) : « Hermann Usener nella filosofia moderna », in ARRIGHETTI (1982), p. 23-42.
- BOLLACK, J. (2006) : *Parménide, De l'étant au monde*, Lagrasse.
- BONAZZI, M. (2004) : « Un lettore antico della *Repubblica* : Numenio di Apamea », *Méthexis*, 17, p. 71-84.
- , (2015) : « Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali », in JOURDAN, VASILIU (2015), p. 225-240.
- , (2021) : « Plutarch and the Mysteries of Philosophy », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 267-278.
- BONNECHÈRE, P., PIRENNE-DELFORGE, V. (2019) : « Réflexions sur la religion grecque antique : comment appréhender le polythéisme ? », in COLLETTE-DUČIĆ (2019), p. 57-97.
- BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D. (dir.) (2009) : *Les Religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Bruxelles – Roma.
- BONNET, C., RÜPKE, J., SCARPI, P. (dir.) (2006) : *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – Nouvelles perspectives – Prospettive nuove*, Stuttgart (*Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 16).
- BORGEAUD, Ph. (1996a) : *La Mère des dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- , (1996b) : « Manières grecques de nommer les dieux », *Colloquium Helveticum. Cahiers suisses de littérature comparée*, 23, p. 19-36.
- , (2007) : « Rites et émotions. Considérations sur les mystères », in J. SCHEID (dir.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres – Genève (*Entretiens sur l'Antiquité classique* 53), p. 189-222.
- , (2013) : « Les mystères », in BRICAULT, BONNET (2013), p. 131-144.
- BOSC, O. (2013) : « Foules, âge d'or et apocalypse à travers l'affaire Lazzaretti. Contribution à une archéologie du populisme », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 31/1, p. 101-115.

- BOULNOIS, M.-O. (2012) : « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », in I. BOCHET (dir.), *Augustin, Philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Paris, p. 349-369.
- , (2021) : « “Les mystères véritables”. Origène en confrontation dans le *Contre Celse* et les nouvelles *Homélies sur les Psaumes* », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 401-433.
- BOURDIEU, P. (1993) : *Méditations pascaliennes*, Paris.
- , (1997) : *La Misère du monde*, Paris.
- , (1998² [1992]) : *Les Règles de l'art*, Paris.
- BOUSSET, W. (1907) : *Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen.
- BOWDEN, H. (2007) : « Cults of Demeter Eleusinia and the Transmission of Religious Ideas », *Mediterranean Historical Review*, 22/1, p. 71-83.
- , (2010) : *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton.
- , (2014) : compte rendu de BREMMER (2014), *BMCR* [En ligne : <http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-12-24.html>].
- BOWIE, E. (2015) : « Time and Place, Narrative and Speech in Philicus, Philodamus, and Limenius », in A. FAULKNER, O. HODKINSON (dir.), *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*, Leiden – Boston, p. 87-118.
- , (2017) : « *Philosophia* and *philosophoi* in Athenaeus », in VESPERINI (2017), p. 431-465.
- BOYANCÉ, P. (1935) : « Un rite de purification dans les *Argonautiques* de Valerius Flaccus », *Revue des études latines*, 13, p. 107-136.
- , (1937 [1972²]) : *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuse*, Paris.
- , (1962) : « Sur les mystères d'Éleusis. À propos d'un livre récent » [compte rendu critique du livre de G.E. Mylonas], *Revue des études grecques*, 75, p. 460-482.
- BOYS-STONES, G. (2003 [2001]) : *Post-Hellenistic Philosophy, A study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford.
- , (2014) : *Numenius fragments, Draft translation*, Durham University [En ligne : www.academia.edu/6410739/The_fragments_of_Numenius_of_Apamea].
- BRANCO, M. DI (2006) : *La Città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze.
- BRÉHIER, É. (1928) : *La Philosophie de Plotin*, Paris.
- BREMMER, J.N. (1983) : *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton.
- , (1995) : « Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece », in H.G. KIPPENBERG, G.G. STROUMSA (dir.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden (*Numen Series* 65), p. 61-78.

- , (2010) : « *Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?* », *Kernos*, 23, p. 13-35.
- , (2011) : « Hermann Usener between British Anthropology, Dutch History and French Sociology », in ESPAGNE, RABAULT-FEUERHAHN (2011), p. 77-87.
- , (2014) : *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin – Boston.
- , (2016) : « Imperial Mysteries », *Mètis*, N.S. 14, p. 21-34.
- , (2017a) : « Philosophers and the Mysteries », in Ch. RIEDWEG (dir.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin – New York, p. 99-126.
- , (2017b) : « From Heroes to Saints and from Martyrological to Hagiographical Discourse », in F. HEINZER, J. LEONHARD, R. VON DEN HOFF (dir.), *Sakralität und Heldentum*, Würzburg, p. 35-66.
- , (à paraître) : « Early Christianity and the Pagan Mysteries: Esoteric Knowledge », in I. DORFMANN-LAZAREV (dir.), *Esoteric and Apocryphal Sources in the Development of Christianity and Judaism: Eastern Mediterranean, Near East and Beyond*, Leiden – Boston.
- BRICAULT, L., BONNET, C. (dir.) (2013) : *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden – Boston (*Religions of the Graeco-Roman World* 177).
- BRISSON, L. (éd.) (1986) : *Platon. Lettres*, traduction, introduction, notices et notes, Paris.
- , (1996) : *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris.
- , (2000) : « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne* », in A.-Ph. SEGONDS, C. STEEL (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven – Paris, p. 109-162.
- BRITAIN, C. (2007) : « Middle Platonists on Academic Scepticism », in R.W. SHARPLES, R. SORABJI (dir.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC – 200 AD*, vol. II, London (*Bulletin of the Institute of Classical Studies* 94), p. 297-316.
- BROCHARD, V. (1887) : *Les Sceptiques grecs*, Paris.
- BROWN, P. (1978) : *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, MA.
- BROZE, M., BUSINE, A., INOWLOCKI, S. (2006) : « Les catalogues de peuples sages. Fonctions et contextes d'utilisation », *Kernos*, 19, p. 131-144.
- BROZE, M., VAN LIEFFERINGE, C. (2007) : « Er le Pamphylien, ange et messenger. De l'âme angélique chez Jamblique et Proclus », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 91, p. 323-334.
- , (2009) : *Jamblique, Les mystères d'Égypte; Réponse d'Abamon à la lettre de Porphyre à Anébon*, Bruxelles.
- BUCCHERI, A. (2017) : *Penser l'homme à travers les plantes. Images végétales de l'humain en Grèce ancienne, VIII^e-V^e siècles avant notre ère*, Thèse de doctorat, EHESS / Université de Pise.

- BULL, R.J., DEROSE EVANS, J., RATZLAFF, A.L. *et al.* (2017) : *The Joint Expedition to Caesarea Maritima. Excavation Reports*, II, *The Mithraeum at Caesarea Maritima*, Boston (ASOR, *Archeological Reports* 25).
- BURKERT, W. (1963) : « Iranisches bei Anaximandros », *Rheinisches Museum*, 106, p. 97-134.
- , (1987) : *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA (trad. allemande München, 1990 [2003⁴]; 1^{re} trad. française, Paris, 1992).
- , (1988) : « Herodot als Historiker fremder Religionen », in G. NENCI, O. REVERDIN (dir.), *Hérodote et les peuples non grecs. Neuf exposés suivis de discussions par W. Burkert*, Genève-Vandoeuvres, (*Entretiens de la Fondation Hardt* 35), p. 1-32.
- , (2005) : *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. fr., Paris.
- BURKERT, W. (2009) : « “Orient” since Franz Cumont: Enrichment and Dearth of a Concept », in BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), p. 105-117.
- , 2010² [1977] : *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.
- BURNYEAT, M.F. (2005) : « Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity », in R. SALLES (dir.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford, p. 143-169.
- BUSINE, A. (2002) : *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris.
- BUSINE, A. (dir.) (2015) : *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City*, Leiden – Boston (*Religions of the Graeco-Roman World* 182).
- CALABI, F. (2017) : « L'agricoltura divina in Filone di Alessandria e in Numenio », *Études platoniciennes*, 13 [En ligne : <https://etudesplatoniciennes.revues.org/1189>].
- , (dir.) (2002) : *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del Primo Principio nel medio platonismo*, Pisa.
- CALAME, C. (2002) : « Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*? Une mise au point introductive », *Revue de l'histoire des religions*, 219/4, p. 385-400.
- , (2003) : « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *Revue de l'histoire des religions*, 220/1, p. 5-62.
- CAMBIANO, G. (1982) : « Scienza organizzata e scienza 'selvaggia' in Hermann Usener », in ARRIGHETTI (1982), p. 43-64.
- CAMPOS MÉNDEZ, I. (2017) : « Architettura e religione. Il mithraeum come rappresentazione simbolica della grotta », in A. MAIURI (dir.), *Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico, Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 16, p. 232-243.
- CARBON, J.M., PEELS-MATTHEY, S. (dir.) (2018) : *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*, Liège (*Kernos Suppl.* 32).
- CARLI, M., MONTALDO, S. (2018) : « Lettres de Georges Sorel à Cesare Lombroso (1893-1895) », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 36/1, p. 155-182.

- CASADESÚS, F. (2016) : « The Transformation of the Initiation Language of Mystery Religions into Philosophical Terminology », in MARTÍN-VELASCO, GARCÍA BLANCO (2016), p. 1-26.
- CENTRONE, B. (2005) : « Nicomaque de Gérasa », in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, Paris, p. 686-690.
- CHANOTIS, A. (dir.) (2011) : *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart (*Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 49).
- CHENET, F. (1998) : « L'Inde et la Grèce », in A. JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, Paris, p. 1288-1327.
- CLAY, D. (1986) : « The Cults of Epicurus », *Cronache ercolanesi*, 16, p. 11-28.
- CHOMSKY, N. (2016) : *What Kind of Creatures Are We?*, New York.
- CLINTON, K. (1974) : « The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries », *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 64/3.
- , (2005-2008) : *Eleusis, the Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, I : Text, II : Commentary, Athina.
- COATES, J. (1996) : *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*, Cambridge.
- COLLETTE-DUČIĆ, B., GAVRAY, M.-A., NARBONNE, J.-M. (dir.) (2019) : *L'Esprit critique dans l'Antiquité, I. Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris.
- COLLI, G. (1977) : *La Sapienza greca*, t. I : *Dioniso. Apollo. Eleusi. Orfeo. Museo. Iperborei. Enigma*, Milano.
- , (1978) : *La Sapienza greca*, t. II : *Epimenide. Ferecide. Talete. Anassimandro. Anassimene. Onomacrito*, Milano.
- , (1980) : *La Sapienza greca*, t. III : *Eraclito*, Milano.
- COMETA, M. (2007) : « Nemesi-Adrastea. Sulla cultura visuale di Herder e di Hölderlin », in M. COMETA, R. COGLITORE (dir.), *Lo sguardo reciproco. Letteratura e immagini tra Settecento e Novecento*, Pisa, p. 17-53.
- COMETTI, J.-P. (2010) : *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris.
- CONCHE, M. (2016) : « Il n'y a pas de religion d'Épicure », *Philosophie Magazine*, 105 [En ligne : www.philomag.com/les-idees/marcel-conche-il-ny-a-pas-de-religion-depicure-18952].
- COSMOPOULOS, M.B. (2015) : *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge.
- , (dir.) (2003) : *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York.
- CREMER, F.W. (1969) : *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De Mysteriis*, Meisenheim (*Beiträge zur Klassischen Philologie* 26).
- CROISSANT, J. (1932) : *Aristote et les mystères*, Liège – Paris.

- CUMONT, F. ([1929⁴] 2006) : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, réédition du volume originel par C. BONNET et F. VAN HAEPEREN, Roma (*Bibliotheca Cumontiana; Scripta maiora* 1).
- , ([1913³] 2013) : *Les Mystères de Mithra*, réédition augmentée du volume originel par N. BELAYCHE et A. MASTROCINQUE, Torino – Turnhout (*Bibliotheca Cumontiana; Scripta maiora* 3).
- DANA, D. (2010) : « Preuve et malentendu. Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 45, p. 109-128.
- DARDER LISSÓN, M. (1996) : *De Equorum circensium nominibus*, Barcelona.
- DEFRADAS, J. (1954) : *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris.
- DELMAIRE, R. (2005) : « Introduction », in Th. MOMMSEN (texte latin), J. ROUGÉ (traduction), R. DELMAIRE (introduction et notes), *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, Paris (*Sources chrétiennes* 497), p. 13-110.
- DERENNE, E. (1930) : *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au v^e et au iv^e siècles avant J.-C.*, Liège.
- DES PLACES, É. (1966) : « Platon et la langue des mystères », *Annales de la faculté des Lettres d'Aix*, 38, p. 9-23 [= *Études Platoniciennes*, Leyde, 1981, p. 83-91].
- , (éd.) (1971 [2010⁵]) : *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris (*Collection des Universités de France*).
- DETIENNE, M. (2003 [1967]) : *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- DETIENNE, M., SISSA, G. (1989) : *La Vie quotidienne des dieux grecs*, Paris.
- DI BENEDETTO, V. (1994) : « Introduzione », in *Euripide, Medea, Troiane, Baccanti*, Milano.
- DI DONATO, R. (1982) : « Usener n'habite plus ici. Influenze tedesche negli studi francesi di storia comparata delle religioni antiche », in ARRIGHETTI (1982), p. 213-228.
- DIETERICH, A. (1891) : *De hymnis Orphicis capitula quinque*, Marburg.
- , (1902) : *Über Wesen und Ziele der Volkskunde*, Leipzig.
- , (1923³ [1903]) : *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig – Berlin.
- DILLON, J. (1973) : « The Concept of Two Intellects. A Footnote in the History of Platonism », *Phronesis*, 18, p. 175-185.
- , (2007) : « The Religion of the Last Hellenes », in J. SCHEID (dir.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Genève – Vandœuvres (*Entretiens sur l'Antiquité classique* 53), p. 117-147.
- , (2019) : « Proklos als Theios Anêr », in I. MÄNNLEIN-ROBERT (dir.), *Über das Glück : Marinos, Das Leben des Proklos*, Tübingen (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia / SAPERE* 34), p. 231-245.
- DIMITROVA, N.M. (2002) : *Theoroi and Initiates in Samothrace*, Ann Arbor.
- DODDS, E.R. (1947) : « Theurgy and its Relationship to Neoplatonism », *Journal of Roman Studies*, 37, p. 55-69.

- , (1951) : *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles – London.
- , (1960) : « Numenius and Ammonius », in *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Genève-Vandoeuvres (*Entretiens de la Fondation Hardt*, 5), p. 3-61.
- , (1961) : « New Light on the “Chaldaean Oracles” », *Harvard Theological Review*, 54, p. 263-273 (= LEWY [2011], p. 693-701).
- DORANDI, T. (dir.) (1991) : *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, édition, traduction et commentaire, Napoli.
- , (1999a) : *Antigone de Carystos. Fragments*, édition, traduction et commentaire, Paris.
- , (1999b) : « Organization and Structure of the Philosophical Schools », in K.A. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFIELD, M. SCHOFIELD (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, p. 55-62.
- , (dir.) (2019) : *Porphyre, L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée, Introduction, édition du texte grec, traduction et notes*, Paris (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 52).
- DÖRRIE, H. (1955) : « Ammonios, der Lehrer Plotins », *Hermes*, 83/4, p. 439-477.
- , (1972) : « Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit? », in R. STIEHL, G.A. LEHMANN (dir.), *Antike und Universalgeschichte*, Aschendorff (*Fontes et commentationes, Suppl. 1*), p. 146-175.
- , (1975) : « Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon », in H. FROMM, W. HARMS, U. RUBERG (dir.), *Verbum et signum. Festschrift Friedrich Ohly*, II, München, p. 9-24.
- DOVER, K.J. (1989) : *Greek Homosexuality*, New York.
- DOWDEN, K. (1980) : « Grades in the Eleusinian Mysteries », *Revue de l'histoire des religions*, 197/4, p. 409-427.
- DREHER, M. (2005) : *Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten*, Münster – Hamburg – Berlin.
- DUCÉUR, G. (2001) : *Brahmanisme et encratisme à Rome au III^e siècle ap. J.-C.*, Paris – Budapest – Torino.
- , (2010) : « Le Buddha à l'école d'Alexandrie, à l'école de Stromates I 15, 71.6 », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Suppl. 3 (*Inde-Grèce : regards et influences*), p. 73-91.
- DUNBABIN, K.M.D. (1990) : « *Ipsa deae vestigia...* Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments », *Journal of Roman Archaeology*, 3, p. 85-109.
- DURAND, J.-L. (1992) : « Dans une culture sacrificante », *Dires. Revue du champ freudien de Montpellier*, 12, p. 67-81.
- DURAND, J.-L., SCHEID, J. (1994) : « “Rites” et “religion” : remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions*, 85, p. 23-43.
- DURING, J. (1994) : *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Lagrasse.

- EDMONDS, R.G. (2013) : *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge - New York.
- , (2017) : « Alcibiades the Profane: Image of the Mysteries », in P. DESTRIÉE, Z. GIANNOPOULOU (dir.), *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge, p. 194-215.
- EDWARDS, M. (1990) : « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae Christianae*, 44, p. 64-75.
- EFAL, A. (2013) : « Le 'regard philologique' de Warburg », *Images Re-vues*, Hors-série 4 [En ligne : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/2853>].
- ÉGRÉ, P. (2019) : *Qu'est-ce que le vague ?*, Paris.
- ERNOUT, A. (1950) : « Introduction », Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre I*, texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris (*Collection des Universités de France*).
- ESPAGNE, M. (2002) : « La question des imbrications culturelles chez Franz Boas », *Revue germanique internationale*, 17, p. 147-160.
- , (2010) : « Les racines allemandes du comparatisme de Propp et sa théorie du comique », *Slavica Occitania*, 30, p. 77-94.
- , (2011) : « Friedrich Gottlieb Welcker à Bonn. De la *Bildung* à l'histoire des religions », *Revue germanique internationale*, 14, p. 41-54.
- ESPAGNE, M., RABAULT-FEURHAHN, P. (dir.) (2011) : *Hermann Usener und die Metamorphosen der Philologie*, Wiesbaden.
- FABIANO, D. (2019) : *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna.
- FANTAZZI, C. (2004) : *Angelo Poliziano, Silvae* (edited and translated by), Cambridge, MA.
- FATTI, F. (2009) : *Giuliano a Cesarea: La politica ecclesiastica del principe Apostata*, Roma.
- FAUTH, W. (1998) : « Götter- und Dämonenzwang in den griechischen Zauberpapyri. Über psychologische Eigentümlichkeiten der Magie im Vergleich zur Religion », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 50, p. 40-60.
- FAYANT, M.-C. (dir.) (2014) : *Hymnes orphiques* (texte établi et traduit par), Paris (*Collection des Universités de France*).
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1938) : compte rendu de BOYANCÉ (1937), *Revue des études grecques*, 51, p. 195-199.
- , (1946) : *Épicure et ses dieux*, Paris.
- , (1944-1949 [1950³; 1953-1981², 1954] : *La Révélation d'Hermès trismégiste*, I-IV, Paris.
- , (1960) : « Religions de la Grèce ancienne », *EPHE, Annuaire 1961-1962*, p. 79-82.
- , (éd.) (1966) : *Proclus. Commentaire sur le Timée*, t. I, livre 1, Paris.
- , (1969) : « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles », *Museum Helveticum*, 26, p. 281-296 (repris dans *ID.*, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 535-550).
- FESTUGIÈRE, A.-J. (éd.) (1970) : *Proclus. Commentaire sur la République*, 3 vol., Paris.
- FILLIOZAT, J. (1945) : « La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte », *Revue de l'histoire des religions*, 130/2, p. 59-91.

- , ([1953] 2001) : « La philosophie brahmanique », in L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, II, Paris, p. 1-74.
- , (2012⁶ [1970]) : *Les Philosophies de l'Inde*, Paris.
- FINAMORE, J.F. (2002) : « "In Angelic Space" : *Chaldaean Oracles* fr. 138 and Iamblichus », in M. BARBANTI, G. GIARDINA, P. MANGANARO (dir.), *Ἐνωσις καὶ φιλία. Unione e Amicizia: omaggio a Francesco Romano*, Catania, p. 425-432.
- , (2004) : « Proclus on Ritual Practice in Neoplatonic Religious Philosophy », in A. KIJEWKA (dir.), *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, Lublin, p. 121-137.
- FINKELSTEIN, A. (2018) : *The Specter of the Jews. Emperor Julian and the Rhetoric of Ethnicity in Syrian Antioch*, Oakland.
- FLASHAR, H. (dir.) (1995) : *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart.
- , (2006) : *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. 20. Fragmente. 1. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*, Berlin.
- FORD, A. (2011) : *Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Contexts*, Oxford.
- FOUCART, P. (1914) : *Les Mystères d'Éleusis*, Paris.
- FOUCAULT, M. (2001) : *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris.
- , (2008) : *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris.
- , (2009) : *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Paris.
- FOWDEN, G. (1982) : « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *Journal of Hellenic Studies*, 102, p. 33-59.
- , (2014² [1989]) : *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993² [1986]; trad. fr. *Hermès l'égyptien*, par J.-M. MANDOSIO, Paris.
- FRANKLIN, J.L. (1987) : « Pantomimists at Pompeii: Actius Anicetus and His Troupe », *American Journal of Philology*, 108/1, p. 95-107.
- FREDE, M. (1987) : « Numenius », *ANRW II*, 36, 2, p. 1034-1075.
- FUENTES GONZÁLEZ, P.P. (2005) : « Nouménios d'Apamée », in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, p. 724-740.
- GAGER, J. (1972) : *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville – New York.
- GAGNÉ, R. (2019) : « The Battle for the Irrational: Greek Religion 1920-1950 », in S. HARRISON, C. PELLING, C.A. STRAY (dir.), *Rediscovering E.R. Dodds*, Oxford, p. 36-87.
- GAISER, K. (1983) : « La biografia di Platone in Filodemo : Nuovi dati dal PHerc. 1021 », *Cronache ercolanesi*, 13, p. 53-62.
- , (1987/1988) : « La commedia sul rilievo marmoreo di Napoli », *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 61, p. 167-190.

- , (1988) : *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- GALOPPIN, Th. (2021) : « Ô bienheureux myste de la magie sacrée ! » Mystères et *Teletai* dans les papyrus “magiques” grecs », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 435-461.
- GAUTHIER, N. (1992) : « Les initiations mystériques de l'empereur Julien », in *Mélanges Pierre Lévêque*, VI, Besançon, p. 89-104.
- GAWLINSKI, L. (2012) : *The Sacred Law of Andania. A new text with commentary*, Berlin – Boston.
- GAZZANO, F. (2016) : « Μᾶλλον ὁ Φρύξ. Creso e la sapienza greca », in L. MOSCATI CASTELNUOVO (dir.), *Solone e Creso. Variazioni letterarie, filosofiche e iconografiche su un tema erodoteo*, Macerata, p. 29-50.
- GEUDTNER, O. (1971) : *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim (*Beiträge zur Klassischen Philologie* 35).
- GIGANTE, M. (1993) : *Nomos basileus*, Napoli.
- GILLON, F. (2014) : « Les apparitions divines dans les *Oracles Chaldaïques* et selon Proclus », in LECERF, SAUDELLI, SENG (2014), p. 153-167.
- GINZBURG, C. (2003) : *Un dialogo. Vittorio Foa & Carlo Ginzburg*, Milano.
- GLASENAPP, H. de (1951) : *La Philosophie indienne. Initiation à son histoire et à ses doctrines*, trad. de l'allemand par A.-M. ESNOUL, Paris [*Die Philosophie der Inder*, 1949].
- GODDARD, C.J. (2006) : « The Evolution of Pagan Sanctuaries in Italy in Late Antiquity », in M. GHILARDI, C.J. GODDARD, P. PORENA (dir.), *Les Cités de l'Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècles apr. J.-C.)*, Roma, p. 281-308.
- , (2008) : « Nuove osservazioni sul Santuario cosiddetto ‘siriaco’ al Gianicolo », in B. PALMA VENETUCCI (dir.), *Culti orientali: tra scavo e collezionismo*, Roma, p. 165-174.
- , (à paraître) : *Le Crépuscule des temples dans l'Antiquité tardive*, Roma.
- GOLDSCHMIDT, V. (1950) : « Théologia », *Revue des études grecques*, 63, p. 20-42.
- GORDON, R.L. (1975) : « Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism », in J.R. HINNELS (dir.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I, Manchester – Totowa, NJ, p. 215-248.
- , (2001) : « *Persei sub rupibus antri*: Überlegungen zur Entstehung der Mithras-mysterien », in M. VOMER GOJKOVIC (dir.), *Ptuj in römischen Reich: Mithraskult und seine Zeit*, Ptuj (*Archaeologia Poetoviensis* 2), p. 289-301.
- , (2002) : « Zauberworte », *Der Neue Pauly*, XII, 2, p. 701-704.
- GOULET, R. (2014) : *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, 2 vol., Paris (*Collection des Universités de France*).
- GOW, A.S.F. (1934) : « ΙΥΤΕ, ΠΟΜΒΟΣ, ΡΗΟΜΒΟΣ, ΤΥΡΒΟΣ », *Journal of Hellenic Studies*, 54, p. 1-13.
- GRAF, F. (1974) : *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 33).

- , (1996) : *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München.
- , (2003) : « Lesser Mysteries – Not Less Mysterious », in M.B. COSMOPOULOS (dir.), *The Greek Mysteries: Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York, p. 241-262.
- , (2009) : « Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts », *Kernos*, 22, p. 169-182.
- GREGORIOS, P.M. (dir.) (2002) : *Neoplatonism and Indian Philosophy*, New York (*Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* 9).
- GREENE, D.M. (1963), « The Identity of Emblematic Nemesis », *Studies in the Renaissance*, 10, p. 25-43.
- GREENFIELD, R.P.H. (1988) : *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam.
- GUERREAU, A. (1990) : « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 45/1, p. 137-166.
- , (2001) : *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris.
- HAAKE, M. (2015) : « Philosophical Schools in Athenian Society from the Fourth to the First Century BC: an Overview », in V. GABRIELSEN, C.A. THOMSEN (dir.), *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010*, København, p. 57-91.
- HADOT, I. (1992) : « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories* », *Revue de théologie et de philosophie*, 124, p. 407-425.
- , (2017) : « Les attitudes diverses des néoplatoniciens au sujet de la théurgie », *Hyperboreus*, 23, p. 92-122.
- HADOT, P. (1968) : *Porphyre et Victorinus*, vol. I-II, Paris.
- , (1979) : « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, 36, p. 201-223 (repris dans *ID.*, *Études de philosophie ancienne*, Paris, 1998, p. 125-158).
- , (1987) : *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris (*Études Augustiniennes*).
- , (1995) : *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris.
- , (1998) : *Études de philosophie ancienne*, Paris.
- , (2003²) [2001] : *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris.
- HALBFASS, W. (1988) : *India and Europe*, New York.
- HAMAYON, R. (2016) : *Why We Play. An Anthropological Study*, Chicago (édition augmentée de *Jouer. Une étude anthropologique*, Paris, 2012).
- HANI, J. (1970) : « Sarapis dieu solaire », *Revue des études grecques*, 83, p. 52-55.
- , (1976) : *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris.

- HEKSTER, O., SCHMIDT-HOFNER, S., WITSCHER, Chr. (dir.) (2009) : *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden – Boston (*Impact of Empire* 9).
- HOFFMANN, Ph. (1994-1995) : « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité. I. Recherche sur les Introductions des commentaires néoplatoniciens aux *Catégories* d'Aristote », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Section des Sciences religieuses*, 103, p. 259-271.
- , (1996-1997) : « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité. II. Recherche sur la notion platonicienne de bonheur », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Section des Sciences religieuses*, 105, p. 303-310.
- , (2000) : « La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius », in A.-Ph. SEGONDS, C. STEEL (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Louvain – Paris, p. 459-489.
- , (2010) : « *Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis* : Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 des Places, p. 26 Kroll) », in SENG, TARDIEU (2010), p. 255-324.
- , (2014) : « Φάος et τόπος : le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des *Oracles Chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*) », in LECERF, SAUDELLI, SENG (2014), p. 101-152.
- , (2017) : « Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon. À propos de Proclus, *Théologie Platonicienne* IV, 9 », in L.G. SOARES SANTOPRETE, A. VAN DEN KERCHOVE (dir.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* 176), p. 859-914.
- , (2020) : « Les prières en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie », in Ph. HOFFMANN, A. TIMOTIN (dir.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* 185), p. 209-267.
- HOPMAN-GOVERS, M. (2001) : « Le jeu des épithètes dans les *Hymnes orphiques* » *Kernos*, 14, p. 35-49.
- HOWALD, M. (1921) : *Die platonische Akademie und die moderne Universitas litterarum*, Bern.
- IAHNIUS, A. (éd.) (1891) : *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle.
- INVERNIZZI, G. (1978) : « Lo stato degli studi su Numenio di Apamea », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 70, p. 604-625.
- ISMARD, P. (2010) : *La Cité des réseaux : Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris.
- IVERSEN, E. (1984) : *Egyptian and Hermetic Doctrine*, København (*Opuscula Graecolatina*, 27).

- JACCOTTET, A.-F. (2003) : *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vol., Zürich.
- , (2006) : « Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques », in BONNET, RÜPKE, SCARPI (2006), p. 219-230.
- , (2016) : « Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques? », *Mètis*, N.S. 14, p. 75-94.
- , (2021) : « The *Liknon* and the Bundle: Does the Ritual ‘Initiatory’ Object Make the Mystery », in BELAYCHE, MASSA (2021b), p. 173-193.
- JAILLARD, D. (2007a) : *Configurations d’Hermès. Une « théogonie » hermaïque*, Liège (*Kernos*, Suppl. 17).
- , (2007b) : « Plutarque et la divination. La piété d’un prêtre philosophe », *Revue de l’histoire des religions*, 224, p. 149-169.
- JOHNSTON, S.I. (1990) : *Hekate Soteira. A Study of Hekate’s Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta (*American Classical Studies* 21).
- , (1992) : « Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A.D. », *Classical Philology*, 87, p. 303-321.
- JONG, A. de (1997) : *Traditions of the Magi*, Leiden – New York – Köln (*Religions in the Graeco-Roman world* 133).
- JOURDAN, F. (2014) : « Materie und Seele in Numenios’ Lehre vom Übel und Bösen », in F. JOURDAN, R. HIRSCH-LUIPOLD (dir.), *Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, Tübingen (*Ratio Religionis Studien* 3), p. 133-210.
- , (2015a) : « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d’une exégèse du mythe d’Er : Numénios et l’allégorie d’Homère dans le fragment 30 des Places », *Études philosophiques*, 3, p. 431-452.
- , (2015b) : « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la *Préparation évangélique* », in S. MORLET (dir.), *Lire en extraits*, Paris, p. 107-148.
- , (2015c) : « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste? », in JOURDAN, VASILIU (2015), p. 185-223.
- , (2019a) : « Numénios a-t-il commenté le *Parménide*? Première partie : L’œuvre parvenue de Numénios et le *Parménide* de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 37/1, p. 101-151.
- , (2019b) : « Numénios a-t-il commenté le *Parménide*? Deuxième partie : Numénios et le *Commentaire anonyme au Parménide* », *Revue de philosophie ancienne*, 37/2, p. 209-277.
- , (2020a) : « Numénios a-t-il commenté le *Parménide*? Troisième partie : Retour sur les sources de “l’exposé commun” (Numénios, le *Commentaire anonyme au Parménide*, l’*Apocalypse de Zostrien* et Marius Victorinus) », *Revue de philosophie ancienne*, 38/1, p. 107-142.
- , (2020b) : « Numénios et Pythagore : platonicien (pythagorisant) ou pythagoricien (platonisant)? », *Revue de l’histoire des religions*, à paraître.

- , (2020c) : « Une exégèse de l’*Antre des nymphes* au service d’une interprétation du mythe d’Er – Numénus, fr. 30-35 des Places », in S. ROUX (dir.), *Homère et les poètes*, Paris, p. 61-82.
- , (2021a) : « Le retour de l’âme à son lieu d’origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénus », *Les Études platoniciennes*, à paraître.
- , (2021b) : « Le premier dieu de Numénus : “Celui qui est” (ὁ ὢν) d’Ex. 3, 14a? Une relecture du fragment 21 F (13dP) », *Semitica et Classica*, à paraître.
- JOURDAN, F., VASILIU, A. (dir.) (2015) : *Dualismes. « Doctrines religieuses et traditions philosophiques »*, *Χώρα. Revue d’études anciennes et médiévales*, Hors Série.
- KALINOWSKI, I. (2011) : « Max Weber und Hermann Usener. Religionssoziologische Fragen », in ESPAGNE, RABAUULT-FEUERHAHN (2011), p. 178-194.
- KANY, R. (1987) : *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Tübingen.
- KARIVIERI, A. (1994) : « “The House of Proclus” on the Southern Slope of the Acropolis. A Contribution », in P. CASTRÉN (dir.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-539*, Helsinki, p. 115-140.
- KARTTUNEN, K. (1989) : *India in Early Greek Literature*, Helsinki (*Studia orientalia* 65).
- , (1997) : *India and the Hellenistic World*, Helsinki (*Studia orientalia* 83).
- KEITH, A.B. (1925) : *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (MA) – London – Oxford (*Harvard Oriental Series* 31).
- KELLENS, J. (1983) : « Die Religion der Achameniden », *Altorientalische Forschungen*, 10, p. 107-123.
- , (1991) : *Zoroastre et l’Avesta ancien : quatre leçons au Collège de France*, Louvain – Paris (*Travaux de l’Institut d’études iraniennes de l’Université de la Sorbonne nouvelle* 14).
- , avec HERRENSCHMIDT, C. (1994) : « La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 85, traduit et reparu in KELLENS (2000), p. 99-112.
- , (2000) : *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, transl. and ed. by P.O. SKJÆRVØ, Costa Mesa, CA.
- , (2006) : *La Quatrième Naissance de Zarathustra*, Paris.
- , (2014) : « L’Avesta, Zoroastre et les sources des religions indo-iraniennes » [en ligne : www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/lavesta_zoroastre_et_les_sources_des_religions_indo-iraniennes.asp].
- KERN, O. (1910) : « Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs », in *Carl Robert zum 8. März 1910, Genethliakon*, Berlin, p. 87-102.
- KLUTSTEIN, I. (1987) : *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Città di Castello.
- KOCH-PIETTRE, R. (2005) : *Comment peut-on être dieu? La secte d’Épicure*, Paris.

- KOEPKE, W. (1990) : « Nemesis und Geschichtsdiagnostik », in K. MUELLER-VOLLMER (dir.), *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference, November 5-8, 1987, Stanford*, p. 85-96.
- , (2004) : « Die höhere Nemesis des Christentums », in S. GROB, G. SAUDER (dir.), *Der frühe und der späte Herder: Kontinuität und/oder Korrektur. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder Gesellschaft*, Saarbrücken, p. 211-220.
- KOFMAN, S. (1983) : *Nietzsche et la métaphore*, Paris.
- KROLL, G. (1894) : *De oraculis Chaldaicis*, Breslau (*Breslauer philologische Abhandlungen VII 1*) [réimpr. avec un supplément, Hildesheim, 1962].
- KRULAK, T.C. (2014) : « Θυσία and Theurgy : Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism », *Classical Quarterly*, 64/1, p. 353-382.
- LACROSSE, J. (2002) : « Un passage de Porphyre relatif au Shiva androgyne chez les Brahmanes d'Inde », *Revue de philosophie ancienne*, 20/2, p. 37-56.
- , (2006) : Recension de G. Ducœur, *Brahmanisme et Encratisme à Rome au III^e siècle*, *Revue philosophique de Louvain*, 104/1, p. 206-211.
- , (2014) : « Plotin, Porphyre et l'Inde : un réexamen », *Le Philosophoire*, 41/1, p. 87-104.
- LAJARD, F. (1847) : *Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Paris.
- LAKOFF G., JOHNSON, M. (1980) : *Metaphors we live by*, Chicago.
- LAMBERTON, R. (1986) : *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London (*The Transformation of Classical Heritage* 9).
- LAMI, A.(éd.), 2005 : *I Presocratici : testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano [1^{re} éd. 1991].
- LAUNAY, M. DE (2012) : « Histoire et dialectique d'une forme symbolique. La réception par Cassirer des *Noms divins* de Hermann Usener », *Revue des études grecques*, 15, p. 77-94.
- LEBRETON, S. (2012) : « Les épiclèses dans les *Hymnes orphiques* : l'exemple de Dionysos », in R. BOUCHON, P. BRILLET-DUBOIS, N. LE MEUR-WEISSMAN (dir.), *Hymnes de la Grèce antique : approches littéraires et historiques (Actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008)*, Lyon, p. 201-218.
- LECERF, A., SAUDELLI, L., SENG, H. (dir.) (2014) : *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 4).
- LEEMANS, E.-A. (1937) : *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, 37. 2, Bruxelles.
- LEINIEKS, V. (1996) : *The City of Dionysos. A Study of Euripides' Bakchai*, Stuttgart – Leipzig.
- LEWY, H. (2011 [1956]) : *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, 3^e éd. par M. TARDIEU, avec un supplément : « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 », Paris (*Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité* 77).

- LIEVEN, A. von (2007) : « Thot selbdritt: Mögliche ägyptische Ursprünge der arabisch-lateinischen Tradition dreier Hermesgestalten », *Die Welt des Orients*, 37, p. 69-77.
- LOBECK, C.A. (1829) : *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, 2 vol., Königsberg (réimpr. Darmstadt, 1961).
- LORAUX, N. (1999) : *La Voix endeuillée*, Paris.
- LUNA, C., SEGONDS, A.-Ph. (éd.) (2007) : *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. I, 2, Paris (*Collection des Universités de France*).
- LYND, R.S. (1970) : *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Princeton.
- MACMULLEN, R. (1987) : *Le Paganisme dans l'Empire romain*, Paris.
- , (1998) : *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris (1^{re} édition angl. New Haven, 1996).
- MACRIS, C. (2003) : « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », in G. FILORAMO (dir.), *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, Brescia, p. 243-289.
- , (2013) : « La réception de Franz Cumont : à propos de quelques publications récentes / I », *Anabases*, 18, p. 215-226.
- , (2018) : « Pythagore de Samos », in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, VII, Paris, p. 681-884.
- MACRIS, C, SKARSOULI, P. (2012) : « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τικ du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de métaphysique et de morale*, 75/3, p. 357-377.
- MAHÉ, J.-P. (1978) : *Hermès en Haute Égypte, Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, I, Québec (*Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section « textes »* 3).
- , (1982) : *Hermès en Haute Égypte. II. Le fragment du "Discours parfait" et les "Définitions" hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8 a)*, Québec (*Bibliothèque copte de Nag Hammadi. « Textes »* 7).
- MAJERCIK, R. (éd.) (1989) : *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary*, Leiden – New York – København – Köln (*Studies in Greek and Roman Religion* 5).
- MALAMOUD, Ch. (1987) : « La déesse Croyance », in L. GIARD (dir.), *Michel de Certeau, Cahier pour un temps* 12, p. 224-235.
- , (1994) : « Présentation », in J. SCHEID, F. SCHMIDT (dir.), *Oubli et remémoration des rites, histoire d'une répugnance*, *Archives des sciences sociales des religions*, 85, p. 5-8.
- MALAY, H., PETZL, G. (2017) : *New Religious Texts from Lydia*, Wien (*Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris* 28).
- MALKIN, I. (2001) : « The Odyssey and the Nymphs », *Gaia*, 5, p. 11-27.
- MANETTI, G. (2012) : « *Lógos endiáthetos e lógos prophorikós* nel dibattito sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica », *I Quaderni del Ramo d'Oro on line*, 5, p. 83-95.

- MARENBO, J. (2017) : « Why we shouldn't study Aquinas », *Aquinas Lecture*, Maynooth University (en ligne).
- MARTIN, L.H. (2018 [1986¹]) : *Studies in Hellenistic Religions*, Eugene.
- MARTÍN-VELASCO, M.J., GARCÍA BLANCO, M.J. (dir.) (2016) : *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Newcastle upon Tyne.
- MASSA, F. (2016) : « La notion de “mystères” au II^e siècle de notre ère : regards païens et *Christian turn* », *Mètis*, N.S. 14, p. 109-132.
- , (2017) : « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie “paganisme, judaïsme, christianisme” », *Revue de l'histoire des religions*, 234/4, p. 689-715.
- , (dir.) (2018a) : *Mystery Cults and Heresies in the Roman Empire: Polemics, Identities, and Interactions*, *Religion in the Roman Empire*, 4/2.
- , (2018b) : « Introduction: “Mysteries” and “Heresies” between Practices and Notions », *Religion in the Roman Empire*, 4/2, p. 275-288.
- , (2018c) : « Le mythe fait-il les mystères? Interprétations chrétiennes des mystères égyptiens (II^e-IV^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, 235/4, p. 701-722.
- , (2020) : « Éleusis-Rome aller/retour. Mobilités religieuses autour des mystères éleusiens à l'époque impériale », in B. AMIRI (dir.), *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Besançon, p. 273-295.
- MASSA, F., NELIS, D. (dir.) (à paraître) : *Mystery Cults in Latin Texts*, *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*.
- MASSON, O. (1994) : « Nouvelles notes d'anthroponymie grecque », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 102, p. 167-184.
- MASTROCINQUE, A. (2017) : *The Mysteries of Mithras. A Different Account*, Tübingen.
- MASULLO, R. (1985) : *Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, Napoli.
- MAURETTE, P. (2005) : « Porphyry and Mithraism: *De antro Nympharum* and the Controversy against the Christians », *Dionysius*, 23, p. 63-82.
- MAZZANTI, A.-M. (2002) : « The Mysteries in Philo of Alexandria », in F. CALABI (dir.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Leiden – Boston, p. 117-129.
- M'CRINDLE, J.W. (2005 [1901¹]) : *Ancient India as described in Classical Literature* (vol. I-VI), Elibron.
- MERLAN, PH. (1967) : « Part I: Greek Philosophy from Plato to Plotinus », in A.H. ARMSTRONG (dir.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, p. 13-132.
- MILLAR, F. (1993) : *The Roman Near East, 31 BC-AD 337*, Cambridge, MA.
- , (1997) : « Porphyry: Ethnicity, Language and Alien Wisdom », in J. BARNES, M. GRIFFIN (dir.), *Philosophia Togata. II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, p. 241-262.
- MILLER, J. (1993) : *The Passion of Michel Foucault*, New York.
- MILLER, P.C. (1986) : « In Praise of Nonsense », in A.H. ARMSTRONG (dir.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London, p. 481-505.

- MITCHELL, S. (1999) : « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians », in P. ATHANASSIADI, M. FREDE (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, p. 81-148.
- MITSOPOULOU, C. (2016) : « Two Eleusinian Cult Vases from Alexandria », in M. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, X. ΚΑΛΛΙΝΗ (dir.), *Ηχάδιν Τιμητικός τόμος για τη Στέλλα Δρούγου*, vol. II, Athina, p. 154-194.
- MOMIGLIANO, A. (1975) : *Alien Wisdom: The Limits of Hellenisation*, Cambridge.
- , (1982) : « Premesse per una discussione su Hermann Usener », in ARIGHETTI (1982), p. 9-21.
- MORAND, A.-F. (2001) : *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden – Boston – Köln.
- MORGAN, M.L. (1990) : *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*, New Haven – London.
- MORESCHINI, C. (2011) : *Hermes Christianus*, Turnhout (*Cursor mundi* 8).
- MORLET, S. (2014) : *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris.
- MOTTE, A., PIRENNE-DELFORGE, V. (1992) : « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés », *Kernos*, 5, p. 119-140.
- MOSSÉ, C. (1991) : *La Femme dans la Grèce antique*, Paris.
- MULLACH, F.W.A. (1968 [1881¹]) : *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, III : *Platonicos et Peripateticos continens*, Aalen, p. 153-174.
- MULLER, A. (2005) : « Mythes et rites éleusiens et pratiques votives », in C. BOBAS, A. MULLER, D. MULLIEZ (dir.), *Mythes et sociétés en Méditerranée orientale. Entre le sacré et le profane (Actes du colloque international de Delphes, octobre 2000)*, Lille, p. 61-77.
- MURAY, P. (1984) : *Le Dix-neuvième siècle à travers les âges*, Paris.
- MYLONAS, G.E. (1961) : *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London – Princeton, NJ.
- NILSSON, M.P. (1953) : « The Bacchic Mysteries of the Roman Age », *Harvard Theological Review*, 46/4, pp. 175-202.
- , (1955; 1961²; 1967³) : *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., München.
- NIPPEL, W. (1998) : « Von den 'Altertümern' zur 'Kulturgeschichte' », in F. de POLIGNAC, P. SCHMITT-PANTEL (dir.), *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, *Ktèma*, 23, p. 17-24.
- NOCK, A.D. (1928) : « Oracles théologiques », *Revue des études anciennes*, 30, p. 280-290 (= *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford, 1972, p. 160-168).
- NORDEN, E. (1913) : *Agnostos Theos*, Leipzig.
- NOVOTNY, F. (1930) : *Platonis Epistulae commentariis illustratae*, Brno.
- ORBINK, D. (1997) : « Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries », in A. LAKS, G.W. MOST (dir.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, p. 39-54.
- , (1996) : *Philodemus. On Piety. Part 1, Critical Text with Commentary*, Oxford.

- O'MEARA, D.J. (éd.) (1989) : *Michaelis Pselli philosophica minora*, II, Leipzig.
- , (2013) : « Psellos' *Commentary on the Chaldaean Oracles* and Proclus' lost Commentary », in H. SENG (dir.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 3), p. 45-56.
- O'MEARA, J.J. (1992) : « Indian Wisdom and Porphyry's Search for a Universal Way », in BAINE HARRIS, p. 5-25.
- PANAINO, A. (2009) : « Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran », in C. RIEDWEG, P. MUDRY (dir.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico / Graecia maior: Kulturaustausch mit Asien in der Archaischen Periode*, Basel, p. 19-51.
- PANOFKY, E. (1962) : « "Virgo & Victrix": A Note on Dürer's Nemesis », in C. ZIGROSSER (dir.), *Prints*, New York, p. 13-38.
- PARKER, R. (2005) : *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PASCHOUD, F. (1979) : *Zosime. Histoire nouvelle*, t. II, 2 (livre IV), Paris (*Collection des Universités de France*).
- PASQUALI, G. (1967² [1938]) : *Le Lettere di Platone*, Firenze.
- PEELS, S. (2016) : *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden – Boston (*Mnemosyne supplements* 387).
- PÉPIN, J. (1984) : « L'arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne », in N. BADALONI (dir.), *La Storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario dal Pra*, Milano, p. 18-35.
- PERLER, O. (1950) : « Arkandisziplin », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1, col. 667-676.
- PERNIGOTTI, C. (2008) : *Menandri Sententiae*, Firenze.
- PERRIN-SAMINADAYAR, E. (1994) : « Héracléidès le Crétois à Athènes : les plaisirs du tourisme culturel », *Revue des études grecques*, 107, p. 192-202.
- , (2009) : *L'Utile et l'Agréable. Voyages et séjours princiers à Athènes d'Alexandre le Grand aux Sévères*, mémoire HDR, Université Paris IV – Sorbonne.
- PETROVIC, A., PETROVIC I. (2016) : *Inner Purity & Pollution in Greek Religion, I: Early Greek Religion*, Oxford.
- PETERSEN, C. (1868) : « Über den Ursprung der unter Orpheus' Namen vorhandenen Hymnen », *Philologus*, 27, p. 385-431.
- PETTY, R.D. (1993) : *The Fragments of Numenius*, Santa Barbara (rééd. Westbury, 2012).
- PHILONENKO, M. (2017) : « Les mystères esséno-qoumrâniens et quelques autres... », in M. PHILONENKO, Y. LEHMANN, L. PERNOT (dir.), *Les Mystères : nouvelles perspectives*, Turnhout, p. 35-42.
- PIÀ-COMELLA, J. (2021) : « "Mystery" in Imperial Stoicism? », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 242-265.
- PIANO, V. (2016) : *Il Papiro di Derveni. Tra religione e filosofia*, Firenze.

- PIETROBELLI, A. (2021) : « Galien hiérophante et les mystères de la médecine », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 201-216.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (2008a) : *Retour à la source : Pausanias et la religion grecque*, Liège (Kernos Suppl. 20).
- , (2008b) : « La notion de ‘populaire’ est-elle applicable au polythéisme grec ? », in C. BOBAS, E. EVANGELIDIS, T. MILIONI, A. MULLER (dir.), *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale. Actes du Colloque de Lille (2-4 décembre 2004)*, Athènes, p. 17-27.
- , (2018) : *Le Polythéisme grec comme objet d’histoire*, Paris (*Leçons inaugurales du Collège de France*).
- PIRENNE-DELFORGE, V., SCARPI, P. (2006) : « Les cultes à mystères. Introduction », in BONNET, RÜPKE, SCARPI (2006), p. 159-162.
- PIRENNE-DELFORGE, V., SCHEID, J. (2013) : « Qu’est-ce qu’une mutation religieuse ? », in BRICAULT, (2013), p. 309-313.
- PLEŠE, Z. (2005) : « Platonist Orientalism », in A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. TITCHENER (dir.), *Historical and Biographical Values of Plutarch’s Works*, Málaga, p. 355-382.
- POIRIER, J.-L. (1991) : « Introduction », in Aristote, *La Métaphysique. Traduction de Jules Barthélémy-Saint-Hilaire revue et annotée par Paul Mathias*, Paris, p. 5-30.
- POWELL, D. (1979) : « Arkandisziplin », *Theologische Realenzyklopädie*, 4, p. 1-8.
- PREISENDANZ, K. (éd.) (1931) : *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, II, Leipzig [Stuttgart, 1973].
- PUECH, H.C. (1934) : « Numénus d’Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales*, 2, p. 745-778.
- RENOU, L. (1985 [1953¹]) : « Le védisme » et « Le brahmanisme », in L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L’Inde classique*, I, Paris, p. 270-380 (§ 513-769) et p. 381-667 (§ 770-1357).
- RICCIARDELLI, G. (2000) : « Introduzione », in EAD. (éd.), *Inni orfici*, Milano, p. XIII-LXXVIII.
- RICHARD, M.-D. (2005² [1986]) : *L’enseignement oral de Platon*, Paris.
- RIEDWEG, Ch. (1987) : *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin – New York (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 26).
- , (dir.) (2017) : *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike. Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.–17. Oktober 2014 in Zürich*, Berlin – Boston.
- ROBERT, L. (1960) : *Hellenica*, XI-XII, Paris.
- , (1969) , « Les épigrammes satiriques de Lucillius sur les athlètes. Parodie et réalités », in *L’Épigramme grecque*, Vandœuvres – Genève, p. 179-295 (*Entretiens de la Fondation Hardt* 14).
- ROBIN, L. (1937) : compte rendu de BIGNONE (1936), *Revue des études grecques*, 50, fasc. 235, p. 268-274.
- ROHDE, E. (1914³) : *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Berlin.

- RORTY, R. (1984) : « The Historiography of Philosophy: Four Genres », in R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER (dir.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge.
- ROUGET, G. (1980) : *La Musique et la Transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris.
- ROY, Ph., BONNET, C. (2013) : « “Hermès et moi-même, nous vous devons beaucoup”. La correspondance entre André-Jean Festugière et Franz Cumont », *Historia Religionum*, 5, p. 19-47.
- RUDHARDT, J. (2008) : *Opera inedita. Essai sur la religion grecque. Recherches sur les Hymnes orphiques*, éd. par Ph. BORGEAUD, V. PIRENNE-DELFORGE, Liège (*Kernos Suppl.* 19), p. 159-235.
- RUIZ PÉREZ, Á. (2019) : « Rebukes in Greek Oracles from the Imperial Period », in TISSI, SENG, TOMMASI (2019), p. 145-166.
- SAFFREY, H.D. (1969) : « Nouveaux Oracles chaldaïques dans les scholies du *Paris. Gr.* 1853 », *Revue de philologie*, 43, p. 59-72.
- , (éd.) (1981) : « Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », *Revue d'études augustiniennes*, 27, p. 209-225 [rééd. in *ID.*, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 63-79 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 14)].
- , (1988) : « Connaissance et inconnissance de Dieu : Porphyre et la Théosophie de Tübingen », rééd. in *ID.* (1990), p. 11-20.
- , (1989) : « Asclépigéneia » (A 451), in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, p. 625-626.
- , (1994) : *Proclus. Hymnes et prières. Introduction*, Paris.
- , (2000) : « Σημεῖον/signum dans la littérature néoplatonicienne et la théurgie », in M.L. Bianchi (dir.), *Signum, IX Colloquio Internazionale [del lessico intellettuale europeo]*, Roma, 8-10 gennaio 1998, Firenze, 1999, p. 23-38 [rééd. in *ID.*, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, p. 127-141 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 24)].
- , (2005) : « Nestorius » (N 27), in R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, p. 661-662.
- SAFFREY, H.D., SEGONDS, A.-Ph., LUNA, C. (2001) : *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, Paris (*Collection des Universités de France*).
- SAFFREY, H.D., SEGONDS †, A.-Ph., LECERF A. (éd.) (2013) : *Jamblique, Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, Paris (*Collection des Universités de France*).
- SAFFREY, H.D., WESTERINK, L.G. (éd.) (1968) : *Proclus. Théologie Platonicienne*, t. I, Paris (*Collection des Universités de France*).
- , (éd.) (1981) : *Proclus. Théologie Platonicienne*, t. IV, Paris (*Collection des Universités de France*).
- SAID, E.W. (2003 [1978¹]) : *L'Orientalisme*, tr. fr. par Ch. Malamoud, Paris.

- SANTONI, A. (1983) : « Temi e motivi di interesse socio-economico nella leggenda dei “Sette Sapienti” », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* s. III, 13/1, p. 91-160.
- SASSI, M.M. (1982) : « Dalla scienza delle religioni di Usener ad Aby Warburg », in ARRIGHETTI (1982), p. 65-91.
- SATHAS, C.N. (1877) : « Sur un ouvrage de Porphyre intitulé *καταιγίδες λόγων* », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1 (1877), p. 318-320.
- SAUERLÄNDER, W. (2016) : « Der liebe Gott steckt im Detail », *Süddeutsche Zeitung*, 13 juin 2016 [En ligne : www.sueddeutsche.de/kultur/aby-warburg-der-liebe-gott-steckt-im-detail-1.3029840].
- SCANNAPIECO, R. (2012) : « Μυστηριώδης θεολογία: Plutarch's fr. 157 Sandbach between Cultural Traditions and Philosophical Models », in L. ROIG LANZILLOTTA, I. MUÑOZ GALLARTE (dir.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden – Boston, p. 193-214.
- SCARPI, P. (2002) : *Le Religioni dei misteri, I : Eleusi, Dionisismo, Orfismo, II : Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milano.
- SCHEID, J. (1988) : « L'impossible polythéisme : les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », in SCHMIDT (1988), p. 425-457.
- , (2001²) : *Religion et piété à Rome*, Paris.
- , (2003) : « Les reliefs du mausolée d'Igel dans le cadre des représentations romaines de l'au-delà », *L'Antiquité classique*, 72, p. 113-140.
- , (2005) : *Quand faire c'est croire ? Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.
- , (2007) : « Le sens des rites. L'exemple romain », in J. SCHEID (dir.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Genève – Vandœuvres (*Entretiens sur l'Antiquité classique* 53), p. 39-63.
- , (2013) : *Les Dieux, l'État et l'Individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- SCHLESIER, R. (1995) : « “Arbeiter in Useners Weinberg”. Anthropologie und Antike Religionsgeschichte in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg », in FLASHAR (1995), p. 329-380.
- SCHMIDT, F. (dir.) (1988) : *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris.
- SCHMITT, C. (1950) : *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Köln.
- SCHUDEBOOM, F.L. (2009) : *Greek Religious Terminology, Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by ZIJDERVELD and VAN DER BURG*, Leiden – Boston (*Religions in the Graeco-Roman World* 169).
- SCHÜTZ, A. (1964) : « The Stranger. An Essay in Social Psychology » (1944), in *ID., Collected Papers*, II, *Studies in Social Theory*, p. 91-105.
- SCHWARTZ, E. (1963) : « Rede auf Hermann Usener » (1906), in *ID., Gesammelte Schriften*, I, Berlin, p. 301-315.
- SEDLAR, J.W. (1980) : *India and the Greek World*, Totowa, NJ.

- SEGONDS, A.-Ph. (éd.) (1985) : *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, Paris (Collection des Universités de France).
- SENG, H. (1996) : *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main (*Patrologia*, 4).
- , (2006) : « Der Körper des Theurgen », in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Roma, p. 849-860.
- , (2009) : *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 1).
- , (2015) : « ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ. Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques », in JOURDAN, VASILIU (2015), p. 279-304.
- , (2016a) : *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles Chaldaïques*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* 170).
- , (2016b) : « Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual », in SENG, SFAMENI GASPARRO (2016), p. 145-170.
- , (2016c) : « Ἰνυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχα in den Chaldaeischen Orakeln », in H. SENG, L.G. SOARES SANTOPRETE, C.O. TOMMASI (dir.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 6), p. 293-316.
- , (2017a) : « OC 216 (*dubium*) des Places – *Fragmentum Orphicum* 353 Kern. Probleme und Interpretationen », in L.G. SOARES SANTOPRETE, A. VAN DEN KERCHOVE (dir.), *Gnose et manichéisme entre les oasis d'Égypte à la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études* 176), p. 813-828.
- , (2017b) : « Langage des dieux et langage des hommes dans les Oracles Chaldaïques », in L.G. SOARES SANTOPRETE, Ph. HOFFMANN (dir.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Turnhout (*Recherches sur les rhétoriques religieuses* 26), p. 53-78.
- , (2018) : « Demons and Angels in the Chaldaean Oracles », in L. BRISSON, S. O'NEILL, A. TIMOTIN (dir.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden – Boston (*Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition* 20), p. 46-85.
- , (2019) : « Zuschreibungen der Chaldaeischen Orakel von Porphyrios bis Patrizi », in TISSI, SENG, TOMMASI (2019), p. 63-90.
- , (2020) : « Exégèses des Oracles chaldaïques de Porphyre à Pléthon : le fr. 110 des Places », in A. LE BOULLUEC, L.G. SOARES SANTOPRETE, A. TIMOTIN (dir.), *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*, Paris (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 208), p. 45-64.
- SENG, H., SFAMENI GASPARRO, G., (dir.) (2016), *Theologische Orakel in der Spätantike*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 5).
- SENG, H., TARDIEU, M. (dir.) (2010) : *Die Chaldaeischen Orakel : Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 2).
- SEZNEC, J. (1939) : *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, London.

- SFAMENI GASPARRO, G. (1984) : « Dai misteri alla mistica : semantica di una parola », in E. ANCILLI, M. PAPAROZZI (dir.), *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma, p. 73-113.
- , (1999) : « La terminologia misterica nel linguaggio della rivelazione in Origene », in C. MORESCHINI, G. MENESTRINA (dir.), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco, Atti del convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997*, Brescia, p. 125-181.
- , (2014) : « Cristianesimo ed ellenismo : terminologia e schemi misterici nel linguaggio gnostico », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 66 (2000), p. 33-70.
- SHORT, W.M. (2014), « Metafora », in BETTINI, SHORT (2014), p. 329-352.
- SMITH, M.F. (1996) : « An Epicurean Priest from Apamea in Syria », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 112, p. 120-130.
- SOKOLOWSKI, F. (1969) : *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- SOLARO, G. (2000) : « Uomo, perché accendi la lampada ? Sulle notti laboriose dei filosofi », *Quaderni di Storia*, 52, p. 227-243.
- , (2002) : « L'esegesi secondo Hermann. Sul *de officio interpretis* (1834) », *Eikasmos*, 13, p. 325-341.
- SOUILHÉ, J. (éd.) (2002) : *Épictète, Entretiens*, t. III, livre III, texte établi et traduit par J. Souilhé, avec la contribution d'A. Jagu, Paris (*Collection des Universités de France*).
- STAROBINSKI-SAFRAN, E. (1978) : « Exode 3, 14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », in P. VIGNAUX (dir.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, p. 47-63.
- STAUSBERG, M. (1998) : *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 vol., Berlin – New York (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42).
- STIMILLI, D. (2003) : « Daimon and Nemesis », *RES: Anthropology and Aesthetics*, 44, p. 99-112.
- STOCKING, G.W. (dir.) (1996) : *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison.
- STROUMSA, G.G. (2005) : *La Fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris.
- , (2009) : « *Ex Oriente Numen* : From Orientalism to Oriental Religions », in BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), p. 89-101.
- SUSANETTI, D. (dir.) (1992) : *Sinesio di Cirene, I sogni*, introduzione, traduzione e commento, Bari (*Studi e commenti* 10).
- TANASEANU-DÖBLER, I. (2009) : « “Nur der Weise ist Priester” : Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios », in U. BERNER, I. TANASEANU-DÖBLER (dir.), *Religion und Kritik in der Antike*, Münster, p. 109-155.
- , (2010) : « Weise oder Scharlatane? Chaldaerbilder der griechisch-römischen Kaiserzeit und die Chaldaeischen Orakel », in SENG, TARDIEU (2010), p. 19-42.
- , (2012) : « Synesios und die Theurgie », in H. SENG, L.M. HOFFMANN (dir.), *Synesios von Kyrene: Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout (*Byzantios* 6), p. 201-230.

- , (2013) : *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen - Bristol (*Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte* 1).
- , (2016) : « “Denn auf der Erde können sie sich nicht aufhalten, sondern nur auf heiliger Erde” : Bemerkungen zum Verhältnis der Götter zur Materialität in Porphyrios’ *Philosophia ex oraculis haurienda* », in SENG, SFAMENI GASPARRO (2016), p. 171-204.
- TAORMINA, D.P. (2016) : « I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale », in H. SENG, L.G. SOARES SANTOPRETE, C.O. TOMMASI (dir.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 6), p. 259-291.
- TARDIEU, M. (1990) : *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d’Isidore à Simplicius*, Louvain – Paris (*Bibliothèque de l’École des Hautes Études. Sciences religieuses* 94).
- , (2010) : « L’oracle de la pierre mnouziris », in SENG, TARDIEU (2010.), p. 93-108.
- , (2014) : « Le paradis chaldaique (fr. 107 et 165) », in LECERF, SAUDELLI, SENG (2014), p. 15-29.
- THEILER, W. (1934) : compte rendu de CROISSANT (1932), *Byzantinische Zeitschrift*, 34, p. 76-78.
- , (1942) : *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle (*Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse* 18/1) [rééd. in ID., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966 (*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* 10), p. 252-301].
- TIMOTIN, A. (2021) : « Théon de Smyrne et la transposition platonicienne des mystères éleusiens », in BELAYCHE, MASSA, HOFFMANN (2021), p. 277-296.
- TISSI, L.M., SENG, H., TOMMASI, C.O. (dir.) (2019) : *Stimmen der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit*, Heidelberg (*Bibliotheca Chaldaica* 8).
- TOULOUSE, S. (2001) : « Que le vrai sacrifice est celui d’un cœur pur. À propos d’un oracle “porphyrien” dans le *liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d’Augustin », *Recherches Augustiniennes* 32, p. 169-223.
- TURCAN, R. (1972) : *Les Religions de l’Asie dans la vallée du Rhône*, Leiden (*Études Préliminaires aux Religions Orientales*, 30).
- , (1975) : *Mithras Platonicus. Recherches sur l’hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden (*Études Préliminaires aux Religions Orientales* 47).
- , (1993) : *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
- , (éd.) (2002 [1982¹]) : *Firmicus Maternus. L’erreur des religions païennes*, texte établi, traduit et commenté, Paris (*Collection des Universités de France*).
- , (2016) : *Recherches mithriaques. Quarante ans de questions et d’investigations*, Paris.
- USENER, H. (1902) : *Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte*, Leipzig.
- , (1904) : « Mythologie », *Archiv für Religionswissenschaft*, 7, p. 6-32 (rééd. in ID., *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig 1907, p. 37-65).

- , (2011) : « Philologie et sciences historiques (1882) », *Revue germanique internationale*, 14, p. 155-178.
- URCIUOLI, E. (2013) : *Un'archeologia del 'noi' cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano.
- USTINOVA, Y. (2009) : *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford.
- VAN DEN KERCHOVE, A. (2012) : *La Voie d'Hermès*, Leiden.
- VAN HAEPEREN, F. (2019) : *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*, Paris.
- , (2020) : *Dieux et hommes à Ostie port de Rome*, Paris.
- , (2021) : « The Cista, a Hallmark of Mater Magna's Mysteries in the Roman World? », in BELAYCHE, MASSA (2021b), p. 194-217.
- VAN KOOTEN, G. (2006) : « Moses / Musaeus / Mochos and his God Yahweh, Iao and Sabaoth, seen from a Graeco-Roman perspective », in G. VAN KOOTEN (dir.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World and Early Christianity*, Leiden – Boston (*Themes in Biblical Narrative* 9), p. 107-138.
- VAN LIEFFERINGE, C. (1999) : *La Théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège (*Kernos*, Suppl. 9).
- VAN NUFFELEN, P. (2007) : « Words of Truth. Mystical Silence as a Philosophical and Rhetorical Tool in Plutarch », *Hermathena*, 182, p. 9-39.
- , (2011a) : *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge – New York.
- , (2011b) : « Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism », in L. LAVAN, M. MULRYAN (dir.), *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*, Leiden – Boston, p. 89-109 (*Late Antique Archaeology* 7).
- VATTIMO, G., ROVATTI, P.A. (dir.) (2010 [1983¹]) : *Il pensiero debole*, Milano.
- VERMASEREN, M.J., VAN ESSEN, C.C. (1965) : *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.
- VERNANT, J.-P. (1990) : *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris.
- , (2007) : « Le Dionysos masqué des Bacchantes », *L'Homme*, 93 (1985), p. 31-58, rééd. in *ID.*, *Œuvres*, vol. I, Paris, p. 1238-1263.
- VESPERINI, P. (2012) : *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 348).
- , (2013a) : « Marc Aurèle, la 'vérité héroïque' et la mélancolie », *Revue de philologie*, 87/1, p. 153-168.
- , (2013b) : « Comment les philosophes ont légitimé la tyrannie », in L. BOULÈGUE, H. CASANOVA-ROBIN, C. LÉVY (dir.), *Le Tyran. Figures du pouvoir absolu dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, p. 33-54.

- , (2015) : « Le sens du mot *humanitas* à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 127/1 [en ligne : <http://journals.openedition.org/mefra/2768>].
- , (2016) : « Vivre avec et selon les dieux », *Philosophie Magazine*, 105 [en ligne : www.philomag.com/les-idees/vivre-avec-et-selon-les-dieux-18950].
- , (2017a) : « Épicure et le religieux. En réponse aux observations de Marcel Conche », *Philosophie Magazine* [en ligne : www.philomag.com/les-idees/epicure-et-le-religieux-en-reponse-aux-observations-de-marcel-conche-21145].
- , (2017b) : « De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux », *Kernos*, 30, p. 37-66.
- , (dir.) (2017c) : *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris.
- , (2017d) : « La culture antique était-elle une "culture de la transmission" ? Façons grecques et façons romaines de faire passer les savoirs », *Asdiwal*, 13, p. 113-134.
- , (2019) : *La Philosophie antique. Essai d'histoire*, Paris.
- , (2020) : « "Un gentil mécréant, avec qui l'on entre aussitôt dans le seul monde qui compte". Cinq lettres du père Festugière à Michel Foucault (1956-1957) », *Anabases*, 31, p. 125-130.
- VEYMIERS, R. (2021) : « Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques », in BELAYCHE, MASSA (2021b), p. 123-168.
- VEYNE, P. (2007) : *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris.
- , (2013) : « Pour une école des langues classiques », *Le Débat*, 177/5, p. 46.
- VITELLI, G. (1962) : *Filologia classica... e romantica*, Scritto inedito (1917) a cura di Teresa Lodi, Firenze.
- VOGT-SPIRA, G. (2002) : « Erwin Rohdes *Psyche*: eine verpaßte Chance der Altertumswissenschaften? », in AURNHAMMER, PITTRUF (2002), p. 159-180.
- VOFCHUK, R. (1993) : « San Hipolito de Roma : primer expositor de las doctrinas brahmanicas en occidente », *Estudios Eclesiasticos*, 68, p. 49-68.
- WAARDENBURG, J. (1991) : « The Problem of Representing Religions and Religion », in H.G. KIPPENBERG, B. LUCHESI (dir.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg, p. 31-56.
- WALDNER, K. (2013) : « Dimensions of Individuality in Ancient Mystery Cults: Religious Practice and Philosophical Discourse », in J. RÜPKE (dir.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, p. 215-242.
- WARBURG, A. (1932) : « Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara », in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, 2, p. 459-482 et 627-643.
- WASZINK, J.-H. (1963) : « Some Observations on the Appreciation of "The Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature », in W.K.M. GROSSOUW (dir.), *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht – Anvers, p. 41-56.
- , (1966) : « Porphyrios und Numenius », in *Porphyre*, Genève – Vandoœuvres, p. 35-83 (*Entretiens sur l'Antiquité classique* 12).

- WATTS, E.J. (2006) : *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley – Los Angeles – London.
- WEIL, É. (1951) : « La place de la logique dans la pensée aristotélicienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/3, p. 283-315.
- WEIßENBERGER, M. (2010) : *Sopatri Quaestionum Divisio. Sopatros: Streitfalle. Gliederung und Ausarbeitung kontroverser Reden*, Würzburg.
- WESTERINK, L.G. (1956) : *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam.
- , (éd.) (1977) : *The Greek Commentaries on Plato's 'Phaedo'*, vol. II : Damascius, Amsterdam – Oxford – New York.
- WESTERINK, L.G., TROUILLARD, J., SEGONDS, A.-Ph. (éd.) (1990) : *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, Paris (Collection des Universités de France).
- WHITMARSH, T. (2013) : *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley – Los Angeles – London.
- WILDBERG, Ch. (2011) : « Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato, and Plotinus », in R. SCHLESIER (dir.), *Dionysos: A Different God?*, Berlin, p. 205-232.
- WILSON, S.G. (1996) : « Voluntary Associations: an Overview », in J.S. KLOPPENBORG, S.G. WILSON (dir.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London – New York, p. 1-15.
- WIND, E. (1992) : *Mystères païens de la Renaissance*, Paris (1^{re} éd. angl. London, 1958).
- WINZER, F. (1999) : *Bardesanes von Edessa über Indien*, Innsbruck.
- WYLIE, L. (1957) : *Village in the Vaucluse*, Cambridge, MA.
- ZAGO, M. (2010) : « “Non cambiare mai i nomi barbari” (Oracoli Caldaici, fr. 150 des Places) », in SENG, TARDIEU (2010), p. 109-143.
- ZAMBON, M. (2011) : « Porfirio e Origene, uno status quaestionis », in S. MORLET (dir.), *Le Traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, p. 107-164.
- ZIMMER, H. (1997 [1952¹]) : *Les Philosophies de l'Inde*, tr. fr. par M.-S. Renou, Paris.
- ZINK, O., DES PLACES, É. (éd.) (1979) : *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique*, livres IV-V, 1-17, introduction, traduction et annotation, texte grec révisé, Paris (*Sources chrétiennes* 262).