

Imaginer les dieux : l'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome

Vinciane Pirenne-Delforge

► **To cite this version:**

Vinciane Pirenne-Delforge. Imaginer les dieux : l'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome. Renaud Gagné; Miguel Herrero de Jáuregui. Les Dieux d'Homère II: Anthropomorphismes, 33, Presses universitaires de Liège, pp.155-175, 2019, Kernos. Supplément. hal-03181598

HAL Id: hal-03181598

<https://hal-college-de-france.archives-ouvertes.fr/hal-03181598>

Submitted on 26 Mar 2021

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

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

kernos
Supplément 33

Les dieux d'Homère II

Anthropomorphismes

sous la direction de
Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Presses Universitaires de Liège
Liège, 2019

Table des matières

Introduction

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

Chapitre I

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

Chapitre II

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

Chapitre III

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

Chapitre IV

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

Chapitre V

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

Chapitre VI

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

Chapitre VII

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

Chapitre VIII

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

Chapitre IX

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

Chapitre X

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

Abréviations et bibliographie 277

Liste des contributeurs 309

Index général..... 313

Index locorum 321

Chapitre VI

Imaginer les dieux. L'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome*

Selon Hésiode, le grand partage entre les dieux et les hommes s'est scellé autour d'un bœuf savamment et perfidement découpé par Prométhée. De cette crise serait née l'obligation d'instaurer d'autres canaux de communication entre les mortels et les immortels que la commensalité qui prévalait jusque-là. C'est pourquoi désormais, « pour les immortels, les tribus des humains de la terre f[er]ont brûler les os blancs sur les autels odorants »¹. Mais, s'ils peuvent entrer en relation avec les dieux par le processus sacrificiel, les humains ne les voient plus en face. Certes, ce dernier constat n'est pas le fait d'Hésiode dont la *Théogonie* concerne avant tout les dieux entre eux. En revanche, il s'impose à la lecture de l'épopée homérique, où dieux et hommes ne cessent d'interagir. Et c'est bien le texte d'Homère qui sera au cœur de tous les questionnements antiques sur les diverses images que les Grecs se donnaient de leurs dieux².

Au II^e siècle de notre ère, ces questionnements ont déjà une longue histoire et se sont traduits dans des réponses aussi variées que la bigarrure même du polythéisme. Les deux auteurs d'époque romaine qu'il s'agit ici de convoquer sont les héritiers de cette longue tradition dont ils vont se saisir chacun à leur manière, en enfants de ce siècle qui voit se cristalliser la Seconde Sophistique.

Le premier est Artémidore de Daldis en Lydie, l'auteur d'un manuel pratique d'interprétation des rêves qu'il intitule *Oneirokritika*. Le second est Dion de Pruse, brillant rhéteur dont le *Discours Olympique* viendra nourrir la réflexion ouverte ici avec Artémidore. La confrontation du point de vue de ces auteurs contemporains, originaires d'Asie Mineure, m'a paru d'autant plus intéressante à mener que leurs œuvres se

* Je tiens à remercier Carmine Pisano, qui fut mon répondant à l'atelier de Madrid, pour ses intéressantes remarques, ainsi que Christophe Chandezon qui m'a fait bénéficier de son excellente connaissance de l'œuvre d'Artémidore.

1. Hésiode, *Théogonie*, 556-557 (trad. A. Bonnafé).
2. Le présent ouvrage en témoigne, et tout particulièrement les chapitres dus à Gabriella Pironti et Maurizio Bettini.

donnent des objectifs totalement différents, tout en éclairant de manière convergente la question de la représentation des dieux³. En outre, ils sont contemporains de cet autre écrivain originaire de Lydie qu'est Pausanias, dont j'ai déjà eu l'occasion d'interroger l'œuvre sur ce point⁴ et qui sera présent de façon ponctuelle dans ce parcours⁵.

Que voit-on quand on rêve des dieux ?

Le traité d'Artémidore fait partie de ces œuvres que les historiens de la religion grecque dépècent en fonction de leurs besoins puisqu'un certain nombre de rêves évoqués par son auteur touchent à la vie religieuse dans ses multiples aspects⁶. C'est une même manière de procéder qui caractérise aussi la lecture moderne de la *Périégèse* de Pausanias. Et cette communauté d'usage de deux œuvres contemporaines invite à les comparer brièvement.

Même si elles sont très différentes dans leur aboutissement, les objectifs de leurs auteurs présentent des similitudes. En effet, Pausanias a l'ambition de collecter « tout ce qui est grec » et, même s'il ne livre pas d'introduction programmatique, on peut penser qu'il vise ainsi à stabiliser l'héritage d'une Grèce désormais incluse dans un empire méditerranéen⁷. La méthode de travail d'Artémidore est également une collecte de données puisqu'il rassemble le fruit de la lecture de tous les traités d'onomastique antérieurs et le résultat de son interaction avec des devins exerçant leur art en Grèce, en Asie, en Italie et dans les îles. À ces investigations vient s'ajouter sa propre expérience d'interprète⁸. La synthèse de cette expérimentation personnelle et des recherches qui l'ont accompagnée prend la forme d'une *sungraphē*, ce nom que Pausanias attribue également à son œuvre, fondée autant sur une expérience (celle

-
3. Sur la chronologie d'Artémidore, voir CHANDEZON, DU BOUCHET (2012); CHANDEZON (2014), p. 14-15. Sur la vie de Dion, voir JONES (1978), p. 8-18, 133-140; KLAUCK (2000), p. 11-18. Pour le premier, on utilise l'édition de PACK (1963) — avec l'indication de la page et de la ligne de cette édition après la mention du livre et du chapitre, en attendant la nouvelle édition et la traduction du groupe de Montpellier. Quant au texte de Dion, on recourt à l'édition de KLAUCK (2000). Sauf indication contraire, les traductions sont nôtres, mais celles du traité d'Artémidore ont pu s'appuyer (avec des écarts parfois importants) sur FESTUGIÈRE (1975) et bénéficier de quelques jolies trouvailles du groupe de Montpellier qui m'a généreusement passé la traduction des passages ici présentés. Les traductions du discours de Dion ont bénéficié du dialogue avec l'une de mes étudiantes à l'Université de Liège, Marie Ramirez, dont le mémoire de fin d'étude portait sur cette œuvre.
 4. PIRENNE-DELFORGE (2008b), p. 271-287.
 5. Dion et Pausanias sont deux auteurs que, dès 1915, Charly Clerc avait abondamment sollicités dans sa thèse : *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du I^{er} siècle après J.-C.*
 6. Sur cet aspect de l'œuvre, voir la mise au point de BELAYCHE (2019).
 7. Pausanias, I, 16, 4. Sur ce passage, voir entre autres MUSTI (1996) et PIRENNE-DELFORGE (2008b), p. 27-32.
 8. Artémidore, *prooimion* (Pack 2, 11-20).

du voyage) que sur des recherches livresques⁹. L'ambition d'Artémidore est de lutter contre ceux qui tentent de détruire la divination elle-même et ses diverses manifestations, tout en offrant à ceux qui la pratiquent un outil valide qui soit un « traitement salutaire contre l'errance »¹⁰. Comme dans le cas de Pausanias, il s'agit de conserver un héritage, mais sous la forme d'un savoir technique et non d'un voyage à la source de la culture grecque¹¹.

La *sungraphē* d'Artémidore se divise en cinq livres, dont les deux premiers forment un traité plus ou moins systématique de différents thèmes de songes, le troisième rassemble des thèmes annexes qui auraient altéré l'ordonnancement de ce qui précède, le quatrième délivre un ensemble de conseils pratiques à « l'onirocrite » lecteur du livre et le cinquième est une anthologie de songes accompagnés de leur accomplissement. Différents oublis ou les réactions de certains lecteurs des deux premiers livres émaillent également les livres suivants.

Au début du livre I, avant d'entrer dans le vif du sujet, Artémidore émet quelques considérations générales qui forment l'assise du travail de l'interprète des songes, à savoir la définition des concepts (différence entre rêve et songe, songes théorématiques et allégoriques, songes génériques et spécifiques) et l'importance de tenir compte des contextes d'un songe pour l'interpréter, de même que du statut du rêveur¹².

De ce dernier point de vue, la question du général et du particulier se pose avec acuité et l'interprète se doit de bien distinguer les coutumes partagées par tous des coutumes spécifiques à tel ou tel peuple¹³. La religion vient en premier dans la liste des coutumes communes — ce que nous appellerions des « invariants anthropologiques ». Il s'agit de vénérer les dieux et de les honorer (θεοὺς σέβεσθαι καὶ τιμᾶν), « car il n'est pas de communauté d'humains qui soit sans dieux, comme il n'en est pas sans gouvernement, et si elles honorent des dieux différents, toutes se réfèrent à la même chose »¹⁴. À la suite de ce premier invariant, on trouve le fait d'élever des enfants et de s'unir sexuellement à des femmes ; de veiller le jour et de dormir la nuit ; de se nourrir ; de se reposer après la fatigue ; de s'abriter. Le particulier relève, quant à lui, de ce

9. Artémidore, *prooimion* (Pack 2, 2). Ce constat atteste combien la traduction de la *sungraphē* de Pausanias par « synthèse historique » est décidément mal venue. Sur ce point, voir PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 36-40.

10. Artémidore, *prooimion* (Pack 1, 22 – 2, 23) : θεωραπειαν τινὰ σωτηριώδη ἀντὶ τῆς πλάνης.

11. Cf. PRICE (1986), p. 31.

12. Comme l'indique PRICE (1986), p. 15-18, ce n'est pas la « personnalité » du rêveur qui est en cause, mais bien son rôle en tant que partie prenante d'une société donnée. Ce constat nous amène bien loin des modèles psychologiques modernes de la « personne ». Cf. aussi BELAYCHE (2019).

13. Artémidore, I, 8 (Pack 17, 3) : τὰ κοινὰ ἔθη τῶν ἰδίων μακρῶ διέστηγεν. Comme me le précise Christophe Chandezon dans une communication personnelle, il s'agit largement d'une pétition de principe car, pour s'en tenir aux informations religieuses, c'est le polythéisme grec qui est au centre des préoccupations de l'auteur.

14. Artémidore, I, 8 (Pack 17, 5-8) : θεοὺς σέβεσθαι καὶ τιμᾶν · οὐδὲν γὰρ ἔθνος ἀνθρώπων ἄθεον ὡσπερ οὐδὲ ἀβασίλευτον, ἄλλοι δὲ ἄλλους τιμῶσι θεοὺς, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν ἀναφορὰν ἔχουσι πάντες.

que nous appelons aujourd'hui les « déterminismes culturels » et Artémidore souligne combien cette distinction est importante puisque les coutumes locales « sont signes de bonnes choses, les étrangères, signes de mauvaises »¹⁵. À la fin de ce préambule au premier chapitre, l'auteur énumère les composantes de son ouvrage et, dans ce cas, souligne qu'il ne commencera pas par les dieux ainsi que le faisaient les Anciens, « au risque de paraître impie »¹⁶. Ce n'est en effet qu'aux trois quarts du deuxième livre qu'il aborde la question des dieux, tant pour eux-mêmes que pour les honneurs qui leurs sont dus.

Ouvrant alors son propos sur des considérations générales, l'auteur répartit les dieux en différentes catégories selon des principes de classement dont les points d'ancrage philosophiques ont été identifiés dans le moyen platonisme¹⁷. Une première répartition concerne les dieux intelligibles et les dieux sensibles, les premiers étant largement plus nombreux que les seconds¹⁸. Une autre répartition concerne la place qu'occupent les dieux dans le cosmos, qu'ils soient intelligibles, et donc invisibles, ou sensibles, et donc visibles : il y a des dieux de l'éther (αἰθερώδεις) ou Olympiens, des dieux ouraniens (οὐρανίους), des dieux terrestres (ἐπιγείους), d'autres marins et fluviaux (θαλασσίους καὶ ποταμίους), d'autres souterrains (χθονίους) et, enfin, ceux qui encerclent l'ensemble (τοὺς δὲ περίξ τούτων). À ce stade qui reste très général, seuls sont mentionnés les destinataires de ce type de songes et le fait que le thème du songe soit bon ou non pour eux. Ainsi, de façon évidente, la vision des Olympiens est utile aux hommes et aux femmes de grand pouvoir ; d'une manière qui n'a en revanche rien de spécifique, la vision des Ouraniens est bonne pour la classe moyenne et celle des Terrestres pour les pauvres. Comme il se doit, la vision des Chthoniens est utile aux agriculteurs, mais aussi à ceux qui veulent se dissimuler, celle des dieux marins et fluviaux est utile aux navigateurs et à ceux qui exploitent les ressources aquatiques. Quant à ceux qui entourent tous les autres, « ils sont mauvais pour tout le monde, sauf pour les philosophes et les devins qui dirigent leur entendement jusqu'à la limite de la nature des choses ». Cette classification reste néanmoins très théorique et souffre de nombreux glissements, voire de contradictions, dans le traitement des dieux particuliers qui vient ensuite¹⁹. Preuve que l'objectif d'Artémidore n'est pas philosophique, mais ancré dans les ressorts concrets des songes prédictifs.

15. Artémidore, I, 8 (Pack 18, 14-15). Cf. aussi IV, 4 (Pack 248, 2-5).

16. Artémidore, I, 10 (Pack 19, 6-7). Sur la nécessité rhétorique de commencer par les dieux, voir par exemple Démosthène, *Lettres*, I, 1. Ce sont les *biera* qui ouvraient tout autant des délibérations des assemblées civiques. Mais Varron, dans ses *Antiquités des choses humaines et divines*, commençait par les *res humanae* et s'en expliquait : fr. 5 Cardauns = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 4.

17. FESTUGIÈRE (1975), p. 143, n. 1 ; PÉREZ-JEAN (2012) § 46-56 ; BILBIJA, FLINTERMAN (2015), p. 163-164, 180-181 ; BELAYCHE (2019).

18. Artémidore, II, 34 (Pack 157, 4-5) : τῶν θεῶν οἱ μὲν εἰσι νοητοὶ οἱ δὲ αἰσθητοὶ · νοητοὶ μὲν οἱ πλείους, αἰσθητοὶ δὲ ὀλίγοι. Cf. déjà Platon, *Lois*, 931a, sur la distinction entre les dieux que l'on honore en les voyant clairement (τοὺς μὲν γὰρ τῶν θεῶν ὁρῶντες σαφῶς τιμῶμεν) et ceux que l'on représente en érigeant des statues (τῶν δ' εἰκόνας ἀγάλματα ἰδρυσάμενοι).

19. BELAYCHE (2019).

C'est avec les divinités spécifiques que se pose la question de savoir ce que voit le rêveur quand il voit un dieu, question essentielle pour le présent propos. À tout seigneur, tout honneur, Zeus est le premier de la liste des Olympiens²⁰ :

Δία ἰδεῖν αὐτόν ὁποῖον ὑπειλήφαμεν ἢ ἄγαλμα αὐτοῦ ἔχον τὴν οἰκείαν σκευὴν ἀγαθὸν ἀνδρὶ βασιλεῖ καὶ πλουσίῳ · κρατύνει γὰρ οὐδὲ μὲν τὴν τύχην οὐδὲ δὲ τὸν πλοῦτον. νοσοῦντι δὲ σωτηρίαν μαντεύεται, καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ ἐστὶν ἀγαθός. αἰεὶ δὲ ἄμεινον ἀτρέμας ἐστῶτα ἢ καθεζόμενον ἐπὶ θρόνου καὶ μὴ κινούμενον τὸν θεὸν ἰδεῖν · εἰ γὰρ κινοῖτο, εἰ μὲν πρὸς ἀνατολάς, ἀγαθὸς ἂν εἴη · εἰ δὲ πρὸς δύσιν, πονηρός, ὡσπερ καὶ ὅταν μὴ τὴν οἰκείαν ἔχη σκευήν. ὡς γὰρ φησὶν ὁ Πανύασις, ἄπρακτα καὶ ἀσθενῆ ἔσεσθαι τοῦ ἰδόντος τὰ πράγματα προαγορεύει.

Voir Zeus lui-même, tel que nous l'avons imaginé, ou voir sa statue avec les attributs qui lui sont propres est bon pour un roi ou un homme riche car il tient en main la destinée de l'un et la richesse de l'autre. Pour un malade, cela présage le salut et pour les autres, c'est bon également. Il est toujours meilleur de voir le dieu immobile, debout, ou bien assis sur un trône et ne se déplaçant pas. En effet, s'il se déplace, si c'est vers le levant, ce devrait être bon ; si c'est vers le couchant, mauvais, de même quand il ne porte pas ses attributs habituels. Car, comme le dit Panyasis, cela prédit que les affaires de celui qui l'a vu seront sans effet et sans force.

Artémidore s'adresse à ses contemporains, qui s'inscrivent sur un arrière-plan culturel partagé, dont fait partie une même culture visuelle. Il ne lui est donc pas nécessaire de produire la description précise de ce qu'il évoque. Mais le verbe *ὑπολαμβάνειν* qu'il utilise exprime clairement la part de conjecture que recèle la vision d'un dieu « en personne » : *ὑπολαμβάνειν*, c'est « se saisir par en-dessous, supposer ». L'auteur se réfère ainsi à la convention imaginaire partagée par ses lecteurs et, même s'il ne le spécifie pas à ce stade, cette convention est la forme humaine que la tradition fait remonter à Homère²¹. On reviendra sur ce point.

La double référence au dieu lui-même et à sa statue atteste le lien étroit qui les associe dans l'esprit du rêveur potentiel : dans l'un et l'autre cas, la forme est humaine. Quant aux attributs qu'Artémidore désigne ici sous le générique de *ἡ οἰκεία σκευή*, « la tenue qui lui est propre », ils semblent tout d'abord associés à la statue du dieu. Toutefois, la fin de la notice sur Zeus montre bien que ces attributs s'appliquent tout autant au « dieu en personne ». Si ce dernier est privé de son attirail conventionnel, c'est négatif pour le rêveur. On peut évidemment s'interroger sur les critères que ce dernier est susceptible de mobiliser pour reconnaître Zeus quand l'identité du dieu est ainsi tronquée. Mais à défaut de livrer une réponse à cette question, Artémidore insiste sur le résultat de cette absence d'attributs : les actes posés par le rêveur seront *ἄπρακτα καὶ ἀσθενῆ*, « sans effet et sans force »²². Tout se passe comme si l'image du dieu —

20. Artémidore, II, 35 (Pack 159, 1-11).

21. Sur cet « homéro-morphisme » des dieux, voir le chapitre de Gabriella Pironti ici-même. Sur les 31 citations que D. Kasprzyk a relevées dans le traité, l'épopée homérique se taille la part du lion avec 16 d'entre elles : KASPRZYK (2010), p. 21-25.

22. Sur Panyasis d'Halicarnasse invoqué à l'appui de cette interprétation, voir VINAGRE (2014).

« lui-même » ou sa statue — sans ses attributs était synonyme d'un affaiblissement de sa puissance d'action puisque l'interprétation du rêve se fonde sur l'analogie : c'est bien parce que l'apparence du dieu présente un déficit que les actes du rêveur seront sans effet.

La vision de Zeus en rêve est globalement bonne pour tous, ce qui est une manière d'exprimer l'intérêt potentiellement très large du « Père des dieux et des hommes » pour les préoccupations des humains. Le large spectre de cet effet positif de la vision du dieu fait également écho à l'éventail très large de ses compétences, au-delà des marques de puissance que sont le pouvoir et la richesse. Artémidore ne prend dès lors pas la peine d'aligner les épicleses qui caractériseraient de telle ou telle manière la vision du dieu²³. Il en va autrement de la vision d'Artémis dont les effets sont déduits de ses épicleses²⁴ :

Ἄρτεμις τοῖς φοβουμένοις ἀγαθή· διὰ γὰρ τὸ ἄρτεμές, ὅπερ ἐστὶν ὑγιές, ἀφόβους αὐτοὺς διαφυλάττει. καὶ γυναιξὶ τικτούσαις ἀγαθὴ ἢ θεός· Λοχεΐα γὰρ καλεῖται. κνηγοῖς δὲ μάλιστα συμφέρει διὰ τὴν Ἄγροτέραν καὶ ἄλιεῦσι διὰ τὴν Λιμνάτιν. δραπέτας δὲ καὶ τὰ ἀπολλύμενά φησὶν εὐρεθῆσθαι· οὐδὲν γὰρ τὴν θεὸν διαφεύγει. αἰεὶ δὲ ἢ μὲν Ἄγροτέρα καὶ Ἐλαφηβόλος πρὸς πράξεις ἐπιτηδαιοτέρα τῆς κατὰ ἄλλον τρόπον δεδημιουργημένης· τοῖς δὲ <τόν> σεμνότερον ἐπανηρημένοις βίον ἢ κατεσταλμένη τῷ σχήματι ἀμείνων, οἷον ἢ Ἐφεσία καὶ ἢ Περγαία καὶ ἢ λεγομένη παρὰ Λυκίους Ἐλευθέρα. οὐδὲν <δὲ> διαφέρει τὴν θεὸν ἰδεῖν ὅποιαν ὑπειλήφαμεν ἢ ἄγαλμα αὐτῆς· ἐάν τε γὰρ σάρονιοι οἱ θεοὶ φαίνονται ἐάν τε ὡς ἀγάλματα ἐξ ὕλης πεποιημένα, τὸν αὐτὸν ἔχουσι λόγον. θᾶπτον δὲ καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ σημαίνουσιν αὐτοὶ οἱ θεοὶ ὁρώμενοι ἢ περὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν. Ἄρτεμιν γυμνὴν ἰδεῖν κατὰ πάντα τρόπον οὐδενὶ συμφέρει.

Artémis est bonne pour les anxieux. En effet, l'ἄρτεμές, qui signifie le fait d'être « en bonne santé », les conserve à l'abri de la peur. La déesse est également positive pour les femmes qui accouchent, car on l'appelle Locheia. Elle est particulièrement utile aux chasseurs, en raison de l'Agrotera et aux pêcheurs, en raison de la Limnatis. Elle indique que les fuyards et les objets perdus seront retrouvés. Car rien n'échappe à la déesse. L'Agrotera et l'Elaphebolos sont toujours mieux adaptées aux actions que celle qui est fabriquée autrement. À ceux qui ont choisi un mode de vie particulièrement digne, celle qui adopte une posture calme est meilleure, telles l'Ephesia, la Pergaia et celle qu'on appelle Eleuthera chez les Lyciens. Il n'y a aucune différence entre le fait de voir la déesse telle que nous l'avons imaginée ou le fait de voir sa statue. Que les dieux nous apparaissent en chair et en os, ou comme des statues faites de matière, ils ont le même sens. Toutefois, voir les dieux eux-mêmes signifie que les biens et les maux arriveront plus vite que si l'on voit leurs statues. Voir Artémis nue ne profite à personne d'aucune manière.

-
23. Zeus est l'un des dieux les plus « épiclesés », ce qui atteste le large spectre de ses compétences. Voir LEBRETON (2013).
24. Artémidore, II, 35 (Pack 159, 14 – 160, 6). Sur la question des épicleses chez Artémidore, voir BELAYCHE (2019).

Là où les effets attendus de la vision de Zeus étaient relativement génériques par leur ampleur, ceux qu'annonce Artémis se déclinent en fonction de ses épicleses²⁵. Une fois encore, on eût aimé savoir ce qui permettait au rêveur d'identifier une Locheia, déesse « de l'enfantement », ou une Limnatis, déesse « du marais ». Dans le cas de l'Agrotera et de l'Elaphebolos, les références sont plus claires : le nom même de la déesse « chasseresse » et de celle « qui décoche des traits aux cervidés » implique un mouvement, ce qui ajoute une dimension visuelle limpide à l'énoncé des titres cultuels. On connaît bien les types statuaires d'Artémis associés à ces noms²⁶. La déesse est représentée en train de courir, et même en train de bander son arc au cœur de l'activité cynégétique. En utilisant le verbe *demiourgein* pour distinguer le type de la déesse en mouvement des autres modalités de sa représentation, Artémidore rend manifeste le registre plastique de sa référence : ces différentes facettes d'Artémis sont bel et bien des types statuaires ; il s'agit d'une figure qui a été « fabriquée » (δεδημιουργημένη).

Quant à l'Ephesia, la Pergaia et l'Eleuthera, les noms ne sont pas significatifs d'une fonction et c'est uniquement leur type statuaire statique, voire hiératique, qui est déterminant pour le « calme » qu'annonce la vision. Dans ces trois derniers cas, c'est explicitement la déesse sous l'apparence de son image de culte que fait voir le songe : elle est à chaque fois debout, engoncée dans une sorte de gaine qui accentue l'effet d'immobilité qu'induisait déjà la référence à une statue²⁷. Il n'est donc pas innocent que suive la remarque spécifiant l'équivalence entre la divinité et sa statue : les effets de l'une et de l'autre vision seront identiques, mais la chronologie des événements sera différente. La vision du dieu aura un effet plus immédiat que ceux annoncés par sa statue. Une telle précision montre, s'il le fallait encore, toute l'ambiguïté de la statue divine, qui est l'un des lieux possibles de la manifestation de l'entité qu'elle évoque, sans être pour autant la divinité elle-même. Le statut de *medium* de l'*agalma* est indirectement souligné par cette remarque incidente d'Artémidore²⁸.

25. C'est encore plus évident pour Aphrodite (II, 34 [Pack 157, 10-11] et II, 37 [171, 13]) qui apparaît sous l'épiclese d'Ourania dans la liste des dieux éthérés (et non ouraniens !) et sous celle de Pandemos comme divinité terrestre (en une distinction qui s'enracine dans le *Banquet* de Platon). On peut supposer que l'Aphrodite Pelagia et l'Anadyomène (II, 37 [Pack 172, 1-7]) relèvent de la catégorie des dieux « marins », même si ce n'est pas précisé dans les listes du début du chapitre 35. C'est un cas exemplaire où les différents aspects d'une même divinité transcendent les catégories divines « thématiques » données d'emblée par Artémidore.

26. Cf. Pausanias, VII, 18, 10. L. KAHIL, « Artemis », *LIMC* II (1984), n^{os} 124-403.

27. Sur ces trois types statuaires, voir LACROIX (1949), p. 149-152, 154-160, 176-196 ; R. FLEISCHER, « Artemis Eleuthera », *LIMC* II (1984), p. 755 ; *id.*, « Artemis Ephesia », *ibid.*, p. 755-763 ; *id.*, « Artemis Pergaia », *ibid.*, p. 765-766.

28. À la fin du chapitre 39 (Pack 176, 12-23), au terme de la réflexion sur les dieux, l'auteur précise que, pour les statues, c'est la matière incorruptible dont elles sont faites qui est le signe le plus favorable : l'or, l'argent, le bronze, l'ivoire, la pierre, l'ambre ou l'ébène. En revanche, des statues de terre cuite, d'argile, de cire ou les statues peintes sont soit de moins bon augure, soit carrément mauvaises. En IV, 36 (Pack 268, 10), il soulignera bien que les statues (quelles qu'elles soient) sont « sans vie ». La bibliographie sur la question de la statue comme lieu de la « présentification du divin » est énorme. Voir COLLARD (2016) qui fait le point sur ces questions, ainsi que le chapitre qu'elle publie ici-même.

La remarque conclusive sur la nudité d'Artémis qui est absolument négative se trouve étayée, sur un plan plus général, au livre IV, ce qui nous ramène au cas où Zeus apparaît sans ses attributs habituels. En effet, développant certains points des livres précédents, Artémidore y précise que les dieux, qui sont pourtant des êtres dignes de foi²⁹, sont susceptibles de mentir et de tromper le rêveur qui les voit sans leur *οικεία σκευή* — la même expression qu'à propos de Zeus —, ou bien en un lieu inapproprié, ou encore dans une posture inadéquate³⁰. Même s'il ne le répète pas ici, c'est évidemment le cas d'une Artémis qui serait nue, ainsi que l'exemple du dieu Pan qui apparaîtrait assis à l'agora vêtu d'une toge romaine³¹. La nudité ne sied pas davantage à Artémis que l'espace de la cité au dieu-bouc, que l'on attendrait plutôt dans des lieux sauvages.

Dans cette configuration onirique décalée — « contre-intuitive », pourrait-on dire aujourd'hui —, les propos éventuels de la figure divine seront mensongers et trompeurs : c'est la communication elle-même qui se trouve alors profondément affectée. Artémidore généralisera ce point un peu plus loin en affirmant que « si les dieux sont vus sans leurs attributs et leurs équipements, ils sont funestes³² ». Toute altération de l'identité du dieu est problématique, ce qui atteste implicitement que la pluralité divine du polythéisme impose des critères d'identification des interlocuteurs divins et qu'ils sont précis.

Ce faisceau d'éléments forme une partie de la boîte à outil de l'interprète des songes quand les dieux sont concernés. Mais ces diverses considérations s'appliquent surtout aux dieux intelligibles, perçus par l'esprit et non par les sens³³, en regard des dieux sensibles, ceux que l'on peut appréhender empiriquement. Une telle distinction, dont on a vu qu'elle faisait partie des prolégomènes sur la vision des dieux en rêve, intéresse directement notre propos. En effet, l'invisibilité des dieux intelligibles conduit à s'en forger une représentation — c'est l'idée véhiculée par le verbe *hupolambanein* évoqué plus haut —, alors que les dieux sensibles sont directement visibles au sein de la nature. Tels sont les dieux célestes comme le Soleil, la Lune, les Astres, les Nuages, les Vents, les Étoiles, l'Arc-en-Ciel (Iris) dont l'apparition onirique correspond largement à leur inscription dans le ciel physique³⁴. Hélios fait toutefois excep-

29. Artémidore, II, 69 (Pack 195, 3-5) ; cf. IV, 71 (Pack 292, 4-6). Sur ce point, voir BILBIJA, FLINTERMAN (2015), p. 166-167, et surtout le chapitre de Gabriella Pironti dans le présent volume, où elle situe précisément le problème de la « duplicité » des dieux dans la stratégie de représentation de leur altérité. À cet égard, la réflexion d'Artémidore le place du côté d'un Platon refusant de concevoir que les dieux puissent tromper les mortels.

30. Artémidore, IV, 72 (Pack 293, 3-5) : ὅταν μὴ τὴν οἰκείαν ἔχωσι σκευὴν μηδὲ ἐν τόπῳ τῷ ἐπιβάλλοντι μηδὲ ἐν σχήματι τῷ προσήκοντι ὄσιν.

31. Artémidore, IV, 72 (Pack 293, 7-14).

32. Artémidore, IV, 76 (Pack 294, 28-29) : ἄνευ τῶν ἀναθημάτων καὶ τῶν ὄπλων οἱ θεοὶ βλέπομενοι πονηροί.

33. Cicéron, *De natura deorum* I, 49 : *ut primum non sensu sed mente cernatur*.

34. Artémidore, II, 36 (Pack 163, 1 – 167, 2).

tion. Si la majeure partie de ses manifestations oniriques appartient bien à l'astre qu'il divinise (il peut être alors brillant ou obscur, il se lèvera de tel ou tel côté, etc.), un développement sur l'apparence anthropomorphe d'Hélios mérite qu'on s'y arrête car c'est le seul des dieux célestes à recevoir un tel traitement. Même Iris, l'Arc-en-Ciel pourtant anthropomorphisé dès *Illiade*, est abordée par Artémidore sous le seul aspect du phénomène céleste et non de la messagère des dieux³⁵.

Voyons dès lors ce qu'il dit d'Hélios, une fois qu'ont été décrits les effets attendus des différents aspects que les rêves peuvent donner à l'astre solaire³⁶ :

Ἡλιος οὐχ οἷος ἔστιν ἀλλ' οἷος νενόμισται ἐν ἀνθρώπου ἰδέα βλεπόμενος, σκευὴν ἔχων ἡνίοχου, ἀθληταῖς ἀγαθὸς καὶ τοῖς ἀποδημεῖν ἐπιχειροῦσι καὶ ἀρματηλάταις · νοσοῦσι δὲ ἐπικίνδυνος καὶ ὀλέθριος καθίσταται. αἰεὶ δὲ ἄμεινον Ἡλίου αὐγὴν εἰς οἶκον εἰσιούσαν ἤπερ αὐτὸν τὸν Ἡλίον ἰδεῖν · ἢ μὲν γὰρ διὰ τὸ φωτεινότερον ποιεῖν τὸν οἶκον ἐπίκτησιν σημαίνει, ὃ δὲ οὐκ ἂν ὑπομείναι τοὺς ἔνδον τὰ δεινά · οὐδὲ γὰρ ἀντιβλέψαι αὐτῷ ἔστιν. οὔτε διδοῦς τι ὃ Ἡλιος οὔτε ἀφαιρούμενος ἀγαθὸς ἂν εἴη · διδοὺς μὲν γὰρ σημαίνει κινδύνους, ἀφαιρούμενος δὲ ὕλεθρον. αἰεὶ δὲ ἄμεινον ἄγαλμα ἰδεῖν τοῦ θεοῦ τούτου ἐν ναῶ ἰδρυσμένον ἔστος ἐπὶ βάσεως ἢ αὐτὸν τὸν θεὸν ὁποῖος νενόμισται · καὶ γὰρ τὰ ἀγαθὰ τελειότερα προαγορεύει τὸ τοιοῦτον ὄναρ καὶ τὰ κακὰ ἤττονα. οἷος δὲ ἔστι καὶ οἷος βλέπεται ἐν οὐρανῷ φαινόμενος, καὶ οὕτως ἀγαθὸς ἂν εἴη.

Si l'on voit Hélios non tel qu'il est mais tel qu'il est traditionnellement représenté à la semblance d'un homme, portant une tenue de cocher, c'est bon pour les athlètes, ceux qui envisagent de voyager et les auriges. Pour les malades, en revanche, il s'avère dangereux et funeste. Il est toujours meilleur de voir entrer dans la maison la lumière du soleil plutôt qu'Hélios lui-même. En effet, la première, par l'effet d'une lumière plus intense, signifie que la maisonnée acquerra du bien, tandis que le second implique que les habitants ne pourraient affronter les difficultés. Car on ne peut le regarder en face. Il n'est pas bon de voir Hélios donner ou prendre quelque chose. En effet, s'il donne, cela signifie des dangers et, s'il prend, cela signifie la destruction. Il est toujours meilleur de voir la statue de ce dieu dans un temple, installée debout sur une base, que le dieu lui-même tel qu'on se le représente traditionnellement. En effet, ce genre de songe prédit que les biens seront plus accomplis et les maux moindres. Et si on le voit tel qu'il est et tel qu'il paraît dans le ciel, dans ce cas aussi, ce devrait être bon.

L'interprète envisage donc trois manifestations oniriques d'Hélios :

- 1) l'astre physique considéré à deux reprises comme « le dieu tel qu'il est », c'est-à-dire « tel qu'il paraît dans le ciel » ;
- 2) le dieu « tel qu'il est traditionnellement représenté sous la forme d'un homme » ;
- 3) la statue érigée en station debout sur une base dans un temple.

35. Artémidore, II, 36 (Pack 166, 4-10).

36. Artémidore, II, 36 (Pack 162, 12-21).

Cette distinction appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, l'expression ἐν ἀνθρώπου ἰδέα pour désigner la représentation traditionnelle du dieu est l'explicitation de l'anthropomorphisme qui n'était qu'implicite jusqu'ici.

Ensuite, les dieux sensibles se révèlent « tels qu'ils sont », ce qui n'est jamais le cas des dieux intelligibles. Cela pourrait expliquer le fait qu'Artémidore ait recours à des verbes différents pour signifier la manière dont les humains s'en donnent une représentation anthropomorphe. Pour les dieux intelligibles, c'est l'imagination qui prévaut avec le verbe ὑπολαμβάνειν. Pour les dieux sensibles, c'est la convention de la tradition qui s'impose avec le verbe νομίζειν. Certes, cela ne signifie pas que l'anthropomorphisation des dieux intelligibles ne soit pas de l'ordre de la tradition également : toutes les interprétations de l'auteur l'attestent à suffisance et il le précisera dans un chapitre ultérieur³⁷. Mais dans le cas d'un astre que l'on voit briller au firmament, la forme humaine relève de manière éclatante de la convention.

Enfin, dans cette perspective, les remarques finales sur les trois formes possibles d'Hélios prennent tout leur sens. L'équivalence des effets ne s'opère plus entre le dieu « tel qu'on se le représente » — comme Zeus ou Artémis envisagés précédemment — et sa statue, mais entre le dieu « tel qu'il est » et sa statue. Le dieu anthropomorphe « lui-même » n'a d'intérêt que sous la forme très spécifique d'un conducteur de char et ce sont alors ses attributs qui prévalent pour donner un signe positif aux auriges et aux athlètes.

Après les développements sur la vision des divinités, Artémidore évoque quelques points qu'il a laissés de côté dans ses deux premiers livres et, parmi ces omissions, la question des critères d'identification des dieux est explicitement posée et nous permet d'affiner l'analyse entreprise ci-dessus³⁸ :

Φαίνονται δὲ οἱ θεοὶ ἐν ἀνθρώπων ἰδέα τε καὶ μορφῇ, ἐπειδὴ νενομίσκαμεν αὐτοὺς τὰ εἶδη ἡμῖν εἰοικῆναι. κανονίζειν οὖν χρῆ τὸς ἀγνοουμένους θεοὺς τε καὶ θεὰς ἀπὸ ἡλικίας ἢ ἀπὸ τῶν ἐκτός ἢ ἀπὸ τεχνῶν οὕτως. ἀπὸ μὲν ἡλικίας. οἷον παιδάριον ὄφθην καιρὸν σημαίνει τὸν μέλλοντα, νεανίσκος δὲ τὸν ἐνεστῶτα. καὶ πάλιν μειράκιον νέον τὸν Ἐρμῆν, νεανίσκος δὲ τὸν Ἡρακλέα, ἀνήρ δὲ τὸν Δία, πρεσβύτες δὲ τὸν Κρόνον, δύο μειράκια τοὺς Διοσκόρους, παρθένος Ἑλπίδα ἢ Ἄρτεμιν ἢ Ἀθηνᾶν · Ἑλπίδα μὲν γελῶσα, Ἄρτεμιν δὲ σεμνοπροσωποῦσα, Ἀθηνᾶν δὲ γοργὸν ἐμβλέπουσα. γυνὴ δὲ νέα Τύχην, πρεσβύτες δὲ Ἑστίαν · τρεῖς γυναῖκες Μοίρας, ὅταν ὧσιν ἐνδεδωμένοι · γυμναὶ δὲ Ὠρας, λουόμεναι δὲ Νύμφας. ἀπὸ δὲ τῶν ἐκτός. † οἱ θεοὶ ἔχουσι παράσημα. οἱ τὰ αὐτὰ ἔχοντες, †³⁹ ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον λέγω, εὐσήμου ὄντος τοῦ λόγου, τοὺς θεοὺς τούτους σημαίνουσιν. ἀπὸ δὲ τεχνῶν. οἱ τὰς ἐπωνύμους τοῖς θεοῖς τέχναις ἔχοντες τοὺς τῶν τεχνῶν προϊστάμενους θεοὺς σημαίνουσιν.

37. Cf. *infra*, p. 165.

38. Artémidore, II, 44 (Pack 178, 11 – 179, 10).

39. Le texte est corrompu mais le sens général est clair : d'où la traduction que j'en ai donnée. Cf. les propositions de correction du texte dans l'apparat critique de PACK (1963), p. 179.

Les dieux paraissent sous l'aspect aussi bien que la forme des hommes, puisque nous concevons traditionnellement que leurs traits ressemblent aux nôtres. Il faut dès lors évaluer les dieux aussi bien que les déesses qu'on ne reconnaît pas en fonction de l'âge, ou bien des éléments extérieurs ou encore des compétences. D'abord, en fonction de l'âge. Par exemple, la vision d'un tout jeune enfant signifie l'avenir, un jeune homme le présent. Et encore un jeune adolescent signifie Hermès, un jeune homme, Héraclès, un homme, Zeus, un vieillard, Kronos, deux jeunes gens, les Dioscures, une jeune fille, l'Espérance ou Artémis ou Athéna : l'Espérance si elle sourit, Artémis si elle a le visage sévère, Athéna si elle a le regard farouche. Une jeune femme sera Tychè, une vieille femme, Hestia. Trois femmes, les Moires, si elles sont habillées. Si elles sont nues, ce sont les Heures. Si elles se baignent, ce sont des Nymphes. Ensuite, en fonction des éléments extérieurs. Les dieux ont des attributs caractéristiques. Ceux qui les portent — je ne précise pas ce qui revient à chacun tant c'est évident — signifient ces dieux-là. Enfin, en fonction de compétences. Ceux qui détiennent les compétences qui donnent leurs noms aux dieux signifient les dieux préposés à ces compétences⁴⁰.

C'est par le verbe *nomizēin* qu'Artémidore désigne la conception des dieux anthropomorphes, à l'instar de ce que l'on a vu plus haut à propos de la figuration d'Hélios. Le recours à ce verbe atteste ainsi le caractère conventionnel de ce type de représentation et, partant, du résultat des constructions imaginaires que traduit le verbe *hupolambanein* dans les développements sur Zeus et Artémis. Quant aux critères d'identification des dieux singuliers, ils regroupent les figures spécifiques (*eidea*), les attributs (qui ne sont plus le générique *skēnē*, mais les *parasēmata*), et les compétences fonctionnelles (*technai*), à savoir une partie non négligeable des éléments dont Hérodote estimait déjà que les poètes en avaient doté les dieux⁴¹. Quant à l'*epōnumia*, qui fait aussi partie de la liste de l'historien classique, elle apparaît dans l'expression οἱ τὰς ἐπωνύμους τοῖς θεοῖς τέχνας ἔχοντες qui n'est pas totalement claire. L'interprète des songes doit identifier la vision de « ceux qui ont les compétences conférant leur nom aux dieux ». On peut comprendre cette *epōnumia* de deux manières : soit il s'agit du nom transparent des puissances divines qui personnifient une notion abstraite comme, par exemple, Dikè, Thémis ou Peithô, soit il s'agit des épicleses clairement fonctionnelles du type Agrotera ou Elaphebolos telles qu'Artémidore les a associées à Artémis. Il est difficile, et peut-être inutile, de trancher.

Quoi qu'il en soit de ce point précis, l'intérêt du traité d'Artémidore pour notre propos est qu'il tente en fait de répondre à la question dont Henk Versnel avait fait le titre d'un très bel article sur l'épiphanie divine : « Que voit un homme de l'Antiquité

40. Il reviendra sur la question des compétences en IV, 74 (Pack 294, 15-19), en soulignant que la vision d'un dieu dont les *technai* s'accordent avec celles du rêveur est positive, tandis que l'inverse est négatif. Il donne l'exemple d'Héphaïstos qui est mauvais pour les porteurs d'eau, Achéloos, pour les forgerons, et Artémis pour les tenanciers de maisons closes. Christophe Chandezon me signale que le passage semble une interpolation mais qui « reprend pas mal d'habitudes d'interprétation d'Artémidore ».

41. Hdt., II, 53.

quand il voit un dieu⁴² ? » Certes, Artémidore ne fait pas de différence entre le fait de rêver d'un dieu ou de n'importe quoi d'autre. Il ne s'agit donc pas d'un processus épiphanique à proprement parler, mais d'un processus onirique qui se nourrit des multiples composantes du monde expérimenté par le rêveur⁴³. Et de ce monde, les dieux font indiscutablement partie. Quand l'interprète des songes pose explicitement la problématique des rêves envoyés par les dieux — car il en traite aussi⁴⁴ —, il ne mentionne la communication avec ces derniers que dans la prière de demande ou celle d'action de grâce : le contenu du rêve est laissé complètement ouvert et n'implique donc pas forcément l'apparition du dieu lui-même⁴⁵. Après cette précision, revenons-en à la question de savoir ce que voit un Grec quand il voit un dieu, telle que le traité d'oneirocritique l'affronte dans les différents passages que l'on a analysés plus haut.

L'homme imagine l'écrasante majorité des dieux sous forme humaine, tout en étant conscient que les très nombreuses divinités qui échappent à la perception empirique ne peuvent être appréhendées « telles qu'elles sont ». La représentation des dieux implique dès lors un travail de conjecture (*bupolambanein*) qu'a stabilisée la tradition (*nomizein*). Une telle tradition concerne à la fois les dieux « eux-mêmes », c'est-à-dire les ceux dont Artémidore que le rêveur les voit « en chair » (σάρκιννοι οἱ θεοί), et leurs statues faites de matière (ἐξ ὕλης πεποιημένα)⁴⁶. Il est toutefois évident, au fil des chapitres des *Oneirokritika* sur les dieux, que la vision d'une divinité « elle-même » est à son tour étroitement dépendante des types iconographiques que le rêveur a croisés dans les sanctuaires. Il s'agit là du critère essentiel de l'identification. C'est sans doute la raison pour laquelle, si l'interprète se préoccupe d'aider le rêveur à reconnaître qu'il a affaire à tel ou tel dieu particulier, il ne prend pas la peine de spécifier ce qui permet au rêveur ou à l'interprète des songes de distinguer un dieu représenté sous forme humaine d'un être humain *lambda*. Cela signifie que le dieu est à ce point associé à ses représentations iconographiques dans l'imaginaire du rêveur que l'identité proprement divine de la figure anthropomorphe qu'il perçoit ne semble pas faire problème⁴⁷. C'est du moins ce que l'on déduira du fait qu'elle ne requiert aucune

42. VERSNEL (1987). Cf. aussi VERSNEL (2011), p. 37-43, dans une autre perspective.

43. Sur ce point, voir notamment PRICE (1986), p. 16-17, 20.

44. Artémidore, IV, 2-3 (Pack 242, 16 – 247, 16).

45. Ce point mériterait une discussion approfondie sur la question de savoir si les rêves analysés par Artémidore sont du même ordre que les rêves où les dieux communiquent explicitement avec le rêveur, comme dans le processus de l'incubation et dans les contextes qui aboutissent à des dédicaces *kat' onar*. À ce stade de ma réflexion, je considère que les seconds relèvent d'un processus conçu comme épiphanique, mais qu'Artémidore ne s'inscrit pas dans cette perspective quand il évoque les rêves mettant des dieux en scène. Je remercie Christophe Chandezon de m'avoir conduite à clarifier ma position sur ce point.

46. Artémidore, II, 35 (cf. *supra*, p. 160 et 161, n. 28).

47. Or, il s'agit d'un questionnement que traduisent les plus anciens textes poétiques à notre disposition. Si, dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, Anchise est perturbé par l'apparition de la prétendue princesse phrygienne au milieu de ses moutons sur l'Ida, c'est précisément parce que la grâce qui l'auréole fait surgir l'hypothèse qu'elle pourrait être déesse. Même sous l'apparence d'un humain *lambda*, le

précision de la part d'Artémidore. Seule l'identité du dieu particulier entre dans les préoccupations de l'interprète.

Il s'agit d'une précieuse indication sur la prégnance des modèles iconographiques et des stéréotypes qu'ils véhiculent au II^e siècle de notre ère. C'est pourquoi, à la même période, Pausanias sera troublé par une statue de Zeus Philios portant des cothurnes, un vase à boire et un thyrses, mais flanqué d'un aigle. Il exprime en effet sa perplexité devant une image qui mélange les codes de la figure de Zeus et de celle de Dionysos⁴⁸.

Comment représenter les dieux ?

De l'impact des types iconographiques et de l'importance de la statuaire dans la représentation des dieux à l'époque d'Artémidore, le *Discours olympique* de Dion Chrysostome est un témoin d'autant plus précieux que sa réflexion sur les images s'inscrit sur l'arrière-plan plus large de la représentation du divin de son temps. Je procéderai pour Dion comme pour Artémidore, en suivant le fil de son propos afin d'en livrer le contexte et, par là-même, en analyser la construction.

Prenant la parole à Olympie, et discourant du dieu dont la statue s'élève dans le temple auprès duquel se trouve son auditoire, le rhéteur justifie son choix du fait qu'il s'agit du « roi des dieux et des hommes, l'archonte, le prytane, le père, dispensateur de la paix et de la guerre ». Il s'agira de « célébrer sa nature (*phusis*) et sa puissance (*dunamis*) » (21-22). Mais, progressivement, l'orateur en arrive au véritable objet de son propos, à savoir la statue chrysléphantine du dieu réalisée par Phidias sur commande de la cité d'Élis en charge du sanctuaire d'Olympie. Cette œuvre remarquable de la période classique est, selon lui, « la plus belle et la plus aimée par les dieux parmi les statues de la terre⁴⁹ ». Comme l'avait fait Strabon avant lui, Dion se réfère à l'anecdote selon laquelle Phidias aurait rivalisé avec Homère lui-même en représentant le dieu assis sur son trône, faisant trembler l'Olympe d'un seul froncement de sourcil (26)⁵⁰.

La « conception humaine du divin » (ἡ ἀνθρωπίνη περί τοῦ δαιμονίου δόξα) passe par les œuvres poétiques (*poiēmata*), les offrandes (*anathēmata*), et des points de vue philosophiques que le rhéteur entreprend d'identifier rapidement. Il s'agit surtout des

débordement vital qui est la trace de la divinité fait en quelque sorte « craquer » les coutures d'une figure qui n'est pas le dieu « tel qu'il est ». En sont témoins la gorge et les yeux d'Aphrodite sous les traits d'une vieille fileuse de Sparte telle que la perçoit Hélène sur les remparts de Troie (Hom., *Il*, III, 395-398) ou l'air de noblesse de Déméter et sa ressemblance avec les dieux (θεοειδέος), elle qui apparaît pourtant vieille et affligée par le deuil aux filles du roi d'Éleusis (*Hhom. Dem.*, 157-159). Il s'agit d'un *topos* des épiphanies divines dans les textes archaïques mais, chez Artémidore, la grille de lecture « statuaire » a pris le relais.

48. Pausanias, VIII, 31, 4.

49. Dion Chrys., *Or.*, XII, 25 : ... καὶ μάλιστα τῆς τοῦ θεοῦ [θηρησιαίας καὶ] τῶ ὄντι μακαρίας εἰκόνας ... ὅσα ἐστὶν ἐπὶ γῆς ἀγάλματα, κάλλιστον καὶ θεοφιλέστατον.

50. Cf. Strabon, VIII, 3, 30 (C353). Sur le caractère paradigmatique de cette statue dans la réflexion antique sur la figuration des dieux, voir JOUAN (1993), p. 94-95 avec les références aux auteurs qui en parlent et, ici même, le chapitre de d'Adeline Grand-Clément.

« invariants anthropologiques » tels qu'Artémidore nous les a donnés à voir plus haut, à savoir ce que Dion appelle « la conception et la notion commune à tout le genre humain », partagées par les Grecs et les Barbares depuis la nuit des temps du fait de leur parenté et de preuves manifestes pour tout être doué de raison (27)⁵¹. C'est ce que les apologistes chrétiens identifieront bientôt comme connaissance naturelle (*φυσική ἔννοια*) de Dieu par ses œuvres⁵². Selon Dion, même les plus ignorants des hommes ne peuvent rester insensibles au spectacle de la nature et au fait qu'elle pourvoit largement à leurs besoins (29-33). L'humain est immergé dans un cosmos qui est comme un *telesterion* géant où la divinité pourvoit à l'initiation des hommes. « La conception et la représentation du divin », la *doxa* et l'*hupolepsis* (le substantif correspondant au verbe *hupolambanein* d'Artémidore), ont donc plusieurs sources : tout d'abord la puissance d'une conviction innée propre aux êtres doués de raison dont Dion a parlé en premier⁵³, ensuite les *logoi*, les *muthoi*, et les *ethē*, ces discours, ces récits et ces coutumes qui sont ou non rapportées à des auteurs particuliers (39). Ce type de représentation relève de la pratique des poètes et du travail des « nomothètes », mais elle puise sa véritable force dans la source première, dont les poètes et les législateurs sont en quelque sorte des exégètes plus ou moins pertinents selon les cas (40). À ces trois sources de la représentation du divin, Dion en ajoute une quatrième (44) :

τριῶν δὴ προκειμένων γενέσεων τῆς δαιμονίου παρ' ἀνθρώποις ὑπολήψεως, ἐμφύτου, ποιητικῆς, νομικῆς, τετάρτην φῶμεν τὴν πλαστικὴν τε καὶ δημιουργικὴν τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκόνας, λέγω δὲ γραφῶν τε καὶ ἀνδριαντοποιῶν καὶ λιθοξόνων καὶ παντὸς ἀπλῶς τοῦ καταξιώσαντος αὐτὸν ἀποφῆναι μιμητὴν διὰ τέχνης τῆς δαιμονίας φύσεως, εἴτε σκιαγραφία μάλᾳ ἀσθενεῖ καὶ ἀπατηλῇ πρὸς ὕψιν, χρωμάτων μίξει καὶ γραμμῆς ὄρω σχεδὸν τὸ ἀκριβέστατον περιλαμβανούσῃ, εἴτε λίθων γλυφαῖς εἴτε ξοάνων ἐργασίαις, κατ' ὀλίγον τῆς τέχνης ἀφαιρούσης τὸ περιττόν, ἕως ἂν καταλίπη αὐτὸ τὸ φαινόμενον εἶδος, εἴτε χωνεῖα χαλκοῦ καὶ τῶν ὁμοίων ὅσα τίμια διὰ πυρὸς ἐλαθέντων ἢ ῥυέντων ἐπὶ τινὰς τύπους, εἴτε κηροῦ πλάσει ῥᾶστα ξυνακολουθοῦντος τῆ τέχνη καὶ πλεῖστον ἐπιδεχομένου τὸ τῆς μετανοίας.

Aux trois sources susmentionnées de la représentation du divin parmi les hommes, l'innée, la poétique, la légal-coutumière, nous ajouterons une quatrième, la représentation plastique et artistique, les statues et les images touchant aux divinités ; je veux parler des peintres, des sculpteurs, des tailleurs de pierres et, simplement, de quiconque se jugeant digne de livrer par la technique une imitation de la nature divine, soit par un dessin en perspective, tout en légèreté et en trompe-l'œil, soit par un mélange de couleurs et la limite d'un trait qui définit des contours d'une précision presque parfaite, soit par des gravures sur pierre, soit par le travail du bois, la technique ôtant peu à peu le surplus, jusqu'à ce qu'il ne reste que la forme elle-même en train d'apparaître, soit par la fonte du bronze ou des métaux précieux du

51. Sur l'arrière-plan médio-platonicien et stoïcien de cette « source commune » de l'appréhension des dieux, voir GANGLOFF (2010), p. 255-256.

52. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 19, 96.

53. Sur les fondements philosophiques de cette conception, voir KLAUCK (2000), p. 149.

même type, martelés ou coulés dans des moules, soit par le modelage de la cire qui accompagne facilement le geste et permet de changer d'avis plusieurs fois.

Des Phidias, Alcamène, Polyclète ou encore le premier de tous, Dédale, ont ainsi rempli les cités d'une conception du divin multiple et chatoyante (πολλή ὑπονοία καὶ ποικίλη περὶ τοῦ δαίμονιου). Ils ne diffèrent pas totalement des poètes et des nomothètes, et savent pertinemment bien que les poètes les ont précédés (45). Dès lors, les artisans ont suivi les *mutboi*, tout en insufflant leurs propres idées dans leurs œuvres, dans la mesure où chaque vecteur de l'exégèse du divin a sa propre modalité d'expression et donc de réception auprès du large public ignorant : la vue pour les artisans, l'ouïe pour les poètes. Dans cette perspective, les premiers deviennent les confrères et même les rivaux des seconds. Tirant leur force du premier principe qu'est la perception intuitive du divin, toutes ces œuvres contribuent à honorer la divinité et à attirer sa bienveillance (46). La philosophie aussi, et peut-être même avec plus de justesse et de perfection, exprime et interprète la nature immortelle (47), mais c'est à la pertinence de l'interprétation iconographique de Zeus par Phidias que Dion en arrive enfin, à la moitié de son discours.

Le schéma rhétorique du propos passe par l'évocation fictive d'un procès de Phidias contraint, non pas de se défendre des frais considérables occasionnés par la fabrication de la statue, mais de répondre à la question de savoir s'il a choisi l'attitude et la forme les plus adéquates pour représenter le premier et le plus grand des dieux (52). L'exercice s'inscrit en droite ligne dans les préciosités de la Seconde Sophistique, mais il présente l'avantage de livrer une réflexion approfondie sur l'anthropomorphisme hérité d'Homère délivrée devant les citoyens d'Élis et non dans un cénacle philosophique⁵⁴.

L'histoire de l'art que Dion trace alors à grands traits est aux antipodes de celle dont Pausanias se fait l'écho dans la *Périégèse*. Là où ce dernier voyait l'éclat particulier du divin dans les œuvres frustes héritées d'un passé où les hommes étaient pieux et proches des dieux⁵⁵, Dion voit la confusion d'une multiplicité de représentations particulières, insignifiantes et mal informées (53). Ainsi qu'on l'a perçu chez Artémidore, Dion considère que l'art de Phidias a conféré une telle puissance à la représentation de Zeus qu'il devient difficile, pour celui qui l'a vue, « d'en assumer facilement une autre représentation⁵⁶ ». Il exprime ainsi la prégnance des types iconographiques développés à partir de la période classique sur l'imaginaire de ceux qui les voyaient dans les sanctuaires. Et c'est Phidias lui-même qui est censé l'exprimer avec le plus de force quand Dion lui fait dire (56-57) :

54. C'est pourquoi Dion ne s'appesantit pas sur l'interprétation philosophique de la représentation des dieux, au § 47. Sur la portée philosophique du discours, voir GANGLOFF (2010), p. 246 (« un panégyrique philosophique »), et *passim* pour la comparaison du *Discours olympique* avec d'autres pièces rhétoriques de Dion sur ces questions.

55. PIRENNE-DELFORGE (2008b), p. 278-283.

56. Dion Chrys., XII, 53 : ὡς μηδένα τῶν ἰδόντων δόξαν ἐτέραν ἔτι λαβεῖν ὀφείδω.

ἐνθυμείσθε δὲ ὅτι οὐκ ἐγὼ πρῶτος ὑμῖν ἐγενόμην ἐξηγητῆς καὶ διδάσκαλος τῆς ἀληθείας. οὐδὲ γὰρ ἔφυν ἔτι κατ' ἀρχὰς τῆς Ἑλλάδος οὐδέπω σαφῆ καὶ ἀραρότα δόγματα ἐχούσης περὶ τούτων, ἀλλὰ πρεσβύτερας τρόπον τινα καὶ <τὰ> περὶ τοὺς θεοὺς ἦδη πεπεισμένης καὶ νομιζούσης ἰσχυρῶς. [...] δόξας δὲ ὑμετέρας κατέλαβον παλαιὰς ἀκινήτους, αἷς οὐκ ἦν ἐναντιοῦσθαι δυνατόν, καὶ δημιουργοὺς ἄλλους περὶ τὰ θεῖα, πρεσβύτερους ἡμῶν καὶ πολὺ σοφωτέρους ἀξιούοντας εἶναι, τοὺς ποιητάς, ἐκείνων μὲν δυναμένων εἰς πᾶσαν ἐπίνοιαν ἄγειν διὰ τῆς ποιήσεως, τῶν δὲ ἡμετέρων αὐτουρημάτων μόνην ταύτην ἱκανὴν ἐχόντων εἰκασίαν.

Soyez conscients que je ne suis pas pour vous le premier exégète et maître de vérité. Certes, je n'ai pas grandi aux premiers temps de la Grèce, quand elle n'avait pas encore des conceptions claires et arrêtées sur ces questions, mais bien quand elle était, d'une certaine manière, assez âgée, déjà persuadée de ce qui concerne les dieux et lui conférant la force de la tradition. [...] Je me suis emparé de vos opinions anciennes et immuables, auxquelles il n'était pas possible de s'opposer, et des autres artisans sur le divin, plus âgés que nous et paraissant beaucoup plus sages, les poètes, qui sont capables de mener, par la poésie, à n'importe quelle idée. Nos propres œuvres se saisissent de cette seule représentation adéquate.

Le vocabulaire utilisé par Dion dans cette partie du discours de Phidias rassemble en un même faisceau d'éléments probants les *dogmata* et les *doxai*, à savoir les points de vue et les opinions sur les dieux que la conviction (*peithesthai*) et l'usage (*nomizein*) ont rendus fixes et immuables. La traduction de *dogmata* par « dogmes » serait évidemment anachronique, mais il est intéressant de voir se profiler, six siècles après Hérodote et sa réflexion sur l'origine de l'identification et de la représentation des dieux grecs, une sorte d'actualisation du thème où les points de vue sur les dieux ont, au fil du temps, pris une consistance incontestable — au sens le plus littéral du terme. Cette représentation poétiquement fondée, Phidias l'a en quelque sorte mise en image, conférant une signature visuelle à une tradition poétique devenue traditionnelle et immuable.

Mais qu'en est-il des dieux sensibles et de leur représentation ? En un seul paragraphe (58), Dion règle la question, dont on a vu qu'Artémidore la prenait très au sérieux en parlant de la vision d'Hélios et de ses trois types de forme potentielle. Dion/Phidias souligne que les apparitions (*phasmata*) du Soleil, de la Lune, du Ciel déployé et des Étoiles sont admirables en elles-mêmes et que toute imitation de la forme de la lune ou du disque solaire est simple et requiert peu d'habileté technique. Or, ces entités sont pleinement dotées de caractères et d'intelligence, mais leurs représentations figurées (*eikasmata*) seraient incapables de le montrer. « D'où peut-être le fait que, depuis le début, elles n'ont pas été traditionnellement conçues ainsi par les Grecs » (ὅθεν ἴσως καὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς οὕτως ἐνομίσθη τοῖς Ἑλλησι). Cette remarque finale de Dion est fondée sur le fait avéré que l'éventuelle représentation d'Hélios ou de Sélénè en contexte culturel n'est pas strictement mimétique. Artémidore l'atteste pour Hélios qui, dans ses temples, est représenté debout sur une base, c'est-à-dire sous la forme humaine.

Par cette transition habile, Dion en arrive à la question centrale du discours, à savoir celle de la pertinence intrinsèque de la représentation anthropomorphe du divin. Il s'agit sans doute du paragraphe du *Discours olympique* le plus souvent cité sur ces questions (59) :

νοῦν γὰρ καὶ φρόνησιν αὐτὴν μὲν καθ' αὐτὴν οὔτε τις πλάστης οὔτε τις γραφεὺς εἰκάσαι δυνατὸς ἔσται· ἀθέατοι γὰρ τῶν τοιούτων καὶ ἀνιστόρητοι παντελῶς πάντες. τὸ δὲ ἐν ᾧ τοῦτο γιγνόμενόν ἐστιν οὐχ ὑπονοοῦντες, ἀλλ' εἰδότες, ἐπ' αὐτὸ καταφεύγομεν, ἀνθρώπινον σῶμα ὡς ἀγγεῖον φρονήσεως καὶ λόγου θεῶ προοσάπτοντες, ἐνδεία καὶ ἀπορία παραδείγματος τῷ φανερωῖ τε καὶ εἰκαστῷ τὸ ἀνείκαστον καὶ ἀφανὲς ἐνδείκνυσθαι ζητούντες, συμβόλου δυνάμει χρώμενοι, κρεῖττον ἢ φασὶ τῶν βαρβάρων τινὰς ζῷοις τὸ θεῖον ἀφομοιοῦν κατὰ σμικρὰς καὶ ἀτόπους ἀφορμάς. ὁ δὲ πλεῖστον ὑπερβαλὼν κάλλει καὶ σεμνότητι καὶ μεγαλοπρεπείᾳ, σχεδὸν οὗτος πολὺ κράτιστος δημιουργὸς τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγαλμάτων.

En effet, l'esprit et la pensée eux-mêmes et en eux-mêmes, nul sculpteur nul peintre ne sera capable de les représenter car tous les hommes sont absolument incapables de les appréhender par la vue ou par une enquête. Par ailleurs, ne pouvant en concevoir le lieu d'émergence, tout en faisant l'expérience, nous nous y réfugions, en attribuant au divin un corps humain comme réceptacle de l'esprit et de la raison. Par besoin et par manque de modèle, nous essayons de montrer par le biais de ce qui est visible et représentable ce qui est non représentable et invisible. Nous avons dès lors recours à la puissance du symbole, ce qui est mieux que certains barbares qui, dit-on, font les dieux à la semblance des animaux, par des moyens médiocres et absurdes. Celui qui s'est distingué le plus par la beauté, la majesté et l'élévation, peut-être est-il l'artisan le mieux habilité à créer des statues de dieux.

Ainsi se voient certifiées, non seulement la capacité de l'homme à percevoir l'esprit et la pensée, mais aussi sa compétence dans l'usage de symboles pour exprimer une expérience dont le corps humain est le réceptacle et, partant, la moins mauvaise des transpositions. Il s'agit assurément de l'une des expressions les plus explicites de la conscience des limites de l'anthropomorphisme. Mais elle n'aboutit pas à une critique radicale de cette modalité d'expression du divin. Au contraire, Dion convoque un argument original dans son discours, qui s'ajoute aux nécessités métaphysiques qu'il vient d'évoquer. Cette contrainte supplémentaire qui s'impose aux humains mortels est d'ordre psychologique, mais pas au sens où Xénophane stigmatisait la propension de l'humain à concevoir les dieux au miroir de lui-même⁵⁷. Selon Dion, les hommes s'inscrivent avec les dieux dans une relation proche de celle des jeunes enfants qui, en l'absence de leurs parents, recherchent leur contact et cherchent à vivre près d'eux autant que possible (60-61)⁵⁸. La « présentification de l'invisible » — pour reprendre l'heureuse formule de Vernant⁵⁹ — comble un manque, un désir. La légitimité de cette aspiration n'est pas ici mise en cause, même si ses résultats sont imparfaits et parfois

57. VERSNEL (2011), p. 244-266.

58. GANGLOFF (2010), p. 249.

59. VERNANT (1983), avec les réflexions de COLLARD (2016) sur l'iconographie des vases attiques.

excessifs quand, par exemple, Homère compare les yeux et la tête d'Agamemnon à ceux de Zeus lui-même (62-63⁶⁰). Il faudrait être fou, souligne alors le Phidias de Dion, pour assimiler la statue de l'Olympios à un mortel, tant la beauté et la taille en sont hors norme. Le corps du dieu est un « sur-corps », disait Vernant⁶¹, car la forme humaine laisse toujours filtrer quelque chose du « non-corps » des dieux et c'est là que se situent, notamment, les limites de l'anthropomorphisme.

Ces limites, Dion/Phidias souligne ensuite combien la poésie a toute latitude de les repousser par la puissance évocatrice du verbe, capable de faire éclater les attentes de la perception visuelle commune auxquelles l'artisan, au contraire, est lourdement contraint par le matériau qu'il travaille. Alors que le poète peut figurer une déesse dont la tête est appuyée sur le ciel tandis qu'elle marche sur la terre⁶², Phidias a dû se contenter de remplir le lieu que lui ont assigné les Éléens et les Athéniens, respectivement pour le Zeus Olympios et l'Athéna Parthenos (72). Ces statues excèdent tous les étalons de mesure propres à l'humanité, mais l'artisan ne peut rivaliser avec le potentiel du verbe poétique. Pour la cité d'Élis, Phidias a représenté un dieu « doux et majestueux dans une attitude sereine, pourvoyeur de vie, d'existence et de tous les biens, père, sauveur et gardien commun aux humains, autant qu'il fût possible pour un mortel de concevoir que la nature divine et immuable fût imitée⁶³ ».

Une autre contrainte, et non des moindres, est d'exprimer en une seule image la pluralité des fonctions de Zeus telle que l'attestent toutes les appellations (*eponumiai*) du dieu (75). Là encore, les mots ont la possibilité de déployer un éventail d'éléments que le sculpteur doit synthétiser au maximum. Outre l'intérêt que ce passage présente par la liste des épicleses de Zeus et l'exégèse qu'il en livre⁶⁴, il propose une transposition de ces qualités cultuelles dans les attributs de la statue du dieu Olympios, l'Olympien par excellence (77-78) :

ὄτου δὲ ἦν ἐπιδειῖται ταῦτα μὴ φθεγγόμενον, ἄρα οὐχ ἱκανῶς ἔχει κατὰ τὴν τέχνην· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν καὶ τὸν βασιλέα βούλεται δηλοῦν τὸ ἰσχυρὸν τοῦ εἶδους καὶ τὸ μεγαλοπρεπές· τὸν δὲ πατέρα καὶ τὴν κηδεμονίαν τὸ πρῶτον καὶ προσφιλές· τὸν δὲ Πολιέα καὶ νόμιμον ἢ τε σεμνότης καὶ τὸ αὐστηρὸν· τὴν δὲ ἀνθρώπων καὶ θεῶν ζυγγείειαν αὐτό που τὸ τῆς μορφῆς ὅμοιον ἐν εἶδει συμβόλου· τὸν δὲ Φίλιον καὶ Ἰκέσιον καὶ Ξέσιον καὶ Φύξιον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀπλῶς <ἢ> φιλανθρωπία [καὶ τὸ πρῶτον] καὶ τὸ χρηστὸν ἐμφαινόμενα προσομοιοῖ· τὸν δὲ Κτήσιον καὶ τὸν

60. Citation d'Homère, *Il.*, II, 478.

61. VERNANT (1989), p. 13 et 39.

62. Citation d'Homère, *Iliade*, IV, 443. Les contraintes du sculpteur en regard de la liberté du poète sont encore mentionnées au § 79.

63. Dion Chrys., *Or.*, XII, 74 : ... ἡμερον καὶ σεμνὸν ἐν ἀλύπῳ σχήματι, τὸν βίου καὶ ζωῆς καὶ ζυμπάντων δοτῆρα τῶν ἀγαθῶν, κοινὸν ἀνθρώπων καὶ πατέρα καὶ σωτῆρα καὶ φύλακα, ὡς δυνατὸν ἦν θνητῶ διανοηθέντι μιμήσασθαι τὴν θείαν καὶ ἀμήχανον φύσιν.

64. *Ibid.*, 75-76 : Pater, Basileus, Polieus, Homognios, Philios, Phyxios, Hetaireios, Hikesios, Xenios, Ktesios, Epikarpios. Voir aussi le discours *Sur la royauté* (I, 39-41) où une liste presque identique apparaît. Sur cette liste et ses antécédents, voir KLAUCK (2000), p. 151-153.

Ἐπικάριον ἢ τε ἀπλότης καὶ ἡ μεγαλοφροσύνη, δηλουμένη διὰ τῆς μορφῆς. ἀτεχνῶς γὰρ διδόντι καὶ χαριζομένῳ μάλιστα προσέοικε τὰγαθά. (78) ταῦτα μὲν οὖν ὡς οἶόν τε ἦν ἐμιμησάμην, ἅτε οὐκ ἔχων ὀνομάσαι.

Comment représenter ces qualités sans proférer une parole, cela n'est-il pas manifeste dans mon œuvre ? En effet, le chef, le roi se veut exprimer par l'apparence vigoureuse et la magnificence, le père et protecteur, par la douceur et la bonté ; le dieu de la cité (Polieus) et de la loi, par la solennité et l'austérité ; la parenté entre hommes et dieux, je pense, par la ressemblance formelle, sous l'aspect d'un symbole ; le Philios, l'Hikesios, le Xenios, le Phyxios, etc., se manifestent de la même manière, simplement, par l'amour de l'humanité, la douceur et la bonté ; le Ktesios et l'Epikarpios ont les traits de la simplicité et de la générosité, perceptibles dans la forme. Car, de fait, ce à quoi il ressemble le plus, c'est à un être qui donne et dispense ses bienfaits⁶⁵. (78) J'ai donc représenté ces éléments autant qu'il m'était possible de le faire puisque je ne pouvais pas les nommer.

On comprend dès lors pourquoi Artémidore, en contemporain de Dion dont la réflexion est mâtinée de philosophie, considère que la vision de Zeus, « en sa tenue habituelle », est bonne pour tous, sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail des épiclèses et des attributs. La position du dieu en majesté telle que Phidias l'avait représenté devait être le référent ultime pour le rêveur. Soulignons simplement que cette interprétation irénique du dieu ne correspond que partiellement au Zeus d'Homère⁶⁶ et se fonde bien davantage sur la conception philosophique du Souverain Bien héritée du platonisme.

Du bon usage de l'anthropomorphisme

Le point de vue de départ de ces deux auteurs n'est pas le même et c'est ce qui fait l'intérêt de la mise en regard de leurs œuvres respectives. Artémidore témoigne indirectement de la figuration formelle des dieux par le décodage symbolique de leur mise en scène onirique. Hormis dans le cas des dieux sensibles, ces divinités ne sont jamais perçues « telles qu'elles sont » et, même si l'auteur ne l'explique pas, ce déficit est directement lié au caractère inconnaissable de la « vraie » figure des dieux. À cet égard, Dion parlera de l'absence de modèle (*paradeigma*) qui impose de recourir à la puissance du symbole. Même dans le cas des dieux sensibles, la nuance est de mise. Artémidore souligne que, si le rêveur voit Hélios « lui-même » entrer dans la maison, c'est de mauvais augure. C'est la traduction « onirocritique » de l'affirmation, récurrente dans la tradition grecque, selon laquelle un homme ne peut supporter la vision directe des dieux⁶⁷. Certes, le Soleil est un dieu sensible et donc visible « tel qu'il est »,

65. La traduction de cette partie du texte de Dion est inspirée de celle de JOUAN (1993), p. 99.

66. Sur la préférence que Dion afficherait pour Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*, poète de la paix, sur l'Homère de *Illiade*, poète de la guerre, voir GANGLOFF (2010), p. 252-253.

67. Héra l'affirme dans *Illiade* (XX, 128) : « Les dieux sont dangereux quand ils se manifestent ouvertement » (χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς). Cf. aussi Hom., *Od.*, XVI, 161. Sur ce point, voir en dernier lieu PETRIDOU (2015), p. 37-43.

mais seulement à bonne distance, quand il s'affiche au firmament. Au cœur de la maisonnée, seule sa lumière, et donc une manifestation indirecte, est positive ; on peut considérer que la proximité immédiate d'Hélios « tel qu'il est » aurait les mêmes effets que l'apparition foudroyante et insupportable de Zeus à Sémélè qui meurt d'avoir souhaité regarder de son amant en sa pleine divinité⁶⁸. Quant à Dion, sur ce point, il offre *a contrario* une évaluation positive de l'anthropomorphisme statuaire quand il reconnaît que la représentation figurée du disque solaire ou de la lune ne serait pas à même de traduire efficacement la dimension divine de ces entités célestes et que c'est sans doute pourquoi les Grecs ne les placent jamais sous cette forme dans leurs sanctuaires.

L'invisibilité des dieux intelligibles, quant à elle, stimule l'imagination humaine car, selon Dion, les hommes ont besoin d'interagir avec eux, à l'instar de jeunes enfants qui recherchent la proximité de leurs parents. Artémidore affirme à plusieurs reprises le caractère construit et hypothétique de la figuration anthropomorphe des dieux, tout en évoquant implicitement l'impact déterminant des statues divines élevées dans les temples sur les figurations mentales et donc oniriques des hommes. Pour les besoins de son propos, l'onirocrite inscrit la représentation des dieux sous forme humaine dans la simple synchronie. Dion, pour sa part, l'inscrit dans une perspective historique qui installe aux origines de la Grèce des conceptions vagues des dieux, mais une prescience innée du divin comme tel. Puis, progressivement, divers « maîtres de vérité », dont les poètes sont les plus anciens et les plus sages, ont formalisé la représentation des dieux en optant pour la forme humaine que la tradition a avalisée. Les artisans les ont suivis — la chronologie de Dion est explicite à cet égard — et se sont à leur tour inscrits dans un processus d'émulation (46 : ἀντίτεχνοι καὶ ὁμότεχνοι) que stimulent précisément l'absence de modèle et l'élaboration de conjectures. Même s'il évoque les *dogmata* progressivement fixés, voire figés, par l'usage et dont les sculpteurs comme Phidias ont hérité, Dion atteste implicitement que les diverses options choisies tant par les poètes que par les artisans sont autant de manière d'exprimer ce que nous appelons, nous, l'altérité des dieux.

Tant Artémidore que Dion attestent l'impact du développement de la sculpture monumentale et de ses techniques sur les représentations que les communautés grecques se sont données de leurs dieux⁶⁹. Assumant incontestablement les *eidea*, les *epōnumiai* et les *technai* que les poètes ont attribués aux dieux, les sculpteurs ont ajouté un épisode à l'histoire de la représentation du divin telle qu'Hérodote l'esquissait juste avant que Phidias ne réponde aux commandes des Athéniens et des Éléens. Au II^e siècle de notre ère, à en croire Dion, la poésie, par le large éventail de ses instruments narratifs, reste un instrument privilégié pour exprimer le fait que les dieux ne sont pas des hommes, même s'ils en reçoivent la forme. Mais les types statuaire s'insinuent dans l'esprit plus efficacement encore que les discours, au point qu'après avoir vu la

68. Eschyle, fr. 168 Radt ; Diodore de Sicile, III, 64, 3 ; Apollodore, III, 4, 3.

69. À la même époque, voir aussi Longus, *Daphnis & Chloé*, II, 23, 1.

statue de l'Olympios réalisée par Phidias, il devient difficile d'imaginer Zeus autrement. Mais c'est toujours d'imagination dont qu'il est question.

C'est exactement ce dont rend compte les *Oneirokritika* d'Artémidore, en donnant à voir comment s'opère cette « présentification de l'invisible » dans les songes sur les dieux. Mais, contrairement au discours de Dion, qui brode explicitement sur ce thème, stimulé par le voisinage de la monumentale statue de Zeus Olympios, la problématique de l'anthropomorphisme divin n'est pas au cœur des préoccupations d'Artémidore. Les informations que son traité technique permet d'entrevoir de façon incidente n'en sont que plus précieuses pour comprendre les ressorts de ce que nous appelons l'anthropomorphisme des dieux grecs.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Abréviations et bibliographie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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