

Centre international d'étude de la religion grecque antique

kernos

37
2024

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique
Διεθνής και διεπιστημονική επιθεώρηση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας



Presses Universitaires de Liège

Table des matières

Éditorial , par Vinciane PIRENNE-DELFORGE.....	7
Actes du XVI^e colloque international du CIERGA (<i>partim</i>)	
<i>Des dieux, des jeux – et du hasard ?</i>	
(en collaboration avec l’Advanced Grant ERC <i>Locus ludi</i>)	
Vinciane PIRENNE-DELFORGE, <i>Tychè en famille : généalogies</i> <i>et profil divin</i>	9
Paulin MAILLARD, <i>Aux origines des attributs de Tychè</i>	33
Marco VESPA, <i>Un tripot dans le sanctuaire ? Les skirapheia et le culte</i> <i>d’Athéna Skiras : une construction savante d’époque impériale</i>	51
Véronique DASEN, <i>Athéna en jeu. Actualité des débats antiquaires du</i> <i>XIX^e siècle sur une partie de Pente Grammai dans la céramique grecque</i>	77
Dossier : La notion de « polis-religion » à l’épreuve	
des normes et de l’autorité religieuse	
Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Antoine CHABOD, <i>En guise d’ouverture</i>	103
Carmine PISANO, <i>The polis-religion in the mirror of exousia:</i> <i>sources of authority in Greek ritual norms</i>	111
Paulin ISMARD, <i>Des cultes en partage : les acteurs de la polis-religion</i>	125
Antoine CHABOD, <i>Ni magistrat, ni prêtre ? Les énonciateurs des lois</i> <i>entre normativité civique et pratiques rituelles en Grèce archaïque</i> <i>et classique</i>	143
Emily KEARNS, <i>Learning my instructions, Orestes... : who authorises</i> <i>worship in the Greek world?</i>	171
Robert PARKER, <i>Dionysus and polis religion</i>	189
Nicole BELAYCHE, <i>Autorités sacerdotales et expériences religieuses</i> <i>individuelles en Anatolie d’après des objets-stèles inscrits</i>	195
Paul COURNARIE, <i>La religion de l’appartenance. Normes rituelles,</i> <i>autorité et société dans les cérémonies d’accueil de l’époque hellénistique</i>	221

- Francesco MASSA, *La polis-religion dans l'Antiquité tardive : une notion pertinente pour l'empire romain du IV^e siècle de notre ère ?*255

Varia

- Roy VAN WIJK, *Take me to the River: Sanctuaries, Connectivity, and Genealogy in Southern Boiotia and Euboia (800–300 BCE)*277
- Evan VANCE, *Apollo Patroios on Aegina*317
- Kyle MAHONEY, *The Arcadian Nymph Anthrakia and the Lignite Deposits of the Megalopolis Basin*343
- Chris ATKINS, *In a Dark and Glistening Land: Ritual Hexameters, Curse Tablets, and Sacred Rites in Classical Sicily*361

Chronique des activités scientifiques

- Epigraphic Bulletin 2021*, by Angelos CHANIOTIS393
- Revue des Livres**429

1. Comptes rendus et notices bibliographiques

- H. Beck, J. Kindt (dir.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion* (T.S.F. Jim)429
- N.A. Pavlides, *The Hero Cults of Sparta* (G. Ekroth)431
- B. Bäbler, H.-G. Nesselrath (dir.), *Delphi* (M. Giangulio)432
- A. Grand-Clément, *Au Plaisir des dieux* (A. Chabod)435
- M. Herrero de Jáuregui, *Catábasis* (E. Suárez de la Torre)436
- H. Eisenfeld, *Pindar and Greek Religion* (E. Suárez de la Torre)440
- S. Smith, S.M. Trzaskoma (dir.), *Greek and Roman Mythography* (F. Graziani)442
- A. Lebessi, *Tὸ iερὸ τοῦ Ἔρμη καὶ τῆς Αφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου VI* (I. Mylonopoulos)444
- A. Scarci *et al.* (dir.), *Armi votive in Sicilia* (I. Warin)447
- T. Galloppin, C. Bonnet (dir.), *Divine Names on the Spot* (J. Dechevez)448
- B. Buszard, *Greek Translations of Roman Gods* (F. Padovani)449
- A.-F. Jaccottet, S. Wyler (dir.), *Neoi : des hommes nouveaux dieux* (L. Lorenzon)452
- A. Angelini, *L'imaginaire du démonique dans la Septante* (V. Pirenne-Delforge)453
- F. Massa, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain* (P. Van Nuffelen)455
- A. Lannoy, D. Praet (dir.), *The Christian Mystery* (C. Bonnet)456
- K. Beerden, F. Naerebout (dir.), *Coping with Versnel* (P. Schievink)458

- 2. Actes de colloques, ouvrages collectifs et anthologies**460

- 3. Ouvrages reçus à la rédaction**465

- Revue des Revues**, par Julien DECHEVEZ et Luca LORENZON467

Éditorial

Comme annoncé dans l'éditorial de l'an dernier, le présent volume accueille le second volet des Actes du XVI^e colloque international du CIERGA intitulé *Des dieux, des jeux – et du hasard ?*, dont la première partie avait été publiée en 2022. Au modeste bouquet d'articles qui referme la publication de ces actes, s'en ajoute un autre, plus fourni, fondé sur un colloque organisé au Collège de France en juin 2023. Les intervenants avaient été conviés à une réflexion sur la *polis-religion* en anglais, ou religion de la *polis*, en français. La notion, forgée par Christiane Sourvinou-Inwood dans les années 1980, a fait l'objet de nombreuses critiques ces deux dernières décennies. Revendiquant d'explorer la religion « au-delà et en-deçà de la *polis* », les tenants de ces critiques placent au cœur de l'investigation la « religion personnelle » ou la « religion vécue » des Grecs — comme des Romains — qu'une perspective trop centrée sur la cité aurait fait perdre de vue. Comme il est rappelé dans l'entrée en matière du dossier, la discussion reste vive au sein du champ d'étude de la religion grecque et repose, non seulement sur quelques solides malentendus dans l'appréhension des articles de Christiane Sourvinou-Inwood, mais aussi sur quelques aspects impensés — ou insuffisamment pensés — d'un système non dogmatique comme le polythéisme grec. La question des normes et de l'autorité fait partie de ces angles morts de la réflexion, que le dossier ici publié entend explorer et éclairer. À ces deux ensembles d'articles fondés sur des colloques viennent s'ajouter quelques *varia*.

Quant aux chroniques habituelles, l'*Epigraphic Bulletin* d'Angelos Chaniotis est toujours au rendez-vous, ainsi que les comptes rendus d'ouvrages et autres bibliographies courantes. En revanche, après mûre réflexion, le comité éditorial de la revue a décidé de donner une nouvelle impulsion à ce qui était, depuis près de vingt-cinq ans, conçu comme une *Chronique archéologique de la religion grecque*. En effet, les informations qui étaient données par les notices de la chronique sont désormais aisément disponibles sur le site en ligne conjoint du *Bulletin de correspondance hellénique* et du *Journal of Hellenic Studies – Archeological Reports*, alors que nos efforts bien plus modestes peinent à couvrir toutes les régions du monde grec. Néanmoins, la vocation de la revue à faire droit à tous les types d'information disponibles pour étudier la religion grecque antique reste

entière et les données de l'archéologie en font partie. En conséquence, il nous a paru intéressant d'offrir aux lecteurs de *Kernos*, plutôt que des ensembles de notices, des articles de synthèse sur des sites archéologiques ou des régions où l'archéologie dispense des informations importantes pour notre connaissance de la religion grecque. Cette transformation devrait prendre forme dès le volume 38 de 2025.

Enfin, deux suppléments de *Kernos* sont sortis de presse en 2024. Le volume 42 rassemble des articles de notre collègue Robert Parker sous le titre *Cleomenes on the Acropolis and Other Studies in Greek Religion and Society*. Ce bouquet d'articles soigneusement sélectionnés par leur auteur forme ainsi un intéressant complément aux monographies qu'il a publiées jusqu'ici. Le volume 43 fait quant à lui paraître, sous le titre *Le Bestiaire sacrificiel dans les normes rituelles grecques*, la thèse de doctorat à laquelle Zoé Pitz a donné la forme d'un livre.

Bonne lecture à toutes et tous !

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Collège de France / Université de Liège

Tychè en famille : généralogies et profil divin*

Résumé : Pausanias s'étonnait qu'Homère n'ait pas mentionné la grande divinité qu'était devenue Tychè à son époque. Et, en effet, l'épopée homérique ne connaît ni la notion ni la déesse. En revanche, Hésiode fait de cette dernière l'une des trois mille filles d'Okéanos, et divers poètes de la période archaïque lui attribuent d'autres généralogies encore. La présente étude cherchera à comprendre le profil divin de Tychè en fonction de ces configurations familiales. Elle étudiera également l'expression dédicatoire d'une telle relation sur un relief athénien trouvé au Pirée et daté du milieu du IV^e siècle avant notre ère (*IG II² 4627*).

Abstract: Pausanias was astonished that Homer made no mention of Tyche, whom he considered to be a great divine power in his time. In fact, the Homeric epic knows neither the concept nor the goddess. Hesiod, on the other hand, makes her one of the three thousand daughters of Okeanos, and various archaic poets have drawn different genealogies for her. This article examines the divine profile of Tyche in relation to these family configurations. It also analyses another expression of such a relationship, inscribed on an Athenian dedicatory relief found in Piraeus and dated to the mid-fourth century BC (*IG II² 4627*).

INTRODUCTION PÉRIÉGÉTIQUE

Pour aborder la puissance divine qu'est Tychè, même en concentrant le propos sur les périodes archaïque et classique, il est difficile de se passer d'un passage de la *Périégèse* de Pausanias. Ce détour préliminaire, forcément bref, permettra de poser le cadre de la présente étude. Le visiteur se trouve alors à Pharai en Messénie où il visite un temple qui abrite une ancienne statue de la déesse. C'est l'occasion d'un développement érudit à son propos¹ :

Le premier, à ma connaissance, à avoir mentionné Tychè, c'est Homère. Dans l'*Hymne à Déméter*, il énumère les filles d'Okéanos qui, dit-il jouaient avec Korè,

* Je remercie vivement Véronique Dasen d'avoir accueilli à l'université de Fribourg le XVI^e colloque international du CIERGA, dans le cadre du projet ERC *Locus Ludi*. J'ai répondu à sa demande d'intervention dans le cadre du présent dossier sur le jeu et les dieux en replaçant la notion de *tychē* sur un arrière-plan plus large que l'interprétation en termes de « hasard » ou de « chance » qui est généralement mobilisée en contexte ludique.

1. Pausanias, IV, 30, 4–5 (trad. d'après J. Auburger, *CUF*).

fille de Déméter, et parmi elles Tychè, comptée elle aussi parmi les filles d'Okéanos [suivent les vers concernés]. Mais il n'a rien indiqué de plus, par exemple que cette déesse est la plus influente des divinités pour les affaires humaines ou qu'elle possède un pouvoir immense [ἡ θεός ἐστιν αὕτη μεγίστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι καὶ ισχὺν παρέχεται πλείστην] ; comme il a pu représenter dans l'*Iliade* Athéna ou Enyo luttant pour obtenir la suprématie, ou Artémis redoutable pendant l'accouchement des femmes, ou Aphrodite attentive aux œuvres du mariage. En tout cas, le poète n'a rien écrit d'autre dans ses vers à propos de Tychè.

Contrairement aux modernes, Pausanias considère qu'Homère est l'auteur de l'hymne dit « homérique » à Déméter. C'est pourquoi l'épopée homérique lui semble intégrer la déesse Tychè à ses vers, tandis que nous considérons que seul le verbe *τυγχάνειν*, dont dérive *τύχη*, y est attesté². Avant de revenir au sens du mot, soulignons combien, dans cette évocation de Tychè, Pausanias se livre à un exercice interprétatif que les modernes pratiquent abondamment : attribuer aux divinités grecques un champ d'action spécifique comme la guerre, l'accouchement ou le mariage. On reviendra plus loin sur les « affaires humaines » génériques auxquelles le périégète associe la puissance de Tychè, mais la suite du passage mérite d'être citée dès maintenant³ :

Boupalos, homme habile à construire des temples et à modeler des effigies, fut le premier, à notre connaissance, à exécuter pour les gens de Smyrne une statue de Tychè portant un *polos* sur la tête et, dans une main, ce que les Grecs appellent une corne d'Amalthee. C'est ainsi qu'il a montré les œuvres de la déesse [οὗτος μὲν ἐπὶ τοσοῦτο ἐδήλωσε τῆς θεοῦ τὰ ἔργα]. Plus tard, la poésie de Pindare fait d'autres références à Tychè, et plus particulièrement il la nomme *Pherepolis*, « Porte-cité ».

Pausanias situe l'activité de ce Boupalos à la période archaïque, avant la poésie de Pindare. Aujourd'hui, les spécialistes de la sculpture tendent à placer la statue en question parmi les œuvres archaïsantes de la fin de la période hellénistique⁴. Quoi qu'il en soit de ce point de chronologie toujours débattu, il est intéressant de constater que l'érudit du II^e siècle de notre ère associe étroitement les attributs iconographiques de la déesse et ses *erga*, ses « œuvres », au sens des actions qu'elle accomplit dans le monde. Le *polos* de la statue est explicité par la référence à la « Porte-cité » de Pindare puisqu'il s'agit d'une couronne représentant les murailles de la cité protégée par la déesse⁵. La corne d'abondance est le signe manifeste de la prospérité matérielle qu'elle lui accorde. Mais les cultes dont témoigne Pausanias, que ce soit à Pharai ou à Smyrne, sont le résultat d'une

2. E.g. Homère, *Iliade* IV, 106; V, 287; XI, 116; *Odyssée* VI, 290; X, 88.

3. Paus., IV, 30, 6 (trad. d'après J. Auberger, *CUF*).

4. Voir VILLARD (1997), p. 124.

5. Sur les attributs de Tychè, voir l'article de P. Maillard ici même.

évolution qui voit la déesse monter en puissance dans les panthéons des cités au cours de la période hellénistique⁶.

Qu'en est-il à la période archaïque et au début de la période classique ? Ce ne sont pas les cultes — seulement attestés à partir du IV^e siècle⁷ — mais les généralogies des poètes qui, à l'instar des attributs choisis par Boupalos pour exprimer les *erga* de la déesse, offrent des clés de lecture pertinentes pour en saisir les modalités d'action et les effets. Leur analyse formera la deuxième partie de notre étude, après un bref rappel des sens du verbe *τυγχάνειν*. La troisième partie sera consacrée à une dédicace athénienne du milieu du IV^e siècle, où Tychè prend place dans une configuration divine familiale qui, à la manière des généralogies poétiques, lève un coin du voile sur le profil de la déesse. La conclusion reviendra sur l'invocation à l'*agathē tychē* des décrets athéniens pour en tirer toutes les conséquences utiles à la présente étude.

1. LE SENS DU VERBE ET LES PREMIÈRES OCCURRENCES DU NOM

Le nom *τύχη* est dérivé du verbe *τυγχάνειν*, qui signifie « atteindre » (un but), « rencontrer » (plus ou moins fortuitement), « obtenir » (en bonne ou en mauvaise part). Employé de façon intransitive, il signifie « réussir, se trouver, se produire ». Seul le verbe est attesté dans l'épopée homérique, on l'a dit. Quand le substantif apparaît, il désigne d'emblée une divinité : dans la *Théogonie* d'Hésiode, Tychè est l'une des trois mille filles d'Okéanos et de Téthys⁸. Une même ascendance — Pausanias l'a rappelé — est attestée dans l'*Hymne homérique à Déméter* qui inscrit la déesse dans le chœur des Océanides auquel Korè est arrachée quand son oncle Hadès, le roi des morts, l'enlève pour en faire son épouse⁹. Si l'on en croit l'anthologie de Stobée, le poète Archiloque aurait, pour sa part, affirmé que « *T/tychē* et *M/moira* donn[ai]ent tout à l'homme¹⁰ ». Solon, quant à lui, priaît « Zeus, le roi fils de Kronos, d'accorder à [s]es lois une bonne *tychē* et la gloire¹¹ ». Entre Homère et Solon, « le surgissement inopiné »,

6. ALLÈGRE (1889), et l'intéressant survol de DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 7–17.

7. Voir *infra*, p. 21–29, pour le culte de la déesse à Athènes.

8. Hésiode, *Théogonie*, 360.

9. *Hhom. Déméter*, 420.

10. Archiloque, fr. 16 West : πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα Περίκλεες ἀνδρὶ διδωσιν. J'emprunte à ERIDNOW (2011) l'artifice de présentation de la majuscule/minuscule à l'initiale pour exprimer, en première instance, l'incertitude sur le statut de ces agents.

11. Plutarque, *Solon*, 3, 5 : ἔνοι δέ φασιν ὅτι καὶ τὸν νόμους ἐπεχείρησεν ἐντείνας εἰς ἕπος ἔξενεγκεῖν, καὶ διαμνημονεύουσι τὴν ἀρχὴν οὕτως ἔχονταν. (fr. 31 West) ‘πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διὶ Κρονιδῃ βασιλῆι | θεσμοῖς τοίσδε τύχην ἀγαθήν καὶ κύδος ὄπάσται’, « certains disent encore qu'il avait entrepris de mettre ses lois en vers, et ils en rappellent ainsi le commencement : 'Prions

« l’aboutissement » heureux ou malheureux d’un processus, qu’exprime le verbe *τυγχάνειν*, se sont autonomisés sous forme de la *tychē*. Si l’on s’en tient aux textes archaïques qui nous sont parvenus, la notion, ainsi isolée du verbe qui l’a fait naître, désigne notamment une puissance divine. Selon nos conventions typographiques modernes, la majuscule doit probablement affecter les substantifs *tychē* et *moira* dont Archiloque a fait des forces actives dans la vie des hommes¹². Mais comment traduire le terme *tychē* et, partant, la divinité ainsi désignée ? L’objectif ici poursuivi est de comprendre les effets de cette puissance divine sur l’existence humaine, sans l’enfermer d’emblée dans le carcan de notions toutes faites et potentiellement anachroniques comme « la chance », le « hasard », « le sort », « la destinée¹³ ». Pour ce faire, les généalogies divines archaïques où Tychè apparaît sont de précieux témoins des représentations qui les portent.

2. DES GÉNÉALOGIES POÉTIQUES

2.1. Tychè chez Hésiode

L’inscription d’une divinité dans une généalogie offre à l’interprète une clé de lecture efficace pour en saisir et en comprendre les modalités d’action et les effets. Or, une même divinité est susceptible de connaître différentes ascendances, selon les contextes. Par exemple, au sein de la *Théogonie* d’Hésiode, les Moires font partie du catalogue des enfants de la Nuit, tout en étant, à la fin du poème, les filles de Zeus et de Thémis¹⁴. Quant à Aphrodite, Hésiode la fait naître du sexe tranché d’Ouranos jeté dans la mer, alors qu’Homère lui donnait pour parents Zeus et Dion¹⁵. Dans ce cas, l’origine orientale supposée de la déesse était censée expliquer la double généalogie d’Aphrodite. La double ascendance des Moires, quant

d’abord Zeus, le roi, fils de Kronos, d’accorder à ces lois bonne *tychē* et gloire !’ ». La traduction que l’on peut donner de *tychē* sera discutée *infra*.

12. Voir aussi de pauvres fragments papyrologiques de Sappho (fr. 20, 4 et 60, 6 Voigt) où le substantif apparaît. Remarquons que les *τύχαι* sont qualifiées d’*εὐλατοί* (= *εὐθλατοί*) dans le fragment 20, pointant vers l’*agathē tychē* qui sera bien attestée à partir du IV^e siècle (voir *infra*).
13. L’interrogation sur la puissance divine et ses généalogies, ainsi que le refus de choisir *a priori* une traduction de la notion de *tychē* qui en orienterait les résultats, justifient de reprendre l’enquête en dépit d’une abondante bibliographie sur le sujet. Malgré cette abondance, la thèse de Fernand Allègre sur Tychè (ALLÈGRE [1889]) reste la seule monographie intégralement consacrée à la déesse. Sur la dimension iconographique de cette figure, on épingle MATHESON (1994), VILLARD (1997), MESSERSCHMIDT (2003) et SMITH (2011), cette dernière centrée sur Athènes. L’étude de STROHM (1944) porte principalement sur Pindare et sera convoquée dans ce cadre. Une approche fine de la portée de *T/tychē* est menée au deuxième chapitre de la thèse non publiée de KERSHAW (1986), qui jette toutefois le gant face à la généalogie hésiodique (p. 2/6).
14. Hés., *Théog.*, 217–219, 901–906.
15. Hés., *Théog.*, 188–195 ; Hom., *Il.* V, 370–372.

à elle, était associée aux contradictions présumées de la tradition manuscrite et il suffisait d'athétiser les vers incriminés. Il est plus économique et méthodologiquement plus satisfaisant de prendre les énonciations poétiques au sérieux en faisant droit à leur contexte narratif¹⁶. En tradition polythéiste, une généralogie divine ne livre pas un énoncé théologiquement figé. Elle construit une configuration contextuelle dont la plasticité permet d'exprimer quelque chose de la divinité concernée et du cadre où se déploie son action. C'est dans cette perspective que les diverses familles de Tychè sont ici envisagées, entre Hésiode, Alcman et Pindare.

Dans la *Théogonie*, le « *genos* sacré des jeunes filles¹⁷ » nées d'Okéanos et de Téthys compte trois mille déesses « qui, par toute la terre, mènent les jeunes gens à l'âge d'homme, avec le seigneur Apollon et les fleuves¹⁸ ». Ces derniers sont nés des mêmes parents, formant le pendant masculin des Océanines, et ils sont aussi nombreux qu'elles¹⁹. Hésiode énumère le nom des filles aînées du couple²⁰, dont Tychè fait partie. « Disséminées sur la terre et dans les profondeurs de l'onde, elles exercent en tous lieux même surveillance, enfants splendides entre toutes les déesses²¹. » Comme on l'a constaté en lisant Pausanias, cette généralogie de Tychè est également assumée par l'*Hymne homérique à Déméter* : la déesse fait partie de la vingtaine d'Océanines qui forment le chœur où Korè s'ébat joyeusement avant d'être enlevée par Hadès. Deux tiers des noms conservés dans l'hymne apparaissent aussi dans la liste de la *Théogonie*²².

Du profil de Tychè, que nous apprend son appartenance à la famille prolifique des enfants d'Okéanos ? Sur le plan de la localisation de ses interventions dans le cosmos, son statut d'Océanine situe la déesse parmi les hommes, à la surface de la terre. Elle n'apparaît pas comme une force cosmique globale et surplombante, mais en tant que figure divine active au plus près de la vie des individus et des communautés, à l'instar de ses frères et sœurs disséminés par toute la terre et dans les profondeurs aquatiques. Quant aux fonctions spécifiques que lui assigne son ascendance océanique, en saisir la portée impose de structurer en différents groupes les noms parlants des Océanines énumérés par Hésiode.

-
- 16. Ce que Gabriella Pironti a fait tant pour Aphrodite que pour les Moires : respectivement PIRONTI (2007), chap. 1, et (2009). Cf. déjà RUDHARDT (1986) et (1999).
 - 17. Hés., *Théog.*, 346 : Κουράων ἵερὸν γένος.
 - 18. Hés., *Théog.*, 346–348 : ... αἱ κατὰ γαῖαν | ἀνδρας κουρίζουσι σὸν Ἀπόλλωνι ἄνακτι | καὶ ποταμοῖς. Leur nombre est donné au vers 364.
 - 19. Hés., *Théog.*, 367–368.
 - 20. Hés., *Théog.*, 363 : πρεσβύταται κοῦραι.
 - 21. Hés., *Théog.*, 365–366 (trad. A. Bonnafé) : αἱ δὲ πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης | πάντῃ δῆμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα.
 - 22. Le catalogue de la *Théogonie* est aux vers 349–361 du poème hésiodique et celui de l'*Hymne homérique à Déméter*, aux vers 418–423 de l'œuvre hymnique.

Trois registres fonctionnels émergent de cette tentative de classification. Le premier est courotrophique, au sens le plus large du terme, avec des dénominations qui pointent vers la beauté, la force, l'éclat du corps et de l'esprit, ainsi que l'accomplissement et le domptage²³, deux métaphores matrimoniales bien connues en pays grec²⁴. C'est précisément cette fonction courotrophique des enfants d'Okéanôs sur laquelle le poète ouvre son énumération en les associant à Apollon. Le deuxième registre peut être qualifié de naturaliste — pour faire bref — avec des références à la végétation et à l'eau sous de multiples formes, ainsi qu'aux rochers et aux grands espaces²⁵. Enfin, la troisième série rassemble Doris, « Des Dons », Polydora, « Mille-Dons », Plouto, « Richesse », Eurynomè, « Généreuse », Eudora, « Des Beaux-Dons » et Tychè. Ces six Océanines composent le registre des bienfaits associés à la présence d'Okéanôs et de ses milliers d'enfants de par le monde.

La répartition des figures divines en trois registres thématiques est un classement dont la portée est heuristique et pourrait sans doute être discutée à la marge. L'alternance et les associations de noms au fil des treize hexamètres du catalogue des *Kourai* montrent en effet les imbrications étroites, voire les recouvrements, entre ces ensembles constitués ici à des fins opératoires. Ainsi la courotrophie est-elle intimement associée aux éléments aquatiques²⁶ qui sont tout aussi essentiels à la prospérité et à la richesse. Les Océanines dont le nom renvoie explicitement

23. Avec les figures de Peitho, « Persuasion », Admète, « Indomptée », Ianthè, « Teint-de-Violette », Électre, « Brillante », Ouranía, « Céleste », Hippo, « Chevaline », Klyménè, « Illustré », Zeuxo, « Du Joug », Klytiè, « Célèbre », Idyè, « Savante », Pasithoè, « Entre-toutes-rapide », Thoè, « Rapide », Ianeira, « Force-virile », Xanthè, « Blonde », Menesthè, « Constante », Telesto, « Achevée », Mètis, « Prudence », Chryséis, « Dorée », Calypso, « Enveloppante ». Les traductions sont partiellement empruntées aux jolies trouvailles d'Annie Bonnafé dans sa traduction de la *Théogonie* (1993). Il en va de même aux notes suivantes.

24. Cf. CALAME (1996), p. 39–40, 163–165, 184–185; PIRONTI (2007), p. 42–43, 48–51, 126–136; PIRENNE-DELFORGE — PIRONTI (2016), p. 133–134; 150–151, 174, 184–187.

25. Prymno, « Pied-des-Monts », Rhodée, « Des Roses », Kallirhoè, « Belles-Eaux », Plexaurè, « Fouet-d'Eau », Galaxaurè, « Eau-de-Lait », Mélobosis, « Pâturage », Kerkéis, « Des Trembles », Akastè, « Des Érables », Petraiè, « Des Rochers », Amphirho, « Double-Flot », Okyrhoè, « Flot-Vif », auxquelles il faut sans doute ajouter Asia et Europè, la première faisant référence aux zones humides, comme les prairies, et la seconde, à un vaste espace, avant de devenir, dans les *Perses* d'Eschyle, les régions que l'on connaît. Styx, « Glacée/Glaçante », entre dans la catégorie des eaux, mais souterraines cette fois, avec une relation étroite à l'immortalité des dieux et à la rectitude de leur action que vient sanctionner le grand serment qu'elle patronne : sur ce point, voir RUDHARDT (1971), p. 96–97. — Deux Océanines citées par Hésiode trouvent plus difficilement à s'inscrire dans l'un de ces trois registres : Dionè, dont le nom est la forme féminine de celui de Zeus, et Perséis, la version féminine de celui de Persée.

26. Voir PIRENNE-DELFORGE (2004), p. 172–175.

à l'eau, et que l'on a classées dans le registre « naturaliste », sont aussi courotrophes que les fleuves, leurs frères²⁷. Au-delà de ces réflexions de méthode, la vertu de cette classification est de faire émerger le groupe de six Océanines où Tychè trouve sa place. Un tel ordonnancement circonscrit le profil de la déesse avec plus de précision que ne le permet la simple identification à une « nymphe des eaux²⁸ » parce que fille d'Océan.

En conséquence, les qualités de la famille divine qui accueille Tychè confèrent à son nom parlant les implications positives présentes dans les emplois de *τυγχάνειν*. Face à l'ambivalence du verbe et aux connotations variées de « ce que l'on obtient » ou de « ce qui arrive », la famille de la déesse colore positivement les effets de son action. Tychè est ainsi la puissance divine de « ce que l'on obtient en bonne part », au sein du chœur des filles bienfaisantes d'Okéanos et de Téthys. Comme ses sœurs du troisième registre thématique, qui explicitent les dons et la richesse, Tychè exprime les effets positifs de l'humidité féconde incarnée par son père divin sur le déploiement de la vie²⁹, tant des individus que des communautés. Cependant, le registre sémantique de son nom, contrairement à celui de ses sœurs, ne décrit pas ce qui advient (dons, richesse), mais le fait même d'avvenir. Dès lors, comme Plouto est « Richesse » ou Polydora est « Mille-Dons », l'Océanine Tychè est « Succès » ou encore « Réussite³⁰ ». Le nom de la déesse renvoie au résultat favorable de tout processus — dont font partie les bienfaits de l'humidité féconde que la *Théogonie* met en évidence — au sein de ce que Pausanias appellera bien plus tard les « affaires humaines ».

2.2. Alcman et Pindare

Qu'en est-il des autres généralogies poétiques de Tychè ? Si l'on en croit Plutarque qui le cite, Alcman attribuait deux sœurs à Tychè, à savoir Eunomia (« Bonne organisation ») et Peitho (« Persuasion »), tandis que sa mère était Prométheia (« Prévoyance »)³¹. Le poète assume partiellement la généalogie océanique en faisant de Tychè la sœur de Peitho, mais il infléchit le champ d'action de la divine Persuasion. Dans la *Théogonie*, Peitho s'intègre à la dimension courotrophique d'une large partie des Océanines et incarne une modalité de la

27. Voir WEST (1966), p. 264–268.

28. KERSHAW (1986), p. 2/4.

29. Sur la dimension vitaliste de cette descendance, voir RUDHARDT (1971), p. 83–106.

30. Dans sa thèse de 1889, Fernand Allègre faisait de la Tychè d'Hésiode la « déesse du bonheur ». Si l'on prend le terme au sens étymologique de « ce qui arrive de bien », l'appellation ne manque pas de pertinence. Mais le terme s'est quelque peu démonétisé.

31. Alcman, fr. 64 *PMG* = fr. 105 Calame (cité par Plut., *De fort. Rom.* 4, 318a) : Εὐνομίας τε καὶ Πειθῶς ἀδελφὰ | καὶ Προμαθήας θυγάτηρ.

séduction amoureuse³². En arrière-plan se dessinent l'épanouissement de l'existence humaine et la prospérité d'une communauté fondée sur le renouvellement des générations. En revanche, Eunomia et Prométheia tirent Peitho dans une autre direction, à savoir l'organisation sociale et politique de la communauté en question. Si la mère des trois sœurs est bien Prométheia, ce qui est probable³³, alors Prévoyance est le terreau commun qui voit fleurir les qualités spécifiques de ses filles. Peitho est ici la puissance divine qui permet l'efficacité du discours public, en fondant un argument sur la prévision de ses effets. Eunomia rencontre l'objectif de la bonne organisation, fondée sur une juste répartition³⁴, le tout également nourri par la prévoyance. Quant à Tychè, l'identité de sa mère la cheville elle aussi à la prévision qui en oriente les effets : elle signifie un résultat assurément favorable — succès et réussite — car fondé sur l'anticipation, dans le cadre de l'action politique³⁵.

C'est dans un tel registre que la XII^e *Olympique* de Pindare place également Tychè, en lui offrant une autre généalogie encore. Le poème est bref et il évoque les vicissitudes de l'existence humaine, dont Ergotèles, le destinataire de l'épicnie, est un bel exemple, lui qui a quitté la Crète pour la Sicile où il a pu déployer ses talents d'athlète. Au tout début du poème, Pindare supplie Tychè *Sôteira*, fille de Zeus *Eleutherios*, de protéger la cité d'Himère que représente le vainqueur qu'il célèbre. L'action de la déesse est associée à la conduite des vaisseaux rapides, tandis que sur terre elle mène « les guerres impétueuses ou les assemblées qui tiennent conseil³⁶ ». La qualité de « salvatrice » conférée par son épiclese, la paternité d'un Zeus Libérateur et les champs d'action de la déesse la font participer au salut d'une communauté en trois de ses domaines d'activité : la navigation

-
32. Elle participe aux apprêts de Pandora dans *Les Travaux et les Jours*, 73. Sur Peitho, voir BUXTON (1982) ; PIRENNE-DELFORGE (1991).
33. Le contexte manquant précisait peut-être ce point. En l'occurrence, on ne peut exclure que seul leur père — dont on ignore l'identité — était commun.
34. C'est le sens d'Eunomia, qui renvoie au verbe νέμειν, « répartir ». Il ne s'agit donc pas, à ce stade, d'une référence aux bonnes lois, même si νόμος dans cette acceptation est lui aussi associé à νέμειν (RUDHARDT [1999], p. 97–103 ; contra CALAME [1983], p. 500–501). Cf. la première occurrence du terme εὐνομία chez Homère (*Od.* XVII, 487) où le terme est significativement opposé à ὕβρις. Comme Aphrodite et Peitho, Eunomia peut être associée à un cadre tant érotique que politique : voir METZLER (1980) ; BORG (2005).
35. On retrouve de façon significative Peitho et Tychè dans les *Suppliants* d'Eschyle, quand le roi Pélasgos, confronté à la supplication des Danaïdes, doit convoquer le peuple pour le convaincre de les accueillir : Πειθὼ δ ἔποιτο καὶ Τύχῃ πρακτήριος, « que Persuasion m'accompagne et Tychè efficace ».
36. Pind., *Ol.* XII, 1–5 : λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου, | Ιμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα. | Τὴν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαί | νάες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι | κάγοραι βουλαφόροι.

commerciale, la guerre et la gestion des affaires publiques³⁷. Le poète enchaîne aussitôt³⁸ :

Mais pour les hommes
souvent s'élèvent, à d'autres moments s'abaissent,
et, des mensonges de vent découpant, tanguent leurs attentes.
Un signe, encore aucun des habitants de la terre,
fiable, pour les événements à venir, n'en a trouvé, venu des dieux :
sur l'avenir sont aveuglées nos connaissances.

S'ensuit un laïus sur l'alternance aléatoire des biens et des maux³⁹ :

Beaucoup aux hommes contre leur pensée advient,
à rebours de leur plaisir, mais d'autres, de pénibles
orages ayant rencontré,
en bien profond leur peine changent, en peu de temps.

Ce sont de telles incertitudes et les revirements qu'elles impliquent que doit canaliser l'invocation à la Tychè salvatrice. Face aux inévitables revers que connaîtra la cité d'Himère, le salut spécifique offert par la déesse de « ce que l'on obtient » est précisément l'*eleutheria* promise par son père. Toutefois, les référents de cette invocation s'ancrent au moins autant dans le passé de la cité que dans son avenir. En effet, la mention de la guerre pourrait renvoyer à la victoire remportée par les cités de Sicile sur les Carthaginois en 480⁴⁰, tandis que les délibérations de l'assemblée évoqueraient l'autonomie retrouvée après l'éviction du tyran de Syracuse qui tenait Himère en son pouvoir⁴¹. C'était en 470, peu avant l'exécution de l'ode pindarique⁴².

Le champ sémantique de la *sôtēria* et celui de l'*eleutheria* sont alors étroitement liés dans leur relation à la sphère divine. Ainsi, dans cette même décennie du V^e siècle où Pindare chantait les exploits d'Ergotèles, le culte athénien de Zeus *Eleutherios* se greffait sur celui du Zeus *Sôtēr* de l'agora⁴³. Dans le cas d'Athènes, la fin des guerres médiques formait l'arrière-plan de cette association. Le parallèle

- 37. Le poète aurait aussi qualifié, dans une œuvre perdue, la déesse de Φερέπολις « Porte-cité » : fr. 39 Maehler = Paus., IV, 30, 6 (voir le passage *supra*, note 3).
- 38. Pind., *Ol.* XII, 5–9 (trad. M. Briand [2014]) : ... αἱ γε μὲν ἀνδρῶν | πόλλ᾽ ἄνω, τὰ δὲ αὖ κάτω ψεύδη μεταμάνια τάμνοισαι κυλίνδοντ’ ἐλπίδες· | σύμβολον δὲ οὐ πώ τις ἐπιχθονίων | πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένης εὑρεν θεόθεν | τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί.
- 39. Pind., *Ol.* XII, 10–12 (trad. *idem*) : πολλὰ δὲ ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν, | ἔμπαλιν μὲν τέρψιος, οἱ δὲ ἀνιαραῖς | ἀντικύρσαντες ζάλαις ἐσλὸν βαθὺν πήματος ἐν μικρῷ πεδάμειψαν χρόνῳ.
- 40. Diod. Sic., XI, 20–22.
- 41. Sur ce processus local, voir RAAFLAUB (2004), p. 106.
- 42. BRIAND (2014), p. 166, avance la date de 466, à l'issue de différentes victoires à Olympie et Delphes.
- 43. JIM (2022), p. 36–37.

entre le chant du poète et ce culte conjoint de Zeus renforce encore le constat du lien étroit entre l'épiclèse de Tychè et celle de son géniteur de circonstance chez Pindare⁴⁴. Zeus *Eleutherios* est le dieu qui protège la souveraine liberté de toute cité⁴⁵. C'est en ce sens qu'est cette fois orienté le résultat favorable, le « succès » commandé par Tychè, sous l'autorité de Zeus lui-même. Toutefois, la référence aux incertitudes qui grèvent les espérances humaines montre que le poète articule l'action de Tychè à l'alternance des biens et des maux qui caractérise l'action des Moires, depuis la *Théogonie* au moins⁴⁶.

Dès lors, il n'est pas étonnant d'apprendre par Pausanias que le même Pindare, dans une œuvre perdue pour nous, faisait précisément de Tychè l'une des Moires. Le poète thébain soulignait que la force de la déesse la plaçait au-dessus de ses sœurs⁴⁷. Le contexte du fragment fait malheureusement défaut, mais l'appariement de ces déesses invite à convoquer à nouveau l'affirmation d'Archiloque associant *T/tychē* et *M/moira* qui « donnent tout à l'homme»⁴⁸. La *moira* au singulier est une notion bien attestée chez Homère, contrairement à la *tychē*. Elle y désigne notamment la « part » qui incombe aux humains dans les limites qui les voient agir et dont la naissance et la mort sont les plus marquantes⁴⁹. Les Moires au pluriel, fugacement présentes dans l'*Iliade*, se verront dotées, dans la *Théogonie*, de deux générations, on l'a dit⁵⁰. Quand elles sont filles de Nuit, Hésiode souligne que le don des Moires aux mortels est l'alternance des biens et des maux⁵¹. Une telle prérogative caractérise, collectivement, la condition humaine et les aléas de l'existence des hommes, en regard de celle des divinités toujours heureuses⁵². En revanche, quand Hésiode fait des Moires les filles de

44. RAAFLAUB (2004), p. 108–110.

45. Selon Diodore de Sicile (XI, 72, 2), après le renversement du tyran syracusain Thrasybule, les cités siciliennes décidèrent d'ériger une statue colossale de Zeus *Eleutherios* et de célébrer chaque année des *Eleutheria*.

46. Cf. *infra*, note 56.

47. Pind., fr. 41 = Paus., VII, 26, 8 (trad. Y. Lafond, *CUF*) : ἐγὼ μὲν οὖν Πινδάρου τά τε ἄλλα πείθομαι τῇ ώδῃ καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπέρ τὰς ἀδελφάς τι ισχύειν, « pour ma part, je crois ce que dit Pindare en général dans son poème et, en particulier, que Tychè est l'une des Moires et qu'elle détient une force qui la place au-dessus de ses sœurs ».

48. Cf. *supra*, note 8.

49. Sur ce point, voir PIRENNE-DELFORGE — PIRONTI (2011), p. 95–103.

50. Hom., *Il.* XXIV, 49. Voir *supra*, note 14, pour la généalogie hésiodique.

51. Hés., *Théog.*, 217–219.

52. Sur la *moira* homérique et le vocabulaire apparenté, voir entre autres DI MAURO BATTILANA (1985). Ceci dit, les dieux peuvent eux aussi se voir allouer une *moira*, mais il s'agit alors des prérogatives qui leur reviennent (Hés., *Théog.*, 204, 348, 413, 520, 544, etc.), à l'instar de la *timē*, « la part d'honneur », qui leur échoit sous l'autorité de Zeus dans la *Théogonie* (*ibid.*, 74, 112, 203, 414, 426, etc.). La *moira* des dieux est intégralement positive, comme l'est leur être au monde.

Zeus et de Thémis, elles sont explicitement associées aux instances de régulation, avec leurs sœurs, les trois Horai, dont l'une n'est autre qu'Eunomia⁵³, la sœur de Tychè chez Alcman. Preuve s'il en fallait encore que les poètes ne créent pas des généralogies gratuites, mais font émerger par ce biais des éléments signifiants qui se répondent au sein du réseau fonctionnel complexe qu'est une divinité grecque⁵⁴.

2.3. Des généralogies poétiques : considérations synthétiques

Que déduire dès lors de ces diverses généralogies pour comprendre Tychè comme puissance divine active parmi les hommes ? L'Océanine hésiodique incarne la faveur obtenue, la réussite, dans le cercle de la famille d'Okéanos dont les innombrables bienfaits sont alloués aux mortels épichthoniens. Dans ce cadre, c'est une Tychè entièrement positive qui est l'œuvre, d'où le choix de traduire le nom de la déesse par « Succès » ou « Réussite », et non « Fortune », qui est bien plus ambiguë. Si le poète avait voulu marquer Tychè d'une telle ambivalence, il avait la possibilité de l'inscrire dans la terrible cohorte des enfants de la Nuit, mais il n'a pas fait ce choix. Tychè est intégralement bénéfique aux hommes quand elle est fille du bienfaisant Okéanos.

Pas plus qu'il ne l'a associée aux enfants de la Nuit, Hésiode n'a placé Tychè parmi les instances de régulation que sont les Horai et les Moires, filles de Zeus et de Thémis⁵⁵. Il n'a pas fait de Tychè une puissance divine de portée politique ou normative. En revanche, quand Alcman en fait la sœur d'Eunomia et Pindare, l'une des Moires ou la fille de Zeus *Eleutherios*, l'un et l'autre colorent le profil de Tychè d'autres nuances que la seule profusion généreuse et générique de l'Océan. Le premier transpose ses effets bénéfiques dans le registre politique : la maternité de Prométhéia, en tant que Prévoyance, laisse peu de doute sur cette dimension de son action. C'est ce que fait également Pindare dans la XII^e *Olympique* où les activités et le salut de la cité d'Himère escomptent la bienveillance de Tychè. Toutefois, la qualité de « salvatrice » qui lui revient laisse entendre que la paternité d'un Zeus « libérateur » ne suffit pas à connoter positivement Tychè, comme c'était le cas de l'ascendance d'Okéanos ou de Prométheia. L'ambivalence de Tychè s'affirme explicitement dans le poème qui parle des aléas de l'existence humaine et Pindare rejoue cette partition en l'intégrant au chœur des Moires dans un fragment malheureusement hors contexte. En effet, on l'a vu, la *moira* est la part qui échoit à l'homme à sa naissance, faite d'une alternance imprévisible de biens et de maux, divinement patronnée par les Moires. Si Tychè

53. Hés., *Théog.*, 901–902.

54. Sur le « réseau-dieu », voir PIRENNE-DELFORGE — PIRONTI (2015) et (2016), p. 13–14, 23. Cf. aussi PIRONTI (2022), surtout p. 85–88, sur les configurations divines construites par les généralogies.

55. Voir RUDHARDT (1999), à propos des Horai, et PIRONTI (2009), à propos des Moires.

devient potentiellement compatible avec ces « Parts » divines, cela signifie que l’ambivalence fondamentale du verbe dont son nom dérive est activée : conçue par Pindare comme la plus puissante déesse du collectif, elle orchestre l’alternance des biens et des maux, en faisant « advenir » les uns et les autres. Tychè est alors le bras armé des Moires⁵⁶.

Ces différentes généralogies et configurations familiales sont d’autant plus intéressantes qu’elles permettent de circonscrire, selon des points de vue variés, la manière dont Tychè était conçue entre les VII^e et V^e siècles, c’est-à-dire avant d’acquérir une importance et une consistance cultuelles qui s’affirmeront toujours davantage aux périodes hellénistique et romaine. Tychè incarne la réussite qui advient et la faveur ainsi obtenue, mais sa proximité avec les Moires atteste qu’elle intègre la part d’incertitude qui grève toute existence humaine. Cette Tychè-là, c’est assurément le nom de « Fortune » qui en saisit le mieux le profil. Le terme est en effet majoritairement utilisé en bonne part, tout en recelant une potentialité négative qui permet de rendre compte de l’ambivalence de la notion de *tychē*. Une telle ambiguïté justifie que Solon, invoquant Zeus en introduction à la publication de ses lois, qualifie d’*agathē*, de « bonne », la *tychē* qu’il appelle sur ses *thesmoi* avec le *kudos*, la « gloire⁵⁷ ». Cette « bonne fortune » est le bénéfice attendu de l’action de Zeus, ce que Pindare disait sur un mode généralogique en faisant de Tychè *Sōteira* la fille du dieu.

Les poètes ne sont pas les seuls à penser l’action des dieux sur un mode généralogique, en construisant des parentés et des familles. Une dédicace exceptionnelle ancre ce même type d’expérimentation dans la pratique cultuelle de l’Athènes du IV^e siècle. C’est elle qui nous retiendra à présent.

56. Sur Tychè chez Pindare, voir STROHM (1944), qui souligne bien le lien étroit entre elle et le cours de l’existence humaine, mais finit par la ramener davantage à un concept qu’à une divinité (e.g. p. 99). — Se pose l’interprétation fine que l’on peut donner du fragment d’Archiloque sur Tychè et Moira (*supra*, note 9). Prenant acte de la dimension positive de la Tychè hésiodique, ALLÈGRE (1889), p. 30, considère qu’« il n’est pas téméraire d’entendre que Tyché envoie les biens et Moëra les maux ». Mais si l’on considère que l’ambivalence de *τυχάειν* est d’emblée présente dans la figure de Tychè, même sans être activée par Hésiode, on peut considérer que la Moira d’Archiloque pointe vers l’alternance des biens et des maux, tandis que sa Tychè en scande le surgissement dans la vie des hommes. En l’état de notre documentation archaïque, il serait « téméraire » d’interpréter en termes d’évolution du profil de Tychè ce qui n’est peut-être que l’activation de tel ou tel aspect par tel ou tel poète. En revanche, l’attribution de l’épithète d’*agathē* implique l’ambivalence du théonyme. Cela commence pour nous avec Solon, cité par Plutarque (note 11).

57. Voir *supra*, note 10.

3. TYCHÈ AGATHÈ EN FAMILLE

Un relief (*Fig. 1a*) mis au jour au Pirée adopte la structure d'un édifice architecturé et est daté du milieu du IV^e siècle⁵⁸. Sculpté dans une pièce de marbre, peut-être pentélique, il représente, à droite, une figure masculine barbue et couchée sur un lit de banquet, tenant une phiale de la main droite et une corne d'abondance sur le bras gauche. Une table basse le long de la couche porte des aliments. Une figure féminine est assise face au personnage masculin et ses mains tiennent ce qui est peut-être une guirlande à hauteur de la poitrine⁵⁹. Un échanson se tient debout, au pied de la couche. Trois orants — un homme entre deux femmes — à hauteur de l'échanson s'avancent vers le couple, dont la taille plus imposante que celle des autres figures atteste qu'il s'agit d'entités supra-humaines.



Fig. 1a

-
58. Copenhague, Ny Carlsberg Glyptotek, n° inv. 1558 : relief votif daté des environs de 350 avant notre ère; marbre (probablement) pentélique, avec patine rougeâtre : 43 × 58 cm ; tenon d'insertion : 9 × 10 cm. Cf. BLINKENBERG (1916); COOK (1925), p. 1162, fig. 970; NILSSON (1967³), p. 809–819 et pl. 28, 2; DENTZER (1982), p. 503–505, et R 228, fig. 483; PETRIDOU (2015), p. 299, fig. 7.2.
59. Cf. DENTZER (1982), p. 503, citant le catalogue de la Glyptothèque de Copenhague par F. Poulsen, en 1951.

Ce relief dédicatoire adopte le motif du « banquet couché », bien attesté dans l’ensemble du monde grec et longtemps interprété comme l’image d’un repas funéraire ou héroïque (*Totenmahl* ou *Heroenmahl* dans une historiographie surtout germanique). Mais cette lecture est aujourd’hui contestée, dans la mesure où elle repose sur une confusion problématique entre de prétendus reliefs funéraires et des reliefs votifs⁶⁰. Or, sur ces derniers, des inscriptions associent le motif du banquet couché à des dieux et surtout à des héros, qui sont les destinataires de la démarche et représentés comme tels. Les images de « banquet couché » sont donc une variation iconographique sur le thème de l’offrande à des puissances supra-humaines, qui court à travers tout le corpus des reliefs attiques. C’est sur cet arrière-plan que se situe le document du Pirée qui nous intéresse ici.

L’inscription qu’il porte permet d’affiner une lecture fondée sur la seule iconographie choisie par les dédicants⁶¹. Elle s’affiche sur la partie supérieure de l’encadrement du relief et sous l’effet de toit qui caractérise ce type de représentation architecturée (Fig. 1b). Deux ensembles sont graphiquement distingués : le nom des dédicants sur la gauche, en une correspondance manifestement voulue avec leur représentation sur le relief (deux noms féminins qui encadrent un nom masculin), et le corps de la dédicace sur le reste de la surface. Cela donne ceci :

Ἀριστομάχη Θεωρίς	ἀνέθεσαν Διὶ Ἐπιτελείωι Φιλίῳ καὶ τῇ μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίᾳ
Ὀλυμπιόδωρος	καὶ Τύχῃ Ἀγαθῇ τοῦ θεοῦ γυναικί.
Aristomachè Theoris	ont dédié (ceci) à Zeus <i>Epiteleios Philios</i> et à la mère du dieu, Philia,
Olympiodoros	et à Tychè <i>Agathē</i> , femme du dieu.



Fig. 1b

J’ai rappelé plus haut combien les généralogies poétiques permettaient de déterminer le profil d’une divinité en contexte. Ce relief athénien de la fin de la période classique, sculpté à l’initiative d’une famille, atteste que les élaborations généralogiques ne relèvent pas seulement de l’inspiration poétique. Des particuliers simplement soucieux d’enrichir la portée de leur démarche dédicatoire font également preuve de créativité en intégrant la divinité qu’ils honorent dans une

60. La thèse de J.-M. Dentzer fut une étape fondamentale dans la déconstruction des analyses anciennes : DENTZER (1982).

61. *IG II³ 4, 1219 / IG II² 4627.*

configuration familiale spécifique, dictée par l'occasion. La plasticité des expérimentations de ce type, quels que soient le niveau et le cadre de leur élaboration, est une des caractéristiques essentielles du polythéisme en tant que système plurIEL et non dogmatique⁶². Dans le cas présent, Zeus *Epiteleios Philios* n'est pas le fils de Rhéa, mais celui de Philia. Il n'est pas l'époux d'Héra, mais celui de Tychè *Agathè*. C'est l'efficacité de la démarche dédicatoire qui est en jeu et le document appelle plusieurs remarques pour en identifier les ressorts⁶³.

Une première remarque tient au jeu de miroirs entre l'identité des dédicants — un homme et deux femmes — et le genre des trois divinités destinataires — un dieu et deux déesses. On pourrait même déduire de ce parallèle qu'Aristomachè et Théoris sont respectivement la mère et la femme d'Olympiodoros, représentées de part et d'autre de ce dernier sur le relief⁶⁴. Soulignons également que le nom du dédicant masculin en fait « celui qui est donné par l'Olympios ». Or, l'Olympios par excellence est assurément Zeus. Le jeu de miroirs entre l'inscription et le relief s'arrête toutefois au nombre de figures supra-humaines sculptées dans la partie droite du *naïskos* : conformément à l'écrasante majorité des scènes de « banquet couché », un dieu et une déesse sont seuls présents dans la scène, en dépit de la dédicace à trois destinataires divins. Le couple a la faveur de ce type d'iconographie et l'artisan qui a effectué la commande n'a pas modifié la structuration habituelle de la partie supra-humaine du relief. En revanche, la présentation d'une corne d'abondance sur le bras du banquetier couché est tout à fait originale dans la série⁶⁵. On y reviendra.

Une deuxième remarque concerne les attributs onomastiques de Zeus et de Tychè. Cette dernière est qualifiée d'*Agathè* et l'épithète est placée en position seconde. Ce choix est d'autant plus intéressant que les invocations à la « B/bonne F/fortune » (avec ou sans majuscule selon le choix des éditeurs des inscriptions) présentent la succession inverse, sous la forme *A/agathè T/tuche*⁶⁶. Dans le cas

62. Cf. PIRENNE-DELFORGE (2020); PIRONTI (2022). Un autre cas athénien d'expérimentation onomastique est étudié dans PIRENNE-DELFORGE (2023).

63. DENTZER (1982), p. 504, fait de la maternité de Philia une « invention généralogique hardie », et TRACY (1994), p. 243, trouve la dédicace « puzzling ». La « hardiesse » ou la « perplexité » deviennent relatives quand on accepte d'avoir affaire à un système qui ne repose pas sur des énoncés dogmatiques. Voir encore DIMIOPPOULOU-PILIOUNI (2012), § 11, qui considère que la dédicace est « intrigante », et STEWART (2017), p. 94, n° 4 qui, décrivant le relief, ajoute un « (*sic*) » à côté de la référence au « *husband* » d'Agathè Tychè.

64. BLINKENBERG (1916); NILSSON (1967³), p. 809–810.

65. Sur ces considérations stylistiques, voir DENTZER (1982), p. 504.

66. Une interrogation de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* donne des résultats limpides sur ce point : en Attique, sur les 13 attestations tout à fait assurées de la séquence onomastique antérieures à 300 avant notre ère, seule l'inscription qui nous occupe présente l'ordre théonyme + attribut : <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>, consultée le 2 août 2023. Soulignons toutefois que ces occurrences concernent Tychè en tant qu'objet

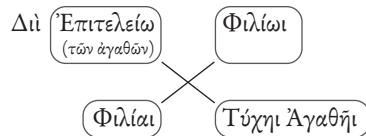
présent, les dédicants ont manifestement appliqué à Tychè la succession théonyme + attribut(s) qui caractérise Zeus dans l'inscription. Tant le libellé de sa séquence onomastique calquée sur celle du dieu que la configuration familiale où elle s'insère font de Tychè une puissance divine à part entière. Quant à Zeus, il se voit attribuer deux épicleses : *Epiteleios* et *Philios*. La seconde est attestée par ailleurs, dans des dédicaces contemporaines mises au jour au centre d'Athènes et au Pirée⁶⁷. Elle fait du dieu le protecteur de la *philia*, ici incarnée par sa mère divine. Ce terme, souvent traduit par « amitié », se réfère plus globalement à l'attachement réciproque au sein des relations familiales et sociales⁶⁸. La première épiclese ajoute le préfixe *epi* à une appellation bien attestée pour Zeus : il est le dieu *Teleios*. Sous ce nom, il peut être associé à Héra *Teleia*, en tant qu'il est « l'accompli » et elle, « l'accomplie », unis par les liens du mariage. Quand il porte l'épiclese sans Héra, il est « celui qui accomplit » les vœux de ceux qui l'honorent⁶⁹. C'est en ce sens que se comprend le composé *Epiteleios*, qui met en évidence la capacité du dieu à l'accomplissement, à savoir l'*epiteleia*. En Attique à la même période, on trouve des vœux pour l'accomplissement des bienfaits sous la forme du génitif absolu ἐπιτελουμένων τῶν ἀγαθῶν ou du complément ἐπὶ τελεστῶν ἀγαθῶν. Dans la cité de Mytilène, toujours à la même période, la figure d'une Ἐπιτελεία τῶν ἀγαθῶν, « Accomplissement des bonnes choses » est attestée et la majuscule s'impose puisque des sacrifices y sont prévus en son honneur⁷⁰. Ce constat implique une troisième remarque sur l'inscription du Pirée, dans la lignée de la deuxième.

En effet, la construction même de la dédicace mérite l'attention. On y discerne une sorte de chiasme, rendu d'autant plus évident par le strict parallèle entre l'épiclese *Philios* et l'identité de la mère de Zeus, *Philia*. La « Fortune bonne », pourvoyeuse de bienfaits, peut alors être interprétée comme une glose de l'épiclese *Epiteleios* et permet de sous-entendre le génitif τῶν ἀγαθῶν, dont on a vu qu'il était récurrent dans les attentes des dédicants, à l'échelle civique ou

de culte. L'invocation à *agathē tychē* dans la clause d'adoption des décrets n'est pas prise en compte, minuscule oblige. Or, avant 300, la séquence *tychē agathē* est bien attestée. Voir *infra*, le point final de l'article.

67. *IG II³ 4*, 1217–1218, trouvées au flanc sud de l'Acropole; 1281 et 1286, mises au jour au Pirée et associées chacune à un relief où le dieu est représenté trônant et tenant probablement un sceptre; 1287, mise au jour au Pirée également et associée à un relief représentant un serpent. Une autre inscription athénienne (*IG II³ 4*, 640), datée de l'année 324/2, est la dédicace d'un groupe d'éranistes à Zeus *Philios*. Elle est surmontée d'un relief représentant Zeus trônant, un aigle à ses pieds.
68. Cf. CRUBELIER, JAULIN, PELLEGRIN (2018).
69. Sur le dossier du *Teleios* et de la *Teleia*, voir PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2016), p. 184–187.
70. Athènes : *SEG* 44, 42 (327/6–318), cf. *infra*; *IG I³* 987 (fin v^e – début iv^e siècle); Mytilène (c. 340–330) : *SEG* 26, 750; cf. PIRONTI (2022), p. 78–81.

individuelle. Zeus *Epiteleios* est sollicité pour l'obtention des bonnes choses, à savoir les bienfaits que Tychè contribue à faire advenir. Ce qui donne le schéma suivant :



Au lien d'ascendance entre Philia et Zeus *Philios* répond le lien matrimonial entre Tychè *Agathè* et Zeus *Epiteleios*. Tychè n'est pas ici la fille du dieu, comme l'était la Tychè *Sôteira* de Pindare, mais son épouse. C'est une autre manière d'intégrer parmi les compétences du dieu ce que représente la Fortune positivement connotée, à savoir la réussite de tout processus. En concevant leur relief dédicatoire, Aristomachè, Olympiodoros et Théoris n'ont rien fait d'autre qu'Hésiode construisant, à la fin de la *Théogonie*, les mariages de Zeus en autant de sphères de compétence du dieu, que ce soit l'intelligence rusée qu'il intègre en avalant Mètis ou l'exigence d'équilibre normé que lui confère son union avec Thémis⁷¹. La portée de l'un et l'autre document est sans doute incommensurable, mais les mécanismes polythéistes à l'œuvre sont identiques de part et d'autre.

La quatrième et dernière remarque concerne la corne d'abondance tenue par le dieu. Il s'agit quasiment d'un *hapax* iconographique dans la série des reliefs au « banquet couché⁷² ». La commande des dédicants athéniens semble bien avoir été spécifique sur ce point. En revanche, dans l'iconographie attique, un tel attribut est associé à l'époux de Perséphone quand son statut de divinité pourvoyeuse de richesse, sous le nom de Ploutôn, prend le pas sur celui de souverain régnant sur les morts⁷³. On le trouve aussi dans les bras de Ploutos, la figure de la « Richesse » enfantée par Déméter dans la *Théogonie* d'Hésiode et associée étroitement à la déesse et à sa fille dans l'*Hymne homérique* en leur honneur⁷⁴. La

71. Sur les mariages de Zeus, voir PIRONTI (2022), p. 85–88, avec la bibliographie antérieure.
72. Le seul parallèle est un relief en mauvais état « taillé dans un bloc de format inhabituel, qui a peut-être servi de base » (DENTZER [1982], p. 340 et R 124, fig. 388). On y voit sur la droite une figure masculine barbue couchée sur un lit de banquet devant lequel une table basse est dressée avec des aliments. La figure de profil tient une corne d'abondance sur le bras gauche et tend le bras droit vers un personnage masculin faisant un signe du bras droit et représenté à la même échelle. Le détail échappe en raison de l'érosion de la surface du relief.
73. La remarquable coupe de Kodros, datée entre 450 et 400, et figurant des couples divins sur le mode du « banquet couché », porte à l'intérieur l'image de Perséphone assise sur la couche où Plouton est installé avec corne d'abondance, tous deux dûment identifiés par une inscription. Londres, British Museum, 1847,0909.6 ; Beazley Archive Pottery Database, 217212.
74. Hés., *Théog.*, 969–974; *HhomDem.*, 488–489. Cf. la pélikè attique à figures rouges, 400–300, collection privée : Beazley Archive Pottery Database, 5793.

corne d'abondance est également l'apanage de l'Agathos Daimôn sur un fragment de base de statue, daté du milieu du IV^e siècle et mis au jour sur l'Acropole (Fig. 2). La statue est perdue et la base est mutilée, mais elle porte un relief où l'on voit encore une figure masculine barbue sur la gauche, levant légèrement la main droite, paume vers l'extérieur, et tenant une corne d'abondance sur le bras gauche ; une femme au centre tient son voile de la main droite ; une autre figure féminine se tient en position presque faciale. Une inscription était gravée en deux ou trois lignes au-dessus des figures en relief⁷⁵ :

[— — —]. [— — —]
 ἀνέθηκ[— — (?)]
 Αγαθὸς Δα[μί]ων [Αγ]α[θὴ] Τύχη



Fig. 2

La dédicace elle-même a disparu, hormis le verbe signalant la démarche. En revanche, deux des figures représentées sont désignées par leur nom au nominatif, ce qui permet d'identifier la figure masculine à gauche comme Agathos Daimôn et la figure féminine au centre comme Agathè Tychè (selon la séquence onomastique habituelle). Le nom de la troisième figure, assurément féminine elle aussi, est perdu dans la cassure de la base⁷⁶. Le geste d'Agathè Tychè de porter la main

75. SEG 47, 210 (Acropole d'Athènes, 360–350). Base quadrangulaire de 28 × 54 cm, prof. 54 cm. Athènes, n° inv. 4069. Cf. WALTER (1923), n° 391; SMITH (2011), fig. 11.1 (catalogue R 4, p. 143); STEWART (2017), p. 94, n° 2 (qui date l'objet de c. 350–330).

76. WALTER (1923), p. 186, avait déjà fait l'hypothèse qu'il pourrait s'agir de Philia, par comparaison avec le relief du Pirée. Une idée reprise sans référence chez SMITH (2011), p. 122.

à son voile renvoie à un arrière-plan matrimonial largement attesté⁷⁷. Agathos Daimôn et Agathè Tychè sont ici conçus comme un couple, ce qui ne manque pas d'évoquer la relation conjugale que le relief du Pirée instaure entre Zeus *Epitелеios Philios* et Tychè *Agathē*. Soulignons enfin, toujours à propos de la corne d'abondance, que l'attribut est attesté pour Agathè Tychè, à Athènes, à partir de la première moitié du IV^e siècle. Il deviendra récurrent dans la représentation de la déesse Tychè par la suite, et ce dans tout le monde grec, ainsi que l'atteste Pausanias dans le passage sur la statue de Boupalos dont nous sommes partis⁷⁸.

En conséquence, c'est bien le statut de Zeus comme *Epitèleios tōn agathōn* que symbolise la corne d'abondance portée par le dieu du relief du Pirée, à l'instar de Ploutôn, d'Agathos Daimôn, de Ploutos et d'Agathè Tychè elle-même. Mais chaque divinité offre un éclairage spécifique sur le processus qui mène aux bienfaits : Ploutôn est le dieu qui agit sur le *chthon*, le sol où reposent les morts et s'enracinent les végétaux, Agathè Tychè met l'accent sur le succès de l'opération, dont l'enfant Ploutos, auquel elle est souvent associée, traduit le résultat concret⁷⁹. Quant au Zeus *Epitèleios* du relief du Pirée, c'est son pouvoir en tant que *Teleios* par excellence qui est ici choisi pour soutenir l'obtention des bienfaits figurée par la corne d'abondance et confortée par l'identité de son épouse. Il englobe ainsi la totalité du processus⁸⁰. Pour refermer cette analyse, revenons à la Tychè athénienne quand elle est *Agathē*.

ENVOI

À l'époque où Aristomachè, Olympiodoros et Théoris faisaient graver le relief qu'ils allaient offrir au Zeus du Pirée, des comptes officiels de la cité d'Athènes attestent qu'Agathè Tychè disposait d'un sanctuaire civique⁸¹. En outre, à la

77. C'est le geste de l'*anakalypsis*, le « dévoilement » de la mariée, telle qu'il caractérise notamment l'iconographie d'Héra au sein du couple qu'elle forme avec Zeus : PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI (2016), p. 45, 120 n. 74, 184 n. 415, 334–335.

78. VILLARD (1997), p. 124. Voir *supra*, p. 10.

79. VILLARD (1997).

80. Le relief doit sans doute être associé à un culte local de Zeus qui est également honoré comme *Meilichios* (LALONDE [1986], p. 114–117). Les relations étroites entre ce Zeus et l'Agathos Daimôn seront analysées ailleurs (PIRENNE-DELFORGE, à paraître).

81. *IG II²* 333, avec une synthèse mise à jour chez S.D. LAMBERT, *ZPE* 154 (2005), p. 137–144 (n° 6, lignes 19–20 : un *hieron* de la déesse et ses *chrēmata*, année 335/4) ; *IG II²* 1496 + 413, A 76–77, 107–108, 148–149 (le revenu des peaux des animaux sacrifiés en son honneur, année 331/0). La déesse disposait encore d'un *temenos* (voire deux ?) au I^{er} siècle : *IG II²* 1035, lignes 44 et 48. Trois dédicaces de citoyens soulignent également cette dimension du culte : *IG II²* 4610, 4644, 4564, cf. DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 11. Dans le dème de Kollytos, un sacrifice était peut-être réservé à Agathè Tychè si les restitutions de *IG II²* 1195 (327/6–318) par WALBANK (1994) sont correctes : voir *SEG* 44, 42 et TRACY (1994). — Selon

même période, se généralise l’invocation ἀγαθῇ τύχῃ dans les inscriptions athéniennes en en-tête ou dans la clause d’adoption des décrets⁸². Toutefois, le statut de ce datif est loin d’être aussi clair que le laisse entendre le choix (moderne) d’une minuscule à l’initiale du nom et de l’épithète. Tout d’abord, nombre de documents indiquent qu’il ne s’agit pas d’une « bonne fortune » générique puisque la formule déployée intègre le génitif de l’instance émettrice de la décision. Ainsi, la première mention de l’expression complète se trouve chez Thucydide, citant le texte d’un décret athénien comprenant l’expression τύχῃ ἀγαθῇ τῇ Αθηναίων. Le premier décret athénien conservé sur pierre avec cette même mention remonte à l’année 378/7 : Ἀριστοτέλης εἰ[πεν τύχ]ηι ἀγαθῇ τῇ Αθηναίων καὶ τ[ῶ]ν [συμμ]άχων τῶν Αθηναίων, κτλ.⁸³ Dans un décret honorifique de 343/2, on lit δεδόχθαι τῇ βουλῇ, ἀγαθῇ τύχῃ τοῦ δῆμου τοῦ Αθηναίων καὶ τῆς βουλῆς ἐπαινέσαι, κτλ.⁸⁴ Dans un décret d’Éleusis de 332/1, c’est le datif τύχῃ ἀγαθῇ τῶν δημοτῶν qui est mentionné⁸⁵. Par la suite, la formule standardisée ἀγαθῇ τύχῃ δεδόχθαι... sans autre précision se généralisera, mais il s’agira toujours de placer anticipativement la décision prise dans le cadre adéquat de sa réalisation, à l’échelle locale. Le choix — que la transcription ci-dessus a respecté — d’adopter la minuscule à l’initiale de *tychē* et de son épithète tend à ôter au vœu sous-jacent toute référence à la sphère divine. Mais ce n’est sans doute pas de bonne méthode, surtout pour les décrets du IV^e siècle, au moment même où dédicaces et comptes officiels attestent que la Bonne Fortune est bel et bien une déesse à laquelle la cité athénienne rend un culte⁸⁶. La démarche a pu se démonétiser au fil du temps et le vœu perdre en intensité sous l’effet de la redondance formulaire. Néanmoins, si l’on reprend sous cet angle les clauses d’adoption des décrets contemporains, transcrire Ἀγαθῇ Τύχῃ δεδόχθαι... et traduire « sous l’égide de Bonne Fortune, il a plu à/aux... » rendrait sans doute davantage compte de ce qu’entendait une oreille grecque et de ce que gravaient les lapicides, insensibles aux majuscules et aux minuscules.

Élien (*HV IX*, 39), une statue d’Agathè Tychè se trouvait près du prytanée d’Athènes. Sur l’identification de l’œuvre monumentale et un catalogue de reliefs et amphores attiques qui s’en sont inspirés, voir STEWART (2017), p. 85–97, qui la date des années 390.

82. TRACY (1994), avec les notes 28 et 29, *exempli gratia*.
83. Thucydide, IV, 118, 11 : ἔδοξεν τῷ δῆμῳ. Ἀκαμαντὶς ἐπρυτάνευε, Φαίνιππος ἐγραμμάτευε, Νικιάδης ἐπεστάτει. Λάχης εἶπε, τύχῃ ἀγαθῇ τῇ Αθηναίων, κτλ., et *IG II²* 43, lignes 7–9. Cf. DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 1.
84. *IG II²* 223, ligne 6. Cf. *IG II³* 1, 322, lignes 5–6, la loi contre la tyrannie datée de 337/6.
85. *I. Eleusis* 85, lignes 2 et 18–19.
86. Suggestion en ce sens chez TRACY (1994), p. 243–244, et DIMOPOULOU-PILIOUNI (2012), § 13–14.

Tychè n'est pas la déesse de la chance ou du hasard. Elle est « Fortune », en bonne ou en mauvaise part ; elle est la puissance divine de « ce qui survient », par la volonté divine, dans une existence humaine faite de biens et de maux.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Collège de France / Université de Liège
v.pirenne@uliege.be
vinciane.pirenne@college-de-france.fr

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

Fig. 1a-b Copenhague, Glyptothèque Ny Carlsberg, n° inv. 1558 © Photo : Ole Woldbye.

Fig. 2 Athènes, Musée national, n° inv. 4069. D'après WALTER (1923), p. 185, n° 391.

BIBLIOGRAPHIE

- F. ALLÈGRE, *Étude sur la déesse grecque Tyché : sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, Paris, 1889.
- C. BLINKENBERG, « Un bas-relief votif grec de la Glyptothèque Ny-Carlsberg », *Bulletin de l'Académie royale des Sciences et des Lettres de Danemark* (1916), p. 203–209.
- B. BORG, « Eunomia or ‘make love not war’? Meidian personifications reconsidered », in B.E. BORG, E. STAFFORD, J. HERRIN (dir.), *Personification in the Greek World*, Aldershot, 2005, p. 103–210.
- M. BRIAND, *Pindare, Olympiques*, édition bilingue commentée, Paris, 2014.
- R. BUXTON, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, 1982.
- C. CALAME, *Alcman*. Introduction, texte critique, témoignage, traduction et commentaire, Rome, 1983.
- C. CALAME, *L’Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996.
- A.B. COOK, *Zeus. Study in Ancient Greek Religion*, II. *Zeus, God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge, 1925.
- M. CRUBELLIER, A. JAULIN, P. PELLEGRIN (dir.), *Philia et Dikè. Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, Paris, 2018 (*Kainon – Anthropologie de la pensée ancienne*, 10).
- J.-M. DENTZER, *Le Motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Rome, 1982 (BEFAR, 246).
- G. DI MAURO BATTILANA, « *Moira* » e « *aisa* » in Omero. *Una ricerca semantica e socio-culturale*, Roma, 1985.
- A. DIMOPOULOU-PILOUNI, « La Bonne Fortune et son rôle civique dans les cités grecques et romaines », in B. LEGRAS (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris, 2012, p. 167–180 [<https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.9470>].
- E. EIDINOW, *Luck, Fate, and Fortune: Antiquity and its Legacy*, London, 2011.
- T.S.F. JIM, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford, 2022.
- S.P. KERSHAW, *Personification in the Hellenistic World: Tyche – Kairos – Nemesis*, Diss. Bristol, 1986.

- G.V. LALONDE, HOROS DIOS. *An Athenian Shrine and Cult of Zeus*, Leiden/Boston, 2006 (*Monumenta Graeca et Romana*, 11).
- S.B. MATHESON, *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art* (exhibition catalogue Yale University Art Gallery), New Haven, 1994.
- W. MESSERSCHMIDT, Prosopopoia. *Personifikationen politischen Charakters in spätklassischer und hellenistischer Kunst*, Köln, 2003.
- D. METZLER, « Eunomia und Aphrodite. Zur Ikonologie einer attischen Vasengruppe », *Hephaistos* 2 (1980), p. 73–88.
- M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München, 1967³.
- G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, 2015.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *RHR* 208 (1991), p. 395–413.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », in V. DASEN (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Fribourg/Göttingen, 2004 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 203), p. 171–185.
- V. PIRENNE-DELFORGE, *Le Polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, 2020.
- V. PIRENNE-DELFORGE, « Xenokrateia the Athenian and Her Tailor-Made Divine Team », in V. PIRENNE-DELFORGE, M. WĘCOWSKI (dir.), *Politeia and Koinonia. Studies in Ancient Greek History in Honour of Josine Blok*, Leiden, 2023, p. 278–285.
- V. PIRENNE-DELFORGE, *Daimôn. Modalités de l'action des dieux en Grèce ancienne*, à paraître.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte », in V. DASEN, M. HENNARD DUTHEIL (dir.), *From Fata to Fairies. Des Parques à la Fée Carabosse*, Lausanne, 2011, p. 93–113.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, « What is Ancient Greek Religion? Many vs. One », in E. EIDINOW, J. KINDT (dir.), *Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, 2015, p. 39–47.
- V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016.
- G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18).
- G. PIRONTI, « Dans l'entourage de Thémis : les Moires et les ‘normes’ panthéoniques », in P. BRULÉ (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 13–27.
- G. PIRONTI, « De la ‘liste’ à la ‘configuration’ de puissances divines : réflexions sur les ‘formes élémentaires’ du polythéisme en pays grec », *ARG* 24 (2022), p. 77–95.
- K. RAAFLAUB, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, first English edition, revised and updated, Chicago/London, 2004 (original allemand 1985).
- J. RUDHARDT, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971.
- J. RUDHARDT, *Le Rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, 1986.
- J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999.
- A. SMITH, *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden/Boston, 2011.
- A. STEWART, « Hellenistic Free-standing Sculpture from the Athenian Agora, Part. 2. Agathe Tyche, Aphrodite, Artemis, Athena, Eileithyia », *Hesperia* 86 (2017), p. 83–127.

- H. STROHM, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, Stuttgart, 1944.
- S.V. TRACY, « *IG II² 1195 and Agathe Tyche in Attica* », *Hesperia* 63 (1994), p. 241–244.
- L. VILLARD, « Tyché », *LIMC* VIII (1997), p. 113–125.
- O. WALTER, *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen*, Wien, 1923.
- M.L. WEST, *Hesiod. Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, 1966.

Sommaire

Éditorial

Actes du XVI^e colloque international du CIERGA (*partim*)

Des dieux, des jeux – et du hasard ?

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Tychè en famille : généalogies et profil divin*

Paulin MAILLARD, *Aux origines des attributs de Tychè*

Marco VESPA, *Un tripot dans le sanctuaire ? Les skirapheia et le culte d'Athéna Skiras : une construction savante d'époque impériale*

Véronique DASEN, *Athéna en jeu. Actualité des débats antiquaires du XIX^e siècle sur une partie de Pente Grammaï dans la céramique grecque*

Dossier : La notion de « polis-religion » à l'épreuve des normes et de l'autorité religieuse

Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Antoine CHABOD, *En guise d'ouverture*

Carmine PISANO, *The polis-religion in the mirror of exousia: sources of authority in Greek ritual norms*

Paulin ISMARD, *Des cultes en partage : les acteurs de la polis-religion*

Antoine CHABOD, *Ni magistrat, ni prêtre ? Les énonciateurs des lois entre normativité civique et pratiques rituelles en Grèce archaïque et classique*

Emily KEARNS, *Learning my instructions, Orestes... : who authorises worship in the Greek world?*

Robert PARKER, *Dionysus and polis religion*

Nicole BELAYCHE, *Autorités sacerdotales et expériences religieuses individuelles en Anatolie d'après des objets-stèles inscrits*

Paul COURNARIE, *La religion de l'appartenance. Normes rituelles, autorité et société dans les cérémonies d'accueil de l'époque hellénistique*

Francesco MASSA, *La polis-religion dans l'Antiquité tardive : une notion pertinente pour l'empire romain du IV^e siècle de notre ère ?*

Varia

Roy VAN WIJK, *Take me to the River: Sanctuaries, Connectivity, and Genealogy in Southern Boiotia and Euboia (800–300 BCE)*

Evan VANCE, *Apollo Patroios on Aegina*

Kyle MAHONEY, *The Arcadian Nymph Antibrakia and the Lignite Deposits of the Megalopolis Basin*

Chris ATKINS, *In a Dark and Glistening Land: Ritual Hexameters, Curse Tablets, and Sacred Rites in Classical Sicily*

Chronique des activités scientifiques

Epigraphic Bulletin 2021

Chroniques bibliographiques

ISBN : 978-2-87562-435-2

