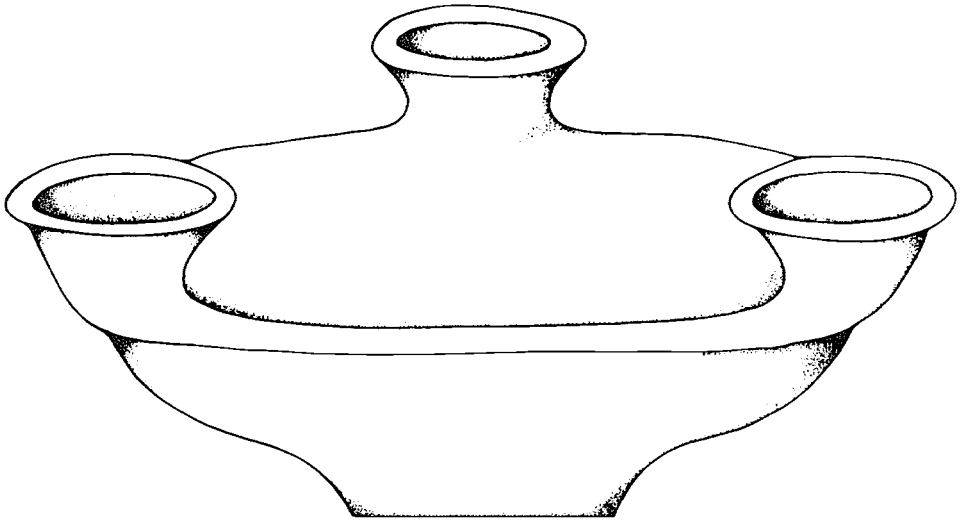


# KERNOΣ

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



**24 (2011)**

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Αθήνα – Liège

## Revue des Livres

### 1. Comptes rendus et notices bibliographiques

Miriam VALDÉS GUÍA, *El nacimiento de la autoctonía ateniense : cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a. C.*, Madrid, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2008. 1 vol. 17 × 24 cm, 274 p. (*Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22). ISBN : 978-84-669-3063-5.

L'A. se réfère d'entrée aux travaux de Nicole Loraux (p. 7) qui ont mis en évidence tous les « bénéfiques » que les Athéniens tiraient, au temps de la démocratie (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s.), de leur façon de se raconter, et de raconter aux autres Grecs la merveilleuse naissance du fondateur de leur cité. Le corps civique est conçu comme un *genos*, un groupe gentilice exclusivement masculin, dont Érichthonios, engendré par Héphaïstos, porté par Gè et élevé par Athéna, est le père fondateur et Athéna, comme l'a voulu son fils adoptif, l'éponyme. Tous les descendants du premier *Né de la Terre* (Seuil, 1996) se transmettent de père en fils son autochtonie et doivent à sa paternité fondatrice de former une fraternité. Tous égaux et tous bien-nés, ils ont entre eux des relations de *philia* et peuvent, vis-à-vis des étrangers, tirer gloire collectivement d'une aussi noble et aussi ancienne origine. Pour N.L. le mythe développe, dans le langage qui est le sien, les thèmes de l'idéologie démocratique qui tait les divisions de la *polis*, exalte sa cohésion et glorifie l'*archè* qu'elle exerce dans le monde grec.

Pour M.V.G. cette version des origines de la cité, qui fait son apparition dans l'iconographie vers 500, est déjà en place lors de l'adoption de la *politeia* de Clisthène. Ce « mythe politique », dit-elle, est façonné – sinon construit – à partir de données plus anciennes, au VI<sup>e</sup> s. (p. 7). Dès la promulgation de la *politeia* de Solon, il fait partie de l'idéologie de la cité (p. 8) « dont il cimente en même temps qu'il reflète les acquisitions sociales et politiques, c'est-à-dire la liberté » qui est non seulement la libération de la *douleia* mais la participation à la vie politique, auparavant fondée « sur la naissance et le lignage ». Ces dernières années, les débats sur les origines de la démocratie athénienne ont fleuri en liaison notamment avec l'hommage à M.H. Hansen, les réunions en l'honneur du 2500<sup>e</sup> anniversaire de la *politeia* de Clisthène et le colloque *Solon of Athens*. M.V.G. se rallie donc à ceux qui soutenaient, comme R.W. Wallace – et contrairement à M.H. Hansen, J. Ober, K.A. Raaflaub et bien d'autres – que la démocratie était déjà dans la *politeia* de Solon.

Son projet, qui replace l'élaboration du mythe d'Érichthonios et des origines de la cité dans son contexte historique, est séduisant dans la mesure où il entend transgresser les catégories – *realia*/fictions, histoire/anthropologie de l'imaginaire, religion/politique, diachronie/synchronie – où la recherche apprécie souvent de se couler. Il est aussi très ambitieux. Le choix de ces voies traversières exige un énorme travail de recherche car il impose de croiser des sources et des travaux de factures très différentes. En témoigne l'ampleur de la bibliographie de M.V.G., notamment en ce qui concerne les ouvrages en langue anglaise ! Mais surtout le croisement fiction/*realia* repose, lorsqu'il s'agit de VI<sup>e</sup> s., sur des « sables mouvants », comme le dit F. Ruzé, des sables si mouvants que, quelle que soit la question examinée, l'absence de tout consensus contraint à la reprise de l'ensemble du dossier. Or j'ai l'impression que, si l'A. s'engage person-

nellement lorsqu'il s'agit de quêter les indices qui lui permettent de retrouver dans les rituels du VI<sup>e</sup> s. la place des divinités qui sont impliquées dans la naissance d'Érichthonios, elle s'en tient à la *doxa* lorsqu'il s'agit des réalisations attribuées à Solon ou à Pisistrate. Plusieurs termes, ne serait-ce que celui de *dēmos*, auraient dû relever, me semble-t-il, d'une étude sémantique.

M.V.G. précise l'entrée de sa recherche. Il s'agit d'étudier la réorganisation, au cours du VI<sup>e</sup> s., de la tradition homérique sur la naissance autochtone du premier roi des Athéniens : dans l'*Odyssée*, il s'agit d'Érechthée, un fils de la terre, protégé d'Athéna qui partage sa vaste demeure; au cours du VI<sup>e</sup> s., Érechthée est évincé par un autre protégé d'Athéna – dont il devient le petit-fils dans la généalogie royale – Érichthonios qui, lui aussi, est né de la terre mais a été engendré par Héphestos. Ce remaniement de la tradition doit être mis en rapport, dit-elle, avec l'intégration de la terre libérée par Solon dans un processus de développement de la propriété paysanne, de revalorisation de l'artisanat, surtout à partir de la tyrannie de Pisistrate, et d'incorporation du *dēmos* dans la *politeia*. Cette extension de la citoyenneté, ajoute l'A., suppose, comme le pense Ian Morris, un transfert des valeurs qui étaient celles de l'aristocratie (la détention de la terre, la caution des ancêtres, la noblesse de la naissance, la conduite héroïque à la guerre) vers le *dēmos* et cette nouvelle idéologie englobe tout le corps civique par delà ses deux grands clivages, sa partition fonctionnelle (Eupatrides, géomores et démiurges) et sa partition censitaire (Pentacosiomédimnes, chevaliers, zeugites et thètes) (p. 9). C'est alors que M.V.G. élargit la problématique qu'elle vient d'annoncer (p. 10) : elle entend consacrer son ouvrage à une analyse de l'idéologie du *dēmos* en portant une attention spéciale à ses aspects religieux et culturels, sans renoncer pour autant à celle de tout le corps civique, un corps civique qui inclut les aristocrates et, ce qui est plus curieux, les femmes. Pourquoi ce glissement ? Est-ce au nom de la formation d'une identité collective qui engloberait désormais tout le groupe social ? Serait-ce une « commodité » pour inclure deux chapitres qui font preuve d'une certaine indépendance vis-à-vis du thème annoncé ? Sur les six chapitres de l'ouvrage, quatre s'essayeront à démontrer que la version du mythe de l'autochtonie en usage dans la cité démocratique est en place dès le VI<sup>e</sup> s. Chap. I : Un nouvel ancêtre pour les Athéniens : Apollon Patroos. Ion et la participation du *dēmos* à la *politeia*. Chap. II : Gè, la Terre d'Athènes, et les *Genésia* : la paysannerie de l'Attique. Chap. III : L'introduction d'Héphestos dans l'imaginaire athénien et la promotion des artisans. Chap. IV : La naissance d'Érichthonios et les Panathénées : la création d'un mythe. Les deux derniers chapitres en revanche sont assez éloignés d'une telle préoccupation; le chap. V : Athéna contre Aphrodite : les femmes et la citoyenneté, revisite les propositions d'un travail précédent; le chap. VI : Les dieux libérateurs : de Zeus Eleutherios à Dionysos Eleuthereus, répond aux suggestions d'un article de K.A. Raaflaub.

Comme l'indiquent les intitulés des quatre premiers chapitres, M.V.G. reproduit, de l'un à l'autre, le même modèle de démonstration. Les acteurs divins qui, au V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s., interviennent dans la naissance d'Érichthonios sont étudiés au cas par cas.

Héphestos ~Gè~Athéna  
Érichthonios  
(Pandion)  
Érechthée  
Xouthos + Créuse + Apollon (Pythien)  
Ion

L'A. commence par rassembler, avec une pointilleuse érudition, tous les indices qui attestent leur présence dans les rituels dès les grands changements du VI<sup>e</sup> s. et laissent deviner des configurations susceptibles de préfigurer leurs rôles dans la naissance d'Érichthonios. L'état des sources ne facilite pas toujours cette quête et le souci de tout prouver nuit parfois à la démonstration. Un exemple (chap. I) : le culte d'Apollon Patroos est attesté (temple de l'Agora

dite de Solon) sous les Pisistratides et il serait en relation avec Delphes (p. 16). Faut-il en conclure pour autant qu'Apollon Patroos et Apollon Pythien ne font qu'un ? Son culte se substitue alors à celui de Zeus Patroos (p. 15). Mais, en fait, le dieu est depuis longtemps présent sur le territoire. À partir d'une unique occurrence – un fragment de Philochore – M.V.G. se croit autorisée à l'assimiler à Hélios (p. 21). Honoré avec Athéna et Poséidon, cofondateurs du territoire, lors de la fête des *Skira*, Hélios est un acropolitain de longue date et aurait déjà une fonction ancestrale : uni à Gè kourotrophos il a engendré les Tritopatores. Certes, l'intervention du Pythien dans la généalogie royale, reconnaît M.V.G., s'est glissée dans une version plus ancienne (p. 23) : le couple Xouthos + Créuse, lié semble-t-il à la formation du territoire et à l'intégration de la Tétrapole (Xouthos) dans le synécisme autour de l'Acropole (Créuse), a précédé le couple Apollon Pythien + Créuse; Ion a certainement été fils de Xouthos (Hérodote) avant d'être celui d'Apollon Pythien (Euripide). Mais cela ne prouve pas que la paternité d'Apollon soit une invention d'Euripide (p. 25). Le culte du Pythien est en effet attesté dans la caverne de l'Acropole dès le VI<sup>e</sup> s. Il se peut donc que, dès cette époque, le mythe d'Ion ait croisé celui d'Apollon Pythien. D'un chapitre à l'autre, qu'il s'agisse de Gè, d'Héphaïstos ou d'Érichthonios, M.V.G. suit le même modèle de démonstration. C'est ainsi que Gè, la terre de l'Attique unifiée (p. 54), est liée à Érechthée dès le VII<sup>e</sup> s. ainsi que l'atteste la fête des *Genesisia*, et assume déjà une fonction « kourotrophique » : la figure de Gè *kourotrophos*, dont le culte est attesté à l'époque romaine sur l'Acropole, remonte à l'époque archaïque et Kourotrophos, la déesse à nom d'épiclèse de l'Acropole, est sans doute la Terre elle-même (p. 57). Que Gè ait été kourotrophos dès l'origine, pourquoi pas ? La plupart des divinités féminines le sont ! Mais il est un peu risqué, après la mise au point de St. Georgoudi, citée comme référence, de voir en elle l'énigmatique Kourotrophos de l'Acropole.

L'antériorité des divinités intervenant dans la naissance d'Érichthonios établie, M.V.G. s'applique à démontrer que les figures qui leur sont attribuées sont en rapport avec les grands changements apportés par la *politeia* de Solon. Il n'est pas question de mettre en doute l'importance du contexte politico-social dans la nouvelle sémantisation de ces représentations, mais les sables sur lesquels nous reconstituons les *realia* sont si mouvants que la démarche est souvent réversible : si l'histoire peut servir à expliquer la fiction, la fiction permet bien souvent de déchiffrer l'histoire. Un exemple de systématisation difficile : le cas d'Apollon Patroos (p. 35-39). Pour M.V.G., Solon ayant intégré le *demos* dans la *politeia*, un ancêtre fédérateur Apollon Patroos se substitue à Zeus Patroos lié aux Eupatrides et une restructuration du corps civique est placée sous son patronage. Influencés par l'organisation des cités de l'Ionie, les Athéniens remodelent la partition tripartite de leur corps civique pour adopter le système des quatre tribus dont les héros éponymes deviennent les fils de Ion. La filiation apollinienne de ce dernier fait de l'Attique la plus antique et la plus prestigieuse terre d'Ionie au moment où la cité commence à s'intéresser à cette région. Peut-être ! Il y a quelques occurrences pour suggérer une telle interprétation. Mais l'*A.P.* d'[Aristote], la source fondamentale sur cette question, va à l'encontre de cette hypothèse. Pour son auteur, la partition de la collectivité masculine en groupes spatio-temporels héréditaires à vocation religieuse/civique/politique/militaire est, à Athènes, une constante, depuis la mise en place de la cité des archontes, au lendemain de la disparition de la royauté, jusqu'à son époque, c'est-à-dire le dernier quart du IV<sup>e</sup> s. La cité, affirme-t-il, n'a eu que deux dispositifs. Le premier – 4 tribus/12 phratries/48 naucraries – est bien antérieur à Solon. Il est fossilisé par Clisthène qui le réduit à des fonctions civico-religieuses et lui superpose le second dispositif, celui des 10 tribus. Tous ces groupes sont des groupes héréditaires qui se disent dans le langage de la parenté mais qui ne sont pas des groupes de parenté : la parenté réelle, en lignes directe et collatérale, est circonscrite par l'*anchisteia*. Chaque groupe se veut une confrérie descendant d'un ancêtre commun. L'ancestralité (pour employer le terme de M.V.G.) et son pouvoir fusionnel ne sont donc une invention, ni de la démocratie, ni de Solon. Cette structuration de la collectivité masculine en pseudo-parentés est inhérente,

en pays grec, à l'organisation en cité où elle assure le passage des sociétés lignagères aux sociétés politiques. La même source attribue à Ion la fondation des quatre tribus, dont certainement la paternité de leurs éponymes. À quel moment Apollon Patroos apparaît-il dans le dispositif ? Dès l'origine ? Lorsque le corps civique a dû intégrer les nouveaux citoyens institués par Solon ? La présence du dieu dès le milieu du VI<sup>e</sup> s. sur l'agora dite de Solon – le nouvel espace de rassemblement du corps civique, le futur *meson* de la polis –, est certainement en rapport avec le fonctionnement des institutions qui, depuis Solon, intègrent tous les hommes libres. Pour tenir *ecclesia* ou *héliée*, les Athéniens se rassemblent tribus par tribus, phratries par phratries. Le culte d'Apollon Patroos assure dans la similitude la cohésion des tribus comme le culte à Zeus Phratrios et Athéna Phratria celle des phratries.

Avec ses quatre « tiroirs », le plan choisi par M. V.G. n'est pas sans provoquer des redites. Il décentre surtout, me semble-t-il, la démonstration par rapport au thème annoncé : pourquoi le fils de la terre, Érichthonios, a-t-il pris la place du fils de la terre, Érechthée ? Cette question réactive un débat sur la maternité de la terre qui a beaucoup divisé en son temps. Est-ce la femme qui imite la terre (J.-P. Vernant) ? Est-ce la terre qui imite la femme (N. Loraux) ? En dépit des apparences, cet échange n'a rien de ludique ! Si, dans le mythe d'Érichthonios, la terre imite la femme, elle n'a, d'après la *doxa* de l'époque sur la reproduction, aucun rôle dans la procréation d'Érichthonios, elle n'est qu'une mère porteuse. Héphaïstos est le géniteur, la terre se borne à nourrir l'homoncule que le sperme du dieu a déposé en elle. Certes, c'est Gè qui tend l'enfant à Athéna mais c'est Héphaïstos qui, en tant que père géniteur, le donne en adoption à la déesse. Ce n'est pas un hasard si, sur les images, le dieu est toujours en retrait. Il s'efface pour que le père social, en l'occurrence Athéna, puisse soulever l'enfant posé sur le sol et en faire son fils. N.L. constate que, dans le mythe d'Érichthonios, la terre évince la femme de la naissance du premier citoyen. L'argument est, je crois, réversible : parce qu'elle imite la femme la terre est éliminée de la procréation du premier citoyen. Pour le dire autrement, la terre nourrit Érichthonios et ses descendants, elle ne les engendre pas. La possession d'un lot de la terre civique ne leur donne pas le statut de citoyen, mais leur statut de citoyen leur assure d'être nourri par la terre civique. C'est alors qu'apparaît en pleine lumière ce qui distingue Érichthonios d'Érechthée. Érechthée est un fils de la terre qui apparemment l'a enfanté seule. Érechthée n'a pas de père : son statut dépend de sa mère. Le groupe de descendance d'Érechthée ne comprend que des détenteurs du sol. À mon avis, ce n'est pas avec un hypothétique processus de développement de la petite propriété paysanne consécutif à la réforme de Solon qu'il faut mettre en rapport le passage d'Érechthée à Érichthonios mais avec le refus de Solon de procéder à un nouveau partage de « la grasse terre de la patrie ». À partir du moment où l'archonte a fondé la citoyenneté sur la liberté et non sur la détention d'un lot de la terre civique, la réorganisation de la tradition homérique s'impose : les Athéniens doivent se raconter et raconter aux autres Grecs que le premier citoyen n'avait pas été engendré par la terre, mais seulement nourri par elle. La figure du géniteur est essentielle. Pourquoi avoir dévolu ce rôle à Héphaïstos ? Parce qu'il est le dieu des artisans qui le célèbre lors des *Chalkeia* et que l'artisanat est en plein développement sous la tyrannie ? Peut-être ! Mais, en pays grec, la tradition religieuse est poésie. Le dieu de la flamme jaillissante entretient, je crois, avec la déesse à l'olivier des relations que seul le poète inspiré pouvait, dans le langage qui est le sien, faire découvrir à son auditoire.

Quelle conclusion tirer d'aussi longues remarques, sinon que l'ouvrage de M.V.G., est, en dépit d'une construction parfois un peu déconcertante, un livre qui provoque la réflexion.

Claudine Leduc  
(Université de Toulouse – Le Mirail)

Iphigéneia LEVENTI, Christina MISTOPOULOU (éd.), *Ιερά και λατρείες της Δήμητρας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Βόλος, 4-5 Ιουνίου 2005*, Volos, 2010. 1 vol. 17 × 24 cm, 304 p. ISBN : 978-960-89078-6-7.

Ce volume reprend les actes d'un colloque tenu en 2005 à l'Université de Thessalie et consacré aux sanctuaires et cultes de Déméter dans le monde grec antique. Ce thème en apparence très large est orienté, comme l'annoncent les deux éditrices, vers trois axes principaux (p. IX) : (1) les nouvelles découvertes concernant les sanctuaires de Déméter, (2) les nouveaux témoignages sur Éleusis et (3) la diffusion des cultes à mystères éleusiniens dans le reste du monde grec. L'ouvrage, qui vise à établir un dialogue entre le matériel nouvellement découvert et les témoignages plus anciens et mieux connus (p. X), adopte par conséquent une orientation très archéologique.

Les deux premières contributions examinent ou réexaminent certains témoignages liés à Éleusis. K. Clinton (*The Eleusinian Aparche in Practice: 329/8 B.C.*) reconstitue en détail l'organisation et le déroulement de l'offrande des prémices aux deux déesses d'Éleusis dans l'année 329/8. Il se fonde pour ce faire sur un examen attentif de deux documents : l'inscription des comptes de l'année (IG II<sup>2</sup> 1672) et le décret bien connu sur les prémices (IG I<sup>3</sup> 78), daté d'environ un siècle auparavant, qui régleme l'organisation de la collecte des céréales, ainsi que l'offrande de sacrifices à diverses divinités et de dédicaces sur l'argent de la vente. M. Tiverios (*Λατρεία, Διόνυσος και ελευσινιακές θεότητες*) étudie une série de vases attiques, pour la plupart ustensiles de culte provenant d'Éleusis, parmi lesquels se trouve un encensoir à figures noires daté du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C., découvert dans le Télésterion, et figurant une procession menée par Dionysos, suivi de trois déesses portant une torche, Déméter, Artémis et Korè. Il reconnaît dans ces images l'illustration d'une tradition d'origine égyptienne, relayée notamment par Eschyle, selon laquelle Artémis serait la fille de Déméter et de Dionysos.

Quelques articles ont pour thème la diffusion ou l'influence des mystères éleusiniens dans le monde grec. Ainsi, Chr. Mitsopoulou (*Το ιερό της Δήμητρας στην Κύθνο και η μίσθωση του ελευσινιακού τεμένους*) présente le sanctuaire attribué à Déméter sur l'acropole de Kythnos, île des Cyclades, et en détaille le matériel votif, parmi lequel la présence de vases éleusiniens, dits *kernoi* ou *plemochoai*, est particulièrement intéressante. La possession d'un *temenos* à Kythnos par le sanctuaire éleusinien, attestée par l'épigraphie, témoigne des relations entre l'île et Éleusis. I. Leventi (*Η ελευσινιακή λατρεία στην περιφέρεια του ελληνικού κόσμου: το αναθηματικό ανάγλυφο από το Παντικάπαιο*) propose une étude iconographique d'un relief votif, découvert en 1854 à Panticapée (Kerch, Ukraine), daté de la fin du premier quart du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., et figurant une scène rituelle à caractère initiatique. Le relief, qui serait d'origine attique, représente les deux déesses Déméter et Korè à gauche de la scène, vers lesquelles se dirigent, avec des torches dans les mains, trois mortels, comme l'indique l'échelle réduite selon laquelle ils sont figurés. Le premier, un homme barbu, interprété par I.L. comme un officiel appartenant au culte éleusinien, est suivi de deux enfants, un garçon et une fille, que l'A. assimile aux *παίδες ἐφ' ἑστίας*. Une figure identifiée à Héraclès, appuyé sur sa massue, ferme la procession à droite du relief. L. Gawlinski (*Andania: The Messenian Eleusis*) reprend le dossier déjà beaucoup traité des mystères d'Andanie, en vue d'établir des points de comparaison avec les mystères d'Éleusis dans l'organisation et le déroulement des rites, même si l'A. reconnaît que les caractéristiques mises en évidence sont communes à bon nombre de cultes à mystères. L.G. met encore en parallèle l'instrumentalisation des deux célébrations par les deux cités sous la responsabilité desquelles elles étaient placées, respectivement Messène et Athènes, afin d'augmenter leur prestige.

Les quatre contributions suivantes offrent un parcours de différents sanctuaires consacrés à Déméter dans le reste du monde grec, et qui ont été l'objet de fouilles récentes. N. Bookidis (*The Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: A Review and an Update*), résume la description de l'agencement du sanctuaire de Déméter et Korè à Corinthe, et évoque quelques découvertes ayant eu lieu après la publication des fouilles en 1997. L'équipe a procédé à l'analyse des restes de nourriture découverts dans les salles de banquet, qui nous informent sur la nature des repas rituels et sur la période de l'année où ils prenaient place. La découverte en grand nombre d'autres de ces salles pose la question de savoir si elles étaient attachées au seul sanctuaire ou si elles servaient également pour la célébration des cultes environnants. M. Petropoulos (*Η λατρεία της Δήμητρας στην Αχαΐα*) offre un parcours des cultes de Déméter en Achaïe, où la déesse était notamment qualifiée de *Panachaia*, ce qui montre son importance dans cette région. À Antheia, près de Patras, un sanctuaire mis au jour récemment est identifié, d'après les nombreux vases à boire (ποτήρια) qui y ont été retrouvés, comme ayant été consacré à Déméter *Potériophoros*, dont le culte est mentionné par Athénée. A. Batziou Eustathiou (*Λατρείες Δήμητρας και Κόρης στη Δημητριάδα*) présente les données archéologiques, nouvelles et anciennes, concernant le culte de Déméter et Korè à Démétrias en Thessalie. Après la description du Thesmophorion, du matériel votif qui y a été retrouvé et le commentaire de divinités qui pourraient avoir été associées au culte des deux déesses, l'A. consacre une étude au sanctuaire de Pasikrata dans la nécropole sud de la cité et examine les hypothèses de l'identification de cette épiclèse avec Perséphone ou Aphrodite. S. Pingliatoglou (*Το ιερό της Δήμητρος στον Δίον*) présente l'agencement du sanctuaire de Déméter à Dion en Macédoine et offre un commentaire du culte qui y était pratiqué. Sur ce culte, aucune source écrite ne nous est parvenue et notre connaissance repose donc exclusivement sur les données archéologiques. L'A. note notamment la présence de l'eau et le caractère double du sanctuaire, qui comportait deux temples, peut-être consacrés à Déméter et Korè. Enfin, P. Triantafyllidis (*Κυλινδρικοί επιτύμβιοι βωμοί με διακόσμηση σταχρών και κωδιών μηρώνων από τα Δωδεκάνησα*) étudie une série de quatre autels cylindriques funéraires, provenant du Dodécane, ornés de décorations d'épis de blé et de têtes de pavots, et les met en relation avec le culte de Déméter. L'ouvrage a encore l'avantage de proposer des indices très complets (*locorum*, topographique, des termes religieux, prosopographique et général).

Malgré des axes de recherches et des objectifs clairement définis par les éditeurs, l'ouvrage n'échappe pas totalement à une certaine hétérogénéité, due à l'ampleur du cadre géographique et thématique, et à l'absence de conclusions générales. Toutefois, la présentation de nouvelles données archéologiques qu'il offre s'avérera bien utile aux lecteurs s'intéressant de près au culte de Déméter.

Stéphanie Paul  
(F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

Amy C. SMITH, Sadie PICKUP (éds), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden/Boston, Brill, 2010. 1 vol. 16,5 × 24,5 cm, 452 p. ISBN : 978-9004-18003-1.

Publier un ouvrage de synthèse sur la déesse Aphrodite est une tâche aussi ardue que nécessaire dans un champ de recherche si richement arpenté ces dernières années. La production scientifique sur le sujet est vaste, mais parfois déroutante, au vu de l'écart creusé entre deux tendances majeures de la recherche historique concernant la déesse. Jusqu'à la fin des années 1970, la majorité des travaux sur Aphrodite se concentraient sur l'origine de la déesse et l'essentiel des débats tournait autour de la question de son identité indo-européenne<sup>1</sup> ou

<sup>1</sup> D. D. BOEDEKER, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974 (*Mnemosyne*, suppl. 32).

« orientale »<sup>1</sup>. L'ouvrage de Paul Friedrich paru en 1978<sup>2</sup>, du fait de la grille de lecture controversée qu'il adopta<sup>3</sup>, représente à bien des égards un pivot dans l'historiographie d'Aphrodite. Dépassant maladroitement la question des origines, Friedrich propose dans son ouvrage une vision personnelle de la déesse comme icône de la sexualité et de la féminité, réinterprétant Aphrodite selon des critères anthropologiques très modernes. Partant de ce travail, la majorité des études aphroditéennes qui lui ont fait suite se sont attachées à inclure la déesse dans ce cadre archétypal, ou, au contraire, ont tenté de remettre en question une telle grille de lecture à vrai dire réductrice, afin de replacer Aphrodite dans ses différents contextes.

Une des qualités du présent travail est de refléter, dans le contenu de l'ouvrage, la diversité, voire la divergence des approches afin de nourrir la recherche et la réflexion sur le sujet (p. 26). Issu du Colloque *Aphrodite Revealed: A Goddess Disclosed*, qui s'est tenu à l'Université de Reading du 8 au 10 mai 2008, le *Brill's Companion to Aphrodite* regroupe de grands noms qui font figure d'autorité dans le domaine, ce qui garantit le sérieux de l'entreprise. Chacun des auteurs résume l'essentiel des travaux qu'il a consacrés à Aphrodite, ce qui représente une excellente entrée en matière pour le néophyte, mais qui risque de décevoir l'habitué des lieux aphroditéens, qui s'attendrait à découvrir de nouveaux horizons dans le paysage de la déesse.

L'ouvrage est divisé en 19 chapitres : une double introduction d'abord, puis quatre thématiques, à savoir l'identité d'Aphrodite, ses compagnons et leurs relations, la diffusion des cultes d'Aphrodite, ainsi que la réception de la déesse. Toutefois, les contributions ne suivent pas l'organisation qui avait prévalu lors de la rencontre de Reading, qui privilégiait une approche disciplinaire. Ici, la volonté de présenter un travail aux méthodes plurielles, dépassant les bornes géographiques et temporelles, légitime l'adoption d'un plan thématique. Le résultat se présente comme un ensemble organique et hétérogène, les différentes contributions se citant mutuellement, se faisant écho et se complétant ou s'opposant. Néanmoins, il arrive que le lecteur se trouve devant des parties de l'édifice où la divergence d'interprétation se fait dissonante, ce qui peut désorienter.

Cette impression se fait sentir dès l'introduction qui se divise en deux volets. La première partie, rédigée par V. Pirenne-Delforge, présente de manière concise le bilan historiographique de trente années de recherches sur Aphrodite réparties en trois tendances principales (p. 6-7). La première regroupe les études qui se concentrent sur les contextes régionaux, la deuxième s'attache à la figure d'Aphrodite dans le domaine politique et militaire, tandis que la troisième relance la question des origines de la déesse. Cette catégorisation historiographique permet d'établir un constat des plus intéressants : à travers la fascination qu'elle exerce, les enjeux anthropologiques qu'elle soulève et les débats historiques qui en découlent, Aphrodite, en tant que puissance divine, représente un excellent laboratoire pour expérimenter et questionner le champ du polythéisme grec.

Le lecteur a plus de mal à appréhender le second volet de l'introduction. Composé par les éditrices du volume, il présente la démarche sous-jacente à l'ouvrage et semble se perdre en questionnements auxquels les travaux de J. Rudhardt et de divers auteurs présents dans le volume ont apporté des réponses depuis longtemps. Ainsi, il est surprenant de lire que les deux généalogies d'Aphrodite renvoient à deux facettes différentes de la déesse qui, en tant que telle, représente une force naturelle par essence (p. 18). La comparaison entre Aphrodite et Ištar se fonde sur la simple présence d'une figure maternelle dans le chant V de l'*Iliade* et la 6<sup>e</sup> tablette de l'*Épopée de Gilgameš* (p. 19). Par ailleurs, les origines orientales de la déesse sont confirmées par son absence dans les sources en linéaire B (p. 20). En outre, malgré les récentes percées

<sup>1</sup> W. BURKERT, *Greek Religion. Archaic and Classic*, Harvard, 1985 [1977].

<sup>2</sup> P. FRIEDRICH, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago, 1978.

<sup>3</sup> Voir le compte-rendu de Nicole LORAU, *JHS* 102 (1982), p. 261-263.



dans la compréhension d'Aphrodite, les A. restent attachées à l'image traditionnelle de la déesse de l'amour, du sexe et de la fertilité, comme l'attesteraient les découvertes archéologiques d'époque archaïque à Chypre (p. 21). Il est regrettable que ce chapitre ne se concentre pas sur les facteurs qui ont contribué à forger notre représentation moderne d'Aphrodite comme déesse orientale de l'amour, ce qui aurait pu introduire la dernière partie de l'ouvrage consacré à la réception d'Aphrodite. À l'inverse, ce second volet introductif fait preuve d'une volonté de concilier toutes sortes d'approches méthodologiques figurant dans le livre, laissant au lecteur désorienté le soin de se forger sa propre opinion (p. 26).

La première partie thématique du volume concernant l'identité d'Aphrodite comprend quatre contributions de V.L. Kanaan, J. Burbridge, St. Budin et G. Pironti qui traitent respectivement de la construction du statut divin et féminin d'Aphrodite comme un dispositif d'apparences, des procédés narratifs qui se tissent autour du lecteur, d'Aphrodite et d'Énée dans le premier livre de l'*Énéide*, tandis que les deux derniers chapitres s'opposent, quant à eux, sur l'interprétation du caractère guerrier d'Aphrodite. V.L.K. adopte une lecture platonicienne de la notion de beauté pour montrer qu'Aphrodite est à l'intersection entre divin et féminin, à la fois *theos* et *thea* (p. 37). J.B., par une approche intertextuelle de l'œuvre de Virgile, souligne certains mécanismes discursifs permettant au lecteur de s'identifier à Énée lorsque celui-ci peine à reconnaître Aphrodite : c'est une figure à l'identité évanescence, une sorte d'actrice énigmatique qui ne se laisse point saisir facilement (p. 78). L'étude des motifs littéraires homériques sous-jacents à cet épisode de l'*Énéide* dévoile des procédés analogues, notamment dans l'*Odyssée*. Toutefois, la comparaison avec le chant V de l'*Iliade*, où Aphrodite, maternelle, sauve son fils de la mort, fait défaut à la démonstration. Les chapitres de S.L.B. et de G.P. qui traitent, en apparence, tous deux de l'aspect guerrier d'Aphrodite, sont, plus encore, l'illustration de démarches méthodologiques antagonistes. Le premier auteur part d'un constat d'étonnement et pose les questions suivantes : comment peut-on comprendre l'un des aspects les plus déroutants de la personnalité d'Aphrodite, à savoir sa relation avec le domaine de la guerre ? (p. 79) Quand et comment cet aspect martial émerge-t-il ? (p. 80) Pour y répondre, S.L.B. présente un dossier de sources très hétérogène qu'elle répartit chronologiquement, puis géographiquement. La conclusion de cet exposé est que l'aspect martial d'Aphrodite découle d'une tendance moderne à placer sur un même plan diachronique des sources éparses provenant d'époques différentes, qui seraient essentiellement d'influence spartiate ou romaine (p. 112). Cependant, dans cette « démonstration », le postulat de départ présente quelques faiblesses. Si un aspect de la personnalité d'Aphrodite dérouté ou provoque l'étonnement chez les modernes, c'est par rapport à une idée préconçue de la déesse. Or, tout au long du corpus de sources, S.L.B. ne questionne jamais ni n'évoque cette représentation moderne d'une Aphrodite déesse de l'« amour ». G.P., pour sa part, reprenant les éléments de sa récente monographie sur Aphrodite, souligne la difficulté moderne d'appréhender la déesse dans toute sa complexité. Loin de militer en faveur d'une Aphrodite « déesse de » la guerre ou de tout autre élément, G. P. dénonce la tendance à cloisonner les dieux du polythéisme dans des caractères figés qui déforment la réalité des contextes culturels (p. 113). Ainsi, le domaine d'Aphrodite représente une sphère d'influence qu'il est impossible de résumer à travers ce type de classification (p. 118) et qui se reconfigure au gré des contextes et des sources.

Le deuxième volet de l'ouvrage consacré aux compagnons d'Aphrodite et à leurs relations est composé de deux chapitres, rédigés par A. Teffeteller et K. Jackson. La première s'attarde sur une comparaison entre le récit d'Elkunirša et d'Ašertu découvert dans la capitale hittite et l'histoire d'Aphrodite et d'Arès, chantée par Démococ dans l'*Odyssée*. Le traitement philologique et la présentation du récit sont très respectueux des conventions et des précautions à prendre avec les textes cunéiformes, mais perdent de leur valeur lors de la mise en parallèle

avec le récit homérique, puisque celle-ci ne dépasse pas le simple constat de ressemblance au sujet de l'infidélité et de l'humiliation, dans la lignée des travaux de J. Duchemin<sup>1</sup>. A.T. poursuit sa démarche en invitant Ovide et le Rig Veda à la table de la comparaison, autour des thèmes de la métamorphose et de l'usage cultuel de l'huile (p. 142). K.J. présente à son tour une étude sur les dynamiques du lien père-fille entre Zeus et Aphrodite dans l'*Iliade* et les conséquences qu'elles induisent dans l'instauration définitive de la suprématie du roi des dieux. K.J. dévoile une très intéressante dialectique entre Athéna et Aphrodite qui, aussi opposées soient-elles dans les études qui leur sont consacrées, partagent des modes opératoires analogues et concurrents concernant leur lien avec Zeus. Toutefois, l'analyse de K.J. souffre d'un écueil récurrent dans le champ des études aphroditéennes : la comparaison avec des sources « orientales » décontextualisées. Elle soutient qu'Aphrodite dans l'*Iliade* est le dernier soubresaut de l'Ištar guerrière. À cette fin, elle se fonde sur les figures de style comparant Aphrodite et Ištar à un chien. Cependant, le terme grec *kunamúia* (Il. XXI, 421) signifie « mouche à chien » ou « mouche impudente », et l'expression sumérienne attribuée à Enheduanna, sans être citée, est tirée de Friedrich 1978, qui reprend lui-même une traduction de Hallo et Van Dijk de 1968<sup>2</sup>. Or, les publications des textes suméro-akkadiens paraissent à un rythme plus soutenu que ceux de l'Antiquité gréco-latine et la dernière traduction de référence présente une toute autre version de l'expression ur-gin<sub>7</sub>, qui est rendue par « comme un carnassier »<sup>3</sup>. Au regard de ces éléments, cette comparaison a-t-elle encore lieu d'être ?

La troisième partie de l'ouvrage s'attache à la diffusion des cultes d'Aphrodite et regroupe six contributions. A. Ulbrich, reprenant les grandes lignes de sa thèse, étudie les représentations d'Aphrodite à Chypre durant la période des cités-royaumes et dresse un bilan des connaissances des sanctuaires de l'île et de leurs spécificités au regard des pratiques culturelles observées dans le monde grec continental. E. Pala propose un chapitre stimulant au sujet du culte d'Aphrodite sur l'Acropole, dont le rôle, en comparaison de la déesse poliade, revêt une importance équivalente dans l'espace cultuel athénien (p. 209). E.P. rappelle les traditions patrilineaires qui font d'Égée, Thésée et Hippolyte les fondateurs des sanctuaires à Aphrodite soulignant, à la suite de V. Pirenne-Delforge, la relation qu'entretient la déesse avec la sphère civique à Athènes. Même si Aphrodite n'y portait pas l'épiclèse *Polias*, réservée à Athéna ou Zeus, elle n'en revêtait pas moins un rôle de premier ordre dans le quotidien des Athéniens, représentant une puissance d'unification dans les sphères politiques et sociales (p. 216). Chr. Papadopoulou se concentre sur le lien unissant Aphrodite et le domaine marin et justifie cette relation par le poids des sources littéraires qui véhiculent ce type de représentation. Par ailleurs, Ch.P. parvient à connecter les moments forts où l'Aphrodite marine apparaît dans l'iconographie avec les succès ou les défaites de la flotte athénienne aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s. (p. 232), ce qui renforce l'idée que la sphère d'influence d'une puissance divine se reconfigure au gré du contexte historique. A. Nagel relativise quant à lui l'importance de Pausanias dans l'histoire des cultes d'Aphrodite, en focalisant son étude sur les sites occidentaux de la Grèce continentale. S. Montel s'attache aux dispositifs architecturaux du sanctuaire de l'Aphrodite de Cnide, où se trouvait la statue de Praxitèle et dont il ne reste que des témoignages écrits. S.M. discute ainsi, source après source, les différentes configurations possibles du site disparu. Enfin, Jenny Wallenstein décrit Aphrodite comme un enjeu de communication majeur entre Grecs et Latins au temps de la domination romaine de la Grèce, ainsi que les stratégies dévotionnelles qui en découlent. Elle montre que la Guerre de Troie, comme élément de mémoire collective, représentait un outil d'interaction entre Rome et la Grèce, selon que les cités se revendiquaient

<sup>1</sup> J. DUCHEMIN, *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, 1995.

<sup>2</sup> W.W. HALLO et J.J.A. VAN DIJK, *The Exaltation of Inanna*. New Haven, 1968.

<sup>3</sup> « wie ein Raubtier » dans A. ZGOLL, *Der Rechtsfall der En-bedu-Ana im Lied nin-me-šara*, Münster, 1997 (AOAT, 246), p. 15.

d'ascendance troyenne ou non (p. 269). Partant, le rôle d'Aphrodite dans le conflit homérique et la tradition faisant d'elle la mère d'Énée et, par extension, celle des Romains, démontre la fonction diplomatique de son culte, notamment sous l'épiclese d'*Aineias*.

La réception d'Aphrodite est le thème qui occupe la quatrième et dernière partie de l'ouvrage. On sort alors clairement du domaine grec classique privilégié jusqu'alors pour explorer l'utilisation des modèles aphroditéens. R. Kousser propose un aperçu des Aphrodites augustéennes. Néanmoins, dans sa volonté de démontrer la singularité des représentations d'époque impériale, R.K. néglige de définir les contours de l'Aphrodite grecque qu'elle utilise pourtant comme contrepoint à sa démonstration. Le paradigme de Vénus à la lance est ainsi opposé aux images sensuelles hellénistiques d'Aphrodite (p. 291), ce qui est clairement remis en cause par les chapitres cinq et six du volume. Dans le même ordre d'idée, la conclusion déçoit par l'emphase que R.K. met sur l'« allure » et la « puissance » de l'art classique, des catégories si évidentes pour l'A. qu'elles ne nécessitent pas de définition, puisqu'à ses yeux les Anciens vivaient une existence plus exaltée et plus attractive, entourée de ces figures de la mythologie classique (p. 306). Dans le chapitre suivant, M. Carucci étudie le rôle d'Aphrodite/Vénus dans le contexte des amphithéâtres romains d'Afrique. L'A. réfléchit sur la compatibilité entre les représentations de la déesse nue évoquant le plaisir et la beauté avec les spectacles violents de l'amphithéâtre (p. 308). Une fois encore, le cadre exigü de la déesse irénique de l'amour forgé pour Aphrodite nécessiterait d'être remis en cause, afin de dégager la polyvalence de son mode d'action. M.C. propose néanmoins une fine analyse anthropologique de la mosaïque de Thurburbo Maius, en soulignant le voyeurisme fétichiste du regard masculin, figuré par les armes entourant la déesse. A. Papagiannaki se penche sur la permanence de la figure d'Aphrodite dans l'Empire byzantin d'époque classique et médiévale, malgré la christianisation et les témoignages de destruction de statues. A.P. montre qu'à Constantinople, les élites lettrées possédaient des collections entières d'œuvres d'art païennes et que cette société de culture chrétienne était néanmoins de *paideia* gréco-romaine (p. 326). Par ailleurs, l'iconographie d'Aphrodite perdue sur des objets liés à des domaines très connotés, comme le mariage. L'étude de D. Bellingham s'occupe de déconstruire habilement le tableau de Botticelli *Mars et Vénus*. Étudiant le contexte de composition de l'œuvre à travers un exposé aussi stimulant qu'érudit, D.B. dégage pas moins de cinq niveaux de lecture du couple présent sur la toile : Mars et Vénus, Giuliano de Medici et Simonetta Vespucci, Alexandre et Roxane, le Christ et Marie-Madeleine et Adam et Ève. La polysémie de l'œuvre de Botticelli devient alors un exercice d'herméneutique néo-platonicienne conduisant à l'amour cosmique, détail renforcé par la probable situation du tableau dans une chambre nuptiale (p. 373). A. Gruetzner Robins analyse trois peintures de P. Bonnard, datant de 1908, figurant une femme se reflétant dans un miroir et adoptant une pose inspirée de sculptures gréco-romaines. La réflexion de l'A. porte sur l'idée de fragment, transposée dans l'image par le caractère incomplet du corps féminin, placé dans une situation ordinaire et interprété comme une réaction de l'artiste face à l'exploitation commerciale des expressions sexuelles de la déesse.

Pour conclure, le *Brill's Companion to Aphrodite* manifeste dans sa structure le large éventail des approches d'Aphrodite. Il constitue un riche instantané de l'état actuel de la recherche. Néanmoins, il ne parvient pas vraiment, par delà les dissonances méthodologiques entre les contributions, à fournir un cadre d'ensemble cohérent. Dans l'enchevêtrement des mythes historiographiques qui jalonnent la recherche dans ce domaine, certains ont la peau plus dure que d'autres. M. Agulhon, s'intéressant à la figure de Marianne<sup>1</sup>, a mis en évidence les choix qui ont amené à ériger en figure féminine quasi-divine et complémentaire d'un roi-citoyen un emblème qui désigne, par glissements sémantiques successifs, la Liberté, la République et la

<sup>1</sup> M. AGULHON, *Marianne au combat : l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, 1979.

France tout court. De la même façon, les contributions du volume ici présenté font écho aux divers aspects de la personnalité d'Aphrodite, depuis ses premières mentions à l'époque archaïque jusqu'à sa réception dans nos sociétés contemporaines.

À cet égard, le présent ouvrage représente un travail considérable et un outil de recherche de pointe, doté d'une ample bibliographie et de très utiles index thématiques et géographiques, qui s'ajoutent aux nombreuses références textuelles et iconographiques regroupées en fin de volume.

Iwo Slobodzianek  
(Université de Toulouse – Le Mirail)

Alexia PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly Beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford, Oxford University Press, 2010. 1 vol. 19,5 cm × 25 cm, 315 p. (*Oxford Studies in Ancient Culture and Representation*). ISBN : 978-0-19-956190-2.

Les *Discours sacrés (Hieroi Logoi) [DS]* d'Aelius Aristide, où l'orateur décrit sa relation passionnée avec le dieu guérisseur Asclépios, qui débute en décembre 144, sont des textes déconcertants à plus d'un titre. Ces discours, qui se présentent sous la forme d'un journal intime, offrent un intérêt au moins pour trois catégories de spécialistes. L'historien de la littérature y trouve un exemple significatif de récit autobiographique, l'historien des religions un témoignage de première main sur le fonctionnement d'un grand sanctuaire du monde grec, l'Asclépieion de Pergame, les psychologues une expérience religieuse singulière et des récits de rêves transcrits par le « rêveur » lui-même dont on peut tirer une interprétation psychanalytique<sup>1</sup>. La présente étude concernera surtout – mais pas exclusivement – l'historien de la religion grecque, puisque son sujet est le sanctuaire d'Asclépios à Pergame et l'expérience très particulière qu'y fit un pèlerin d'exception, Aelius Aristide. On admet en effet que l'analyse des *DS* constitue un élément important pour la compréhension de la religion et de la culture propres au courant de la Seconde Sophistique, mais on ne s'accorde toujours pas sur le sens dans lequel doit aller l'exégèse de ce texte déroutant qui occupe une place à part dans l'œuvre d'Aristide. L'approche adoptée ici consiste à explorer les difficultés du texte d'Aelius Aristide en le replaçant dans le contexte dans lequel il a vu le jour. Les *DS* sont en effet profondément enracinés dans les préoccupations culturelles de la Seconde Sophistique, dont la religion constitue un aspect fondamental. L'ouvrage remet en cause la distinction dichotomique, simpliste et absolue, élite/peuple, que certains auteurs présentent comme caractéristique de la religion et la culture de cette époque. Il prend en considération non seulement les sources que l'on considère traditionnellement comme émanant de l'élite, mais aussi les genres populaires, comme les textes paradoxographiques et physiognomoniques (notamment Antonius Polémon de Laodicée [vers 88-144]), considérés dans l'Antiquité comme faisant partie intégrante de la culture au sens large du terme, bien au-delà de l'intérêt populaire. La lecture des *DS* proposée ici met en relation le corps, le voyage et le miracle (*thauma*), trois traits caractéristiques de la Seconde Sophistique. Une telle interprétation permet aussi d'établir un lien avec le début du christianisme et la culture byzantine, où ces trois éléments sont souvent intimement liés, comme par exemple dans le récit des miracles de la protomartyre sainte Thècle (I<sup>er</sup> s. – texte du V<sup>e</sup> s.) et de saint Artémios (IV<sup>e</sup> s. – texte du VI<sup>e</sup> s.) et dans la pratique de plus en plus fréquente du pèlerinage. Même s'il convient de se méfier de jugements fondés sur des similitudes superficielles qui ne refléteraient pas la nature exacte des expériences du peuple, on ne peut nier que la religion gréco-romaine et le christianisme sont des phénomènes contemporains, du II<sup>e</sup> s. jusqu'au V<sup>e</sup> s., et qu'ils se sont développés dans la même partie du monde. Même s'il y a des différences dans la façon dont le

<sup>1</sup> G. MICHENAUD, J. DIERKENS, *Les rêves dans les 'Discours Sacrés' d'Aelius Aristide. II<sup>e</sup> s. ap. J.-C. Essai d'analyse psychologique*, Bruxelles, 1972.

miracle est conçu par le monde gréco-romain et par le christianisme, on n'enregistre pas de divergences fondamentales durant les premiers siècles de notre ère. Malgré les progrès réalisés dans l'étude du pèlerinage dans le monde gréco-romain, ce phénomène dans la religion du temps continue de ne pas être reconnu comme tel. Ce concept est considéré comme n'ajoutant que peu de chose à notre connaissance de la pratique religieuse de l'Antiquité. On considère de surcroît qu'il est faussé par l'application du modèle chrétien, plus tardif. Loin d'interpréter les différents témoins séparément l'un de l'autre (textes, inscriptions, vestiges archéologiques), cette étude les a mis en relation en vue de reconstituer l'expérience des pèlerins. Le voyage, l'arrivée dans le sanctuaire, les activités à cet endroit et le chemin de retour sont considérés comme différentes étapes d'un processus complet et d'une expérience religieuse totale.

Le modèle du pèlerinage n'est toutefois pas indispensable pour comprendre l'expérience d'Aelius Aristide. On peut aussi prendre le parti de considérer la relation d'Aristide et d'Asclépios comme une histoire relative au corps, au voyage et à la religion qui a pour cadre l'Orient grec durant l'Empire romain. Les textes ne sont pas utilisés dans le sens historique traditionnel pour en extraire des détails topographiques et chronologiques. Leur rhétorique est analysée avec l'intention de définir des aspects de la culture et de la religion du II<sup>e</sup> s. L'ouvrage tient en outre compte des progrès réalisés durant les dernières décennies dans le domaine de l'histoire de l'art. Il prend en considération un large éventail de documents figurés traditionnels, comme l'architecture et la sculpture, mais aussi les monnaies et les inscriptions votives. Le livre propose donc une sorte d'itinéraire circulaire vers les *DS* et l'Asclépieion de Pergame pour les interpréter dans le contexte culturel adéquat. Les deux premiers chapitres ne concernent pas directement les *DS*, mais placent le décor, en explorant la nature des écrits contemporains de polémique religieuse et en analysant le discours sur le corps et le voyage. Le troisième chapitre a quant à lui directement trait aux *DS*, tandis que les deux derniers examinent les aspects matériels du pèlerinage d'Aristide, c'est-à-dire l'archéologie et l'épigraphie de l'Asclépieion de Pergame.

Le chapitre 1 concerne la polémique religieuse. Il y est question d'un cas d'espèce qui montre les difficultés d'interprétation des sources littéraires et iconographiques relatives à la religion de cette époque : l'étude du culte du serpent miraculeux Glykon, le nouvel Asclépios, qui a connu une grande vogue durant le II<sup>e</sup> s., à Abonotichos, sur les bords de la mer Noire, et dont les monnaies témoignent de la popularité. D'après cette analyse, il n'est pas possible de prendre pour argent comptant ce que Lucien écrit dans son opuscule intitulé *Alexandre ou le Faux Prophète* sur les événements qui eurent lieu à Abonotichos. La dichotomie élite/peuple que l'on trouve dans cet opuscule constitue un aspect de la polémique de Lucien plutôt qu'une réflexion objective sur la situation sur le terrain. La mise en contexte de l'*Alexandre* parmi d'autres écrits polémiques sur la religion et des témoignages matériels du culte à l'intérieur des traditions iconographiques d'Asclépios montrent qu'il s'agit fondamentalement d'un culte traditionnel de ce dieu et que l'histoire qui en ressort n'est pas un récit opposant la religion de l'élite et la religion populaire, mais bien celui d'un pèlerinage religieux exégétique par opposition à un pèlerinage charismatique.

Le chapitre 2 examine les discours sur le corps et le voyage qui peuvent se révéler être des clés de lecture pour une meilleure compréhension des *DS*. La première section concerne le corps dans la culture gréco-romaine. Elle met l'accent sur la façon de voir et de lire le corps, les moyens qui permettent de localiser l'identité dans le corps et la façon dont est présenté le corps dans des récits autobiographiques. Il s'agit de déterminer quel sens il faut donner à l'expérience de la maladie et au rôle de ces processus dans la construction de l'identité. Une série de textes sont examinés : les romans, des dialogues de Plutarque ainsi que des écrits médicaux et physiognomoniques. La deuxième partie se concentre sur les textes et les images du paysage et du voyage et explore les structures qui leur servent de soubassement. Un nombre de thèmes com-

muns émergent à la fois dans le discours relatif au corps et au voyage, en particulier la structure de l'énumération et de la mensuration, la rhétorique de la *technè* et sa combinaison paradoxale avec la présentation de l'auteur/praticien à la façon d'un *theios aner* et dans la construction des *thaumata*. Un aspect-clé des discours sur le corps et le voyage émerge dans leur rôle dans la création de récits narratifs et autobiographiques. La troisième section de ce chapitre revient sur les *DS* en mettant l'accent sur la combinaison des thèmes du voyage, du corps et du récit autobiographique.

Le chapitre 3 concerne plus directement les *DS*. Il présente l'idée que ce texte est une façon très sophistiquée de lier le contact personnel et charismatique avec la divinité, enraciné dans le corps, avec les ambitions traditionnelles d'un membre de l'élite, comme la progression sociale et les succès oratoires. Loin d'être un écrit personnel déconcertant, les *DS* apparaissent comme un texte autobiographique fermement enraciné dans les courants culturels du II<sup>e</sup> s. Son originalité réside dans le fait qu'y sont réunis le corps, le voyage et les miracles dans une présentation apologétique forte de l'auteur comme un *theios aner* d'un nouveau style, un modèle que l'on retrouvera dans le christianisme primitif et dans la culture byzantine.

Les chapitres 4 et 5 concernent le contexte matériel dans lequel se développe la relation d'Aristide avec Asclépios. L'Asclépieion de Pergame avait seulement comme rivaux les sanctuaires du même dieu à Épidaure et à Cos. À Pergame, les vestiges archéologiques et épigraphiques sont très riches. Le chapitre 4, divisé en deux sections, offre une lecture de la disposition spatiale du sanctuaire, lequel connut un important programme de constructions durant le II<sup>e</sup> s. La première partie explore la culture et l'ambiance du sanctuaire qui rassemblait des personnes malades et guéries miraculeusement. Les témoignages comprennent des ensembles littéraires dans le genre paradoxographique, des références à des recueils de *mirabilia* datant de l'Empire et des témoignages relatifs aux *thaumata* dans les temples. L'ensemble des sources analysées dans cette section s'oppose à l'idée dichotomique élite/peuple. La seconde section consiste en un examen détaillé des vestiges archéologiques du sanctuaire et en une interprétation du programme de constructions du II<sup>e</sup> s. L'Asclépieion de Pergame est interprété comme une structure au sein de laquelle se déploie l'expérience de la maladie et de la guérison miraculeuse. Le chapitre 5, qui concerne l'interprétation de l'espace, se concentre sur les pèlerins. On y trouve un examen des rituels de l'incubation d'après la *lex sacra* du II<sup>e</sup> s. (dont on a conservé 36 lignes, où il est précisément question des rites de l'incubation)<sup>1</sup> et une analyse des offrandes votives pourvues de motifs sculptés et d'inscriptions. L'interprétation de la *lex sacra*, mise en relation avec l'architecture du sanctuaire, repose sur des études anthropologiques consacrées au pèlerinage. Les dédicaces votives sont ensuite analysées comme des récits autobiographiques du contact personnel du pèlerin avec le divin, en faisant un usage des analyses des discours sur le corps et le voyage développées dans les chapitres deux et trois. L'accent est placé sur la façon dont le corps du pèlerin guéri miraculeusement est évoqué dans le texte et l'image, sur l'effet de la manifestation commune des offrandes votives à l'intérieur du sanctuaire et sur l'expérience du pèlerin qui les lit. Tout ce chapitre comporte un examen de la tension entre le rôle et l'identité du *groupe* de pèlerins vu comme un tout et ceux de l'*individu* à la recherche d'une rencontre personnelle et d'une guérison miraculeuse.

L'étude est originale à plus d'un titre. Sa caractéristique majeure est certainement qu'elle est pluridisciplinaire et qu'elle examine tous les témoignages relatifs aux pèlerinages à Pergame au II<sup>e</sup> s. en les mettant en relation les uns avec les autres : textes littéraires, inscriptions, monnaies, sculptures, vestiges archéologiques. On saluera cet effort visant à décloisonner des disciplines qui sont généralement séparées, en particulier la philologie et l'archéologie. Mais ce n'est pas

---

<sup>1</sup> M. WÖRRLE, « Die *Lex Sacra* von der Hallenstrasse (Inv. 1965, 20) », in Chr. HABICHT, *Altertümer von Pergamon VIII/3 (Die Inschriften des Asklepieions)*, Berlin, 1969, p. 167-190.

tout. Les textes sur la religion ont été généralement étudiés de façon un peu simpliste sans tenir assez compte de leur nature normative et du contexte hautement polémique dans lequel ils ont été écrits. La présentation que font un Plutarque ou un Pausanias de la religion de l'élite et la caricature de la religion populaire d'un Lucien ont été acceptées comme deux faces d'une même pièce de monnaie. Les *DS* ne peuvent rentrer dans ce moule, car ils sont le reflet à la fois de la religion de l'élite et de faits appartenant à la religion populaire. On a eu tendance à considérer ce texte comme une aberration au sein de l'œuvre d'Aelius Aristide. Ce n'est pas exagéré de dire qu'Aelius Aristide est souvent vu comme un illuminé. En confrontant les différents types de sources, la présente analyse propose une nouvelle façon de comprendre la religion du II<sup>e</sup> s. et montre que le texte d'Aristide, loin d'être un intrus dans ce contexte, s'adapte parfaitement aux mouvements religieux et culturels de son époque. Une fois accepté le fait que le texte d'Aristide s'insère dans des courants religieux et culturels plus larges, les *DS* plaident de façon éloquente contre une dichotomie simpliste et absolue entre la religion de l'élite et la croyance populaire. Cette réhabilitation des *DS*, trop longtemps considérés comme des textes marginaux, ouvre de nouvelles voies pour une analyse renouvelée de ce texte fascinant. En particulier, la relation des *DS* avec le reste de l'œuvre d'Aristide a été trop peu explorée. Dans l'autre sens, les vestiges matériels du sanctuaire de Pergame bénéficient eux aussi d'un nouvel éclairage grâce à une lecture réorientée du texte d'Aristide. Les *DS* suggèrent une vie religieuse très riche à l'intérieur du sanctuaire et, en même temps, un haut degré de liberté et d'improvisation en dépit des règles précises données par la *lex sacra*.

Le pèlerinage thérapeutique, loin d'être une activité marginale, constitue un phénomène de grande ampleur dans la culture gréco-romaine. Cette importance est prouvée non seulement par le récit d'un pèlerin comme Aelius Aristide, mais aussi par les dépenses consenties par la cité pour reconstruire le sanctuaire d'Asclépios à Pergame. Si le pèlerinage est un aspect important de la vie religieuse, la religion est une composante essentielle de la Seconde Sophistique et un élément qui permet de définir l'identité grecque dans la mesure où la nature profonde et personnelle de l'expérience religieuse constitue un aspect significatif de l'identité. Les *DS* ont donc été envisagés pour ce qu'ils peuvent révéler sur la place centrale occupée par la religion dans le milieu culturel et social de la Seconde Sophistique.

La figure d'Aelius Aristide et le sanctuaire d'Asclépios à Pergame ont permis une étude de faits plus larges concernant la religion et la culture. L'examen d'éléments tels que l'expérience religieuse, le corps, la maladie et le voyage dans le cadre de la culture de la Seconde Sophistique a montré combien les faits antiques sont différents des phénomènes contemporains. On pourra peut-être regretter que l'approche proprement philologique du texte des *DS* soit absente. Il y a certainement beaucoup à découvrir par l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse personnelle employé par Aelius Aristide, comparé à celui d'autres auteurs. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un travail de qualité qui contribue à revoir l'image religieuse du II<sup>e</sup> s., défini tantôt comme un « âge de foi », un « temps d'anxiété », une « époque d'irrationalisme »<sup>1</sup>. L'ouvrage, qui est richement illustré (1 carte, 83 illustrations dans le texte et 4 planches hors texte en couleur), est doté d'une bibliographie fort complète<sup>2</sup>, d'un index des notions et des noms propres et d'un *index locorum*.

Bruno Rochette  
(Université de Liège)

<sup>1</sup> R. LANE FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*. Traduit de l'anglais par R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler, Toulouse, 1997, p. 69-72.

<sup>2</sup> On peut ajouter W.V. HARRIS, B. HOLMES (éds), *Aelius Aristide between Greece, Rome and the Gods*, Leiden/Boston, 2008.

CALAME Claude, *Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores*, Paris, Les Belles Lettres; Encre Marine, 2010. 1 vol. 11,5 × 17 cm, 204 p. (Collection « À présent »). ISBN : 978-2-35088-022-8.

S'il est des études susceptibles d'embarrasser les détracteurs de nos disciplines, selon lesquels nos champs d'investigation n'ont aucune « utilité » pour comprendre et analyser le monde contemporain, celle-ci en fait partie. Dans cet ouvrage original et d'une grande acuité, qualifié d'« essai » (p. 13), C.C. se fonde sur une interprétation sémiotique des textes grecs anciens pour étudier différentes questions épistémologiques relatives à la génétique moderne. L'A. entend appréhender le mythe de Prométhée, point d'ancrage de son analyse, non seulement à travers sa version « canonique » tel qu'il se décline dans la *Théogonie* d'Hésiode, mais surtout dans la version plus « sophistique » présentée dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. Cette perspective vise à proposer une lecture de la tragédie eschyléenne non pas dans une vision progressiste, qui insiste sur le fait que Prométhée a conduit les hommes de l'ignorance à la connaissance, mais dans une dimension sémiotique et interprétative, pour mieux saisir les enjeux qui sous-tendent la démarche prométhéenne de transmission des arts et techniques aux humains. Cette relecture se double d'une comparaison critique avec le champ de la génétique « dans les termes de la neurobiologie très naïve et fruste d'un praticien des sciences humaines » (p. 85). C.C. part en effet de l'hypothèse que les techniques offertes par Prométhée à l'homme démuné sont comparables à l'espoir qui découle du génie génétique en termes de progrès. La pierre angulaire de cette comparaison est la notion d'« anthropopoiésis », à savoir la fabrication de l'homme par lui-même, en interaction avec son environnement et ses pairs. En outre, cette comparaison doit permettre une remise en question des métaphores généralement utilisées pour qualifier et appréhender la génétique.

S'il est vrai que la réflexion de C.C. s'articule en trois étapes, à savoir les arts prométhéens de déchiffrement des signes, la construction culturelle de l'homme par lui-même et la sémiotique du génie génétique contemporain – l'A. qualifie lui-même son essai de « triptyque » (p. 21) – l'ouvrage est en réalité composé de cinq chapitres : « Les *tékhnai* de Prométhée et la condition humaine », « Inachèvement de l'homme et procédures d'anthropopoiésis », « Anthropopoiésis par le génie génétique : déterminismes en question », « Aléatoire herméneutique et utilité sociale » et « Renaissance des sciences humaines ». Je reprends ici les principales lignes de force de l'exposé.

Les techniques offertes par Prométhée constituent avant tout un savoir-faire d'ordre interprétatif, puisque les *mekhanémata*, *sophismata* et *ophelémata* (termes utilisés par Eschyle et repris par l'A.) qu'a offerts Prométhée à travers son acte d'*hybris* sont destinés à permettre à tous les hommes sans exception de jouir d'une plus grande autonomie matérielle en exploitant les capacités sensorielles qu'ils n'étaient guère en mesure d'utiliser jusqu'alors, afin de communiquer avec les dieux et avec leurs pairs. Par ailleurs, une comparaison entre le célèbre passage du *Protagoras* de Platon sur la création de l'espèce humaine, où les arts pratiques prométhéens s'inscrivent dans l'ordre de la justice politique accordée par Zeus, et l'*Antigone* de Sophocle, où sont abordées les limites assignées aux hommes par les dieux, permet de soulever la question de l'inné et de l'acquis dans la nature humaine, laquelle constitue un des fils conducteurs de l'ensemble de l'ouvrage. Dans tous les cas, le destin auquel sont soumis tous les acteurs, tant divins qu'humains, joue un rôle primordial et empêche de voir Prométhée comme un philosophe libre de ses mouvements, ce que suggère, à tort, la lecture teintée d'idéologie nazie d'Heidegger.

Tant la pensée grecque classique que le romantisme allemand (C.C. prend l'exemple de Herder) insistent sur le fait que les qualités innées de l'homme peuvent être développées par son intelligence, à une différence près : il n'y a guère, selon le romantisme allemand, de Zeus tout-puissant et de destin auxquels l'homme est assujéti, mais plutôt une nature unique créée



par un dieu unique. L'homme, par nature inachevé, peut toutefois dépasser et compenser son incomplétude. C.C. s'intéresse aux apports de la neurologie sur la question, qui ont montré la plasticité de nos facultés cérébrales face à ce que l'on peut appeler la « culture », en opposition à la nature. En d'autres termes, le cerveau humain est constamment façonné par l'environnement auquel il est soumis. À cette plasticité neurologique s'ajoute une plasticité corporelle, sur laquelle l'homme peut jouer pour se définir, comme l'attestent les actes pratiqués dans différentes cultures (régime alimentaire, usages de la voix, ornements esthétiques, etc.). En définitive, cette « auto-fabrication », qu'elle s'opère par le biais des techniques interprétatives offertes par Prométhée ou de tout autre méthode, ne doit pas être conçue comme un moyen de combler une lacune, un inachèvement, mais bien comme une construction positive de l'être humain. C.C. pose alors la question de savoir si les importants moyens financiers dévolus à l'ingénierie génétique poursuivent un projet civilisateur à l'instar des *tékhnai* de Prométhée. S'il est vrai que, indéniablement, la génétique permet des progrès dans le domaine thérapeutique, la frontière entre traitement positif, où l'on « soigne » l'humain pour le faire correspondre à un idéal, et négatif, où l'on cherche à éviter les handicaps, est relativement poreuse. De surcroît ces traitements sont l'apanage des plus nantis.

La critique de C.C. porte également sur les principes épistémologiques impliqués par certaines métaphores couramment utilisées, principalement celle de « déterminisme biologique » et de « programme génétique ». La manipulation génétique ne suit pas un simple principe de cause à effet, tel qu'il a été défendu par Crick et Watson, mais s'opère en interaction avec toute une série de facteurs, impliquant une certaine marge d'incertitude et d'aléatoire. Tout aussi trompeur est le concept de « patrimoine génétique ». Le modèle du « code » à déchiffrer et à reproduire est également inexact, à tel point que cloner un être vivant à l'identique relève du pur fantasme de l'être humain aspirant à l'immortalité et s'avère impossible en pratique. Dans la réalité, il s'agit davantage de clonage thérapeutique, où l'on produit des cellules souches, que de clonage reproductif.

C.C. insiste également sur la grande part d'aléatoire dans les processus génétiques. Dès lors surgit cette question : si l'homme peut se substituer à Zeus ou à Prométhée, peut-il, en définitive, se substituer au hasard – donnée rarement prise en compte par les biologistes ? L'*hybris* de l'homme est en réalité double, puisque, en plus de refuser de reconnaître son incapacité face au hasard, il applique des technologies implicitement fondées sur des erreurs telles qu'un clivage artificiel entre inné et acquis, nature et culture, etc.

Derrière cette comparaison critique, on voit apparaître, régulièrement, les prises de position de C.C. contre le néolibéralisme. Tout en égratignant au passage plusieurs acteurs politiques, économiques ou scientifiques, C.C. évite toutefois habilement de tomber dans le piège de la critique purement négative du clonage. Il dénonce d'ailleurs la critique trop souvent faite à la génétique, et largement liée à notre héritage judéo-chrétien, selon laquelle il faut condamner la volonté de l'homme de jouer à Dieu. La principale critique de C.C. à l'encontre des manipulations génétiques porte sur la logique du pur profit, héritée de l'économie néolibérale et capitalisée, qui guide les recherches génétiques sans porter d'intérêt aux avantages sociaux. En définitive, l'exemple de Prométhée nous montre qu'il faudrait considérer l'ingénierie génétique comme un art pratique et interprétatif et non comme technologie source de profits financiers. Il ne faut néanmoins pas contraster exagérément l'image d'un Prométhée offrant des ressources pour le bien de l'humanité entière et la technologie génétique contemporaine négligeant l'homme : le respect de la dignité humaine tel qu'elle se décline dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, dans laquelle les droits de l'individu l'emportent sur le seul intérêt de la science ou de la société, peut certes s'opposer aux critères de l'économie néolibérale, mais elle ne correspond pas pour autant à la conception de l'humain telle qu'elle ressort du texte d'Eschyle, dans lequel c'est la société, non l'individu, qui prime.

Il ne m'appartient pas de juger les connaissances de C.C. en termes de neurologie et de génétique, mais force est de constater que l'aisance et la précision dont il fait preuve en ces domaines sont remarquables. De surcroît, dans la mesure où il est question avant tout de principes épistémologiques, le propos ne porte généralement pas sur des questions techniques qui seraient inaccessibles aux non initiés. D'autre part, le but de cet ouvrage, comme tout essai, est de stimuler le débat, sans viser l'exhaustivité, et c'est dans cette optique qu'il doit être lu. Le lecteur ne manquera donc pas de soulever des questions par lui-même. Par exemple, la critique globale de la subordination de la génétique au profit financier permet difficilement de se faire une idée précise des conditions de travail des scientifiques dans le domaine de la recherche universitaire. Il reste donc à voir la portée que cette réflexion aura, d'un point de vue pragmatique, sur les chercheurs en génétique eux-mêmes. De plus, le parallèle entre les apports prométhéens et la génétique est tout à fait fondé, à cette divergence près : le récit concernant Prométhée s'opérant « après coup », les techniques qu'il a transmises sont jugées indispensables à l'homme – qui ne conçoit pas, par exemple, de vivre sans feu. Le cas de la génétique pose un problème différent, puisque nous ne savons pas encore jusqu'où cette technique va nous mener. Mais sans doute est-ce justement cette différence qui est intéressante. C.C. ouvre la voie à un débat que l'avenir et les incessants progrès technologiques rendront peut-être encore plus inévitable, tout en utilisant des outils inattendus mais néanmoins pertinents : les textes grecs anciens.

Aurian Delli Pizzi  
(F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

Giovanni TOSETTI, *Unioni divino-umane. Un percorso storico-religioso nel mito greco arcaico*, Cosenza, Edizioni Lionello Giordano, 2008. 1 vol. 14,5 × 20,5 cm, vii+515 p. (HIERA. Collana di studi storico-religiosi, 10). ISBN : 978-88-86919-26-3.

Cet ouvrage est issu d'une thèse de Doctorat en Histoire religieuse que l'A. a soutenue à l'Université de Messina (Italie) en 2003 et représente une importante étape d'un parcours de recherche que l'A. a poursuivi aussi par la suite<sup>1</sup>. Comme Concetta Scibona Giuffrè le signale dans la préface, l'A. est l'« estrema propaggine della scuola di U. Bianchi », dont l'héritage est bien présent dans la perspective scientifique adoptée dans ce livre. L'originalité de la démarche consiste, quant à elle, dans la tentative de mettre en regard cet héritage avec les interprétations du « mythe » et des pratiques discursives des Grecs qui ont été offertes ces dernières décennies par, et dans le sillage de, Marcel Detienne et Claude Calame. Le cadre méthodologique est précisé dans l'introduction : par l'analyse des récits d'époque archaïque qui thématisent la fin de l'âge héroïque et, avec elle, de la race des demi-dieux, l'A. se propose de vérifier l'existence, en Grèce ancienne, d'un patrimoine de récits qui pourraient à bon droit être définis comme « mythes ». Afin de démontrer la pertinence de la catégorie de « mythe », de plus en plus remise en question aussi par les hellénistes, l'A. se propose d'identifier dans les sources littéraires analysées une série de traditions irréductibles aux circonstances énonciatives particulières. Le noyau thématique stable de ces traditions véhiculerait la vision que les Grecs d'époque archaïque avaient développée d'une époque révolue, l'âge héroïque, caractérisée par une temporalité spécifique et par l'intimité des relations entre les dieux et les hommes. Le « mythe » dont l'A. suit les traces est plus particulièrement celui qui concerne à la fois la naissance des demi-dieux, descendants directs (mais aussi indirects) des unions entre immortels et mortels, et leur disparition, programmée par les dieux, à la suite des guerres de Thèbes et de Troie. Tout au long de la démonstration, le mot « mythe » est systématiquement remplacé par « le temps raconté », dont

---

<sup>1</sup> Cf. G. TOSETTI, « La dernière génération héroïque : un parcours historico-religieux et sémio-narratif, d'Hésiode au ps-Apollodore », *Kernos* 19 (2006), p. 113-130.

l'A. peut ainsi évaluer les interactions diverses avec « le temps de la narration » où se situent les performances des aèdes. La matière est répartie en douze chapitres, dont les premiers sont consacrés aux principaux récits qui mettent en scène les unions divino-humaines et le destin des fils nés de ces relations asymétriques. Les chapitres suivants reviennent sur des aspects ponctuels liés à ce thème : la terminologie employée, à partir du qualificatif *hemitbeos*, ou bien le statut du héros en tant qu'objet de mémoire, dans les récits comme dans le culte. Dans les derniers chapitres, l'A. analyse les sources qui structurent en catalogues les unions divino-humaines et souligne la fonction fondatrice à la fois des demi-dieux et des récits qui en glorifient les hauts faits. Deux conclusions (dont l'une spécifiquement consacrée à confirmer la pertinence de la catégorie de « mythe »), une riche bibliographie et trois précieux index complètent cet ouvrage, qui se signale par la solide érudition que l'A. mobilise dans ses analyses et par le choix à contre-courant de retrouver le continent perdu du « mythe » grec.

Malgré la présentation quelque peu « académique », ponctuée par un appareil de notes de bas de page parfois disproportionné (la p. 166 en est un exemple flagrant) et par de nombreuses répétitions, le lecteur pourra suivre aisément l'effort argumentatif de l'A., porté par la volonté de mettre de l'ordre dans une matière narrative foisonnante. Les œuvres exceptionnelles accomplies par la génération des héros dans « le temps raconté » sont intrinsèquement liées, selon l'A., à la part divine dont ils héritent, dans la mesure où la plupart, sinon la totalité, des acteurs de cette génération se rattacherait à un ancêtre immortel. Une grande attention est réservée aux destins d'Achille et d'Énée, nés l'un comme l'autre de l'union d'une déesse immortelle et d'un homme mortel; leur généalogie est d'autant plus emblématique que ces deux héros non seulement ont été engendrés chacun par une mère divine, respectivement les déesses Thétis et Aphrodite, mais que tous deux appartiennent par leurs pères, Pélée et Anchise, à des lignages qui remontent en dernière instance à Zeus en personne. Les unions de Zeus avec des femmes mortelles constituent en effet un volet fondamental de l'enquête : à ce propos, l'A. souligne le fort impact généalogique des entreprises amoureuses du dieu souverain, montrant comment les poètes archaïques, par le recours à la structure en catalogues, ont eux-mêmes thématiqué l'ensemble de ces rencontres et mis en valeur la descendance qui en est issue. Parmi les héros engendrés par Zeus, une place de choix est réservée à Héraclès, dont l'A. suit l'histoire exceptionnelle à partir des récits d'époque archaïque jusqu'à la tragédie que lui a consacrée Euripide : ses célèbres travaux sont replacés sur l'arrière-plan d'un univers encore chaotique qu'Héraclès contribue à définir et à stabiliser; la puissance de fondation, qui est reconnue par l'A. comme un trait primordial de la figure des *hemitbeoi* et d'Héraclès plus particulièrement, aurait sa source dans la nature en partie divine qui caractérise la génération héroïque. Le statut exceptionnel de ces êtres suspendus entre l'Olympe des dieux et la terre des hommes ainsi que leur disparition légitimeraient le recours à la notion de « mythe ». Selon l'A. cette conclusion s'imposerait dans la mesure où, d'une part, le « temps raconté » mobilise une temporalité « autre », caractérisée par une relation « autrement » intime avec la sphère supra-humaine, et d'autre part, que ce temps révolu une fois pour toutes fonde le *hic* et *nunc* du « temps de la narration ».

L'A. signale à maintes reprises l'aspect problématique qui est inhérent aux unions entre immortels et mortels, telles qu'elles sont racontées par les sources d'époque archaïque : le bonheur perpétuel des dieux Olympiens se trouverait menacé par la proximité excessive avec les êtres humains, puisque les premiers souffrent à cause de la destinée mortelle des enfants issus de leur mélange avec les seconds. Les déesses, par exemple, ressentent comme une humiliation le fait de partager le lit des mortels et de leur donner des enfants, tout en révélant par la suite une sollicitude maternelle envers ces derniers : c'est le cas d'Aphrodite qui, dans le principal hymne ps.-homérique en son honneur, subit comme une punition l'union avec Anchise et l'engendrement d'Énée; c'est également le cas de Thétis poussée par les dieux contre sa volonté à devenir la femme légitime d'un mortel et la mère d'Achille. Le triste sort de Tithonos, enlevé par la déesse Éos qui obtient pour son amant l'immortalité mais pas la jeunesse éternelle, atteste

l'incompatibilité profonde entre nature divine et nature humaine. À l'asymétrie de ces unions dans le « temps raconté » correspond en effet dans le « temps de la narration » un équilibre fondé sur la distance infranchissable entre les dieux et les hommes. Le « temps raconté » apparaît donc comme téléologiquement orienté, dans la perspective de l'A., vers la disparition de la génération héroïque, suivant un axe qui conduit d'un monde où les dieux seraient encore trop proches des hommes à un monde qui se définit et s'inaugure par la séparation définitive de ces deux sphères. « Du mythe à l'histoire », aurait-on dit autrefois.

L'A. reconnaît que « il limite tra l'epoca degli eventi enunciati e quella dell'enunciazione » (p. 121) est perméable, et que c'est bien dans cette époque révolue, qui est aussi une époque de « fondation », que les hommes du « temps de la narration » cherchent leurs racines et l'origine de leurs pratiques. Toutefois, dans l'effort de retrouver le « mythe » en le dégageant de la multiplicité de ses contextes d'énonciation, il finit par négliger cette perméabilité, laissant parfois dans l'ombre le dialogue qui s'instaure entre, d'un côté, les représentations véhiculées par les récits et, de l'autre, le vécu des conteurs et de leur public. Concernant Héraclès, tout en étant conscient qu'il s'agit à la fois d'un héros et d'un dieu (cf. p. 243-245), l'A. choisit d'en privilégier le statut héroïque pour le mettre en parallèle avec les autres *hemitheoi* fils de Zeus. Cela conduit à oublier la spécificité de cette figure, dont l'entrée sur l'Olympe était thématisée aussi bien dans les récits que dans l'iconographie, et cela en résonance avec les pratiques culturelles des cités. Quoi qu'il en soit de cette réserve, cet ouvrage se distingue par la finesse déployée dans les analyses des différents témoignages littéraires et par l'attention que l'A. prête aux représentations religieuses des Grecs. Quant à la pertinence de la notion de « mythe », elle apparaît moins comme le résultat d'une véritable démonstration, susceptible de réorienter cette *vexata quaestio*, que sous la forme de l'application systématique d'une conviction préalable.

Gabriella Pironti

(Università degli Studi di Napoli 'Federico II'  
Centre ANHIMA [Paris])

KNOEPFLER Denis, *La Patrie de Narcisse. Un héros mythique enraciné dans le sol et dans l'histoire d'une cité grecque*, Paris, Odile Jacob, 2010. 1 vol. 14,5 × 22 cm, 238 p. (Collège de France). ISBN : 978-2-7381-2500-2.

La relative discrétion de la figure de Narcisse dans les sources anciennes n'a d'égal que l'efflorescence de sa postérité, élégamment convoquée dans l'introduction de cet ouvrage qui se lit d'une traite, (presque) comme un roman. Il faut dire que la remarquable érudition de l'A., qui n'est jamais pesante, s'est mise au service d'une enquête dont la progression est aussi passionnante que le résultat est fragile. De quoi s'agit-il ? À l'origine de cette investigation savante se trouvent une inscription mise au jour à Érétrie, en Eubée, à l'automne 1973, une autre inscription mise au jour sur l'acropole de cette même cité en 1975, et un passage de Strabon. L'inscription de 1973 est une base chorégique malheureusement amputée de sa partie droite, dont la première ligne évoque l'identité du chorège, la troisième ligne, un joueur d'*aulos*, tandis que la ligne médiane porte les lettres NAPKITT... , que l'inscription de 1975, un autre monument chorégique, permet d'interpréter comme le nom *Narkittis*. Ce sont les premières attestations du nom de l'une des six tribus d'Érétrie, tribus qui étaient étroitement associées, comme à Athènes, à l'instauration du système démocratique vers 500. La tribu *Mèkistis*, seule connue avant la *Narkittis*, devait renvoyer à un héros local Mèkistos, et l'A. avait naguère fait l'hypothèse qu'une autre des tribus érétriennes était patronnée par le héros Orion. Trois jeunes héros auraient ainsi été choisis comme éponymes à Érétrie – on ignore qui étaient les trois autres, en dépit des efforts de l'A. pour les exhumer des sources –, alors qu'Athènes avait plutôt choisi des hommes mûrs, voire des rois. Le passage de Strabon (IX, 2, 10) est une

description des curiosités de la région d'Oropos évoquant une localité appelée Graia, le sanctuaire d'Amphiaraos et « le tombeau de l'Érétrien Narcisse, appelé Tombeau du Silencieux, parce qu'on fait silence en passant devant lui » (p. 75). En excellent connaisseur de l'Eubée et de sa façade continentale, du côté béotien, l'A. fait l'hypothèse que ce tombeau de Narcisse était une fondation érétrienne archaïque, au bord de l'Asopos, en cette sorte de pérée de la métropole eubéenne qu'aurait été l'Oropie en ce temps-là. Le monument de Narcisse aurait été visible au moins jusqu'à la haute époque hellénistique. En revanche, du temps de Pausanias, qui n'en souffle mot, il avait probablement disparu. Ce faisceau d'éléments laisse entendre que Narcisse était un héros érétrien, dont le souvenir des origines aurait progressivement disparu pour laisser la place au Narcisse de Béotie, dont Ovide a raconté les malheurs dans ses *Métamorphoses* et dont Pausanias a vu la fontaine à Thespias. La figure mythique aurait ainsi voyagé en Béotie au départ de l'Oropie. L'enquête fait dès lors remonter de près d'un demi-millénaire la date d'apparition de la figure du héros dont aucune source ne fait état avant l'œuvre d'Ovide. C'est sur ce constat que s'achève le quatrième chapitre du livre et, jusqu'à ce point, on adhère au résultat de l'enquête, tout en s'interrogeant ponctuellement sur des expressions problématiques qui surgissent sous cette plume alerte : à la page 113, Narcisse devient « divinité nationale » des Érétriens et à la page 124, il est compté au nombre « des divinités ... qui possèdent le territoire de la cité ». Et c'est exactement ce dont il s'agit dans les trois derniers chapitres (chap. 5 à 7), où l'historien de la religion grecque est saisi d'un vertige toujours plus vif.

Au chapitre 5, l'A. exhume une très intéressante notice d'un commentaire aux *Bucoliques* de Virgile. Le narcissé, la fleur, tirerait son nom « de Narcissus fils d'Amarynthos, qui fut un Érétrien originaire de l'île d'Eubée ». Ce point vient confirmer les résultats de l'enquête épigraphique et géographique des chapitres 3 et 4. Or, selon Stéphane de Byzance, Amarynthos (éponyme de la ville) aurait été chasseur d'Artémis, ce qui n'est pas sans rappeler l'image de Narcisse lui-même transmise par Ovide : c'est dans son activité de chasseur que les Nymphes des montagnes, dont Écho, s'éprennent du bel adolescent. Qu'un lien particulier ait pu associer Narcisse à Artémis est plausible et répond au motif mythique de ces adolescents que la mort fige à jamais dans l'éternité de leur jeunesse comme Hippolyte ou Actéon. Un saut qualitatif dans l'argumentation est toutefois effectué quand, après avoir souligné les liens rituels entre la déesse d'Amarynthos et l'éphébie, l'A. écrit : « On est ainsi fondé à penser que Narkittos l'Érétrien, en tant que héros honoré par l'ensemble de la communauté civique, était, lors des *Artemisia*, associé de près à ce rituel [offrande de chevelure] » (p. 142). Juste après, la progression de l'argument est plus fulgurante encore : Narcisse devient un double de Hyakinthos (et le chapitre 6 s'attachera à le démontrer en détail) qu'il faut honorer comme il convient, « c'est-à-dire comme une divinité de la nature, aussi puissante que redoutable ». Il ne reste plus qu'à tenter de saisir ce héros « dans ce qui faisait sa nature profonde et son essence divine » et ouvrir à cette fin « encore quelques serrures » (p. 143). L'une des clés est archéologique et concerne l'identification, controversée, du site du sanctuaire de l'Artémis *Amarynthia*. Si l'on suit volontiers l'A. dans sa démonstration minutieuse en faveur d'une localisation dans la région de Paléoeckklisies, on se désolidarise en lisant que, sur la base d'une des notules thébaines en Linéaire B qui mentionne Amarynthos (mais pas Narcisse !), ce dernier « doit ainsi avoir été une figure emblématique de l'aire thébano-érétrienne à l'âge du Bronze finissant » (p. 155). Ce n'est plus un demi-millénaire qui nous sépare d'Ovide, mais un millénaire entier. Les deux derniers chapitres proposent une autre clé : la comparaison avec le Hyakinthos spartiate. Ces développements, bien informés, n'en restent pas moins spéculatifs et, en dépit de la séduction dont se pare une reconstitution brillante, l'historienne de la religion grecque que je suis ne peut que rester sceptique devant une quête des origines qui use d'une méthode associative évoquant d'éminents travaux du XIX<sup>e</sup> s. dont les auteurs ont déployé une érudition admirable, mais dont les conclusions sont aujourd'hui très controversées. Comme l'A. l'écrit lui-même au terme du

parcours (p. 214) : « Les conclusions auxquelles nous avons abouti comportent, bien entendu, une part d'incertitude, qui va même s'accroissant, comme il est naturel, au fur et à mesure que l'on remonte plus haut dans le temps. » On ne peut qu'appeler de ses vœux la découverte d'une inscription attestant l'existence de *Narkittia* (p. 178), à l'instar des *Hyakinthia* de Sparte, qui donnerait une indication positive en faveur de la reconstruction ainsi opérée. Pourtant, une telle trouvaille – n'en déplaise au dieu des épigraphistes de la page 108... – laisserait toujours dans l'ombre la complexité de fêtes et de rituels dont aucune trace d'étiologie ou de contenu n'a été conservée. Le paradigme de la fertilité/fécondité est ici assumé dans toutes ses implications (mort prématurée, renaissance miraculeuse au printemps suivant, comme les bulbes du narcisse et de l'hyacinthe [p. 217]), mâtiné du paradigme sociologique des « rites de passage », le tout décliné sous la forme évolutive d'une fête de la belle saison qui, avec la formation de la cité, assume l'intégration des jeunes gens dans le corps civique. Posons le problème par l'absurde : que n'aurait-on pu écrire sur l'Érechthée athénien si l'on n'avait conservé que le nom de la tribu qu'il patronnait et les fragments de la tragédie éponyme d'Euripide, sans aucun autre témoignage sur la richesse des traditions mythiques et des rituels de la cité ?

L'exposé est dépourvu de notes, mais des indications bibliographiques très fournies et argumentées sont rassemblées à la fin de chaque chapitre. Le livre se referme sur un appendice qui publie et étudie les monuments chorégiques au cœur de l'enquête.

Vinciane Pirenne-Delforge  
(F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

DAUMAS Michèle, *L'or et le pouvoir. Armement scythe et mythes grecs*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2009. 1 vol. 21,5 × 28 cm, 206 p., 16 pl. ISBN : 978-2-84016-042-7.

The book by Michèle Daumas (M.D.) focuses on nine mid-fourth-century BC sheet-gold decorations which were created to cover wooden-and-leather cases of six *gorytoi* (bow and arrow cases) and three sword scabbards. Eight among them were unearthed in several tumuli in the Northern Black Sea area, and one was discovered in Macedonia. These nine objects are usually treated together, as a corpus of gold artifacts belonging to ceremonial sets of Scythian weapons and produced by Greek artisans.<sup>1</sup> The book is well produced, illustrated with sixteen color plates and 81 line drawings, and includes three maps. The text is accompanied by a glossary, a bibliography and indices of museums, ancient sources, ancient proper names, and place names. The table of contents is very detailed and allows easy orientation in the text.

The work is arranged into parts in accordance with the scenes depicted on the objects. Four *gorytoi*, from Chertomlyk, Ilyinty, Melitopol, and Five Brothers (Pyatibratni), feature the first scene; three scabbards, from Chertomlyk, Five Brothers, and Chaian, present the second subject; and finally two more *gorytoi*, from Karagodeouashkh and from Tomb II at Vergina, are decorated with the third pattern of relief. This division reflects the approach of the A. who is interested primarily, or perhaps almost exclusively, in the mythological contents of the relief representations, which are discussed in minor details.

M.D. outlines her views on the subject in the Introduction: contrary to the modern tendency to regard artifacts as historical documents, rather than just beautiful objects, and in particular to look for indigenous connections of Scythian weaponry, she revives the attitude current in the 19<sup>th</sup> century, and calls for a 'retour à l'explication des images par les textes' (p. 12). This methodology is a drawback to a research aiming at understanding of people and cultures that produced and used art objects. However, the book suffers from an additional

---

<sup>1</sup> D. WILLIAMS, J. OGDEN, *Greek Gold. Jewelry of the Classical Period*, New York, 1994, p. 176.

weakness. The texts available to the author are Greek, and throughout the book she reveals no acquaintance with the literature and folklore of the Iranian-speaking peoples cognate with the Scythians.<sup>1</sup> M.D. also takes no notice of the major part of the intensive modern research on their archaeology and culture, not only the Russian works by D. Rayevsky and S. Bessonova (she admits no knowledge of Russian, p. 13), but also the research by G. Dumézil and A. Khazanov, to mention only a few most prominent names.<sup>2</sup> As a result, the artifacts are “read” only from the point of view of their Greek creators, whereas the problem of their “reading” by the non-Greek customers is not even put forward.

M.D.’s choice of methodology is especially deplorable since the objects of art treated in the book did not arrive in the steppe sites by chance. The scabbards are intended for short swords used by Iranian-speaking warriors, from Scythians to Persians, known as *akinakai*. *Gorytoi* belonged *par excellence* to the armor of the nomads of the steppe, and appear on numerous objects of art originating from the area dominated by the Scythian culture, including the plate belonging to the headdress of a woman interred in the Karagodeouashkh tumulus (pl. 13-3). Thus, the *gorytoi* and scabbards discussed in the book were manufactured by Greek artisans purposely for the Scythian elite, according to Scythian preferences. Even purely Greek images, when found in Scythian or Sindo-Maeotian archaeological contexts, appear to connote local mythological characters.<sup>3</sup> Scythians were able to recognize their mythological figures in Greek images.<sup>4</sup> Archaeological contexts, if they had been addressed, could allow further insights into the symbolism and function of the ceremonial weapons and their decorations. Thus, *interpretatio Scythica* of the Greek images could not only shed light on important aspects of Scythian culture, but also give a clue to a better understanding of the way the Greek artisan worked, for instance, by means of his choice of subjects intended to please the indigenous clientele.

The first part of the book starts with a discussion of the four *gorytoi* of the so-called “Chertomlyk type”. Their sheet-gold decoration comprises a scene involving twenty characters, vegetal friezes, scenes of fight between carnivorous and herbivorous animals, and between griffins. The attitudes and actions of all these are analysed in minor detail, with extreme attention to every tiny difference in execution between the four objects. The interpretation of the scene in the upper register by M.D. is based on its identification by C. Robert in 1889 as an illustration of an episode in the *Cypria*, telling the story of the stay of Achilles on Scyros and the arrival of Diomedes and Odysseus there. Taking into account the more recent research, scrutinizing subtle hints at relations between the *dramatis personae* and their characteristics, and comparing the relief on the *gorytoi* with Greek works of art in different media, M.D. suggests a convincing reading of the main scene, including a persuasive identification of most figures. She connects the parts of the two registers into a narration of Achilles’ *res*

---

<sup>1</sup> In fact, dubbing all the Iranian peoples of the Black Sea area “Scythians” is inexact. In the seventh-third centuries BC Scythian tribes lived in the country from the modern Dniester to the Don, including the Crimea, that is, in the South Russian (or more accurately, mainly Ukrainian) steppe. The area of the Kuban River in the North Caucasus and the Taman peninsula belonged primarily to the Maeotians, who were of either Thracian, Iranian, or aboriginal Caucasian stock; the Maeotians had been subdued by the Sindians, in all probability of Scythian origin, so that tribes living in this area are frequently grouped together as Sindo-Maeotians: T. SULMIRSKI, T. TAYLOR, “The Scythians,” *CAH* 3.2 (1991), p. 555-560, 572. Thus, the tumuli treated in the book are located in the Scythian area, but for Karagodeouashkh which lies in the country of the Sindo-Maeotians.

<sup>2</sup> D.S. RAYEVSKIY, *Model' mira skifskoy kul'tury* [The World Model of the Scythian Culture], Moscow, 1985; S.S. BESSONOVA, *Religioznye predstavleniya skifov* [Religions Notions of the Scythians], Kiev, 1983; G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentours*, Paris, 1978; A. KHAZANOV, *Nomads and the Outside World*, Cambridge, 1984.

<sup>3</sup> BESSONOVA, *o.c.*, p. 163-167, 173-177.

<sup>4</sup> For instance, numerous gold pendants in the form of Medusa’s head trimmed the garments of noblemen buried in Scythian tumuli. The vogue for these Greek depictions of Medusa might have resulted from the Scythian identification of Medusa with their anguipede goddess: Y. USTINOVA, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Aphrodite and the Most High God*, Leiden, 1999, p. 111.

*gestae*, and ingeniously proposes to regard the two groups in the lower frieze as complimentary to the upper. In her opinion, a scene in the palace of Lyncomedes is continued by two scenes at Aulis, of Iphigenia's arrival there and of Telephus' healing by Achilles with rust from his lance, to complete the story of the events before the departure to Troy. On the basis of her analysis, M.D. demonstrates that several, rather than single, dies were utilized by the artisan or artisans who created the four gold reliefs (p. 42).

As to the *akinakai* scabbards, M.D. suggests that their reliefs depict the battle on the Caicus in Mysia where Telephus was wounded, rather than an unidentified illustration to the Iliad or a battle between Persians and Greeks, as many thought before. Given the fact that in the Chertomlyk tumulus the *gorytos* and the scabbard were discovered together, the thematic connection of their decorations is tempting; in this way, the two objects would form a real set. Although the attitudes of the characters hardly allow their confident identification, and the hero regarded by M.D. as Telephus is wounded in his right hip, rather than in the left one, as Telephus should be, the interpretation of the story of the scabbards as belonging to the same narration as that of the *gorytoi* seems probable.

These interpretations deal with the Greek mythological background of the story and the goldsmith's artistic and technical sources. Yet the representations on the *gorytoi* and the *akinakai* scabbards,<sup>1</sup> manufactured exclusively for the Scythian market, must have been meaningful from the point of view of the Scythians, who used them in various ceremonies, during the lifetime and after the death of their owners. M.D. admits this idea in principle (p. 111), but does not pursue it. She tries to explain the focus of the reliefs on Achilles by the popularity of his cult among the Greeks, in Olbia and on the Isle of Leuka, and connects the oracle of Apollo which instructed Telephus about the way to be healed from his wound, with the cult of Apollo Iatros in the Ionian colonies of the Black Sea littoral (p. 112-114).<sup>2</sup> In so doing, M.D. remains in the Greek world, whereas the princely weapons she discusses belonged to Scythians and were discovered in Scythian tombs. In fact, local traits in the Greek cult of Achilles Pontarches are proposed by some authors,<sup>3</sup> and it has recently been argued that Apollo Iatros comprised features of a local deity or deities.<sup>4</sup> However, M.D. does not attempt the crucial step, which would be a research into indigenous cults and myths that could lead the Scythians to recognize familiar characters in Achilles and other characters depicted on the *gorytoi* and the *akinakai* scabbards.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> The latter must have been especially important, since the sword, and weapons in general, were worshiped by many Iranian-speaking nomads, including the Scythians (Hdt., IV, 62; BESSONOVA, *o.c.*, p. 48-50).

<sup>2</sup> Several investigations of these cults in Western languages were published during the recent decades: for Achilles Pontarches see H. HOMMEL, *Der Gott Achilleus*, Heidelberg 1980; J. HUPE (ed.), *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit*, Rahden (Westfalen), 2006 (*Internationale Archäologie*, 94); for Apollo Iatros see Y. USTINOVA, "Apollo Iatros: A Greek God of Pontic Origin," in K. STÄHLER, G. GUDRIAN (eds.), *Die Griechen und ihre Nachbarn am Nordrand des Schwarzen Meers*, Münster, 2009 (*Eikon*, 9), p. 245-298.

<sup>3</sup> As early as in 1826 H.K.B. Köhler suggested that Greek colonists worshiped a local deity as Achilles: "Mémoire sur les îles et les courses consacrées à Achille dans le Pont Euxin," *Mémoires de l'Académie des sciences de St-Petersburg* 10 (1826), p. 106; M.I. Rostovtzev associated the cult of Achilles in Olbia with the Thracian horseman: *Sklythien und der Bosphorus*, Berlin, 1931, p. 4; V. D. BLAVATSKIY, "The impact of the Classical culture on the Northern Black Sea area," *Sovietskaya Archeologia* 2 (1964), p. 18-19; 4 (1964), p. 29, in Russian; S.B. OKHOTNIKOV, A.S. OSTROVERKHOV, *Snyatilshche Akhilla na ostrove Levke* [The Sanctuary of Achilles on the Isle of Leuke], Kiev, 1993, p. 70-102; Y. SHAUB, "Achilles the god of the Black Sea area," *Novy chasovoy* 13/14 (2002), p. 356-367, in Russian, and other scholars admit the existence of indigenous elements in the cult of Achilles in the Ionian colonies on the Pontus.

<sup>4</sup> USTINOVA, *The Supreme Gods...*, *o.c.*

<sup>5</sup> Scythian perception of artifacts manufactured by the Greeks is a subject of numerous works. For instance, D. RAYEVSKIY, *o.c.*, p. 170) argues that it was the warlike character of Achilles that attracted the Pontic barbari-



Furthermore, K. Stähler suggested an appealing interpretation of the scenes on the Chertomlyk-type *gorytoi* as illustrating the story of a marriage of a local princess and therefore a succession myth.<sup>1</sup> Since all the characters wear Greek outfit, it seems scarcely possible that the artisan represented this very myth. However, a combination of the two interpretations is seducing: the Greek goldsmith had in head Achilles' deeds, whereas his Scythian customer perceived the scene as representing a story familiar to him. In this case, the scabbards would be considered as depicting a battle between the Scythians and the Greeks (as K. Stähler proposes), a subject that was doubtlessly very popular among the Scythians. As mentioned above, such *double entendre* can be traced in the Scythian archaeological record. It's a pity that M.D. rejects K. Stähler's interpretation of the scene on the *gorytoi* without discussion (p. 27).

The second part of the book deals with two *gorytoi* of Karagodeouashkh type, found in the Karagodeouashkh tumulus in the northern Caucasus and in Tomb II in Vergina. The main scene on these two gold sheets depicts a battle, which M.D. interprets as a pillaging of the Cabiric sanctuary in Thebes by Thersander, rather than Ilioupersis, as suggested by many other authors. The identification is based mainly on the shape of one object, which M.D. defines as a crowned *pilos* above a jar, associated with the mysteries of the Cabiri at Thebes (p. 135).<sup>2</sup> This is a plausible hypothesis, given the central position of the jar with the *pilos* in the composition.

In the interpretation of these objects, M.D. modifies her approach, and takes into account the archaeological context associated with the tombs, but goes astray in her attempt to establish connections between the buried persons and the Cabiric mysteries. She supports her interpretation of the scene on the *gorytoi* with a hypothetic identification of Tomb II at Vergina as containing the remains of Philippos II, who as a youth spent some time in Thebes as a hostage, and – another hypothesis! – could be initiated into the mysteries – but there is no evidence that he was. This concentration of hypothetic suggestions is methodologically unsound and scarcely persuasive. Moreover, the *gorytos* from Vergina was manufactured for the Scythian, rather than Macedonian market: the Macedonians did not use *gorytoi*. The *gorytos* from Tomb II must have been a gift or a part of spoils, and M.D. lists several events which could possibly bring this Scythian object to Macedonia (p. 150-153). In any case, the subject of the decoration was designed for the Scythians, and its compliance with the religious beliefs of the Macedonian ruler interred in Vergina is therefore unlikely.

The attempt to connect the two persons buried in the Karagodeouashkh tumulus with the Greek cult of the Cabiri is no less far-fetched. The images on the rhyton and the plate from a hair-dress decoration, discovered in the tumulus, undoubtedly belong to the realm of Scythian (precisely, Sindo-Maeotian) imagery,<sup>3</sup> and contrary to the opinion of M.D. have nothing in common with the Cabiric iconography. M.D. cites testimonies to the existence of the cult of the Cabiri in Phanagoria, Olbia, and Istros, but these are Greek cities, and the adoption of Greek cults by the indigenous elite of the Kuban area remains to be proved. Thus, in the second part of her book M.D. proposes an interesting interpretation of the iconography of the

---

ans, and allowed them to compare his image on the *gorytoi* to their first king Colaxais, whose legend is narrated by Herodotus (IV, 5).

<sup>1</sup> K. STÄHLER, H.-H. NIESWANDT, "Der skythische Goryt aus dem Melitopol-Kurgan," *Boreas* 14/15 (1991/2), p. 85-108.

<sup>2</sup> M.D. pays much attention to the frieze featuring water-fowl, and connects it with the the Boeotian Cabiri, but these are in fact very common on objects of art from the Scythian realm, including the silver rhyton from the Karagodeouashkh tumulus, where the *gorytos* was discovered. For the interpretation of this image see: D. RAYEVSKIY, *Ocherki ideologii skifskikh plemen* [Essays on the Ideology of the Scythian Tribes], Moscow, 1977, p. 59-60.

<sup>3</sup> Both have been discussed in countless works, for partial bibliography see USTINOVA, *The Supreme Gods...*, *o.c.*, p. 123-127, 264-269.

two *gorytoi* from the Greek point of view, but hardly persuades in her attempt to relate their subject with the religion and culture of either the Macedonians or the Scythians.<sup>1</sup>

The title of the book promises to tell the reader about gold and power, Scythian weaponry and Greek myths. The main problem of the book is that it keeps half of the promise: gold objects and Greek myths are treated at length and in a convincing manner, but Scythian weapons and the power they conferred on their owners remain far away from the author's attention.

Yulia Ustinova

(Ben-Gurion University of the Negev)

John BODEL, Mika KAJAVA (éds), *Dedicche Sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie/Religious Dedications in the Greco-Roman World. Distribution, Typology, Use. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile 2006*, Roma, Institutum Romanum Finlandiae, 2009. 1 vol. 20 × 27 cm, 420 p. (*Acta Instituti Romani Finlandiae*, 35). ISBN : 978-88-7140-411-0.

Les dédicaces constituent un ensemble de documents à la fois considérable et très intéressant pour l'étude des systèmes religieux antiques, dans la mesure où elles offrent une voie d'accès privilégiée pour comprendre les relations qui s'établissaient entre les acteurs du culte et les divinités honorées. Toutefois, ce matériel n'a guère reçu jusqu'à présent toute l'attention qu'il aurait mérité dans la recherche moderne, sans doute justement en raison de son ampleur et de sa diversité<sup>2</sup>. On ne peut donc que saluer l'initiative qui a vu naître le présent ouvrage, issu d'un colloque organisé à Rome en 2006 par l'Institut finlandais et l'Académie américaine, et consacré au thème des dédicaces dans les mondes grec et romain. Les quatorze contributions qu'il comporte sont agencées de manière thématique en cinq parties (*Concetti e definizioni, Regolamentazione, Luoghi e contesti, Pratiche*, et *Dedicche mute*) et sont suivies de précieux indices (*locorum*, prosopographique et général). Étant donné l'orientation de la revue *Kernos*, ce compte rendu se concentrera principalement sur la partie « grecque » de l'ouvrage, se contentant d'évoquer simplement les études concernant le monde romain.

En guise d'introduction, J. Bodel (*'Sacred dedications': A problem of definitions*) propose une réflexion méthodologique sur le concept des dédicaces sacrées, et sur les difficultés suscitées par leur définition et leur classification. Il définit la dédicace comme « a particular type of gift offering to a divine or supernatural being, one of three basic means, along with sacrifice and prayer, by which the Greeks and Romans established and sustained good relations with their gods ». Il distingue ainsi la dédicace de la prière en ce que la première est une « action whereby goods are transferred from mortals to transcendent recipients », et du sacrifice par sa « quality of durability » (p. 19). Parmi les questions abordées, J.B. propose en outre un développement intéressant sur la distinction entre espace physique et espace religieux dans la pratique dédicatoire, arguant que la localisation de l'objet – qu'il soit placé dans un espace sacré ou non – importe moins que l'action de la consécration en elle-même et l'intention qui la sous-tend.

<sup>1</sup> For a very interesting “double reading” of the decoration of these two *gorytoi*, both from the Greek and the Scythian point of view, see K. STÄHLER, “Zum Gorytreief aus dem sog. Philippsgrab in Vergina,” in *id.* (ed.), *Zur graco-skythischen Kunst*, Münster, 1997 (*Eikon*, 4), p. 85-114.

<sup>2</sup> Voir toutefois, pour le monde grec, l'étude de M.L. LAZZARINI, *Le formule delle dediche votive nella grecia arcaica*, Roma, 1976; F.T. VAN STRATEN, « Gifts for the Gods », in H.S. VERSNEL (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 2), p. 65-151; et récemment, l'introduction de R. PARKER de l'article « Greek Dedications », dans le *ThesCRA I* (2005), p. 278-281.

P. Lombardi (*Ἀναθέτω ἐν τῷ ἱερῷ. Esempi di regolamentazione della dedica votiva nel mondo greco*), s'attache aux réglementations qui entourent les pratiques dédicatoires, en se fondant par conséquent sur des témoignages externes à la catégorie des dédicaces proprement dites. Ces réglementations concernent les objets consacrés – leur conservation et leur emplacement – ainsi que l'action de la dédicace – les interdictions ou, au contraire, les obligations qui y sont attachées. En constatant l'importance de ces normes, P.L. parvient à la conclusion que les motivations religieuses sont peu présentes dans la pratique dédicatoire, qui semble régie plutôt par des raisons morales, sociales et surtout économiques.

C'est à une conclusion similaire que parvient L. d'Amore au terme de son parcours des dédicaces liées au gymnase (*Dediche sacre e ginnasi: la documentazione epigrafica di età ellenistica*). Illustrée par de nombreux exemples, cette étude examine les catégories de dédicants, les divinités destinataires – reprenant la catégorisation de l'article consacré aux cultes du gymnase par S. Aneziri et D. Damaskos<sup>1</sup> –, et la typologie des offrandes. L'A. insiste particulièrement sur le fait que les pratiques dédicatoires au sein du gymnase relèvent souvent d'actes d'évergétisme, puisque l'objet de la dédicace peut servir aux besoins de ceux qui fréquentent le lieu, comme pour la construction de bâtiments ou la consécration d'huile, ou tout simplement embellir le cadre. On pourra occasionnellement débattre sur la classification comme dédicaces des donations de terrains ou de la consécration de sommes d'argent en vue du financement de matériel ou de célébrations (comme un exemple en est donné p. 164-165). En effet, celles-ci ne correspondent guère à la définition proposée par J. Bodel en ouverture du volume, qui prend en compte le fait que les dédicaces « endured as physical objects » (p. 19).

Adoptant une perspective géographique, G. Vallarino se concentre sur les dédicaces d'une cité, celle de Cos, dont la richesse du corpus épigraphique fait en sorte qu'elle est particulièrement adaptée à ce genre d'enquête (*I dedicanti di Cos in età ellenistica: il caso dei magistrati eponimi tra polis e demi*). Parmi les nombreux documents recensés dans l'île, dont il donne la liste exhaustive en annexe, G.V. se concentre sur le petit corpus de dédicaces émises par les magistrats éponymes de la *polis* et des *dèmes*, sans doute à leur sortie de charge. Ainsi, aux dédicaces de Cos émises par le monarque, en association avec le collège des hiéropes, il fait correspondre les dédicaces du monarque local et des hiéropes à Isthmos, et celles du prêtre d'Apollon et des hiéropes à Halasarna. Les dédicaces de ces deux *dèmes* sont revêtues d'un caractère local évident lorsqu'on examine la prosopographie du collège des hiéropes, dont plusieurs membres appartiennent à la même famille. Selon l'hypothèse de l'A., cette pratique dédicatoire incombant au magistrat éponyme, originaire des *dèmes*, aurait été adoptée par la cité lors du *synécisme* de 366.

Les aspects religieux sont en revanche plus prégnants dans l'étude de G. Bevilacqua sur les dédicaces consacrées à Hermès, et plus particulièrement celles qui mettent en évidence les aspects civiques de son culte (*Dediche ad Hermes*). Elle y propose en réalité un parcours des épicleses du dieu attachées à ces aspects, qu'elle illustre de témoignages de dédicaces et de sources littéraires auxquelles elles font écho. G.B. commente en outre l'inscription d'un autel de Cyrène, dont elle propose une nouvelle lecture, faisant l'hypothèse d'une combinaison de deux épicleses attachées à Hermès, *Erioumios*, « bienveillant » et *Dolios*, « industriels ».

Enfin, M. Kajava s'intéresse de plus près aux circonstances qui se trouvent au fondement de certaines dédicaces, en l'occurrence celles qui sont émises à la suite de la consultation d'un oracle (*Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari*). Il en ressort que ces dédicaces, qui trouvent leur origine dans un ordre de la divinité ou dans les termes de l'oracle, ne sont pas toujours faciles à identifier, dans la mesure où leur formulation n'est pas toujours explicite. La

---

<sup>1</sup> S. ANEZIRI, D. DAMASKOS, « Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasion », in D. KAH, P. SCHOLTZ (éds), *Das hellenistische Gymnasion*, Berlin, 2004, p. 247-271.

formulation *κατὰ πρόσταγμα* ou *κατ' ἐπιταγήν*, notamment, très fréquente à partir de l'époque hellénistique, reflète une commande de la divinité, mais ne donne pas d'indice sur le moyen par lequel cette commande a été transmise au dédicant.

En ce qui concerne le monde romain, on notera les contributions de J. Rüpke, qui propose quelques réflexions théoriques sur les dédicaces inscrites, envisagées comme un moyen de communication avec le divin d'une part, et au sein de la communauté humaine d'autre part; P. Poccetti offre une étude des formulaires votifs dans les dédicaces osques et en conclut un manque d'homogénéité de l'utilisation des formulaires et du vocabulaire dans ces inscriptions, tant privées que publiques, contrairement à l'épigraphie qui s'inscrit dans le cadre des travaux publics; C.R. Galvao-Sobrinho, à travers l'étude du *lis fullonum*, procès dirigé contre un collègue de foulons pour l'occupation d'un territoire sans payer les taxes légales, étudie les relations entre dédicaces et espace public; M. Buonocore rassemble un catalogue de 191 dédicaces provenant de l'Italie centrale et apennine; G.L. Gregori réunit les attestations du culte des divinités portant l'épithète *Augustus/a*; C. Machado étudie la fonction et la signification des dédicaces païennes dans l'Antiquité tardive; O. de Cazanove étudie les ex-voto anatomiques portant une inscription ou accompagnés d'une dédicace; enfin, L. Chioffi rassemble le corpus des dédicaces aux *Dis Manibus* qui ne présentent pas un caractère funéraire, en actualisant la liste proposée par le *CIL VI*.

Par la variété d'études de cas et la qualité de ses contributions, l'ouvrage montre l'intérêt que représente une étude globale et systématique de cette catégorie de documents pour notre connaissance des systèmes religieux et, en particulier, des relations que les humains établissent avec le divin d'une part, et au sein de leur propre communauté d'autre part. Il faut toutefois nuancer quelque peu la distinction tranchée qui ressort de certaines communications entre les motivations religieuses et « profanes » qui sous-tendent ces pratiques dédicatoires, qui ne sont pas le reflet d'une seule volonté d'autoreprésentation. L'articulation entre les deux aspects, social et religieux, semble en réalité plus complexe, et il ne faut pas forcément chercher à sous-estimer l'un au profit de l'autre. Il reste à espérer que ce volume stimulant à bien des égards pourra encourager davantage la recherche sur ces documents.

Stéphanie Paul  
(F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

Lydie BODIOU, Véronique MEHL (éds), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009. 1 vol. 15,5 × 24 cm, 281 p. (Collection « Histoire »). ISBN : 978-2-7535-0882-8.

Lydie BODIOU, Véronique MEHL, Jacques OULHEN, Francis PROST, Jérôme WILGAUX (dir.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009. 1 vol. 15,5 × 24 cm, 314 p. (Collection « Histoire »). ISBN : 978-2-7535-0946-7.

C'est bien une présentation groupée qu'appellent ces deux ouvrages parus la même année, non seulement parce qu'ils ont en commun deux directeurs scientifiques et sont issus des mêmes Presses, mais aussi parce qu'ils sont destinés l'un et l'autre à rendre hommage à un maître apprécié et bien connu des fervents de religion grecque, Pierre Brulé, professeur à l'Université de Rennes, admis à la retraite à l'automne 2008. Le contenu des deux volumes ayant été détaillé dans le numéro 23 de *Kernos* (p. 412-413), on se bornera ici à quelques indications de portée générale. Le premier volume reproduit les actes d'un colloque organisé en juillet 2008, à Cork en terre irlandaise, par le CRESCAM et le Celtic Conference in Classics, pour célébrer le vingtième anniversaire de la parution de *La fille d'Athènes*. Treize collègues,

amis ou élèves, y ont pris part, auxquels il faut ajouter P.B. lui-même, auteur, comme on sait, de ce maître-ouvrage. Leurs contributions concernent donc exclusivement la religion grecque dans ses composantes féminines; une bibliographie sélective, mais riche, est suivie de plusieurs index. Le second ouvrage, explicitement dédié au père de *La fille d'Athènes* déborde quelque peu le domaine religieux; il compte une vingtaine d'articles centrés sur trois thèmes principaux entre lesquels apparaissent souvent des recoupements : les femmes, la religion et les corps. Inauguré par une biographie « non autorisée », il se termine par la bibliographie du dédicataire.

Placés sous le signe de l'amitié, les deux ouvrages procèdent d'une même intention : saluer l'homme et l'helléniste en suivant des voies qu'il a lui-même tracées, qu'ils s'agisse des thématiques, comme la religion des femmes, le polythéisme, l'esclavage, ou des démarches, volontiers tournées vers le concret et marquant une prédilection pour la Grèce buissonnière (cf. le c.r. du dernier ouvrage de P.B., *La Grèce d'à côté*, dans *Kernos*, 21 [2008], p. 357-359). Sous ce rapport notamment, les deux parcours sont très réussis. Nul ne pourrait se méprendre, en effet, sur l'identité du dieu auquel est voué le *kernos* d'offrandes que dessinent ces belles études. *Ad multos annos*, ajouterai-je, en m'associant cordialement à l'hommage rendu.

André Motte  
(Université de Liège)

Joannis MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden/Boston, Brill, 2010. 1 vol. 16,5 × 24,5 cm., ill., 437 p., (*Religions in the Graeco-Roman World*, 170). ISBN : 978-90-04-17930-1.

Issu en grande partie d'un colloque qui s'est déroulé à l'Université d'Erfurt en 2007<sup>1</sup>, ce volume réunit treize études consacrées aux représentations figurées du divin dans les mondes grec (surtout) et romain, et aux différents problèmes que pose aux savants modernes l'interprétation des images des dieux antiques. C'est à signaler ces problèmes que s'attache l'introduction de J. Mylonopoulos, qui ne se limite pas à passer en revue les diverses contributions, mais les intègre dans un riche tissu argumentatif en ouvrant des pistes de réflexion susceptibles de renouveler l'enquête. Organisé suivant un axe à la fois chronologique et thématique, le volume est inauguré par une étude de F. Blakolmer portant sur les images divines dans l'iconographie minoenne et mycénienne; l'A. interroge le décalage problématique entre, d'un côté, le panthéon pleinement articulé dont témoignent les documents écrits et, de l'autre, les représentations figurées des dieux : l'interprétation de ces dernières s'avère extrêmement difficile à cause de la quasi-indistinction entre l'humain et le divin, et de la quasi-absence d'attributs spécifiques, sans oublier les malentendus engendrés par la place prépondérante des images féminines. Ainsi, le déchiffrement du Lineaire B nous a révélé entre autres choses à quel point nous sommes loin de posséder d'emblée, comme on le croyait autrefois, les clés pour « déchiffrer » l'iconographie de l'âge du Bronze. D'autre part, la neutralité iconique qui s'y trouve privilégiée lorsqu'il est question de mettre en images les dieux, ou bien le roi, est un choix significatif, même si son sens exact reste à découvrir. La place de l'aniconisme dans la représentation du divin en Grèce ancienne fait l'objet de l'étude de M. Gaifman, qui en parcourt les interprétations, de Winckelmann à Nilsson, de Pausanias à Clément d'Alexandrie; concernant la construction culturelle de ce qu'on appelle « aniconisme », l'A. signale à raison la distance entre le point de vue de Pausanias, selon lequel la (prétendue) ancienneté des représentations « aniconiques » se trouvait positivement qualifiée en termes de prestige religieux, et celui des savants modernes qui en jugeant l'aniconisme à l'aune d'un paradigme anthropomorphique et dans une perspective évolutionniste, l'ont disqualifié comme étant « primitif ». Le statut de *korai* archai-

<sup>1</sup> Le sommaire du volume est donné dans *Kernos* 23 (2010), p. 415.

ques est au cœur de la réflexion de C. Keesling : contrairement à ceux qui nient que ces *korai* aient pu représenter à l'époque archaïque des êtres divins, l'A. signale la possibilité d'une telle identification, l'anonymat apparent pouvant être compensé par l'emplacement de ces images à l'intérieur d'un lieu de culte donné. C'est sur les images archaïsantes des dieux, qui apparaissent dès le <sup>ve</sup> siècle av. J.-C., et sur les implications religieuses d'un tel phénomène que se penche F. Hölscher : la représentation, à cette époque, des dieux « à la manière ancienne » n'est pas à mettre en rapport avec une quelconque détérioration du sentiment religieux, mais s'explique, notamment dans l'iconographie des vases, en tant que ressort « narratif », par exemple dans la mise en images contextuelle des statues des dieux et des dieux en action. Pour mieux comprendre le rôle que les statues des dieux peuvent jouer dans le processus de communication avec le divin, V. Pirenne-Delforge choisit des les étudier parallèlement aux prêtres, qui se voient aussi attribuer à l'occasion une fonction analogue à celle de « statues vivantes » et qui jouent surtout un rôle majeur en tant que « intermittent vectors of divine manifestation » (p. 134). En intervenant dans le débat autour de la notion de « statue de culte », l'historienne de la religion grecque se refuse à écarter purement et simplement cette notion et choisit de reformuler la question en signalant le statut spécifique que l'*hidyxis*, à savoir le rituel qui installe une divinité à un emplacement précis, confère à la représentation iconique ou aniconique de la divinité en question, ne serait-ce que pour un temps.

L'essai de G. Ekroth porte, quant à lui, sur un relief votif ayant trait au culte héroïque de Thésée à Athènes et sur l'identification d'une sorte de pierre basse et arrondie qui apparaît au centre de la représentation, entre la figure du héros et celles du dédicant et, sans doute, de son fils ; selon l'A., il ne faudrait pas voir dans la pierre en question une variante d'un autel et/ou un autel en particulier, car elle pourrait aussi bien renvoyer à la fois à l'*borkomision*, un lieu de la ville ancienne où les serments étaient prêtés, et à un bouclier, dans une construction polysémique évoquant peut-être le serment des éphèbes athéniens en présence de l'éphèbe mythique par excellence. J. Mylonopoulos consacre une étude très fouillée à l'utilisation des attributs dans l'iconographie grecque, dont il met en lumière la sémantique complexe, en rejetant avec raison la thèse des « survivances » et sans en aplatir non plus le sens sur le seul plan dénотatif. Parmi les exemples choisis par l'A. pour illustrer la dynamique de ces signes qui font partie intégrante d'une stratégie visuelle, j'aimerais signaler, à côté de l'image surprenante d'un Ulysse au trident, celle tout aussi curieuse d'une Aphrodite à l'égide sur un vase attique à figures noires. Cet exemple montre bien comment le langage iconographique a développé ses propres moyens pour représenter la polyvalence divine<sup>1</sup>. I. Petrovic analyse, dans son essai, un poème fragmentaire de Callimaque (*Iambes* VII) où il est question d'une statue d'Hermès *Perpheraios*, miraculeusement repêchée, et du parcours compliqué qui s'achève avec l'installation d'un culte pour ce dieu ; selon l'A., il s'agit moins d'un véritable *aition* que d'une allégorie où la statue archaïsante du dieu représenterait l'ancienne poésie iambique, à la fois simple et vénérable, venue réclamer sa part d'honneur à l'époque hellénistique. L'étude de T. Scheer s'articule en deux volets : dans le premier, l'A. s'interroge sur les raisons qui poussent Auguste à soustraire aux habitants de Tégée l'ancienne statue d'Athéna Aléa, sans doute non seulement pour punir ces Arcadiens qui avaient pris parti pour Antoine lors de la bataille d'Actium, mais peut-être aussi pour installer à Rome une image « mythiquement » chargée, évoquant à la fois les ancêtres arcadiens des Romains et la chasse de Calydon. Dans le second volet, elle analyse la réaction des Tégéates qui n'ont aucun problème à remplacer cette vénérable image. Néanmoins, ils choisissent pour ce faire non pas une image d'Athéna Aléa provenant d'une autre cité, mais celle d'une Athéna *Hippiia* provenant des environs de la leur. Ce choix significatif montre d'un côté que la puissance divine d'Athéna Aléa peut changer de « siège » pour se manifester, confirmant ainsi

<sup>1</sup> Cf. G. PIRONTI, « Aphrodite à l'égide ou de la distraction des peintres », *Mètis*, n.s. 8 (2010), p. 255-275.

que le rapport d'identification entre une divinité et son image est relatif, et de l'autre que l'enracinement territorial d'un culte est un facteur déterminant dans la communication avec le divin.

Les études restantes concernent le rapport entre religion et représentations figurées à la période impériale et dans le monde romain. En analysant l'emplacement des statues des empereurs romains dans les temples des dieux grecs et leurs spécificités iconographiques, D. Steuernagel affirme que les empereurs *synnaoi* ne seraient pas hiérarchiquement subordonnés aux dieux traditionnels et se verraient confier par les communautés locales la fonction d'intermédiaires privilégiés dans la communication avec ces derniers. Une telle fonction est reconnue également par S. Estienne qui ne renonce toutefois pas à signaler les hiérarchies dynamiques se dessinant à l'intérieur des temples en relation avec l'identité du dédicataire attitré; l'A. livre aussi, dans la première partie de son étude, une analyse du vocabulaire romain en matière d'images divines (*signum, simulacra deorum*), soulignant le statut juridique particulier des *ornamenta aedium*, qui ne seraient pas inaliénables. C'est sur le rôle des *simulacra deorum* dans la fondation même d'un sanctuaire que s'interroge K. Moede qui, à l'appui de certains reliefs romains représentant l'installation de statues à la présence d'un autel et des autorités religieuses, propose d'y reconnaître une formule visuelle traduisant en image la procédure rituelle d'introduction de nouveaux cultes. C'est à la réception des images des dieux anciens que s'attache enfin A. Bravi dans un essai consacré à l'époque byzantine : pendant longtemps, les statues antiques installées à Constantinople ne sont pas que décoratives au sens moderne du terme, mais continuent d'agir en tant que vecteurs identitaires et symboles de pouvoir.

L'ouvrage est complété par de précieux indices et par de tout aussi précieuses illustrations qui permettent de suivre aisément les démonstrations des différents auteurs. Mais l'éditeur du volume est à remercier avant tout pour l'introduction qu'il a livrée et dont la lecture s'impose tant avant qu'après avoir parcouru les arguments déployés dans les études qui composent l'ensemble. On y trouve en effet une réflexion de fond sur les points cruciaux soulevés par cet ouvrage, à partir de la relation problématique entre « divine images » et « cult images ». De cette stimulante lecture, on retiendra une invitation à appréhender les spécificités du langage iconographique quand il « parle » de religion, mais aussi à replacer les différentes représentations du divin dans leurs contextes culturels, rituels et historiques, et enfin à croiser les données émiques avec les outils heuristiques offerts par une approche « étique », dans le but de comprendre depuis notre perspective éloignée comment le polythéisme se traduisait autrefois en images.

Gabriella Pironti  
(Università degli Studi di Napoli 'Federico II'  
Centre ANHIMA [Paris])

Thomas MORARD, *Horizontalité et verticalité. Le bandeau humain et le bandeau divin chez le Peintre de Darius, Mainz, von Zabern, 2009. 1 vol. 21,5 × 30 cm, X + 264 p., 120 pl. ISBN : 978-8053-3965-0*

Cet ouvrage est issu d'une thèse soutenue en 2008 à l'Université Lumière – Lyon 2, sous la direction de Jean-Marc Moret. L'étude porte sur un groupe de vases particuliers, à savoir des pièces apuliennes dont le décor est divisé en deux frises superposées : la frise supérieure est réservée aux divinités et la frise inférieure aux humains. Bien que ces vases aient très tôt suscité l'attention, aucune étude systématique n'avait encore été consacrée à ce type de représentation, ce que propose de faire l'A. Contrairement à ce que pourrait laisser entendre le sous-titre, l'ouvrage n'est pas consacré uniquement au Peintre de Darius, bien que les réalisations de ce dernier y occupent une place importante. C'est lui qui semble avoir donné une forme canonique à ce type de composition, en faisant du double registre sa spécialité.

L'introduction fournit un bon état de la question et précise les objectifs de l'étude : il s'agit de retracer la genèse de ces scènes à deux frises superposées et de comprendre les raisons qui ont poussé les peintres de vases apuliens à choisir ce système de représentation. L'ouvrage se divise en deux parties, faisant respectivement référence aux deux termes du titre : l'horizontalité et la verticalité. La première partie, intitulée « Horizontalité et double motivation », est essentiellement une étude iconographique qui retrace l'évolution du motif, cherche les parallèles que l'on peut trouver dans l'art grec et scrute les images en leur logique interne. Le premier chapitre est consacré aux assemblées divines dans l'art grec, qui s'inscrivent sur un arrière-plan homérique. Leurs premières apparitions, au VI<sup>e</sup> s., sont liées à un mythe et le lieu de l'action est l'Olympe (naissance d'Athéna, retour d'Héphaïstos, introduction d'Héraclès). Les dieux « représentent » cet Olympe et le font exister. À la fin de ce même siècle, se multiplient les « triades » : un dieu occupe la place principale (Apollon, Dionysos, Athéna) et est entouré de deux autres divinités. D'autres triades sont attestées : une divinité assise (trône) entourée d'autres dieux en position debout. Il n'en reste pas moins que la position assise est celle de la majesté divine et donc essentielle pour des Olympiens. L'A. se penche également sur les scènes de « libation » où les dieux apparaissent par groupes de deux, trois ou quatre, avec une phiale ou d'autres vases. Face à ce dossier très controversé, l'A. opte pour le caractère abstrait des scènes : elles soulignent la solennité de l'instant, tout autant que celle des dieux. Enfin, le motif de l'assemblée divine est abordé dans les monuments sculptés (surtout sculpture architecturale) et la grande peinture.

Le chapitre 2 (« Des précurseurs du Peintre de Darius ? ») analyse les différents procédés mis en œuvre par les artistes grecs pour combiner le monde humain et le monde divin, tout en marquant la séparation entre les deux. Il s'agit d'une étude passionnante où l'on voit apparaître les différentes stratégies iconographiques mises en œuvre pour exprimer la séparation des deux sphères. Le chapitre 3. (« Genèse et développements ») s'ouvre sur le constat que l'art grec, essentiellement narratif, se déroule dans l'horizontalité. Ainsi, sur les vases géométriques, les frises se superposent mais sont indépendantes. Il faut attendre la fin du V<sup>e</sup> s. pour voir les imagiers concevoir une action dans la dimension verticale (avec Phidias et la gigantomachie du bouclier d'Athéna). Peu à peu, le décor se déploie dans l'espace, et l'A. suit pas à pas les développements de cette tendance. La verticalité se déploie peu à peu, depuis la céramique attique jusqu'à la céramique apulienne.

Le chapitre 4 (« Motivation humaine et motivation divine d'Homère à Plutarque ») se tourne davantage vers les textes afin d'évaluer, dans l'épopée homérique et la tragédie attique (surtout Euripide), comment se joue le rapport entre les plans divin et humain d'une même action. Les dieux sont incontestablement des acteurs à part entière de ce qui se passe parmi les mortels et les textes attestent l'existence de ce que l'A. appelle « la double motivation » : les deux plans interviennent dans l'action, sans que l'un ne soit subordonné à l'autre. La division d'une même scène mythologique en deux frises s'accorde dès lors avec ce que l'A. appelle de façon un peu malheureuse « l'idéologie homérique » et « l'idéologie tragique ». Deux volontés distinctes coexistent et agissent parallèlement.

Au chapitre 5 est convoqué le Peintre de Darius (« Les deux bandeaux superposés du Peintre de Darius ») qui va favoriser la superposition de scènes mythologiques et de scènes d'assemblée divine. Comme il s'agit de « mythologie », les textes sont largement appelés en renfort et l'on aurait aimé connaître plus précisément le point de vue de l'A. sur le rapport qui se joue entre texte et image. Quoi qu'il en soit, on voit se superposer les gestes et les actions des héros du registre inférieur, tandis que les dieux sont spectateurs, actifs dans l'inaction, en quelque sorte, au registre supérieur. Et quand il s'agit de comprendre pourquoi tels dieux ont été privilégiés plutôt que tels autres dans l'assemblée en relation avec la scène mythologique du dessous, l'A. discerne des relations thématiques et des relations généalogiques.



La deuxième partie s'intitule « Verticalité et immortalité » et tente de reconstituer le contexte culturel et cultuel de production de ces images. Au chapitre 6 (« Les intrusions dans le monde divin »), on voit que le registre supérieur n'est pas exclusivement réservé aux Olympiens, mais qu'y apparaissent aussi parfois des divinités astrales, des personnifications ou des héros divinisés. Quel est le sens de ces « intrusions » ? Ce ne sont pas simplement des figures de remplissage ou le résultat d'un manque de place. Au cas par cas, l'A. justifie ces « exceptions » en se fondant sur la tradition mythique. Le chapitre 7 (« L'*anagôgê* de Sémélé ») fournit incontestablement l'interprétation la plus novatrice de l'ouvrage. Sur un groupe de sept vases du Peintre de Baltimore, on voit Dionysos emmenant un personnage féminin sur son char, la scène surmontée d'une assemblée divine. La figure féminine est très généralement identifiée à Ariane. L'A. a examiné ces vases de près et constaté que les routes du char emmenant le couple surgissaient de dessous la ligne de sol. Il s'agit dès lors d'une *anodos* et la figure féminine doit être identifiée à Sémélé, que Dionysos emmène des Enfers sur l'Olympe. Une telle interprétation, très convaincante, permet de remettre en question d'autres identifications acceptées depuis longtemps. Au chapitre 8 (« Astrapé. Mort et apo théose »), l'A. se penche sur le motif de la foudre, de l'éclair, du tonnerre, notamment en raison du foudroiement de Sémélé. La dimension eschatologique d'une série de vases étudiés invite à élargir la perspective, ce que l'A. fait avec pertinence et prudence. En effet, les lamelles « orphiques » de Thourioi sont contemporaines des vases étudiés. On y voit apparaître le foudroiement et la purification. De plus, l'archéologie a récemment attesté la pratique de la « semi-crémation » des corps dans certaines nécropoles de la région, un constat qui laisse entendre que des sites où l'archéologie du XIX<sup>e</sup> s. n'avait vu que des inhumations connaissaient sans doute cette autre manipulation des cadavres. Un tel faisceau d'éléments invite à repenser certains motifs iconographiques à l'aune de pratiques funéraires locales, de même que certaines données des lamelles d'or que l'on met généralement en relation avec les mythes orphiques. Le point de vue de l'A. sur la dimension « orphique » des lamelles n'est toutefois pas totalement claire<sup>1</sup>. Il aborde aussi brièvement le dossier de l'illumination, du feu, des torches dans les mystères d'Éleusis, en faisant l'hypothèse très séduisante que la « théologie » éleusinienne intégrait une référence au foudroiement, à l'immolation par le feu en vue d'une forme d'immortalité (et non de résurrection comme il est écrit aux p. 140 et 159). Dans le 9<sup>e</sup> et dernier chapitre (« Les Enfers et la tombe »), l'A. étudie le troisième niveau du « cosmos », laissé de côté jusqu'à présent, à savoir les Enfers, et pousse à leur terme les réflexions du chapitre précédent. Les trois niveaux cosmiques sont bien délimités, mais des liens existent entre eux et les scènes funéraires comme une certaine exubérance végétale sont autant d'expressions des attentes eschatologiques exprimées sur les vases.

En conclusion, l'A. réaffirme l'inscription des assemblées divines dans la tradition homérique et le fil qui unit cette tradition à l'iconographie du bandeau supérieur des vases. Une question surgit à ce stade final : pourquoi Éros et Dionysos sont-ils absents de ces assemblées ? Selon l'A., ils n'appartiendraient pas à la famille olympienne et seraient des médiateurs « proches des hommes ». Certes, Dionysos est quasiment absent de *l'Iliade*, mais c'est également le cas de Déméter : ira-t-on affirmer qu'elle n'est pas « olympienne » ? C'est sans doute la qualité « d'olympienne » conférée à ces assemblées à la suite des formules homériques qui aurait dû être davantage discutée. En outre, il n'est pas correct d'affirmer que jamais Éros n'apparaît dans les assemblées divines : l'école de Phidias l'a magnifiquement sculpté aux côtés d'Aphrodite sur la frise du Parthénon. Et il n'y est pas simplement l'attribut qui permet d'identifier la déesse : c'est le dieu de plein droit que les Athéniens honoraient avec elle au flanc nord de leur acropole. La question de la place de Dionysos et d'Éros dans cette imagerie était assurément trop complexe pour être reléguée en conclusion.

<sup>1</sup> La note 826 est de ce point de vue une erreur : en I, 37, 4, Pausanias n'établit pas d'équivalence entre Éleusis et les lamelles orphiques, mais laisse entendre que l'interdit de la fève existe de part et d'autre.

L'ouvrage se referme sur une excellente bibliographie, que l'A. maîtrise parfaitement, dans toutes les langues. Le livre est en lui-même un très bel objet : bien édité, avec des planches nombreuses et de grande qualité, ainsi qu'un catalogue qui rencontre toutes les exigences du genre et de bons indices. Un petit regret en forme de clin d'œil : l'amphore qui porte le n° 61 et apparaît sur la planche 46 provient d'une collection privée que l'A. situe à « Lüttich » (p. 188, 249). Dans un ouvrage en français, la forme « Liège » eût été bienvenue...

Hélène Collard (Université de Liège)

Vinciane Pirenne-Delforge (F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

Feyo L. SCHUDEBOOM, *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia*. A revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg, Leiden/Boston, Brill, 2009. 1 vol. 16,5 × 24,5 cm, 285 p. (*Religions in the Graeco-Roman World*, 169). ISBN 978-90-04-178137.

Comme l'indique le titre, les deux premières parties de cet ouvrage offrent une traduction anglaise de deux ouvrages parus en néerlandais, dans les années 1930 : C. Zijderveld, *Τελετή*. *Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Purmerend, 1934, et N.M.H. van der Burg, *Ἀπόρητα-δρώμενα-ἄργια*. *Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Amsterdam, 1939, dont n'est cependant repris que le troisième volet du titre. Les deux ouvrages répartissent la matière en deux périodes, l'avant et l'après Alexandre, mais seul le premier consacre un chapitre à l'emploi de *teletè* chez les auteurs juifs et chrétiens.

Aux enquêtes de ses prédécesseurs, qui obéissent à un même *modus operandi*, F.L.S. a ajouté 140 attestations littéraires nouvelles, qui sont énumérées dans deux listes distinctes. Un autre mérite est d'avoir traduit tous les textes anciens cités. La troisième partie, qui concerne les inscriptions, secteur qu'avaient omis ou négligé ses prédécesseurs, – 57 inscriptions pour *teletè*, 83 pour *orgia*, – est entièrement neuve. Elles est suivie de deux appendices, l'un qui concerne les attestations apocryphes ou douteuses des deux mots, l'autre les emplois de *Teletè* comme nom propre (18 inscriptions). Dans l'abondante bibliographie qui reprend notamment les titres de ses devanciers, on trouve un peu de tout et, forcément, bon nombre d'études très vieilles. Deux index des sources et un précieux index des matières clôturent le volume.

La rigueur et la clarté avec lesquelles les enquêtes sont menées ainsi que le grand soin apporté à l'édition n'appellent que des éloges. Mais s'agissant du fond, on reste un peu sur sa faim. Certes, disposer d'un inventaire complet des occurrences des deux mots, présentées *in textu* et dans une langue désormais plus accessible au grand nombre, n'est pas d'un intérêt médiocre. Mais, si ce n'est un nombre plus important d'occurrences, l'A. n'apporte pas grand-chose à l'étude sémantique, très superficielle, des deux savants qu'il traduit, et il reste prisonnier de leur démarche : un simple relevé et un classement, très hâtif, de significations. C'est tellement vrai qu'au terme de son chapitre nouveau consacré aux inscriptions, il n'éprouve aucunement le besoin de confronter les résultats de son enquête à ceux des chapitres qui précèdent. Il n'a pas pris soin non plus d'intégrer quelque part les apports d'études postérieures que pourtant il connaît, ainsi qu'en témoigne sa bibliographie (cf., par exemple, *Kernos* 5 [1992], p. 119-140). Dans sa préface, claire et méthodique, il reconnaît que la question de savoir pourquoi les Grecs usaient des deux termes dans tels contextes et non dans d'autres devrait faire l'objet d'un autre livre. C'est de fait une question intéressante, et elle n'est pas la seule. Bref, s'il dispose désormais d'une panoplie très complète de matériaux, le maçon n'en est pas moins toujours au pied du mur.

André Motte  
(Université de Liège)

Adrienne DIMAKOPOULOU, *Chlôreïs aédôn pâle rossignol. Une étude sémantique*, Paris, Apolis Éditions, 2010. 1 vol. 14,8 × 21 cm, 156 p. ISBN : 978-2-9532495-3-8.

Ce livre, paru en août 2010, est en fait la publication d'un travail de fin d'études réalisé, il y a une trentaine d'années, sur le mythe antique du Rossignol raconté par Pénélope au chant XIX de l'*Odyssée*. Dès lors, on pourrait s'attendre à lire une version remaniée et complétée par une nouvelle bibliographie qui comporterait notamment des références postérieures. Mais il n'en est rien car les éditions Apolis ont pris le parti de publier uniquement le texte initial.

Tout au long de l'Antiquité, l'image du rossignol a souvent été associée aux femmes légendaires en proie à la douleur, mais pourquoi ? Est-ce que l'expression signifie seulement qu'elles pleurent ? Au cœur de l'interrogation se trouve le sens de l'adjectif contenu dans l'énoncé *Chlôreïs aédôn*, mais sans l'enfermer dans son sens premier, à savoir chromatique, car « quand on a dit 'vert' qu'a-t-on dit ? » (p. 80). L'A. prend le parti d'explorer tout d'abord les catégories mentales et affectives impliquées par l'adjectif *chlôros*, en étudiant l'association de cet adjectif à certains termes du champ sémantique de la peur, à savoir *chlôron deos* et *chlôron deima*. À partir de passages d'Homère et des *Suppliantes* d'Eschyle, elle éclaire le sens de *chlôros* en analysant les circonstances qui sont à l'origine des deux craintes dont il est fait mention dans les textes : d'une part, la méconnaissance du danger (Ulysse et son désir de vengeance) et d'autre part la souillure (Io, ce mélange monstrueux de deux natures). Dès lors, elle choisit de traduire l'adjectif *chlôros* par « trouble » et introduit, tout en finesse, le chiffre *deux du doute* en faisant remarquer que l'aspect hybride de Io n'est pas la seule cause du trouble car sa présence dans un lieu sacré, comme celle de Déméter au palais de Célée et Métanire, l'est tout autant. Elle précise ensuite son propos en abordant la descente aux Enfers d'Ulysse. Dans cet univers, le héros est lui aussi saisi par la « crainte trouble ». En effet, il ressent la *chlôron deos* dès qu'il voit tous ces morts sans mémoire qui poussent des cris « terrifiants », et il la ressentira encore lorsqu'il sera fait mention de Gorgô. L'A. s'arrête aussi sur *la pratique du héros* et, partant de l'accent mis sur la transformation d'Ulysse en aède par Fr. Frontisi-Ducroux, elle remarque que ce statut lui permet d'éviter le lot commun des mortels ordinaires qui consiste à mourir dans la mémoire populaire. Enfin, pour clore cette approche de la *Nekyia*, elle se penche sur la valeur étymologique de *deos*. Elle pointe ainsi du doigt le lien entre la racine indo-européenne \*dwei qui donne *deos* et le thème numéral \*dwei, « deux ». À ce moment précis, l'A. côtoie à nouveau le doute qui mène à l'hésitation entre deux possibilités. Mais l'enquête est loin d'être terminée. La question : « Aédôn est-elle *chlôra* de peur ou de printemps comme la végétation ? » (p. 51), lui offre la possibilité de passer progressivement du champ sémantique de la peur à celui des larmes. Elle note d'emblée que si Homère associe très souvent l'adjectif *thaleros* (florissant) aux larmes, Sophocle, lui, le remplace par *chlôros* (l'appartenance de ces deux signifiants à l'univers végétal permettant de passer de l'un à l'autre sans aucune difficulté). Il ne s'agit pas de n'importe quelles larmes mais bien des *dakerna chlôra* : des larmes de femmes bien sûr, car ce sont toujours les femmes qui ont peur et qui pleurent vite, comme si le *chlôron* n'avait en fait déteint que sur elles. La vingtaine de pages consacrée aux « Larmes troubles des femmes » (p. 55-75), ces larmes de Déjanire, d'Hélène et de Médée, trois femmes qui pleurent les morts dues à leur ignorance, soutient les propos antérieurs de l'A. à savoir que si la peur est provoquée par la méconnaissance, le trouble, lui, l'est par le doute et par l'obscurité. Fidèle à sa méthode, elle poursuit son enquête en analysant, le temps d'une nouvelle parenthèse, le terme *adinos*. Ce passage qui fait ressortir toutes les difficultés liées à la transposition des valeurs sémantiques d'une langue à une autre, l'amène à conclure qu'*adinos* semble, quand on parle de larmes, finalement fort proche du sens de *chlôros*. Le poème « À une aimée » de Sappho, lui permet ensuite d'aborder le domaine de l'éros, en approchant plus particulièrement un type de désir amoureux qui est *chlôron* comme Sappho est *chlôrotera poias*. La lecture de ces vers constitue une douce transition qu'utilise l'A. pour s'engager dans l'étude de la valeur chromatique de

*chlōros*. En abordant le sens premier de *chlōros*, elle rappelle qu'en grec ancien, il est rare qu'un signifiant désigne par lui-même une couleur. Ainsi *chlōros* renverrait plutôt à une nuance en référence au monde de la végétation naissante. De plus, elle rappelle que « dans des civilisations différentes, on ne voit pas de la même façon ! ». Il faut dès lors chercher dans les textes comment les Grecs eux-mêmes définissaient la nature des couleurs. Platon et Aristote en parlent notamment en employant le terme *chroia* qui signifie, outre la couleur, la surface, notion de perception visuelle des limites. Pour eux, posséder une couleur, c'est être délimité, être doté d'une forme. Démocrite a aussi livré une théorie des couleurs. Selon lui, le vert est la seule à ne pas posséder de *morphê* mais à être constituée de plein et de vide. Ce type de mélange est pourtant commun à toutes les couleurs et ne peut dès lors définir le seul vert. La nature de la couleur verte ne transgresserait-elle pas simplement les lois de la théorie de Démocrite, couleur « trouble » qui ne peut que brouiller les limites ? L'A. poursuit son voyage dans le domaine des couleurs en mettant cette fois l'accent sur le terme *pepsis* utilisé pour rendre compte des diverses colorations. En effet, les couleurs évoluent jusqu'à l'accomplissement de ce qu'elles colorent. L'A. remet cette affirmation en relation avec ses résultats antérieurs sur la mort et le statut héroïque pour aboutir à l'idée d'une mort crue qui se différencierait de la mort pourpre mise en évidence par Gernet. Le livre se referme sur deux versions du mythe du Rossignol et de l'Hirondelle en langue originale avec traduction, ainsi que sur un index.

Cet intéressant petit livre propose une étude sémantique fondée sur une méthode personnelle, novatrice et rigoureuse. Il permet de mieux cerner certaines représentations mentales et culturelles proprement grecques. L'A. nous emmène dans un voyage riche de ses réflexions aux tournures poétiques, fait remarquable lorsqu'on sait que le français n'est pas sa langue maternelle. Cependant, il n'est pas toujours aisé de suivre l'A. dans les méandres de sa pensée car non seulement les relations entre les divers paragraphes ne sont pas forcément claires, mais aussi le choix d'une langue métaphorique ne facilite pas toujours la compréhension. Enfin, le monde des couleurs en Grèce a connu un regain d'intérêt ces dernières années et la confrontation des conclusions du présent ouvrage et de ces recherches nouvelles s'imposera à ceux qu'intéressent ces questions.

Maud Clerfays  
(Université de Liège)

Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Danny PRAET (éds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Bruxelles/Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2009. 1 vol. 19 × 25,5 cm, 464 p. (Institut Historique Belge de Rome. *Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes*, 45). ISBN : 978-90-74461-71-9.

Pour célébrer le centième anniversaire de la publication de la première édition de l'ouvrage de Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*<sup>1</sup>, issu de conférences qu'il avait faites au Collège de France en 1905, un colloque a été organisé à Rome en novembre 2006. Son objet principal était de proposer une réflexion sur l'actualité et la pertinence de ce thème. Le volume d'actes que voici compte vingt-quatre contributions, réparties en cinq sections. Une étude introductive, due aux éditeurs, présente brièvement les axes de recherche sur lesquels reposent les réflexions de cette rencontre. Une attention particulière y est accordée à la validité de la notion de « cultes orientaux », une catégorie entrée dans l'usage, mais qui se révèle en fait

---

<sup>1</sup> 4<sup>e</sup> édition, Paris, 1929, dont il existe à présent une réédition par les soins de Corinne Bonnet et de Françoise Van Haepere, Turin, 2006 (*Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora*, 1).

inadaptée pour définir les réalités qu'elle entend désigner. La relecture qui a été faite ces derniers temps de ces phénomènes religieux a permis de mettre en lumière les ressemblances entre les rites des différents cultes de l'Antiquité et a conduit à renoncer à la dichotomie traditionnelle entre religions orientales et religion officielle ainsi qu'à déconstruire le concept même de « religions orientales ». C'est cet aspect qu'illustrent les contributions de la première section. Après un bilan critique des idées de Cumont, dressé par C. Bonnet (*Entre ciel et terre, en relisant Franz Cumont*), W. Van Andringa et Fr. Van Haepereen (*Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain*) expliquent pourquoi il convient de renoncer aujourd'hui à la catégorie de « cultes orientaux ». La disposition même des *isea* et des *mithraea* dans la Ville montre que, au moins à partir de la seconde moitié du II<sup>e</sup> s., ces divinités n'étaient plus ressenties comme étrangères par les citoyens. M.-Fr. Baslez, S. Ribichini et Chr. Auffarth (*Appréhender les religions en contact*) abordent le délicat problème du contact entre les religions. Au concept de « syncrétisme », aujourd'hui dépassé, il faut substituer des termes plus neutres comme « contact » ou « cohabitation ». La même inadéquation du terme « syncrétisme » est soulignée par L. Bricault et Fr. Prescendi (*Une théologie en images?*) à propos de l'analyse des représentations de divinités comme Jupiter Dolichenus. Il faut préférer une expression comme « coexistence d'images polysémiques ».

La seconde section ouvre le débat autour de la catégorie de « religions orientales ». G. Stroumsa (*Ex Oriente Numen. From orientalism to oriental religions*) tente de remonter aux origines mêmes du concept de « religions orientales », cher à Cumont, et retrace l'histoire des études qui ont précédé le travail de ce savant. Cette analyse met en lumière la volonté de Cumont de recréer un lien entre les cultures religieuses du bassin méditerranéen et illustre l'importance que le Proche Orient a toujours eue pour les historiens des religions. La figure de Franz Cumont se trouve aussi au cœur de l'étude de W. Burkert (*'Orient' since Franz Cumont: Enrichment and Dearth of a Concept*), qui consacre une analyse critique au concept d'Orient et, plus généralement, à la définition des aires géographiques chez Cumont.

Viennent ensuite des études de cas concrets : la situation religieuse à Doura-Europos (T. Kaizer), le statut du culte d'Isis à Rome (J. Scheid), les représentations mithriaques (V. Huet), Sabazios (J.-M. Paillet), le dieu Bès (G. Garbati), les cultes isiaques à Athènes (E. Muniz Grijalvo). Trois contributions sont consacrées aux sources littéraires : Porphyre (P.F. Beatrice), le Pseudo-Mélon (J.L. Lightfoot) et Firmicus Maternus (A. Busine), qui serait le point de départ du livre de Cumont. L'analyse de D. Praet a pour sujet la figure charismatique d'Apollonios de Tyane et celle de Ch. Cremonesi l'ascétisme des stylites.

La dernière section (*En guise de conclusion*) est entièrement occupée par une étude de R. Turcan (*Une aporie de la tradition littéraire sur le Lion mithriaque*), où il tente de résoudre, à l'aide de la documentation iconographique, un problème qui a pour origine l'interprétation erronée d'un texte de Porphyre relatif au culte de Mithra (*De Abstinencia* IV, 16, 3).

Ce volume, très soigné, propose un bilan nuancé et approfondi d'un siècle de recherches et ouvre des voies nouvelles dans l'étude des courants religieux qui entrèrent en interaction au sein du bassin méditerranéen. Deux index (noms modernes et sujets) complètent cet ouvrage de référence très utile.

Bruno Rochette  
(Université de Liège)

Michel CARTRY, Jean-Louis DURAND, Renée KOCH PIETTRE (éds), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, 2009. 1 vol. 15,5 × 24 cm, 448 p. (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, 138). ISBN : 978-2-503-53172-4.

Ce volume résolument interdisciplinaire offre une réflexion passionnante sur la manière dont des cultures très diverses ont mis en présence des instances considérées comme supérieures, comment elles ont « architecturé l'invisible », pour reprendre le très beau titre du volume. Se revendiquant d'une forme d'empirisme dans le comparatisme, essentiellement fondé sur le dialogue serré entre des spécialistes de domaines différents, les éditeurs offrent une copieuse introduction, qui permet de relier entre elles les interventions qui se répartissent en trois grandes parties : « Ouvrir », « Œuvrer », « Écrire », trois verbes qui sont vus comme les trois modalités de cette « architecture » en train de se faire, quitte à passer par le « défaire ».

De la Mésopotamie à différentes régions de l'Afrique, en s'arrêtant en Grèce et dans le monde chrétien médiéval, c'est à une large interrogation sur les catégories de l'histoire des religions comme « sacrifice » ou « offrande » qu'invitent les réflexions très riches sur des dossiers précis. Celui ou celle qui étudie la religion grecque est évidemment vert(e) de jalousie devant la précision atteinte par la description d'un rituel africain saisi sur le vif par l'anthropologue de terrain. Il ou elle pressent aussi la difficulté, dans son propre domaine, de chercher le sens des manipulations dont une tradition littéraire ou épigraphique fragmentée n'a conservé que des lambeaux. Mais justement, c'est là que le comparatisme pensé dans la lignée des travaux d'équipe pilotés par M. Detienne – un patronage ici assumé – peut aider à poser d'autres questions à un matériel certes très éclaté mais qu'un regard décentré peut apprendre à voir autrement.

Les hellénistes embarqués dans cette aventure comparatiste ont laissé de belles réflexions, qu'un lecteur curieux pourra mettre en résonance avec les études d'autres domaines de recherche : D. Jaillard sur les espaces hermaïques du sacrifice, I. Patera sur les offrandes durables dans l'espace sacrificiel, E. Barra sur les procédures mantiques à Delphes, G. Pironti sur le « miracle » de l'autel d'Aphrodite à Éryx, M. Carastro sur les *katadesmoi* et les instances de l'enchaînement, R. Koch Piettre sur les manipulations liées aux serments dans la tragédie, et B. Mezzadri sur le sacrifice des rois atlantes conçu par Platon.

Vinciane Pirenne-Delforge  
(F.R.S.-FNRS – Université de Liège)

## 2. Actes de colloques, ouvrages collectifs et anthologies

Jan N. BREMMER, Andrew ERSKINE (éds), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010 (*Edinburgh Leventis Studies*, 5).

Jan N. Bremmer, *Introduction: The Greek Gods in the Twentieth Century*, p. 1-18; Albert Henrichs, *What is a Greek God?*, p. 19-39; Ian Rutherford, *Canonizing the Pantheon: the Dodekathéon in Greek Religion and its Origin*, p. 43-54; Fritz Graf, *Gods in Greek Inscriptions: Some Methodological Questions*, p. 55-80; Richard Buxton, *Metamorphoses of Gods into Animals and Humans*, p. 81-91; Stella Georgoudi, *Sacrificing to the Gods: Ancient Evidence and Modern Interpretations*, p. 92-105; Anja Klöckner, *Getting in Contact: Concepts of Human-Divine Encounter in Classical Greek Art*, p. 106-125; Kenneth Lapatin, *New Statues for Old Gods*, p. 126-151; Judith M. Barringer, *Zeus at Olympia*, p. 155-177; Richard Seaford, *Zeus in Aeschylus: the Factor of Monetization*, p. 178-192; Jan N. Bremmer, *Hephaistos Sweats or How to Construct an Ambivalent God*, p. 193-208; Ivana Petrovic,