



L'anthropomorphisme du Zeus d'Homère au miroir de Lucien

Corinne Bonnet

► To cite this version:

Corinne Bonnet. L'anthropomorphisme du Zeus d'Homère au miroir de Lucien. Les dieux d'Homère II. Anthropomorphismes, Sep 2016, Madrid, Espagne. pp.177-195. hal-02073346

HAL Id: hal-02073346

<https://hal.science/hal-02073346>

Submitted on 26 Mar 2019

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

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



kernos
Supplément 33

Les dieux d'Homère II

Anthropomorphismes

sous la direction de
Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI



Presses Universitaires de Liège

Table des matières

Introduction

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

Chapitre I

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

Chapitre II

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

Chapitre III

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

Chapitre IV

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

Chapitre V

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

Chapitre VI

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

Chapitre VII

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

Chapitre VIII

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

Chapitre IX

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI, <i>Xenophanes redivivus? L'anthropomorphisme des dieux d'Homère dans la littérature apologétique chrétienne</i>	235
---	-----

Chapitre X

Maurizio BETTINI, <i>Ad negotia humana compositi. L'agency humaine des dieux antiques</i>	261
---	-----

Abréviations et bibliographie	277
--	-----

Liste des contributeurs	309
--------------------------------------	-----

Index général	313
----------------------------	-----

Index locorum	321
----------------------------	-----

Chapitre VII

L'anthropomorphisme du Zeus d'Homère au miroir de Lucien*

Dans l'œuvre de Lucien de Samosate (*ca* 120 – *ca* 180 ap. J.-C.), innombrables sont les passages où, à travers divers masques, l'auteur joue avec les références à Homère et se sert des dieux de l'épopée pour créer, ou mieux pour recréer des scènes à la fois attendues et surprenantes¹. Au sein de celles-ci, Lucien active, en effet, le double registre de l'imitation et de la subversion, celui de la proximité et de la distance, ou encore de la réminiscence et du décalage. Il y a fort à croire que son public d'auditeurs plus encore que de lecteurs était, comme nous, dérouté et amusé par ces compositions inclassables et virtuoses, où les cibles sont multiples, y compris parfois l'auteur lui-même, ce Syrien plus ou moins intégré, ce *pepaideumenos* mondain, proche du pouvoir, obsédé par le succès et la gloire, à l'œil si incisif². Il y a, dans l'œuvre de Lucien, quelque chose d'étourdissant car rien ni personne n'échappe à la satire : philosophes, rhéteurs, hommes politiques, aristocrates et petites gens, prêtres, devins, fidèles et dieux... Un trait majeur de cette satire consiste à cibler, à travers tel ou tel personnage, des « caractères » ou des « types », dont le comportement et le langage font l'objet d'un traitement caricatural, comme si on les regardait à travers une loupe. Un des objectifs de cette étude est d'analyser la manière dont Lucien soumet les dieux, et plus spécifiquement les dieux d'Homère, à cette « manipulation ».

* Mes vifs remerciements vont à Maurizio Bettini qui a discuté mon texte à Madrid et m'a livré des observations très stimulantes. Je remercie aussi tous les participants à notre Rencontre madrilène, ainsi que le personnel de la Casa Velazquez pour l'accueil chaleureux, en particulier Laurent Callegarin. Enfin, un grand merci à Michel Briand, professeur à l'université de Poitiers et grand spécialiste de Lucien, qui a eu la gentillesse de me transmettre plusieurs de ses publications, qui m'ont été très précieuses.

1. Cf. BOUQUIAUX-SIMON (1968) pour un recensement de ces références.
2. Sur Lucien, la bibliographie est exponentielle; on retiendra notamment BOWERSOCK (1969); ANDERSON (1976); JONES (1986); BRANHAM (1989); CAMEROTTO (1998); MESTRE, GOMEZ (2010); ANDRADE (2013); Ní MHEALLAIGH (2014); BOZIA (2015). Pour la représentation du monde divin en particulier : BERDOZZO (2011)

Pour aborder ces questions, de manière plus approfondie que Caster ou Bompaire, qui n'ont pas toujours restitué la complexité des procédés littéraires à l'œuvre chez Lucien quand il est question des dieux³, je me suis appuyée sur le livre de R. Bracht Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, paru en 1989⁴. Dans le chapitre intitulé « *Aging Deities* », il s'interroge de manière incisive sur ce que Lucien fait avec les dieux et comment il le fait. On ne peut, en effet, se satisfaire de la lecture, partagée par une longue tradition, selon laquelle Lucien serait le champion du rationalisme, le pourfendeur de la religion, le pionnier de l'athéisme⁵. L'indomptable polygraphe fut-il vraiment un iconoclaste? Quel rapport a-t-il développé avec les grands modèles du passé, en particulier Homère et Hésiode? Une intense complicité et intimité, assurément, une sorte de révérence et d'hommage impertinents, qui peuvent prendre diverses formes (de la citation au pastiche) et autorisent en tout cas une grande liberté, une franche propension à la transgression, enfin, voire à la subversion. S'agit-il pour autant, dans le chef de Lucien, de critiquer les dieux, voire même la « religion »? S'agit-il, lorsqu'il raille le comportement des dieux d'Homère de les vider de leur substance? Enfin, pour en venir à l'anthropomorphisme, est-ce un cheval de Troie pour mieux dénoncer la vacuité de la religion traditionnelle? Rien n'est moins sûr, à nos yeux. Dans les pages qui suivent, nous allons tenter de réexaminer les procédés dont use Lucien quand il joue avec Homère, ses dieux, et plus globalement la représentation du divin. Toutes les œuvres de Lucien, il importe de le rappeler, ont été écrites pour être récitées, souvent par l'auteur lui-même, devant un public. Tel était son métier, son gagne-pain, son statut, la source de sa renommée. La recherche d'effets scéniques, immédiats et accessibles, même s'ils reposent sur des savoirs partagés de longue date, est au cœur des compositions : effets de voix, de style, de ton, de posture... qu'il convient de ne pas perdre de vue. Le lire comme on lirait Voltaire — un parallèle choisi à dessein⁶ — serait une erreur ; on est sans doute plus proche de Molière ou de Scarron. Les travaux de Stephen Halliwell, sur le rire, en particulier une récente publication rapprochant Homère et Lucien⁷, s'interroge justement sur le rôle éventuel du rire comme discriminant entre la société des hommes et celle des dieux. Si le rire est le propre de l'homme, comme l'affirmait Rabelais dans le sillage d'Aristote, alors faire rire les dieux relèverait-il d'une sorte d'anthropomorphisme? S'agit-il là d'un enjeu majeur du discours de Lucien sur les dieux d'Homère, ou plutôt d'un procédé rhétorique? Tel sera notre fil rouge. Avant de le dévider, un mot s'impose au sujet de Lucien.

3. CASTER (1937) ; BOMPAIRE (1958).

4. BRANHAM (1989).

5. L'ouvrage de référence reste ROBINSON (1979). Pour une vision plus nuancée de la position de Lucien envers la « religion », voir BERDOZZO (2011) ; WHITMARSH (2015).

6. Madame de Staël avait désigné Lucien comme le « Voltaire de l'Antiquité » : *De l'Allemagne. Des poèmes allemands*, ch. 12.

7. HALLIWELL (2017) ; voir aussi, plus globalement, HALLIWELL (2008).

La parodie et le pastiche sont les genres dans lesquelles Lucien excelle. Mōmos, personnification divine de la Raillerie, fils de Nuit dès Hésiode⁸, est l'un de ses masques préférés. En détournant la réalité, en pratiquant le décalage humoristique, Lucien donne à voir les multiples visages du réel, sans jamais imposer de « morale », à l'image de l'Hermès du *Zeus tragédien*, messager hésitant et maladroit, qui ne sait trop que proclamer. C'est sans doute aussi pourquoi les modernes ont tant de mal à l'affilier à une école philosophique, d'autant qu'il se moque allègrement de chacune d'entre elles. Si les Stoïciens sont assurément sa bête noire — leur gravité insupporte Lucien, qui affiche partout et toujours la légèreté d'un humour sans complaisance —, il n'est guère plus tendre pour les Pythagoriciens, leurs interdits ridicules et leurs légendes fumeuses. Platon et les platoniciens sont aussi écornés, tout comme les sceptiques. Seuls les Épicuriens et les Cyniques, qu'il n'épargne pourtant pas, semblent recueillir quelque mouvement de sympathie. Lucien, en d'autres termes, entend contester toute forme d'autorité. Or, dans le monde divin, l'autorité par excellence, c'est Zeus. C'est pourquoi focaliser notre étude sur l'anthropomorphisme de Zeus et ses reformulations lucianes vise à mieux comprendre comment et pourquoi Lucien met en jeu les représentations et les pratiques religieuses.

À vrai dire, Lucien s'intéresse prioritairement aux dieux en tant que créations littéraires. Ce sont « les dieux d'Homère » ou les dieux d'Hésiode⁹, ou encore ceux des Hymnes qu'il cible, bien plus que les dieux tout court ou les dieux du culte. Cette dimension intertextuelle ou métalittéraire fournit, comme nous tenterons de le montrer, la clé de compréhension du théâtre divin que Lucien place sous les yeux de son public. En cela, Lucien se positionne dans le sillage d'Homère lui-même, dont les dieux ne sont pas, *sic et simpliciter*, ceux qui étaient vénérés dans les cités, mais des élaborations à visée narrative, des *poiēmata*, dont la portée fondatrice a été soulignée par Hérodoté¹⁰. C'est tout ce patrimoine de noms, de surnoms, de récits, de fonctions, d'honneurs et de formes dont Lucien s'empare pour amuser son public et placer sous ses yeux une série de paradoxes touchant au divin de la tradition littéraire. Ce n'est pas — sinon de manière relativement marginale — l'actualité de la pratique religieuse de son temps, les dieux « vécus » et « pratiqués » par son public, qui interpellent Lucien. Certes, il se moque de la crédulité des fidèles, de la multiplication des dieux étrangers, des oracles malhonnêtes — par exemple dans *Alexandre ou le faux prophète* — autant de thèmes qui résonnent dans un auditoire du II^e siècle de notre ère, mais il ne fait pas la leçon à son public et ne se pose pas en maître à penser. Il s'empare plutôt des fictions littéraires que chacun connaît et véhicule — personnages, scènes, épisodes —, et il les recrée à sa sauce, en produisant un effet de décalage, en injectant une dose de

8. Hésiode, *Théog.*, 214; voir aussi Platon, *Rép.*, VI, 487a.

9. Pour le traitement d'Hésiode par Lucien, voir notamment ANGELI BERNARDINI (1996).

10. Hérodoté, II, 53 : οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, « Ce sont eux (= Homère et Hésiode) qui ont forgé une théogonie pour les Grecs ». Les italiques sont miennes. Sur ce passage et la fabrique des dieux chez Homère, voir les différentes contributions dans PIRONI, BONNET (2017) et l'introduction à ce volume, p. 14.

dérision et en montant en épingle les apories d'un imaginaire aussi glorieux que dérisoire, même s'il s'agit de Zeus, le père et le souverain des dieux, qui devient un personnage « bon à rire ».

Nous allons commencer par explorer brièvement la relation entre Lucien et Homère, qui sert de toile de fond à toute l'enquête. Nous verrons ensuite comment l'approche ironique des dieux que développe Lucien, tout en étant originale, s'inscrit dans une longue tradition de dérision portant sur la religion et la société des dieux. Notre analyse se concentrera, dans un troisième temps, sur le diptyque constitué par le *Zeus Confondu* et le *Zeus tragédien*, deux pièces de Lucien qui mettent en scène le dieu suprême en mauvaise posture, en questionnant la notion d'anthropomorphisme et sa pertinence pour comprendre le théâtre tragi-comique des dieux homériques de Lucien.

L'Homère de Lucien

Dans le second livre de ses *Histoires vraies*, pastiche ironique de la littérature de voyage, après avoir parlé de la sexualité des Bienheureux, Lucien met en scène sa rencontre avec le poète Homère (§ 20)¹¹. En recourant à des effets d'intertextualité, Lucien se moque, dans un long texte passablement déjanté, de ces récits de voyage qui se prétendent vrais et informés, mais véhiculent des absurdités. Homère est, naturellement, le premier auteur dont Lucien s'inspire pour mieux le railler. Il invente d'ailleurs, comme pour le dédouaner, une élégante pirouette : dans l'*Odyssée*, ce n'est pas Homère qui divague, c'est Ulysse qui ment comme un arracheur de dents ! Lucien introduit ainsi une différenciation, ou mieux un jeu subtil entre le narrateur du périple qui trompe et l'auteur qui dit vrai. Du reste, dans les *Histoires vraies*, le « je » du narrateur renvoie à Lucien et le régime de vérité est affiché, en dépit du contenu, dès le titre. Le personnage d'Homère, à ce jeu de passe-passe, devient une sorte de « fantôme », pour le dire avec M. Courrent, une illusion insaisissable¹² que les Grecs, pourtant, vénèrent comme le *prōtos heuretēs* de leur *paideia*. Pour renforcer l'effet de déconstruction, Homère et Lucien, le narrateur du voyage des *Histoires vraies*, sont mis en scène lors d'un échange qui tourne autour de l'origine du poète. Homère la fixe sans détour, mais sur le mode paradoxal : il est originaire de Babylone et s'appelle en fait Tiglane. Lucien pratique ici, comme souvent dans son œuvre, une sorte de « contre-histoire », telle que l'a définie Amos Funkenstein¹³. Guidé par une intention subversive, il tord

11. Sur ce passage et le jeu entre Lucien et Homère, voir BRIAND (2006) ; COURRENT (2011). Sur l'Homère sophiste de Lucien, voir BRIAND (2009).

12. Cf. COURRENT (2011). Cf. *Histoires vraies*, II, 15, où Lucien décrit la vie des Bienheureux en ces termes : « Tout en dinant, ils passent le temps en faisant de la musique et en chantant. On leur chante surtout des vers d'Homère. Homère lui-même est présent et partage leurs réjouissances, étendu au-dessus d'Ulysse », avec un double effet de superposition entre le passé de la composition et le présent de la récitation, et entre Homère et Ulysse (superposition rendue visible physiquement).

13. Sur cette notion, voir FUNKENSTEIN (1993), en particulier p. 36.

le cou aux lieux communs et détourne les identités. Le monument mémoriel qu'est Homère pour les Grecs fait place à un Tigraane babylonien, un brillant étranger qui ne peut manquer de faire référence à Lucien lui-même, le Syrien de Samosate¹⁴. Pris en otage (*homereusas*), selon un évident jeu de mot, Tigraane se serait retrouvé en Grèce et aurait changé de nom. Homère serait ainsi, comme Lucien, un enfant adoptif de la *paideia*, un *métissé* à l'identité hybride. Le lien entre eux est encore souligné par la mission qu'Homère lui confie au terme de leur conversation¹⁵ : « À mon départ, il me donna le livre à apporter aux hommes de chez nous. Mais nous l'avons perdu ensuite, comme tout le reste. Voici le début du poème : “Et maintenant chante-moi, ô Muse, dis-moi le combat des héros morts.” » Cette « presque citation » constitue en fait une parodie¹⁶ bigarrée puisqu'on y reconnaît un peu le début de l'*Iliade* (« Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée »), un peu celui de l'*Odyssée* (« Chante-moi, Muse, l'homme aux mille ruses »), sans oublier les premiers vers de l'*Enéide* (« Je chante les combats et ce héros qui le premier »), considérée comme la première suite d'Homère... Lucien suggère, par cet entrelacement de références, qu'Homère est au fond ce que chacun en fait, à travers les multiples réceptions et appropriations dont il est l'objet.

Quelques chapitres plus loin (II, 28-29), le jeu d'illusion atteint son comble lorsque, au moment de quitter le monde des Bienheureux, Lucien, héros et narrateur des *Histoires vraies*, va prendre congé d'Homère : « Le lendemain, j'allai trouver le poète Homère pour le prier de me composer une inscription de deux vers. Lorsqu'il les eut composés, je dressai près du port, une stèle de pierre de béril où je les inscrivis. Voici le texte de l'épigramme : “Lucien, ici, cher aux dieux bienheureux / A tout vu et s'en retourne dans sa patrie.” » Outre le fait que l'on pourrait détecter ici un étonnant pastiche du prologue du mythe de Gilgamesh¹⁷, outre le fait que certaines expressions de l'inscription se retrouvent dans l'*Odyssée*, appliquées à Ulysse¹⁸, Lucien s'amuse à donner à Homère plusieurs vies, d'innombrables prolongements, qui sont autant de « vérités ». Tout comme Homère, Lucien, le « passeur » homérique, est désormais cher aux dieux. Imposture, mirage, fiction ou rêverie, Homère est le maître et la source de toute création, même la plus burlesque. Le pacte de lecture confère à chacun pleine

14. Cf. COURRENT (2011), p. 17 : « Comme Homère (tel qu'il se le représente), Lucien l'oriental a dû s'exiler, pour mener sa carrière littéraire chez les Grecs dont il est devenu l'otage intellectuel. »

15. Lucien, *Histoires vraies*, II, 23-24.

16. La notion de parodie renvoie d'ailleurs à une nouvelle manière de « chanter » la poésie, comme le souligne aussi Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2, 35 : « un air fait à l'imitation d'un autre air ». Lucien, en quelque sorte, rechante Homère. Je dois ces précieuses indications à Maurizio Bettini.

17. Cf. « Je vais présenter au monde *celui qui a tout vu*, connu la terre entière, pénétré toutes choses, et partout exploré tout ce qui est caché ! Surdoué de sagesse, il a tout embrassé du regard : il a contemplé les secrets, découvert les mystères ; il nous en a même appris sur avant le déluge ! *Retour de son lointain voyage*, exténué mais apaisé, il a gravé sur une stèle tous ses labeurs ! » (trad. J. Bottéro). Notons que Rhadamante remet à Lucien une racine de mauve, comme Utanapishti confie la plante de l'éternelle jeunesse à Gilgamesh au terme de son voyage.

18. Cf. Homère, *Odyssée*, I, 82 et 290.

liberté pour faire d'Homère et des grands classiques ce que bon lui semble. Loin de ridiculiser Homère, Lucien, à la manière d'un prestidigitateur, s'inscrit dans ses pas, le sollicite et le détourne, le fait vivre encore et toujours en tant que socle agissant de la *paideia*. Voilà pourquoi les textes de Lucien sont littéralement truffés de citations homériques, habités par ses personnages, son style, son vocabulaire, sa métrique, etc., comme l'a bien montré Odette Bouquiaux¹⁹. On peut estimer que plus de 40 % des matériaux recyclés par Lucien proviennent d'Homère, qui constitue donc le principal *hypotexte*, selon l'expression de Genette, de l'*hypertexte* de Lucien²⁰. Dans ce jeu sur la tradition, le poète est en bonne compagnie, avec Hésiode, les hymnes homériques, les tragiques, les comiques, Platon, Callimaque²¹..., bref un bagage scolaire, un patrimoine culturel connu de tous (*Zeus confondu*, 1) : « Toi aussi, de toute évidence, *tu connais à fond* les poèmes d'Homère et ceux d'Hésiode » (ἀνέγνως γὰρ δῆλον ὅτι καὶ σὺ τὰ Ὅμηρου καὶ Ἡσιόδου ποιήματα), une affirmation placée dans la bouche de Cyniscos, le « petit Cynique », qui s'adresse à Zeus. En définitive, ces « fantaisies homériques »²², qui entrelacent sans cesse référentialité et créativité, tradition et réception, constituent un hommage, sur le mode humoristique, irrévérencieux et sublimement subversif, aux grands « classiques ». C'est aussi un jeu complice avec le public qui éprouve du plaisir dans le détournement amusant et inattendu des modèles partagés.

La critique des dieux

Lucien n'est assurément pas le premier, ni le dernier, à se moquer des dieux et de leur comportement excessivement humain. Avant de le situer dans un ample courant littéraire, plus encore que philosophique, il n'est pas inutile de rappeler que son métier d'orateur itinérant, confronté à des publics changeants, sur un arc de temps assez long, doit nous inciter à réfréner une tendance à la surinterprétation de son « œuvre », comme s'il construisait, dialogue après dialogue, un corps de « doctrine », une pensée systématique et cohérente, fût-ce sur la société de son temps, sur l'exercice du pouvoir ou sur la nature des dieux. Si Lucien met volontiers en avant la *parrhēsia*, comme moteur de sa satire²³, c'est précisément parce que cette posture lui donne à la fois une parfaite liberté de parole, de création, de récréation (et de récréation), mais aussi parce qu'elle l'autorise à se moquer même de la prétention à la vérité de ses contemporains (philosophes ou chrétiens, par exemple). Sur la longue durée de son activité d'orateur, qui dura plus de trente ans, Lucien s'amuse à adopter des points de vue différents :

19. BOUQUIAUX (1968), qui prolonge le travail pionnier de HOUSEHOLDER (1941).

20. Voir GENETTE (1982). Je remercie Maurizio Bettini pour m'avoir orienté vers Genette et ces catégories.

21. On notera cependant que là où Homère est à 41 %, le plus proche est Euripide à 6 %, avec un écart très significatif du statut d'Homère chez Lucien.

22. L'expression est de BOMPAIRE (1958), p. 689-692.

23. Cf. VISA ONDARÇUHU (2006). Elle relève 43 occurrences de termes appartenant à ce registre et montre bien comment Lucien met ironiquement la *parrhēsia* à distance.

celui des dieux, des hommes, des courtisanes, des citoyens, des étrangers, des philosophes et de leurs détracteurs... Il serait vain de se demander quand Lucien parle vrai, puisque le propre de la « comédie humaine » (et divine) qu'il donne à voir est précisément de reposer sur un tissu de contradictions et de paradoxes dont il rit plus qu'il ne les dénonce. Lucien n'est pas l'homme d'une école et sa satire relève, comme le dit bien Bracht Branham, d'une *unruly eloquence*²⁴. L'effet comique surgit aussi de la cacophonie des points de vue, de l'incohérence des discours, de l'inconsistance des leçons ou doctrines.

C'est donc en tenant compte de la singularité de son orientation qu'il convient de situer Lucien dans une longue tradition que le monde grec a tôt secrétée : celle qui propose une réflexion critique sur la nature des dieux, leurs représentations, leurs relations avec la société des hommes et corollairement sur le sens des actes de culte. Dès le VI^e-V^e siècle av. J.-C., on recueille des échos de ces questionnements, parfois assez incisifs. Xénophane et Diagoras de Mélos, par exemple, dénonçaient les représentations des dieux excessivement humaines, mais ne niaient pas pour autant la prégnance du divin. Xénophane en prônait ainsi une tout autre vision qui attirait les sympathies d'un auteur chrétien comme Clément d'Alexandrie, auquel on doit la célèbre citation de Xénophane²⁵ :

Un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, qui ne ressemble en rien aux mortels ni par le corps ni par la pensée.

Et encore :

Les mortels croient que les dieux sont engendrés, et qu'ils ont leur apparence, leur voix et leur corps²⁶.

Dans un registre plus proche de celui de Lucien, Aristophane, dans les *Grenouilles*, comédie représentée en 405 av. J.-C., met en scène un Dionysos lâche, ridicule, grotesque²⁷ ; on voit aussi poindre en filigrane Ménandre, Eupolis ou Cratinos ; on entend des échos aux drames satyriques. Lucien s'amuse d'ailleurs à recycler délibérément nombre de clichés tirés de ces auteurs, non pas parce qu'il serait, comme le pensait Caster, « inactuel », mais parce que sa matière première, son fonds de commerce, ce sont précisément les grands modèles de la tradition, qu'il reprend, détourne, subvertit, tissant ainsi, dans ce jeu littéraire, la connivence avec son auditoire. C'est là qu'est son art, là aussi qu'est sa machine à faire rire. À cet égard, si l'on peut déceler certaines convergences entre les travers mis en scène par Lucien et les accusations formulées par les auteurs chrétiens — notamment par rapport au

24. Cf. BRANHAM (1989).

25. Clément, *Strom.* V, 7, 109 = Xénophane, fr. 23 et 14 D-K. Sur cette question voir, dans ce volume, le chapitre de Miguel Herrero.

26. Sur la « théologie nouvelle » de Xénophane, voir MOTTE (2000).

27. Suggestive l'analyse de LAPALUS (1934) ; voir plus récemment LADA-RICHARDS (1999). Sur les modèles de Lucien, voir BOMPAIRE, (1958), p. 193-194.

comportement peu édifiant des dieux, notamment dans la poésie épique — la différence saute aux yeux : Lucien s'en amuse, en pastichant Homère avec virtuosité et légèreté, parfois en ayant la dent dure, mais toujours pour divertir son public. Les situations cocasses qu'il crée par le biais d'un divertissement intertextuel sont aux antipodes des leçons de morale données par les Pères de l'Église, empreints de *gravitas*, visant à sauver les âmes et à susciter l'adhésion à la *vera religio*.

Qu'il s'agisse de la superstition et des superstitieux — traités déjà par Théophraste et réexaminés ensuite par Plutarque —, ou de l'intégration (ou non) de dieux nouveaux et exotiques dans le tissu civique traditionnel, ou encore des dieux zoomorphes de l'Égypte — dont Hérodote déjà s'étonne —, Lucien joue sur l'effet de « mémoire culturelle » pour captiver et amuser son public, en convoquant des débats anciens restitués sous un jour nouveau, inattendu, facétieux, subversif. On comprend mieux, dès lors, pourquoi la mythologie que Lucien mobilise correspond au degré zéro du discours sur les dieux : ce sont les scènes très connues et parfois triviales (ou rendues telles) de banquets ou d'assemblées dans l'Olympe ; ce sont les dialogues, drôles ou scabreux, entre les mêmes dieux ; c'est aussi l'histoire de Prométhée²⁸ ou celle d'Héraclès, les grands personnages de la scène tragique ou comique, les cadors de la mythologie, que tout le monde aime et moque à la fois. Lucien n'a aucune raison d'innover sur ce plan puisque c'est précisément l'effet de « déjà vu » qui, combiné avec la surprise de la métamorphose qu'il impose aux pièces choisies, provoque l'hilarité et le plaisir.

Une telle attitude singularise Lucien au sein du II^e siècle de notre ère ou, plus exactement, de la Seconde Sophistique. En matière de traditions, de patrimoine culturel, ce courant fait preuve d'une attitude plutôt déférente. Que l'on songe à *Ælius Aristide* ou à Plutarque, les *exempla* tirés du passé sont évoqués, commentés, capitalisés²⁹. Pour les contemporains de Lucien, ces hommes de savoir épris de *paideia*, la culture athénienne des V^e et IV^e siècles av. J.-C. constitue une référence constante. L'attitude de Lucien semble différente, mais il serait erroné de l'appréhender pour autant comme un esprit fort, occupé à saper les fondements de la tradition religieuse. On lit, sous sa plume, dans le discours épideictique intitulé *Éloge de la Patrie*, des considérations on ne peut plus traditionnelles sur l'ancrage bienfaisant des dieux dans les cités. En voici un passage représentatif³⁰ :

Les dieux aussi connaissent la joie d'avoir des patries (*chairousi de theoi patrisi*). Comme on peut le croire, ils veillent (*ephorōsi*) sur toutes les choses humaines et pensent que la totalité de la terre et de la mer leur appartient mais ils préfèrent à toutes les autres cités celle où chacun d'eux est né [...]. En tout cas, on considère comme agréables aux dieux ces sacrifices que chacun vient accomplir dans les lieux

28. Sur la figure de Prométhée chez Lucien, voir GARGIULO (1993).

29. Pour Platon « saint patron » des banquets de savants d'époque romaine, où l'on partage un savoir longuement accumulé, voir ANDURAND, BONNET (2019).

30. Lucien, *Éloge de la Patrie*, 5 (trad. J. Bompaigne, CUF).

qui sont les leurs. Et si le nom de patrie est honoré (*timion*) par les dieux, comment ne le serait-il pas bien davantage encore par les hommes ?

Pas l'ombre d'un sarcasme ou d'une critique ! Lucien n'est donc pas philosophiquement opposé aux dieux, ou « athée », comme on le lit encore trop souvent à son sujet.

Lucien et la question de l'anthropomorphisme

À la lumière de ce qui précède, Lucien ne doit pas être analysé comme un auteur qui *critique* l'anthropomorphisme des dieux d'Homère, mais qui en *joue*, à travers des procédés d'amplification et de détournement. On pourrait même se demander si la notion d'*anthropomorphisme* est pertinente pour désigner la cible de Lucien. Homère lui-même, dans ses tableaux du monde des dieux, ne dédaigne pas de glisser une note d'humour ou de légèreté, en écho à un monde dont la caractéristique majeure est précisément le plaisir, la *charis*. Le récit des amours adultérins d'Aphrodite et Arès par Démodocos³¹ ironise subtilement sur une situation cocasse et fait d'ailleurs allusion au rire des dieux eux-mêmes, ce qui n'empêche pas Aphrodite, une fois libérée, de rejoindre son sanctuaire de Paphos et d'être qualifiées de φιλομμειδῆς, « amie des sourires »³². Sa *timē*, en d'autres termes, pas plus que celle d'Arès, n'est affectée par l'épisode burlesque³³ ; il ne s'agit donc pas, dans le chef de l'aède, de ridiculiser les dieux ou de dénoncer leur comportement « anthropomorphique ». Le rire, la légèreté, le plaisir, la facilité sont autant de caractéristiques du monde divin qui servent à creuser l'écart avec la condition humaine, faite de peine, de souffrance et de servitude. L'insoutenable légèreté du monde des dieux dans l'Olympe sert ainsi de contrepoint au borborygme de terre et de sang que partagent les hommes dans la plaine de Troie. Démodocos ne se moque pas des dieux, mais permet aux hommes, à son public, grâce à la performance poétique, de participer aux émotions positives des dieux³⁴, tandis que, par contraste, Ulysse qui est loin de son épouse, dont la fidélité est mise à rude épreuve, laisse couler ses larmes³⁵.

31. Homère, *Od.*, VIII, 266-366. Sur cette scène, voir BURKERT (1960) ; BRASWELL (1982) ; BROWN (1989) ; ALDEN (1997) ; PIRONTI (2007), p. 223-224, 237 ; HALLIWELL (2017).

32. Hom., *Od.*, VIII, 362.

33. Sur l'impuissance passagère des dieux, voir SLOBODZIANEK (2017).

34. Sur les émotions positives dans le monde grec archaïque, voir BERTAU-COURBIERES (2017a).

35. Lorsque Démodocos termine son récit, au vers 522 du livre VIII, Homère compare la douleur d'Ulysse à celle d'une femme captive de guerre (523-531) : « Ainsi pleure une femme en se jetant sur son époux qui, tombé devant la ville, avait voulu repousser loin de ses enfants et de sa patrie le jour fatal de la servitude ; cette femme, en le voyant lutter avec la mort, l'entoure de ses bras et pousse des cris aigus. Cependant, derrière elle, les ennemis lui frappent avec leurs lames d'airain le dos et les épaules, l'entraînent pour supporter le travail et la peine de l'esclavage ; dans sa cruelle douleur, son beau visage est flétri par les larmes. Ainsi le divin Ulysse laisse couler des pleurs de ses paupières. » Comparaison intéressante qui relie implicitement deux formes de *mixis* : celle, érotique, d'Arès et Aphrodite, et celle, martiale, du guerrier avec la mort, point final d'une vie de servitude.

Successeur manqué d'Homère, comme il le raconte dans les *Histoires vraies*, Lucien laisse de côté le registre de l'*eris*, pourtant si prégnant dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, qui montrent les dieux partagés, voire déchirés par l'affrontement des deux camps et obligés de recourir à l'arbitrage solennel et décisif de Zeus. Le rhéteur de Samosate préfère, quand il met en scène les dieux, donner toute son ampleur au registre de l'*eros*. C'est particulièrement le cas dans les *Dialogues des dieux*³⁶, où la grande affaire, pour les habitants de l'Olympe, ce n'est plus le sort des guerriers dans la plaine de Troie, ou plus généralement le destin des hommes, mais la séduction et la sexualité. Zeus n'est plus qu'un coureur de jupons (féminins et masculins) et Héra une mégère mal apprivoisée. Dans la bouche des dieux, Lucien ne met que questions privées, disputes personnelles, mesquineries de poulailler... D'ailleurs, loin de parler la langue recherchée de l'épopée, les dieux s'expriment en langue vernaculaire, ce qui crée un effet de subversion très sensible pour un auditeur grec, comme si les héros de Racine se mettaient à parler en argot! Ces distorsions, qui visent un effet dépayçant, donc comique, conduisent aussi à amplifier tout ce qui a trait aux particularités physiques ou « anthropomorphes » des dieux : leur corps, leur apparence, leur mode de vie, leur caractère et leur émotivité; il est question de cheveux, de barbe, de vêtements, de nourriture, etc. Les dieux-puissances, tels qu'Homère les représente, sont reconfigurés comme des « caractères » bien typés : la femme jalouse, la brute épaisse, le puissant qui abuse de son pouvoir, etc. L'effet sur lequel table Lucien est double : d'une part, il active le plaisir de la réminiscence puisque tous les épisodes célèbres de la mythologie sont moulinés et, d'autre part, il suscite la surprise, voire un puissant effet de « défamiliarisation », face à l'écart, volontiers burlesque, par rapport au modèle initial. Ainsi les dieux finissent-ils par sembler incongrus tant leur comportement est humain; tournant le dos au souffle épique ou tragique, Lucien se complait dans le quotidien trivial des dieux. Tout en raillant Homère, Hésiode, Euripide et leurs dieux quelque peu grandiloquents, en les parodiant, en les travestissant, Lucien n'en rend pas moins un « sacré » hommage à ces monuments de la *paideia*³⁷. Rire des vanités divines, de leurs tromperies ou jalousies, de leur coquetterie ou de leurs contradictions, n'empêchait nullement le public de Lucien de vénérer les dieux de la cité, ces « éphores » des choses humaines, comme le dit Lucien lui-même, qui apprécie la fumée des sacrifices offerts de bon cœur par leurs fidèles. Analyser les procédés mis en œuvre par Lucien à l'aune d'une critique de l'anthropomorphisme, c'est sans aucun doute se méprendre et passer à côté de l'essentiel.

36. Cf. DOLCETTI (2012). Pour une édition récente à l'attention d'un public d'étudiants, voir HAYES, NIMIS (2015).

37. Cf. BRIAND (2015), pour la tension entre imitation et satire.

Zeus tragédien, ou comment sauver les dieux de la misère

Dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, Zeus canalise et agence le déroulement des événements. Sa *boulē*, mise en avant dès le début de l'*Iliade*³⁸, fait fonction de boussole qui oriente le récit, non sans consentir quelques errements de la part des uns et des autres, y compris du Zeus lui-même³⁹. Zeus, victorieux des forces du chaos et garant de l'ordre au sein de *kosmos*, tient fermement les rênes du pouvoir et sait imposer, avec autorité, voire avec force, la primauté de sa décision. Le *Zeus confondu* et le *Zeus tragédien* de Lucien constituent un diptyque intéressant pour scruter les métamorphoses que Lucien fait subir au Zeus d'Homère. Le choix de Zeus, comme personnage central, placé en mauvaise posture, n'est pas anodin : il permet de s'amuser avec la question du pouvoir (*dunamis*) des dieux et de leur dignité (*timē*), deux notions clé du polythéisme.

Zeus tragédien appartient à la maturité de l'Auteur et est généralement situé autour de 160 de notre ère⁴⁰. C'est un dialogue tragicomique, comportant treize personnages : onze dieux et deux philosophes. On pense que notre rhéteur l'aurait récité en public en jouant lui-même tous les rôles, ce qui devait être très divertissant. Zeus endosse le rôle d'un personnage de tragédie, accablé de malheurs, ce qui d'emblée déroute et suscite le rire⁴¹. Car Zeus, chez Homère, est plutôt celui qui *provoque* la tragédie, et non celui que la *subit*. Du haut de l'Olympe, de l'Ida ou du Gargare, il est décrit par Homère comme distant, insensible ou pour le moins détaché par rapport aux vicissitudes humaines. Or voilà qu'il endosse, chez Lucien, le masque tragique et déclame ses angoisses ! Lucien s'amuse à mettre dans la bouche de Zeus et des autres dieux tantôt des vers épiques et tragiques, cités tels quels ou parodiés, tantôt des passages en prose, dans une langue vernaculaire, voire triviale. Les frontières sont donc brouillées quant aux genres littéraires et au statut des dieux, qui oscillent entre la grandiloquence épique et la platitude (ou la vulgarité) prosaïque. De surcroît, en s'inspirant sans doute de Ménippe, lui aussi un Syrien, mais originaire de Gadara, Lucien crée un diptyque suggestif entre les scènes qui se déroulent sur terre et celles qui ont lieu dans l'Olympe. Ce contraste remonte évidemment aux poèmes homériques, mais, là où chez Homère, Zeus observe de loin le théâtre humain, dans le *Zeus tragédien*, on le voit déambuler, inquiet, dans les rue d'Athènes.

38. Cf. *Iliade*, I, 1-7 (trad. P. Mazon, revue sur un mot [« accomplissement » au lieu d'« achèvement »]) : « Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée ; détestable colère, qui aux Achéens valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros, tandis que de ces héros mêmes elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux du ciel — pour l'accomplissement du dessein de Zeus (*Dios boulē*). Pars du jour où une querelle tout d'abord divisa le fils d'Atrée, protecteur de son peuple, et le divin Achille. »

39. Sur l'espace de négociation qui existe entre les dieux, par rapport à la *boulē* de Zeus, et qui se concrétise en particulier dans les assemblées, voir BONNET (2017).

40. Cf. l'édition et traduction de J. Bompaire (CUF), dont j'adopte les traductions. Voir aussi COENEN (1977).

41. Sur les relations entre Lucien et la tragédie, que nous ne faisons ici qu'effleurer, voir KARAVAS (2005).

Zeus entre en scène bouleversé; parodiant Homère et Euripide, Hermès et Athéna l'interrogent sur les raisons de sa pâleur, de son « teint de philosophe » (§ 1). En termes grandiloquents et mystérieux, Zeus s'en prend à l'engance de la terre, ces vauriens, et à Prométhée qui lui a causé tant de malheurs. Héra l'invite à se calmer, pensant que c'est une fois de plus l'*erōtikōn* qui est la cause de son émoi. On passe ainsi brusquement d'un ton pompeux aux affaires domestiques d'un vieux couple! Ce sont les *theōn pragmata* qui sont en danger, s'inquiète Zeus (§ 3) : « savoir si nous devons encore être honorés et garder les offrandes qu'on nous fait sur terre, ou bien être tout à fait négligés et compter pour rien. » Le danger, précise Zeus, ne vient pas de quelque Géant ou Titan, mais bien des philosophes. Le stoïcien Timoclès et l'épicurien Damis ont, en effet, entamé la veille, devant une assemblée d'éminents Athéniens, un débat sur la providence (*pronoia*). Damis prétend que les dieux n'existent pas, ne contrôlent ni n'ordonnent rien. Timoclès essaye de les défendre, sans grand succès. Le débat va bientôt reprendre et l'on attend qu'émerge le discours le plus vrai (*alēthēstera*). Zeus identifie clairement le danger :

De deux choses l'une nécessairement : ou bien nous sommes exclus s'il semble que notre existence soit purement nominale (*onomata monon*), ou bien nous sommes honorés comme auparavant si la thèse de Timoclès l'emporte (§ 4).

Face à une telle menace, Hermès propose de convoquer une assemblée. Zeus l'invite à donner à sa convocation tout le lustre requis : « mêle à la proclamation quantité de ces vers d'Homère, comme lorsqu'il nous convoquait. Tu dois t'en souvenir » (§ 6), un passage qui, comme dans les *Histoires vraies*⁴², enchevêtre les niveaux de réalité. Zeus demande alors à son messager de ranger les dieux selon leur « valeur » (*kata tēn axian hekaston* : § 7), c'est-à-dire non pas selon leur *timē* au sens homérique ou hésiodique du terme, mais d'après leur valeur marchande ou artistique. Devant les dieux en or, puis ceux en argent, enfin les dieux en ivoire, en bronze, en marbre, enfin le tout-venant fait sans art. Lucien brouille ici une autre frontière : celle qui sépare les dieux de leur représentation figurée, puisque, à cette occasion, les dieux *sont* leur statue ; ils sont des artefacts, dont on peut se moquer et rire sans détour. Lucien ne dit pas si ces statues sont anthropomorphiques car cela n'a guère d'importance pour son propos. En tant que maître suprême de l'Olympe, patron d'une armée de statues ou de noms, Zeus apparaît comme un être pathétique. Soucieux d'ordre et de hiérarchie, comme la tradition le lui impose, il applique des critères ridicules, qui font peut-être écho à la pratique des fidèles de l'époque de Lucien, attirés par l'éclat des statues les plus grandes, les plus belles ou les plus riches⁴³.

Les autres dieux réagissent aussi comme le public l'attend : Poséidon se fâche et Aphrodite minaude, prétendant être « dorée » depuis l'épopée. Les contestations s'enchaînent : le Colosse de Rhodes veut qu'on prenne en compte sa taille, Dionysos et Héraclès, leurs mérites, si bien que Zeus est contraint à renoncer à son rôle de

42. Cf. *supra*, p. 180-182.

43. Cf. ESTIENNE (2001).

grand ordonnateur : « Que l'on s'assoie pêle-mêle (*anamix*), chacun à son gré. » Lucien donne à voir un Zeus impuissant, sans autorité, incapable de régenter son petit monde. Comme à l'assemblée des hommes, c'est le *thorubos* qui domine⁴⁴, amplifié par la présence de dieux étrangers, si bien que c'est par signes qu'Hermès finit par communiquer, lui aussi dénaturé dans ses fonctions⁴⁵. Zeus, pris de trac, a oublié l'exorde de son discours et songe alors à recycler un exorde homérique⁴⁶, « ces vers assommants », à en croire Hermès, qui lui suggère de s'inspirer plutôt de Démosthène. Zeus parvient enfin à résumer la situation et se décrit déambulant dans Athènes jusqu'au Pécile où se déroule le débat des philosophes :

Je voulais m'approcher pour écouter ce qu'ils pouvaient bien dire. Et comme j'étais justement enveloppé d'un épais nuage (*nephelē*), je composai mon maintien à leur façon (*σχηματίσας ἑμαυτὸν εἰς τὸν ἐκείνων τρόπον*), et ayant allongé ma barbe je ressemblais tout à fait à un philosophe (§ 16).

Encore une fois, même si Lucien prend soin de décrire l'aspect physique de Zeus, c'est pour mieux souligner sa stratégie de dissimulation, elle aussi inspirée des modèles homériques, avec le nuage qui enveloppe et la capacité à assumer l'apparence d'un mortel⁴⁷. L'anthropomorphisme n'est nullement visé. C'est incognito (*agnooumenos*) que Zeus assiste dès lors aux échanges entre Damis et Timoclès. Voyant Timoclès en danger, Zeus jette la nuit sur la scène et prévient les autres dieux du danger encouru. Là aussi, Lucien pastiche Homère et recourt aux vieilles « ficelles » dont les dieux usent fréquemment dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*. Mais ce qui est cocasse, c'est que ce n'est pas le sort des hommes qui se jouent ici, mais celui des dieux ! D'ailleurs, Lucien attribue à Zeus cette affirmation ironique : « Ce n'est pas une mince affaire, dieux, si vous calculez qu'en totalité nos honneurs, notre gloire, nos revenus, ce sont les hommes » (§ 18).

Alors que le débat à Athènes est sur le point de reprendre, il s'agit pour les dieux de faire en sorte que le discours de Timoclès apparaisse comme plus vrai que celui de Damis (*doxei alēthestera legein*). Seul Mōmos, qui prétend être le champion de la *parrhēsia* et qui sert fréquemment de masque à Lucien, ose répondre à Zeus⁴⁸. La critique de Damis, estime-t-il, n'est pas si mal fondée ; les dieux font-ils vraiment leur travail ? Le monde est chaotique, l'honnêteté bafouée, les sacrilèges impunis, les oracles obscurs et mensongers ; partout règnent la pauvreté, la maladie, sans oublier que les rhapsodes chantent un monde absurde et illusoire. En écho aux théories épicuriennes sur les dieux indifférents aux hommes⁴⁹, Mōmos décrit et dénonce des dieux passifs et impuissants, mus par un seul souci : faire fumer les autels. Derechef, les autres

44. Sur cette notion et son rôle dans les assemblées démocratiques, voir VILLACEQUE (2013).

45. Sur Hermès et ses modes de communication, voir PISANO (2017).

46. Il s'agit d'*Iliade*, VIII, 5.

47. Sur ces questions, voir BETTINI (2017).

48. On trouve la même configuration dans Lucien, *L'Assemblée des dieux*. Cf. BONNET (2017).

49. Épicure est explicitement mentionné au § 22.

dieux s'expriment conformément aux stéréotypes éculés : Poséidon propose ni plus ni moins d'éliminer Damis d'un coup de foudre⁵⁰, ce qui oblige Zeus, décidément en petite forme, à lui rappeler que ce sont les Moires qui fixent le destin de chacun. Apollon, « encore jeune et imberbe » (§ 26), reproche à Timoclès de n'avoir pas une parole suffisamment claire : « il gâte et il brouille tout cela par son incapacité. Car il n'exprime pas clairement ce qu'il veut dire et propose des sortes d'énigmes » (§ 27), une déclaration paradoxale qui suscite l'ironie de Mômos, au franc-parler, contre le dieu « oblique et ambigu ». Il l'invite d'ailleurs à révéler l'issue du débat, mais le dieu de Delphes se déclare impuissant sans trépied, encens, ou source prophétique. Lucien insiste, une fois encore, sur la matérialité des dieux, même pour le plus « spirituel » d'entre eux. Apollon tente néanmoins de rendre un oracle et Zeus le décrit en action : « ton teint est changé, tu roules les yeux, tes cheveux se hérissent, tu te démenes comme un corybante, bref tout en toi est possession, frémissement d'horreur, mystère » (§ 30). Or, l'oracle versifié que rend Apollon est un pot-pourri d'Homère, Eschyle, Hérodote et Aristophane, dépourvu du moindre sens. Sommé par Zeus d'expliquer le message, Mômos se contente de dire : « lui est un charlatan et vous, des ânes bâtés, par Zeus ! » (§ 31).

La dispute philosophique vient de reprendre et les dieux se penchent pour écouter les échanges. « Eh bien, commente Zeus au sujet de la médiocre performance de Timoclès, faisons ce que nous pouvons faire de mieux, prions pour lui, en silence, à part nous, pour que Damis ne s'en aperçoive pas » (§ 34). Le passage s'inspire de l'*Illiade*, VII, 195, où c'est Ajax qui s'exprime, sollicitant une prière silencieuse précisément adressée à Zeus ! Le renversement de perspective est très drôle pour un public averti. Zeus, comme un entraîneur au bord du ring, encourage Timoclès : « Bravo Timoclès, déverse tes injures : c'est ton point fort » (§ 35). Damis s'amuse à ironiser sur les représentations traditionnelles des dieux : ils administrent les affaires infinies de l'univers, ils voyagent, ils banquettent... Timoclès, à court d'arguments, invoque l'autorité d'Homère, mais Damis le démonte aisément :

Mais, homme étonnant, tout le monde t'accordera qu'Homère a été un bon poète, mais nullement un témoin véridique (*martura alêthê*) sur cette question, pas plus lui qu'aucun autre poète. Ils ne se soucient pas de vérité, selon moi, mais de séduire les auditeurs ; et c'est pourquoi ils enchantent grâce aux vers, captivent par les fables (*mutthois*), bref inventent tout pour la jouissance.

Lucien, une fois de plus, entrelace les niveaux d'énonciation : parle-t-il d'Homère ou de lui-même ? Des deux, bien évidemment ! Car, en faisant écho à l'épopée et en la détournant, Lucien produit la même jouissance que l'aède, donc un rapport aussi ambigu à la vérité. Damis égrène alors une série d'épisodes homériques relatifs aux dieux pour tenter de comprendre ce qui a suscité la foi (*pistîn*) de Timoclès (§ 40) : le complot pour enchaîner Zeus ? le songe fallacieux envoyé par Zeus à Agamemnon ? la blessure

50. « Une idée qui sent le thon », commente Zeus (§ 25) — on a presque l'impression d'une scène dans Astérix !

d'Aphrodite et celle d'Arès, ou encore les mêlées entre les dieux ? Les exemples choisis, il faut le souligner, ne visent pas particulièrement la question de l'anthropomorphisme, mais plus globalement la représentation, physique et morale, des dieux. Pour Damis, tout cela est risible, chez les Grecs et ailleurs. Lorsqu'il en vient à évoquer le fait que, pour les Crétois, Zeus est mort et enterré chez eux, un accès de panique s'empare du dieu souverain. L'échange entre philosophes, qui dégénère en injures et menaces, se termine par un dialogue entre Zeus et Hermès. Citant Ménandre⁵¹, ce dernier estime que « tu n'as subi aucun mal si tu n'en conviens pas ». L'illusoire relation entre les hommes et les dieux a donc encore de beaux jours devant elle.

En définitive, bien que moqué et diminué, Zeus ne manque pas totalement de dignité ni de clairvoyance ; il reconnaît sa défaite et finit par en sortir relativement indemne. *The show must go on*, suggère Lucien : celui d'Homère, le sien, celui de ses contemporains. Le texte prend acte du fait que les débats sur la nature et le rôle des dieux sont des escarmouches de philosophes qui ne débouchent sur rien. Les poncifs y abondent, en dépit de leur prétention au dire vrai. La vision que propose Lucien n'est en rien manichéenne, puisque le ridicule est partout et qu'aucune morale n'est tirée. Lucien s'est amusé à mettre en scène la comédie humaine et divine, à travers mille et un effets d'intertextualité, capables de provoquer autant d'étincelles dans le public. L'apparence, le comportement, le discours des dieux trouvent leur origine chez Homère et sont ici amplifiés ou subvertis. À la fois attendus et surprenants, les dieux homériques de Lucien sont les protagonistes d'un *remake* décalé, plein de verve et d'humour, qui constitue un jeu littéraire virtuose, volontiers coloré d'auto-dérision. Très éloigné du discours moralisateur et prescriptif de Platon⁵², Lucien ne juge pas, ne dénonce pas, mais s'amuse de l'étoffe paradoxale des dieux de « papier »⁵³.

Le Zeus confondu, ou la gestion du destin humain

Le *Zeus confondu* est la deuxième pièce de Lucien qui se focalise sur le personnage de Zeus⁵⁴.

La date doit être approximativement la même que pour le *Zeus tragédien*, autour de 160 de notre ère. Ici, la question centrale est celle du rapport de Zeus avec la (ou les) Moires, donc sa capacité à agir sur, voire à maîtriser le destin des hommes. Dans l'hypothèse d'une réponse négative, quelle serait l'utilité des sacrifices, le sens de la mantique et la portée de la justice divine ? Cette interrogation traverse déjà l'*Iliade*, en rapport avec la destinée d'Achille et l'emprise de la *boulè* de Zeus sur le cours des choses. Elle trouve de nombreux échos tout au long de la littérature antique : dans le

51. Ménandre, *Epitir.*, fr. 9.

52. Sur lequel voir, dans ce volume, les chapitres de Gabriella Pironti, p. 58-61 et de Renaud Gagné, p. 209-212. Voir aussi LACORE (2003).

53. Voir aussi les analyses approfondies de BRANHAM (1989) et de NI MHEALLAIGH (2014).

54. Édition et traduction J. Bompaigne (CUF).

Prométhée d'Eschyle, dans *Les Nuées* d'Aristophane, dans le *Zeus kakoumenos* de Platon le comique, etc. À l'époque de Lucien, Cyniques, Stoïques et Épicuriens en débattent, de même que les premiers auteurs chrétiens⁵⁵. Le sujet est donc à la mode et Lucien lui-même l'aborde dans diverses autres œuvres, *Prométhée*, *Timon*, *Icaroménippe*, *Les sacrifices*, *L'Assemblée des dieux*, *Zeus tragédien*, en l'inscrivant dans une dimension intertextuelle, en dialogue avec les grands classiques, comme il en a l'habitude, de manière volontiers irrévérencieuse, en dépit de la gravité du sujet.

L'œuvre commence par un dialogue entre Zeus et Cyniscos, littéralement « le petit Cynique »⁵⁶, qui lance tout de go : « Toi aussi, de toute évidence, tu connais à fond les poèmes d'Homère et ceux d'Hésiode » (§ 1). Zeus est donc un fin connaisseur d'Homère et d'Hésiode, étrange renversement de perspective, puisque ce sont eux qui ont « forgé » le personnage de Zeus. Cyniscos poursuit par cette question : « Dis-moi donc si leurs rhapsodies sur la Destinée (*Heimarmenē*) et sur les Moires rapportent la vérité : tout ce qu'elles filent pour chaque être dès sa naissance serait inévitable » (§ 1). Une fois encore, la question de la vérité est mise sur le devant de la scène. Zeus rappelle, à ce propos, que les poètes sont certes inspirés par les Muses, mais que celles-ci, parfois, les abandonnent, si bien qu'ils en viennent à raconter n'importe quoi. Lucien s'amuse, par la bouche de Zeus, à déconstruire l'autorité inspirée des poètes, qui ne sont en définitive que des hommes (*anthrōpoi ontes*; § 2). La vérité, en somme, n'est qu'un leurre ! L'échange, pourtant, a des allures de dialogue platonicien, avec un jeu de questions-réponses ; Zeus, dans le rôle de Socrate, rappelle que la connaissance de la vérité et du destin est hors de portée des hommes. Peu à peu, le ton de Cyniscos se fait plus ironique et il convoque pour cela des passages homériques célèbres : il rappelle à Zeus qu'il était censé suspendre l'univers et les dieux à une chaîne d'or⁵⁷ alors qu'en fait, c'est Zeus qui est suspendu à un fil, celui des Moires. Partant, à quoi sert de prendre soin des dieux si tout est décidé d'avance ? Zeus voit dans cette interrogation une mauvaise influence des sophistes, mais, de manière assez sophistique, il fait valoir que la logique d'*antidosiōs*, qui prévaut dans le sacrifice, n'est pas la bonne façon de rendre compte du culte ; il s'agit plutôt d'honorer ce qui est supérieur (*to beltion*), car éternel, infini, bienheureux. Mais, rétorque Cyniscos, si Zeus est bien un roi, Héphaïstos, lui, est boiteux, Prométhée, crucifié et Cronos, prisonnier dans le Tartare. Et Cyniscos de poursuivre : « On dit aussi que vous êtes amoureux, que vous recevez des blessures et que parfois vous servez comme esclaves chez

55. Sur ce thème, voir DIETRICH (1965) ; pour l'arrière-plan homérique, SARISCHOULIS (2008).

56. Le même personnage, qui est un des masques de Lucien, apparaît dans *La Traversée* où il joue le rôle de l'accusateur du tyran.

57. Sur ce passage et sa postérité, voir BONNET (2017), p. 94-96. Il s'agit d'*Iliade*, VIII, 19-27, où Zeus s'adresse à ses congénères sur un ton menaçant : « Suspendez donc au ciel un câble d'or ; puis accrochez-vous-y, tous, dieux et déesses : vous n'amènerez pas du ciel à la terre Zeus, le maître suprême, quelque peine que vous preniez. Mais si je voulais, moi, franchement tirer, c'est la terre et la mer à la fois que je tirerais avec vous. Après quoi, j'attacherais la corde à un pic de l'Olympe, et le tout, pour votre peine, flotterait au gré des airs. Tant il est vrai que je l'emporte sur les dieux comme sur les hommes. »

les hommes » (§ 8) Comme dans le *Zeus tragédien*, Lucien rapproche les dieux des hommes ; il abolit la distance qui les sépare en les anthropomorphisant au maximum. En outre, si les Moires fixent bien le destin des hommes, ceux-ci sont par conséquent innocents de tout crime puisqu'ils subissent leur destin sans rien décider, sans rien infléchir. L'échange se termine, dépourvu de véritable conclusion, sans « morale » une fois encore ; Cyniscos et Zeus se séparent en bons amis : match nul !

Mais si tu as de la difficulté à répondre à ces questions, Zeus, nous devons bien nous contenter des réponses que tu as faites. Car elles suffisent à éclairer le débat sur le Destin (*Heimarmenē*) et la Providence (*Pronoia*). Pour le reste, sans doute n'étais-je pas destiné (*ouk heimarto*) à l'entendre.

Le discours sur les dieux, qui semblait critique de manière assez radicale, débouche sur une pirouette, comme dans le *Zeus tragédien*. Une sorte de *status quo* s'impose, qui se fonde sur le caractère conventionnel de la relation hommes-dieux et sur la connaissance approximative que les hommes peuvent en avoir, loin de toute prétention à la vérité. On est loin d'un Lucien révolutionnaire ou subversif, défenseur de la raison pure contre les illusions de la croyance. Notre auteur jette une lumière caustique, mais goguenarde, sur Zeus et sur les dieux, ou plus exactement sur les représentations traditionnelles qu'en ont données les poètes ou imagiers, sans oublier les producteurs de vérités ou de mensonges que sont les sophistes ou les philosophes. La vérité, semble suggérer Lucien, n'est ni chez les uns, ni chez les autres, ce qui autorise à s'amuser de tous. Dans ces discours, l'anthropomorphisme n'est pas ciblé, mais plutôt exploité pour mieux faire ressortir les apories divertissantes d'un univers de fiction.

Pour conclure

Les échos aux dieux d'Homère sont très nombreux dans l'œuvre-palimpseste de Lucien. Dans l'*Icaroménippe*, pour terminer notre panorama nécessairement incomplet, Lucien met en scène Ménippe désireux d'étudier le cosmos, plein de mystères et de prodiges (§ 4). Il monte donc au ciel pour contempler, tel Zeus⁵⁸, le spectacle du monde, « tout bigarré et varié », « risible » et semblable aux « scènes (...) qui, selon Homère, figuraient sur le bouclier ». Navigant de cliché en citation, on (re)découvre ainsi un monde connu, au sein duquel les Scythes nomadisent, les Phéniciens naviguent et les Athéniens plaident (§ 16). Lucien fait siens les *topoi* ethnographiques pour mieux s'en moquer et railler le théâtre de la comédie humaine, où tout ce qui se passe « est vraiment grotesque » (πάντα μὲν γελοῖα δῆπουθεν ἢ τὰ γινόμενα : § 17). Après s'être entretenu avec la Lune, qui lui confie ses doléances pour Zeus, Ménippe se rend dans l'Olympe (§ 20-21). Hermès, l'huissier, l'introduit devant l'assemblée des dieux (§ 22-23).

58. « D'en haut j'observais la terre et, comme le grand Zeus d'Homère » (ὡσπερ ὁ τοῦ Ὁμήρου Ζεὺς ἐκείνος, § 11-12).

Alors Zeus, vraiment terrible, me fixa d'un regard perçant et titanesque et me dit : « Qui donc es-tu, d'où viens-tu parmi les hommes, où est ta cité, où tes parents ? ». Or moi, quand j'entendis ces paroles, je faillis mourir de peur, et pourtant je demeurai debout, bouche bée, frappé par le tonnerre de sa grande voix.

La scène est grotesque tant elle est caricaturale ! Après que Ménippe a raconté ses aventures, « Zeus sourit, défronça un peu les sourcils » et l'invita à partager la table des dieux. Ménippe est alors le témoin d'une procédure cocasse : Zeus se rend dans l'endroit du ciel où l'acoustique est la meilleure (*to epêkoôtatou tou ouranou*) pour écouter les prières venant de la terre (§ 23). Lucien joue tantôt avec les représentations figuratives de Zeus (le Zeus de Phidias⁵⁹), tantôt avec ses épiclèses, en l'occurrence celle d'*epêkoos*. Voici l'astucieux dispositif (§ 25) : « Il y avait une rangée de lucarnes semblables à des orifices de puits, munies de couvercles. Auprès de chacune était placé un trône d'or. Zeus donc s'assit auprès de la première lucarne, il enleva le couvercle et accorda son attention à ceux qui priaient. On adressait de partout sur la terre des prières diverses et variées. » Les uns demandent à devenir roi, les autres se préoccupent de la croissance des oignons et de l'ail ; certains implorent la mort de leur père ou l'héritage de leur épouse, la victoire en procès ou une couronne à Olympie ; d'autres encore, un vent favorable, de la pluie, du soleil... Citant l'*Iliade*⁶⁰, Lucien précise que « le Père accordait un vœu et en refusait un autre ». Après quoi, il passe au trône suivant et à la seconde lucarne, celle des serments, et ainsi de suite pour les présages, les sacrifices. À travers la lucarne, « montait la fumée qui annonçait chaque fois à Zeus le nom de celui qui offrait un sacrifice » (§ 26). Lucien représente, sur le mode drôlatique, la communication rituelle entre les hommes et les dieux, sans remettre en question la liberté dont disposent les dieux. L'Olympe ressemble à un bureau de poste, avec ses guichets, ses procédures, son chef appliqué mais aussi intéressé. L'anthropomorphisme n'est qu'un procédé narratif qui, dans le sillage d'Homère, crée une caisse de résonance et facilite la connivence. Mais là où, chez Homère, il met en relation les dieux et les hommes tout en creusant l'écart qui les sépare, chez Lucien il a vocation à mettre le monde des dieux à la portée des effets scéniques et des plaisanteries. Ménippe, au terme de sa visite dans l'Olympe, est ramené sur terre par Hermès, suspendu par l'oreille. Il conclut son récit par ces termes : « Tu as tout appris, mon ami, tout ce que je rapporte du ciel. De ce pas, je pars annoncer aussi aux philosophes qui se promènent au Pécile cette bonne nouvelle (*euangelionmenos*)⁶¹. » Une autre pirouette de Lucien car, là où l'on s'approchait d'un dénouement « moral », chacun rentre chez soi : Zeus garde son autorité toute relative, mais parfaitement homérique, tandis que les philosophes échappent au châtement et peuvent continuer leurs vaines spéculations.

59. Voir le chapitre d'Adeline Grand-Clément dans ce volume, p. 135-153.

60. Hom., *Il.*, XVI, 250.

61. On peut se demander si ce participe n'est pas un clin d'œil en direction du christianisme.

Lucien fournit, dans le traité intitulé *Des sacrifices*, qui se moque de ceux qui croient que les dieux sont sensibles aux flatteries, donc excessivement « humains », une clé de lecture globale de son discours sur les dieux (§ 15) : « Tous ces faits, qui font l'objet de la croyance des foules (*pisteuomena*), n'ont pas tant besoin, selon moi, d'une personne qui les réfute que d'un Démocrite et d'un Héraclite : l'un, pour rire de la folie des hommes ; l'autre, pour pleurer sur leur ignorance. » Pleurer ou rire sont deux émotions communes qui appartiennent au registre de l'*anthrôpinon*, cher à Thucydide (I, 22, 4) ; ce sont aussi des ressources de l'imaginaire et de la narration dont les auteurs, d'Homère à Lucien, s'emparent pour discourir des dieux, sans que l'on doive, comme le souligne justement S. Halliwell⁶², y chercher quelque contradiction ou faiblesse morale.

Dans un tel cadre, l'anthropomorphisme est tout simplement le langage commun pour parler des dieux, pour dire la complexité des relations qui les unissent entre eux et le caractère paradoxal de leur dépendance envers les humains, pour redonner vie aux figures poétiques, aux épisodes partagés depuis des siècles, pour les mettre en scène avec virtuosité et impertinence. L'anthropomorphisme n'est ni thématisé, ni questionné ; ce n'est pas un cheval de Troie pour saper les fondements des usages religieux. C'est une façon de mettre en scène les dieux, qui irrigue toute l'œuvre de Lucien, et un ressort comique de première importance. Lucien relaie, amplifie, détourne, monte en épingle l'anthropomorphisme des dieux d'Homère et d'Hésiode, ainsi que de leurs successeurs, y compris ceux qui, comme Aristophane déjà, avaient laissé libre cours à une ironie féroce. En s'appesantissant sur les caractéristiques physiques et morales des dieux, en dévoilant leurs difficultés relationnelles, en introduisant une confusion entre les dieux et leurs images, Lucien fait émerger les paradoxes et les limites du *discours des hommes* sur les dieux, des *mythoi* au sens platonicien du terme, mensongers ou ridicules. Or, sur ce plan, en accord avec une tradition largement répandue⁶³, Homère est le maître du *pseudos*, des faux semblants et des escamotages, que Lucien met à nu, tout en en jouant, de manière étourdissante, jusqu'à brouiller à son tour les frontières entre le vrai et le faux, entre la réalité et la fiction. Lucien cible donc les *représentations* collectives des dieux et leur prétention à la vérité. Mais il en montre aussi l'extrême fécondité poétique : revisités avec liberté et brio, soumis au pastiche et à la parodie, les dieux de la tradition restent vivants, sources d'inspiration et de créativité pour les générations d'hier et d'aujourd'hui. Ainsi en est-il pour le petit Syrien de Samosate qui, mieux que quiconque, suscite plaisir et émotion, tel un aède décomplexé dans l'Empire gréco-romain.

Corinne BONNET

62. Cf. HALLIWELL (2017).

63. Voir, par exemple, Aristote, *Poétique*, 1460a, 18-19 : « Homère a enseigné à dire le faux comme il faut. »

Abréviations et bibliographie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- J. LAURENT (éd.), *Les Dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003.
- F. LE BLAY, « Microcosm and Macrocosm: The Dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the Meteorological Tradition », in P.J. VAN DER EIJK (éd.), *Hippocrates in Context*, Leyde, Brill, 2005, p. 251-269.
- A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Stromate VII (SC 428)*, Paris, Cerf, 1997.
- S. LEBRETON, *Surnommer Zeus. Contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épiclèses, de l'époque archaïque au Haut-Empire*, thèse inédite, Université de Rennes 2, 2013.
- O. LEEGE, *Walter F. Otto's Studie Dionysos. Mythos und Kultus. Antike-Forschung und moderne Kultur*, Würzburg, Ergon, 2016.
- G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, Troyel, 1710.
- M. LENTANO, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, Bologna, Mulino, 2018.
- J.H. LESHER, *Xenophanes: Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- A. LESKY, s.v. « Homeros », *RE Suppl.* XI (1968), col. 687-845.
- P. LÉVÊQUE, L. SÉCHAN, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, E. de Boccard, 1966.
- D. LEVITIN, *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- C. LÉVY, « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique », in B. PERES-JEAN, P. EICHEL-LOJKINE (éd.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004, p. 221-233.
- B. LEYERLE, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1996⁹ [1843].
- P. LINANT DE BELLEFONDS *et al.*, s.v. « Rites et activités relatifs aux images de culte », *ThesCR4* II (2004), p. 417-507.
- B. LINCOLN, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Turin, Einaudi, 2000 [1994].
- E. LIPPOLIS, « Rituali di guerra : i Dioscuri a Sparta e a Taranto », *ArchCl* 60 (2009), p. 117-159.
- F. LISSARRAGUE, « Corps et armes : figures grecques du guerrier », in J. WILGAUX, V. DASEN (éd.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 15-27.
- H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- A.A. LONG, « Law and Nature in Greek Thought », in M. GAGARIN, D. COHEN (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 413-430.
- N. LORAUX, « Le corps vulnérables d'Arès », in MALAMOU, VERNANT (1986), p. 465-492.
—, *La Cité divisée*, Paris, Payot, 1997.
- B. LOUDEN, *The Odyssey: Structure, Narration, and Meaning*, Baltimore, JHUP, 1999.
- G. MACISAAC, « The Soul and the Virtues in Proclus' *Commentary on the Republic of Plato* », *Philosophie Antique* 9 (2009), p. 115-143.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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