



HAL
open science

Introduction

Marlène Albert-Llorca, Corinne Bonnet, Nicole Belayche

► **To cite this version:**

Marlène Albert-Llorca, Corinne Bonnet, Nicole Belayche. Introduction. Corinne Bonnet; Nicole Belayche; Marlène Albert-Llorca; Alexis Avdeeff; Francesco Massa; Iwo Slobodzianek. Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels, 175, Brepols, pp.5-25, 2017, Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 978-2-503-56944-4. hal-02171340

HAL Id: hal-02171340

<https://hal.science/hal-02171340>

Submitted on 2 Jul 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.

**PUISSANCES DIVINES
À L'ÉPREUVE DU COMPARATISME**

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME

175

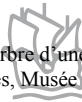


Illustration de couverture : Fragments de marbre d'une statue colossale de Zeus, provenant d'Aigeira en Achaïe, c. 150 av. J.-C., Athènes, Musée National, n° 3377. Photo Corinne Bonnet.

**PUISSANCES DIVINES
À L'ÉPREUVE DU COMPARATISME**

**CONSTRUCTIONS, VARIATIONS
ET RÉSEAUX RELATIONNELS**

Sous la direction de
Corinne BONNET
Nicole BELAYCHE
Marlène ALBERT LLORCA
Alexis AVDEEFF
Francesco MASSA
Iwo SLOBODZIANEK



BREPOLS

La Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses

La collection *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités...)

Directeur de la collection : Arnaud SÉRANDOUR

Secrétaires d'édition : Cécile GUIVARCH, Anna WAIDE

Comité de rédaction : Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Robert ARMOGATHE, Marie-Odile BOULNOIS, Gilbert DAHAN, Jean-Daniel DUBOIS, Vincent GOOSSAERT, Michael HOUSEMAN, Christian JAMBET, Alain LE BOULLUEC, Marie-Joseph PIERRE, Jean-Noël ROBERT.

(c) 2017, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2017/0095/196

ISBN 978-2-503-56944-4

e-ISBN 978-2-503-56945-1

10.1484/M.BEHE-EB.5.111590

Printed on acid-free paper.

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

INTRODUCTION

Marlène ALBERT-LORCA, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET

*Qu'est-ce qu'un dieu ? Qu'est-ce qui n'est pas un dieu ?
Qu'y a-t-il entre ces deux termes ?
Quel mortel prétendra le savoir [...] ?*
Euripide, *Hélène*, 1138-1139¹

Penser les puissances divines avec Vernant

Dès 1960, lors d'un colloque sur les « Problèmes de la personne » organisé à Royaumont par le Centre de recherches de psychologie comparative, Jean-Pierre Vernant proposait une formule séminale qui a stimulé notre enquête : « Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes ». Dans le contexte qui était le sien – se démarquer d'une lecture biblique de la divinité qui la représente comme un sujet agissant, et rendre compte du polythéisme –, il s'agissait avant tout d'affirmer la nécessité de penser le panthéon grec en termes de puissances faisant système entre elles. Vernant ne publia son exposé qu'en 1965 dans *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique* (p. 79), un ouvrage dont on connaît le rayonnement :

Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes. La pensée religieuse répond aux problèmes d'organisation et de classification des Puissances : elle distingue divers types de pouvoirs surnaturels, avec leur dynamique propre, leur mode d'action, leurs domaines, leurs limites ; elle en envisage le jeu complexe : hiérarchie, équilibre, opposition, complémentarité. Elle ne s'interroge pas sur leur aspect personnel ou non personnel. Certes, le monde divin n'est pas composé de forces vagues et anonymes ; il fait place à des figures bien dessinées, dont chacune a son nom, son état civil, ses attributs,

1. Ὅτι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον τίς φησ' ἐρευνάσας βροτῶν; (trad. CUF modifiée). De façon générale dans l'ouvrage, et sauf mention autre, les éditions utilisées sont celles des Belles-Lettres (CUF), de la Loeb Classical Library ou de Teubner.

ses aventures caractéristiques. Mais cela ne suffit pas à le constituer en sujets singuliers, en centres autonomes d'existence et d'action, en unités ontologiques, au sens que nous donnons au mot « personne ». Une puissance divine n'a pas réellement d'« existence pour soi ». Elle n'a d'être que par le réseau des relations qui l'unit au système divin dans son ensemble. Et dans ce réseau elle n'apparaît pas nécessairement comme un sujet singulier, mais aussi bien comme un pluriel : soit pluralité indéfinie, soit multiplicité nombree.

En interrogeant la notion de « puissance(s) divine(s) », au singulier comme au pluriel, nous avons voulu nous inscrire dans les pas de Jean-Pierre Vernant, dont on célèbre le centenaire de la naissance en 2014, l'année où se sont tenus les deux colloques dont ce livre est issu. Nous avons aussi souhaité nous situer au cœur même de la représentation du divin, dans la mesure où cette notion engage la conception d'un monde dont le fonctionnement, échappant au contrôle humain même si ce dernier est à l'origine de son élaboration mentale², réside « dans les mains » des dieux, comme veut le signifier la couverture de ce volume. L'action ou l'*agency* des « dieux » (pour faire bref) devient alors le signe d'une énergie qui leur appartient en propre, qui les distingue de celle des hommes et qu'il convient de proclamer, vénérer, ménager et protéger, mais aussi de capter, canaliser, organiser. Ce processus est d'autant plus complexe que le monde divin concerné est pluriel, voire caractérisé par une tendance à la prolifération de puissances, parfois présentées comme des « micro »-puissances, en tant que liées à un lieu, un objet, une pensée, ou au souvenir d'une personne, d'un événement. Intermittente ou constante, diffuse ou concentrée en certains « lieux », la puissance est donc objet de régulation, d'inscription, d'agencement, dans le temps comme dans l'espace. Elle touche aux hiérarchies, aux réseaux, aux normes et règles explicites et implicites dont chaque groupe se dote pour organiser ses relations avec l'environnement. C'est pourquoi la notion de puissance(s) divine(s) engage autant les récits mythiques, qui rendent compte de l'origine et du fonctionnement symbolique de telle ou telle puissance, que la pratique rituelle qui vise à capter ou éloigner, gérer, atténuer ou amplifier, pérenniser ou neutraliser une ou plusieurs manifestations de cette puissance surhumaine. Caractérisée par un fort potentiel relationnel, la notion de « puissance divine » permet d'interroger la frontière entre humain et non humain, et de revisiter des concepts aussi centraux que ceux de « panthéon » ou de « dieu ».

Le texte de Vernant – on s'en rend compte aisément à sa lecture – s'applique d'abord au polythéisme grec. En formant le projet qui a donné naissance à cet ouvrage, notre but premier était d'éprouver la valeur heuristique des propositions qu'il formule en les confrontant à l'actualité de la recherche

2. Cf. N. BELAYCHE, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège 2015 (Religions. Comparatisme – Histoire – Anthropologie 5).

sur les mondes grec et romain anciens. Mais nous avons aussi voulu examiner si, et dans quelle mesure, ces propositions ont une pertinence en dehors des cas grec et romain³ : dans d'autres sociétés anciennes, polythéistes ou monothéistes – d'où la présence de trois contributions sur le judaïsme et le christianisme antiques dans ce volume –, ainsi que dans les sociétés contemporaines dites «traditionnelles» sur lesquelles travaillent les anthropologues.

Cet ouvrage s'inscrit donc dans le sillage de l'œuvre de Vernant autant par sa thématique que par le choix de cette ouverture comparatiste. Car, s'il n'est pas le premier à avoir affirmé la possibilité de comparer la Grèce ancienne à des sociétés éloignées d'elle dans l'espace et le temps (dès le XVIII^e siècle, le Père Lafitau se proposait de comparer les «mœurs des sauvages américains (*sic*)» à celles des Grecs et des Romains⁴), Vernant est de ceux qui nous ont révélé que le comparatisme pouvait être bien autre chose que ce qu'en avait fait Frazer – une collecte d'analogies superficielles ayant pour unique résultat de réduire l'autre au même. Vernant, en effet, a très vite saisi le caractère novateur et la fécondité des usages du comparatisme de Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss (qui l'ont pratiqué, comme on sait, en partant de prémisses théoriques différentes) et la possibilité d'appliquer leurs méthodes d'analyse aux mondes classiques. Son apport tient aussi au fait qu'il a donné aux chercheurs convaincus de l'intérêt de cette méthodologie un lieu de rencontres, le Centre de Recherches Comparées sur les sociétés anciennes (Centre Louis Gernet) qu'il fonde en 1964 et dirige jusqu'en 1985⁵.

Son élection en 1975 au Collège de France, sur la chaire «Études comparées des religions antiques», vient sanctionner la légitimité de cette entreprise intellectuelle. L'intitulé de la chaire, certes, pouvait donner à entendre que son titulaire entendait restreindre le champ des comparaisons possibles aux seules sociétés de l'Antiquité classique, donc se limiter à comparer des sociétés ayant ou ayant eu des contacts les unes avec les autres. Dans sa Leçon inaugurale⁶, Vernant s'emploie à montrer que son projet est sensiblement différent. D'entrée de jeu, il élargit le champ des comparaisons envisagées en

-
3. L'indianiste Gilles Tarabout a déjà montré en quoi les propositions de Vernant permettaient d'éclairer l'organisation du panthéon hindou : G. TARABOUT, «Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala», dans V. BOULLIER, G. TOFFIN (éd.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris 1993 (Puruṣārtha 15), p. 43-74.
 4. Révérend Père J.-F. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs de l'ancien temps*, Paris 1724. L'ouvrage est commenté dans P. VIDAL-NAQUET, «Le cru, l'enfant grec et le cuit», *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983, p. 177-207 et, plus récemment, C. CALAME, «Comparatisme en histoire anthropologique des religions et regard transversal : le triangle comparatif», dans C. CALAME, B. LINCOLN (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Liège 2012, p. 35-51.
 5. Ce centre fait partie depuis 2010 de l'UMR 8210 / AnHiMA (Anthropologie et histoire des mondes antiques).
 6. J.-P. VERNANT, «Religion grecque, religions antiques», *Religions, histoires, raisons*, Paris 1979, p. 5-34 = *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris 2007, 2 vol., II, p. 1665-1685.

proposant de confronter les systèmes religieux de sociétés ayant le même «niveau de culture», présentant le même type de sources (ce sont des sociétés qui possèdent l'écriture) et des «religions polythéistes et nationales, sans vocation universaliste». Tel est le cas de la Chine, l'Inde, l'Iran, la Judée, la Grèce, sociétés relativement éloignées dans l'espace, mais qui partagent, outre les caractéristiques mentionnées, un autre trait : toutes, comme le souligne Vernant après Karl Jaspers, ont connu entre le VII^e et le II^e siècle avant notre ère de profondes mutations religieuses qu'on ne saurait comprendre sans confronter les types de polythéisme qui y étaient présents⁷.

Ce premier projet de comparaison élargit sans doute le champ de ce que l'on désigne habituellement par «religions antiques», mais sans bouleverser totalement les paradigmes en vigueur dans la tradition des études classiques : on peut fort bien justifier, à l'intérieur d'un cadre évolutionniste qui était loin d'être tombé en désuétude dans les années 1970, la comparaison de sociétés ayant le même «niveau de culture». Toutefois, un peu plus avant dans sa Leçon, Vernant donne une tout autre extension à la sphère des comparables. Il le fait après avoir rendu hommage à la pratique du comparatisme de Dumézil, auquel il reconnaît notamment, outre la rigueur de sa méthode et de ses analyses, d'avoir eu une «pleine conscience du caractère systématique des phénomènes religieux». Ce qui caractérise Dumézil (et le distingue de Lévi-Strauss) est aussi qu'il s'attache à comparer les «religions de peuples historiquement apparentés [de façon à] retrouver, à partir de rameaux divergents, le tronc dont ils sont tous issus». Et Vernant d'ajouter : « En ce sens le malheur de la religion grecque, orpheline, coupée de ses racines indo-européennes, exclue du domaine d'interprétation auquel on devrait pouvoir la rattacher, donne à l'helléniste sa chance : à partir de ce cas isolé il peut développer un comparatisme tous azimuts »⁸. Non sans malice (on peut du moins le penser), Vernant retourne l'argument constamment avancé par les hellénistes de son époque pour s'opposer à une approche comparatiste de la Grèce : sa singularité rendrait, selon eux, la comparaison impertinente. C'est au contraire cette singularité qui est ici invoquée pour inviter à un «comparatisme tous azimuts» qui excède, donc, les limites du monde indo-européen⁹.

Assurément Vernant a pratiqué le comparatisme de façon plus mesurée que cette formule ne le donne à croire, du moins dans ses publications. Toutes les études rassemblées dans les ouvrages collectifs qu'il a dirigés ou auxquels il a

7. *Ibid.*, p. 13-14 = *Œuvres* II, p. 1668.

8. *Ibid.*, p. 24 = *Œuvres* II, p. 1673.

9. Marcel Detienne pense, comme Vernant, que l'idée d'une absolue singularité de la Grèce est dénuée de fondement et il a poursuivi le projet d'un «comparatisme tous azimuts» en tentant de donner une assise théorique à la question de savoir comment on peut «construire des comparables» (M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris 2009 [2000¹]). Dans le même ouvrage, il reproche à Vernant d'avoir abandonné les approches comparatistes à la fin de sa vie, critique qui nous semble méconnaître l'importance que donne Vernant, dans cette période, à la comparaison entre la Grèce ancienne et les sociétés européennes contemporaines.



participé portent sur les sociétés anciennes, à quelques exceptions près – l’Insulinde et surtout l’Afrique contemporaine¹⁰, aire culturelle également évoquée dans la Leçon inaugurale, dans laquelle Vernant signale la richesse de sa tradition orale sur les formes de l’intelligence rusée¹¹. L’horizon comparatiste était nettement plus ample dans ses séminaires¹² et c’est donc dans leur sillage que s’inscrit le présent ouvrage. Car, s’il accorde une place privilégiée aux recherches sur les sociétés anciennes, il ouvre aussi largement le champ des « comparables » vers l’Afrique de l’Ouest, le monde amérindien, l’Inde et le Népal.

La façon dont nous avons construit nos « comparables » est aussi très analogue à celle que Vernant a lui-même adoptée. Toujours dans sa Leçon inaugurale, il distingue en effet trois niveaux où peut s’exercer la mythologie comparée. On peut, en restant au plus près du matériau mythique étudié, le confronter aux récits du même type que l’on trouve dans des sociétés voisines de façon à dégager les influences, les emprunts et leurs réinterprétations. On peut aussi, comme l’a fait Claude Lévi-Strauss, se situer au pôle opposé – au « niveau d’abstraction le plus élevé » écrit Vernant –, de façon à dégager des opérateurs formels qui sont à l’œuvre dans des énoncés mythiques issus de cultures différentes, y compris de cultures n’ayant eu aucun contact entre elles. À la limite, cela conduira à dégager « des règles générales de fonctionnement de l’esprit » qui s’appliquent en tout temps et en tous lieux¹³. Comme le rappelait José Otávio Guimarães dans un article publié dans la revue *Anabases* en hommage à Vernant¹⁴, celui-ci n’a jamais adhéré à cette position : s’il a plusieurs fois reconnu sa dette à l’égard de Lévi-Strauss, s’il a brillamment appliqué la méthode structurale à l’étude de la mythologie grecque, il n’a jamais partagé la thèse selon laquelle les principes de la cognition humaine sont absolument invariables, estimant qu’ils sont en partie liés à des contextes culturels qui varient dans l’espace et le temps.

-
10. Portent sur l’Afrique : A. RETEL-LAURENTIN, « La force de la parole », dans J. P. VERNANT *et al.* (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974 ; M. AUGÉ, « Le fétiche et le corps pluriel » et J. BAZIN, « Retour aux choses-dieux », dans C. MALAMOU, J.-P. VERNANT (éd.), *Corps des dieux, Le temps de la réflexion* VII, Paris 2003 (1986¹), p. 121-137 et 253-273. Repose aussi, en partie, sur des données ethnographiques recueillies au XX^e siècle en Insulinde, l’article de D. LOMBARD, « La mort en Insulinde », dans G. GNOLI, J.-P. VERNANT (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge – Paris 1990 (1982¹), p. 483-505.
11. Cf. J.-P. VERNANT, « Religion grecque », p. 45 = *Œuvres* II, p. 1684.
12. Plusieurs anthropologues, américanistes et africanistes, ont ainsi participé à la recherche collective sur la divination mais pas à l’ouvrage qui en a été tiré, comme le précise Vernant dans son introduction : J.-P. VERNANT, « Paroles et signes muets », dans J.-P. VERNANT *et al.* (éd.), *Divination et rationalité*, p. 25, n. 1 = *Œuvres* I, p. 888, n. 1.
13. J.-P. VERNANT, « Religion grecque », p. 42-46 = *Œuvres* I, p. 1683.
14. J. OTÁVIO GUIMARÃES, « Expérience et méthode : introduction à un entretien avec Jean-Pierre Vernant », *Anabases. Traditions et réceptions de l’Antiquité* 7 (2008), p. 11-16.

Les recherches comparatives que Vernant a impulsées ou accompagnées, sur la mythologie ou dans d'autres champs culturels (modes de figuration, rites, etc.), n'entendent donc pas dégager des universaux. Si elles prennent pour objet des faits sociaux universels ou très répandus comme la guerre, les pratiques funéraires, la divination, le sacrifice, les modes de figuration ou d'incarnation des dieux, elles visent moins à dégager leurs invariants que la diversité des formes qu'ils peuvent revêtir dans différentes cultures et les significations, également diverses, qui leur sont données¹⁵. Ces comparaisons peuvent parfois aboutir à des typologies ou à des esquisses de typologies¹⁶; à défaut, elles permettent au chercheur de porter sur la culture qu'il étudie un « regard éloigné », en d'autres termes de mieux voir, par différence, ses spécificités.

En nous proposant d'examiner la façon dont se décline la notion de puissance divine dans des cultures diverses – les conceptions que l'on se fait de l'identité des puissances, rarement pensées en termes d'identité personnelle, les réseaux relationnels où elles s'inscrivent, les diverses stratégies adoptées pour les ancrer dans le sensible (lieux, matières, corps des médiums) –, nous pensons avoir pratiqué un style de comparatisme assez proche de celui que Vernant a promu.

Quels profits avons-nous retiré à adopter, après lui, ce type d'approche? Rappelons tout d'abord que les propositions de Vernant sur la nécessité de penser le panthéon grec en termes de puissances faisant système entre elles, et non de personnes, résultent, pour une part, de la prise en compte des travaux comparatistes de Dumézil. Le correctif ainsi apporté à la vision traditionnelle du panthéon grec – un ensemble de personnes unies par des liens d'alliance, de filiation, etc. – permettait de se dégager de la tendance à penser les polythéismes antiques à partir du christianisme, centré, comme on le sait, sur le culte de personnes divines. Le changement de perspective initié par Vernant permet, en même temps, de montrer que les religions antiques sont moins éloignées qu'on a longtemps voulu le croire des formes du religieux que les anthropologues étudient dans les sociétés non européennes. Si une puissance « divine » peut être à la fois une et multiple en Grèce ancienne ou à Rome, on constate qu'il en va de même en Inde ou chez les Hopi; elle peut aussi, du reste, n'être jamais une figure individualisée ou ne l'être que

-
15. Chacun des thèmes mentionnés a donné lieu à un ouvrage collectif comparatiste : J.-P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris – La Haye 1968; J.-P. VERNANT et al. (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974; G. GNOLI, J.-P. VERNANT (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge – Paris 1990 (1982); C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (éd.), *Corps des dieux*, Paris 1986. La question du sacrifice n'a pas donné lieu à une publication collective comparatiste, mais Vernant, qui a travaillé sur ce thème, avec M. Detienne en particulier, consacre quelques belles pages de sa Leçon inaugurale à comparer ce qu'il est en Grèce ancienne et dans l'Inde védique.
16. Dans l'introduction à l'ouvrage collectif *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Vernant propose ainsi, p. 7, un « essai de typologie historique » des façons de faire place aux morts dans lequel l'Inde, la Mésopotamie et la Grèce illustrent chacune une stratégie particulière.

temporairement. Si plusieurs enquêtes ont fait émerger le caractère labile des panthéons, sans remettre en cause l'idée d'une « société » structurée par les relations des dieux entre eux, d'autres contributions, en revanche, vont plus loin et questionnent la notion même de panthéon. Nombre de contributions, enfin, amènent à s'interroger sur la question de savoir s'il est toujours possible et pertinent de parler de puissances « divines ».

Les *Bacchantes* d'Euripide ou la puissance mise en scène

Le parti pris comparatiste de ce volume s'est avéré d'autant plus fécond que le socle antique a été assidûment exploré. Pratiques et discours y donnent à voir le « jeu complexe », pour reprendre les termes de Vernant, des puissances agissantes, entre elles comme avec les hommes. Parmi les innombrables exemples grecs d'approche relationnelle de la puissance divine, on se tournera d'abord vers un texte qui en exprime les enjeux de manière saisissante : *Les Bacchantes* d'Euripide¹⁷. Représentée à Athènes sans doute en 406/5 avant notre ère, peu après la mort de son auteur en Macédoine, toute la pièce interroge le statut de Dionysos, dieu de l'illusion théâtrale, et la reconnaissance de sa puissance par les Thébains partagés entre la crainte et l'envie d'accueillir cet étranger pourtant né d'une Thébaine. Tel un lierre à la vigueur incontrôlée, telle une vigne folle, le drame enveloppe progressivement les protagonistes, pris au piège d'une présence envahissante, à l'emprise de laquelle nul ne peut résister. C'est donc l'impérieuse volonté de la puissance divine qui est mise en scène, dans sa dimension foncièrement relationnelle, ainsi que son ambivalence intrinsèque, sa versatilité, entre charme et contrainte, entre bienfaits et sanctions.

Multiplés les formes de la puissance divine¹⁸
 Multiplés les effets imprévus de ce que les dieux ordonnent
 Ce que l'on escomptait ne s'est pas accompli
 De l'inattendu, le dieu a découvert la voie.
 Telle est la fin de cette histoire.

17. La bibliographie est considérable. On citera en particulier C. SEGAL, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton 1997 ; J. PIGEAUD, « Introduction », dans EURIPIDE, *Les Bacchantes*, Paris 1998, p. VII-XXXIV ; B. GOFF, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley 2004 ; J. BOLLACK, *Dionysos et la tragédie : le dieu homme dans les Bacchantes d'Euripide*, Paris 2005 ; J. ALAUX, *Origine et horizon tragiques*, Saint-Denis 2007 ; A. BELTRAMETTI (éd.), *Studi e materiali per le Baccanti di Euripide. Storia, memorie, spettacoli*, Pavie 2007 ; J. BOARDMAN, *The Triumph of Dionysos: Convivial Processions, from Antiquity to the Present Day*, Oxford 2014 ; E. FISCHER-LICHTE, *Dionysus Resurrected. Performances of Euripides' « The Bacchae » in a Globalizing World*, Malden (MA) – Oxford 2014.

18. Sur la notion de *daimonion*, voir Aristote, *Rhet.* III, 1398a15 : τὸ δαίμονιον ἔστιν ἄρα θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον ; « qu'est-ce que le *daimonion* si ce n'est le dieu ou l'œuvre d'un dieu ? ».

πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,
πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί·
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἦϋρε θεός.
τιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

C'est en ces termes (v. 1388-1392) que le chœur de Bacchantes¹⁹ conclut l'intrigue après avoir tissé d'innombrables fils pour donner à voir le réseau étourdissant d'interrogations, réflexions et émotions que suscite l'irruption d'une nouvelle puissance divine dans le paysage thébain. Dionysos, il est vrai, affiche un *pedigree* bien problématique : conçu par Zeus et Sémélé, une des filles de Cadmos, le fondateur phénicien de Thèbes, et d'Harmonie, le nouveau dieu suscite, avant même sa naissance, la jalousie d'Héra qui fait en sorte que Sémélé soit foudroyée par la vision de Zeus. C'est ainsi que, pour terminer la gestation de l'enfant orphelin, Zeus le cache dans sa cuisse, faisant en quelque sorte office de père et de mère. D'emblée, en Dionysos, les paramètres de genre apparaissent comme brouillés.

Sur la scène du théâtre, lorsque le drame commence à se nouer, le tombeau fumant de Sémélé symbolise encore le redoutable pouvoir de Zeus – porteur de vie et de mort – et la puissance incontournable d'Héra, son indispensable épouse. Cette trace ambiguë est aussi le signe du destin singulier de Dionysos, comme de toute la cité de Thèbes, bénie autant que maudite, dès lors que son œciste, Cadmos, a, au moment de la fonder, offensé Arès en mettant à mort le serpent gardien de la source thébaine. Déjà largement saturée de présence divine, de conflits et de fureur, la scène thébaine pouvait-elle vraiment accueillir sereinement Dionysos, un dieu insolite, au pouvoir particulièrement contraignant, un étranger qui se prétend citoyen ? Tels sont les ingrédients d'un drame que les spectateurs athéniens découvrirent en 406/5, au moment où leur cité était elle-même au bord du gouffre, prise dans la morsure d'une interminable et funeste guerre contre Sparte, dont Thèbes est l'alliée. Nul doute que le thème de l'emprise, des choix posés par les dirigeants face au danger, ou celui de la place des étrangers dans la cité, aient alors résonné de manière particulière.

Tel est le contexte dans lequel apparaît, à Thèbes, un instant transposée sur la scène athénienne, aux pieds de l'Acropole, Dionysos, l'«enfant de Zeus» (*Dios pais*). D'emblée, il brouille les repères en adoptant une forme mortelle (*morphèn brotèsiān ek theou*), lui qui est pourtant dieu. Il «se présente» (*pareimi*) à Thèbes, cité *atelestōn* («privée de son culte»), qui ignore «Bromios (le Rugissant), dieu, fils de dieu» (*paida theon theou*, v. 84).

19. Cet énoncé est cher à Euripide et semble, en quelque sorte, résumer la substance même de la tragédie. Il l'avait déjà exprimé dans *Alceste* 438, *Andromaque* 426, *Hélène* 412, et *Médée* 431 pour le seul Zeus. Lucien, à son tour, le cite à plusieurs reprises, dans *Le Banquet des Lapithes* 48 et dans la *Tragodopodagra* 325 et 330.

Accompagné d'un chœur de fidèles sur qui il exerce son pouvoir (*kratos*, v. 1037-38), Dionysos a, en effet, quitté l'Asie et ses cités aux beaux remparts « où les Grecs se mélangent aux Barbares ». Thèbes aussi, du reste, est une cité fortifiée et métissée, puisque fondée par Cadmos. Elle n'en revendique pas moins d'être autochtone, tout comme Athènes, au nom des Spartes, les « Semés », nés des dents du serpent tué par le Phénicien. Les questions d'identité et d'intégration sont placées au cœur du drame : faut-il ou non accueillir Dionysos, ses chœurs et ses rites, mais aussi ses projectiles enguirlandés de lierre, redoutables comme des dards ? Faut-il ou non intégrer son pouvoir d'agrégation et de dissolution qui pourrait bien concurrencer les lois humaines de la cité ? Car si le culte du dieu génère des liens entre ceux et celles qui le vénèrent, il peut aussi, par le biais des pouvoirs de la vigne, délier ou briser des liens, ou encore engendrer des liens pervers, comme ceux du mensonge, de l'égarement et de la souffrance. Bref, c'est tout le tissu social qui semble réagir à l'irruption d'une puissance nouvelle, incontrôlée et incontrôlable.

Accueillir Dionysos, caché derrière ses masques tragiques, c'est intégrer l'ici et l'ailleurs, l'ordre et le désordre, voire la sauvagerie, le présent et le passé, y compris ce lignage de Cadmos dont sont issus (Édipe et Antigone, Étéocle et Polynice, une semence placée sous le signe d'une parenté problématique ou fourvoyée. À en faire les frais, dans *Les Bacchantes*, c'est Penthée, l'homme de l'affliction et du deuil, pourtant cousin de Dionysos, car fils de sa tante Agavé. Comme Édipe, Penthée se croit plus avisé que les autres, alors qu'il ignore tout et qu'il finit par mourir victime de sa propre mère, dispersé à son tour sur le sol thébain, comme jadis les Spartes. Recevoir Dionysos, c'est donc se mesurer avec un pouvoir contraignant qui touche tout particulièrement la semence féminine, le *thèlu sperma* issu de Cadmos, que le dieu va soumettre à ses rites et ses accoutrements, sans égard pour les subtils équilibres sur lesquels repose l'ordre humain de la cité. Nul ne sort indemne du voisinage avec le *kratos* dionysiaque qui brouille les apparences et les identités²⁰.

Or, précisément, l'épilogue de la pièce d'Euripide s'attache à mettre l'accent sur la multiplicité des formes que prend le divin et sur la diversité imprévisible des effets de l'emprise qu'ils exercent sur les hommes. Certes, comme l'écrit Vernant dans le texte mentionné un peu plus haut, et comme le donne à voir Euripide, Dionysos a « son nom, son état civil, ses attributs, ses aventures caractéristiques », mais c'est dans l'enchevêtrement de relations souvent ambivalentes avec Zeus, Héra, Arès et d'autres encore que la tragédie explore son positionnement. Face à un dieu dont l'objectif déclaré est de se répandre dans toute la Grèce, Tirésias précise que deux « principes » gouvernent les hommes – δύο γάρ, ὃ νειανία, τὰ πρώτ' ἐν ἀνθρώποισι – Déméter (la terre, le sec) et

20. Sur ce point, voir J.-P. VERNANT, « Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide », *L'Homme* 25 (1985), p. 31-58, repris dans J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET (éd.), *Mythe et tragédie* II, Paris 1995 (1986), p. 237-270 = *Œuvres* I, p. 1238-1263.

Dionysos (le vin, l'humide). Ce premier *schéma* soulève d'emblée, pour le dire avec Vernant à nouveau, les «problèmes d'organisation et de classification», les «divers types de pouvoirs surnaturels, avec leur dynamique propre, leur mode d'action, leurs domaines, leurs limites». Construite comme un hymne à Dionysos, qui exalte sa surpuissance, la tragédie d'Euripide inscrit pourtant son être au monde dans un horizon foncièrement relationnel.

Par la voix de Tirésias – l'aveugle qui voit ce que les voyants ignorent –, Euripide rappelle que «ce dieu, tout dieu qu'il est, coule en offrande aux dieux» : οὔτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς (v. 284). Ainsi le vin met-il Dionysos en relation avec tous les autres dieux, sur le mode oblatoire. Potentiellement, par cette offrande, on pourrait aussi dire qu'il s'infiltré dans tout le réseau divin, qu'il l'irrigue; Dionysos percole, il est décidément partout, et ce qui pourrait apparaître à première vue comme une faiblesse, une condition subie, se transforme en un atout lui permettant de se répandre subrepticement. En réponse au discours de Tirésias, dont il ne saisit pas la portée, Penthée se met à rire! Ce n'est pas le moindre paradoxe de ce drame que de voir un homme dont le nom renvoie au deuil rire et se moquer d'un dieu dont le sourire impassible exprime l'inébranlable puissance. Tirésias ne renonce pas pour autant à instruire Penthée, à le rendre *sophos*. Il s'efforce alors de préciser les contours de cette puissance que le roi de Thèbes, pour son malheur, veut ignorer; pour ce faire, Tirésias suggère un réseau de relations qui fondent la légitimité de la présence de Dionysos : il est avant tout le fils de Zeus, et en tant que tel en butte à la jalousie d'Héra; il est aussi prophète (*mantis*), une sphère qui le rapproche d'Apollon, le *mantis* par excellence. Enfin, poursuit Tirésias, il participe aussi d'Arès, avec lequel il partage la fureur (*mania*) : Ἀρεῶς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά (v. 302). Le terme *moira*, «part», «destin», qui désigne ici ce qu'Arès et Dionysos partagent «dans une certaine mesure» (*tina*), renvoie à la logique distributive de la *timè* des dieux, cette «part d'honneur» qu'Hésiode donne à voir dans l'épaisseur généalogique de la *Théogonie*. Le déterminant *tina*, tout comme le préfixe *meta* du verbe *metallabôn* («partager»), expriment, sur le registre grammatical, la logique relationnelle qui est à l'œuvre dans le «panthéon». Mise en commun, recouvrement, intersection, infiltration : la tragédie met en scène et explore le polymorphisme du divin pluriel. Penthée lui-même, tout ignorant qu'il s'affiche du pouvoir de Dionysos, par les questions qu'il pose et se pose, contribue à éclairer l'ambivalence de la puissance émergente.

Ainsi, questionnant Dionysos, le dieu «ubiquitaire» selon l'expression de Vernant, «jamais enclos dans une forme définitive»²¹, que Penthée prend pour ce qu'il feint d'être, à savoir un membre éminent du thiasos venu d'Asie avec l'intention d'implanter le dieu à Thèbes, le roi de Thèbes lui demande-t-il : «Y

21. *Ibid.*, p. 45 = *Œuvres* I, p. 1250.

a-t-il, chez vous, une sorte de Zeus, qui engendre de nouveaux dieux ? » (Ζεὺς δ' ἔστ' ἐκεῖ τις, ὃς νέους τίκτει θεοῦς; v. 466). On retrouve à nouveau dans ce passage l'indéfini *tis*, « un certain », qui esquisse des passerelles entre ici et ailleurs, comme entre les diverses générations se déployant dans le temps ; il suggère des parentés qui atténueraient l'étrangeté du dieu nouveau. Plus avant, Penthée envisage l'hypothèse d'une superposition entre le culte de Dionysos et celui d'Aphrodite : les ménades ne s'adonneraient-elles pas, telles des prostituées, à des pratiques sexuelles transgressives ? « Ce sont là, à les entendre, des ménades dévotes, mais, avant Bakkhios, c'est Aphrodite qu'on célèbre », dénonce-t-il (v. 224-225 : πρόφασιν μὲν ὡς δὴ μαινάδας θουσκόους, τὴν δ' Ἀφροδίτην πρόσθ' ἄγειν τοῦ Βακχίου). Le pouvoir de séduction, que les rites bachiques exaltent, trace ici un nouvel espace de partage, une relation d'analogie entre la puissance de Dionysos et celle d'Aphrodite. Mais au terme de la longue tirade de Penthée, le Coryphée s'exclame : « quelle impiété ! », ou plus exactement « quelle mécréance ! » (τῆς δυσσεβείας, v. 263), en recourant au préfixe *dis* pour indiquer que Penthée fait fausse route, qu'il se trompe en confondant le pouvoir de Dionysos et celui d'Aphrodite. Un dieu peut certes en cacher un autre, mais seulement aux yeux des hommes dont le savoir sur les choses divines est, c'est bien connu, incomplet et approximatif. Il est vrai, à leur décharge et à celle de Penthée, que, dans *Les Bacchantes*, le thème récurrent du travestissement, affectant le dieu comme les hommes, achève d'altérer la perception des choses. Penthée, demandant à Dionysos (qu'il prend pour un fidèle ayant vu le dieu) quelle forme a assumé celui-ci, reçoit pour réponse cette phrase éloquent : « Celle qu'il a voulue ; ce n'est pas moi qui règle cela ! » (v. 478-479 : ὁποῖος ἦθελ' οὐκ ἐγὼ ἴασσον τόδε), dans laquelle le verbe *tassô*, « ordonner », « régler », renvoie à nos taxonomies modernes, donc à une pensée classificatoire aussi manifeste qu'insaisissable.

Pour terminer ce trop rapide survol d'un texte prodigieux – le registre du *thauma* y est d'ailleurs bien représenté –, on mentionnera un passage singulier qui montre que, bien avant Lucien, les Grecs avaient su prendre une certaine distance envers leur propre « théologie », même lorsque, comme c'est le cas dans *Les Bacchantes*, il est question des effets redoutables de la puissance divine. Cadmos intervient, en effet, auprès de Penthée pour tenter d'éviter le pire et lui suggère d'adopter une attitude conciliante (v. 333-336) :

Quand bien même ce dieu, comme tu le prétends, n'en serait pas un,
Il dépend de toi qu'on le dise ; fais ce beau mensonge,
Dis qu'il est fils de Sémélé pour qu'elle passe pour la mère d'un dieu
et que tout notre lignage en recueille l'honneur.

κεί μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φήεις,
παρὰ σοὶ λεγέσθω· καὶ καταψεύδου καλῶς
ὡς ἔστι, Σεμέλη θ' ἵνα δοκῆ θεὸν τεκεῖν,
ἡμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῆ.

La puissance divine – loin de relever du registre du dire vrai²² – peut donc aussi se construire par le biais d'un « beau mensonge »²³. Il est vrai que les apparences sont trompeuses, qui semblent tantôt rapprocher hommes et dieux, tantôt les tenir à distance. En ouverture de la 6^e *Néméenne*, Pindare exprime magnifiquement cette ambivalence qui lie et sépare à la fois deux races si différentes nées d'une même mère :

Une la race des hommes, une la race de dieux, qui d'une seule mère,
l'une et l'autre, tirent leur origine. Les sépare toute l'étendue
de la puissance. D'un côté, rien, de l'autre, le ciel d'airain
aux assises pour toujours inébranlables.

Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφοτέρω· διεργεῖ δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος
μένει οὐρανός.

La *dunamis*, la « puissance » sert ici de discriminant entre les deux races issues d'une même mère. Au néant de l'impuissance humaine correspond, au-delà de l'abîme qui les sépare, le ciel des Olympiens, à jamais soustrait aux contingences. Paradoxalement, la *dunamis* semble renvoyer à un univers statique, rémanent, par opposition à la sphère humaine qui, comme le précise ensuite Pindare, ne peut que s'agiter et courir vers un destin dont elle ignore la trajectoire et le sens. La puissance est donc, pour les dieux, pouvoir, ascendant, autorité, contrôle et force tout à la fois. C'est une notion polysémique et complexe qui questionne les ressorts ontologiques et relationnels du divin. Car la puissance est à la fois ce qui distingue les dieux des hommes et ce qui, en terres polythéistes, oblige les dieux à fonctionner en réseau en construisant un « chœur » de puissances multiples²⁴, parfois concurrentes ou contradictoires, toujours *asphaleis*, « solides », en ce que les hommes y déposent leur confiance.

22. Sur ce point et les « régimes de vérité » propres aux mythes, voir P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris 2014 (1983¹).

23. Il s'agit là d'un aspect fondamental du rapport entre « mythe » et « politique », si présent dans le théâtre d'Euripide. Pour un autre cas voir l'Athéna de la fin du *Ion* (v. 1601-1603) qui admet le mensonge politique pour fonder l'autochtonie athénienne et qui anticipe la réflexion platonicienne sur le rôle du mensonge dans la vie politique (*Resp.* III). Je remercie Francesco Massa qui a attiré mon attention sur ce point. Voir aussi B. DARIES-BERDERY, « Réflexions autour des *Phéniciennes* d'Euripide. Entre Vrai et Faux, une poétique de l'œuvre ouverte », *Pallas* 91 (2013), p. 61-72.

24. Cf. *Ælius Aristide, Or. XXVII (Athéna)*, 8 : « le chœur des dieux ».

La puissance mise en questions

L'exodos des *Bacchantes* a mis en lumière de façon fulgurante que la puissance divine est identifiée dans le paradoxal, *ta adokèta* (l'inattendu), ce qui rompt le cours considéré comme normal des choses. Cette puissance n'a d'existence qu'en actes, soit sur la scène tragique – «la dramatisation rituelle d'un récit héroïque dans la forme poétique et chorale» (C. Calame) –, soit plus prosaïquement dans les expériences quotidiennes que consignent les formules épigraphiques récurrentes du type *kat' epitagèn* (sur ordre) ou *kat' onar* (conformément à un rêve)²⁵. Maintenant que «le dieu a découvert la voie», l'enquêteur des faits religieux peut l'emprunter, non sans rappeler, comme dernier préliminaire méthodologique, les *caveant* antiques sur les spécificités de la documentation littéraire quand elle parle de puissance(s) divine(s), et sans poser pour finir quelques-unes des innombrables facettes de la puissance divine lorsqu'elle est interface dans une construction polythéiste.

N'ayant pas d'«existence-pour-soi» pour citer à nouveau Jean-Pierre Vernant, les dieux sont des projections que les hommes construisent pour servir, selon les sociétés, ici d'éléments organisateurs, là d'instances de menace et de désordre, et de figures d'autorité dans leurs systèmes de représentation. Leur «être-au-monde» est exprimé dans ces puissances représentées agissant comme des figures individualisées, généralement identifiées par un nom, et/ou insérées dans un réseau. Aristote avait théorisé deux modes d'être dans la *Métaphysique* : il y distinguait l'*energeia*, acte ou puissance motrice, et la *dunamis*, puissance dans son état potentiel, dans sa virtualité. La puissance/*dunamis* ne prend forme et réalité qu'avec l'action/*energeia*. Cette dernière est donc supérieure dans le registre de l'être, puisque relevant du manifesté et du réalisé²⁶, si l'on suit Ælius Aristide :

Si nous exprimons sa puissance (ἄ δύνатаί τις) et ses dons (διαδίδωσιν), nous aurons plus ou moins déclaré (σχεδὸν εἰρήκαμεν) qui il est (τὸ ὅστις ἐστὶ) et quelle est sa nature (τὸ ἦντινα ἔχει τὴν φύσιν)²⁷.

Ainsi la divinité est contenue en puissance (*dunamis*) dans le matériau dont la statue est façonnée, puissance qui est actualisée lorsque le sculpteur est talentueux, tel Phidias créant le Zeus d'Olympie, et investie par le rituel (*energeia*)²⁸. L'inscription de Baitocécé (un sanctuaire d'un Zeus/Baal

25. Cf. F. T. VAN STRATEN, «Daikrates' Dream. A Votive Relief from Kos, and Some Other *kat' onar* Dedications», *Babesch* 51 (1976), p. 1-27.

26. Cf. G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote*, Paris 2006 et M. CRUBELLIER, A. JAULIN, D. LEFEBVRE, P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain 2008.

27. Ælius Aristide, *Or. XLV (À Sarapis)*, 15.

28. La pensée en demeure jusque chez les auteurs chrétiens, cf. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VII, 15, 6 : «les statues ne sont que matière périssable (ὕλην φθαρήν) et apparences (ἰνδάλματα) et

local sur le territoire de la cité syrienne d'Arados), conservée dans une copie d'époque romaine (du règne de Valérien et Gallien), donne à voir presque pédagogiquement les deux registres : sur la base d'un rapport qui lui a été envoyé *περὶ τῆς ἐνεργείας* θεοῦ Διὸς Βαιτοκαϊκῆς (« sur la puissance [effective] du dieu Zeus de Baitocécé »), Antiochos VIII (?) concède au dieu les revenus du village « d'où la puissance (virtuelle) du dieu procède (ὄθεν καὶ ἡ δύναμις²⁹ τοῦ θεοῦ κατάρχεται) »³⁰, puisqu'ils entretiendront le sanctuaire et le culte, et conditionnent par là même les relations avec la puissance en acte et l'accroissement (αὐξήσις) de son prestige. Dans les documents de la pratique, les dévots reconnaissent la *dunamis* (pl. *dunameis*), parfois l'*arété* (pl. *arétai*) ou la *nemesis* des dieux, et ils rendent hommage à leurs *erga* (actions) qu'ils ont expérimentés³¹, tel le « faux prophète » de Lucien au moment où Glykon-Asclépios va se manifester :

Il [Alexandre] félicita la cité pour la puissance divine qu'elle allait recevoir tout de suite (τὴν πόλιν ἐμακάριζεν αὐτίκα μάλα δεξομένην ἐναργῆ τὸν θεόν)³².

Là où un poète comme Pindare mettait en avant une altérité ontologique (malgré une origine commune) pour poser la spécificité de la *dunamis* des dieux, ce sont des catégories mondaines – « nature / *phusis* », « mouvement / *kinēsis* », « mode (ou) manière d'agir / *technē* » et « force / *ischus* » à suivre Plutarque³³, domination / *kratos* chez Ælius Aristide³⁴ – qui identifient dans des textes à ambition rationnelle le caractère « paradoxal »³⁵, hors normes³⁶, donc autre, de la puissance en acte des dieux, ou du Dieu en système chrétien³⁷.

C'est surtout par ses [ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις / la puissance divine] actions qu'elle s'écarte et se distingue de nous (μᾶλλον ἐν πᾶσι διαφέρων πολὺ)³⁸.

pour cela sujettes à l'anéantissement, mais habitent en elles de certaines puissances (δυνάμεις δέ τινας ἐνοικῆσαι αὐτοῖς)».

29. W. DITTENBERGER, dans *OGISI*, n° 262 (p. 424, n. 6), traduit en latin : *vis numinis*.

30. *IGLS VII*, 4028 C 18b et 19-20. Cf. C. BONNET, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015, p. 138-142.

31. Cf. dans les textes arétalogiques égyptiens, par ex. l'arétalogie du Sarapieion A de Délos (III^e siècle avant notre ère), *IG XI 4*, 1299 (= *RICIS* 202/0101), 30-31, 47-48 et 90-91.

32. Lucien, *Alexandre* 13, 14-15.

33. Plutarque, *Vie de Coriolan* 38, 5.

34. Ælius Aristide, *Or. XXVII (Athènes)*, 8 : Το μὲν δὴ κράτος τῆς θεοῦ τοσοῦτον ἐν οὐρανῷ καὶ γῆ.

35. En grec παράλογός, παραβόλος et παρηλλαγμένος.

36. En grec ἀνόμιός et ἀτόπος.

37. Cf. *Évangile de Marc* 10, 27 : Παρὰ ἄνθρωποις ἀδύνατον, ἀλλ', οὐ παρὰ τῷ Θεῷ ; πάντα γὰρ δυνάτᾳ ἐστὶν παρὰ τῷ Θεῷ (« Ceci est impossible aux hommes, mais possible à Dieu. Car toutes choses sont possibles pour Dieu ») et *Luc* 18, 27 : Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἄνθρωποις δυνάτᾳ ἐστὶν παρὰ τῷ Θεῷ (« Les choses qui sont impossibles aux hommes sont possibles à Dieu »).

38. Plutarque, *Vie de Coriolan* 38, 6; cf. aussi 38, 5 cité *supra*.

Ce caractère paradoxal identifie le dieu et sa puissance, différente de la δύναμις ἀνθρωπίνη (le pouvoir de l'homme)³⁹, qui, à ce titre, doit être proclamée, chantée, publiée, sous peine que les dieux ne se considèrent comme méprisés. Entrant dans un système de représentations qui répond, dans le monde classique, à des qualités sociopolitiques d'ordre et de justice, la puissance des dieux peut donc être exprimée aussi par leur *nemesis*, leur justice rétributive.

Les Anciens questionnaient déjà la validité et la recevabilité des discours, pour le dire comme les sociologues. C'est un registre dont les auteurs de la Seconde Sophistique fournissent un spectre de positions suffisamment représentatif. Parmi les *Dialexeis*, *Dissertationes* ou *Conférences*, que le sophiste-rhétteur-philosophe Maxime de Tyr a peut-être prononcées à Rome sous Commode probablement⁴⁰, l'une avait pour titre : *Qui a eu la meilleure compréhension au sujet des dieux (Τίνας ἄμεινον περὶ θεῶν διέλαβον), les poètes ou les philosophes ?*⁴¹ Le rhétteur médio-platonicien y interrogeait les « discours » théologiques :

Puisque ces deux disciplines [la poésie et la philosophie] ne sont donc différentes que par la temporalité et la forme (χρόνῳ μόνον καὶ σχήματι), comment pourrait-on arbitrer leur différence (πῶς ἂν τις διαιτηῆσαι τὴν διαφορὰν) dans les discours dans lesquels les deux, les poètes et les philosophes, parlent du divin (περὶ τοῦ θείου ἑκάτεροι λέγουσιν)⁴² ?

Le rhétteur tyrien faisait monter sur le même piédestal du dévoilement des « vérités cachées (αἰνιγμάτων) »⁴³ les deux discours théo-logiques (au sens étymologique) en assumant une lecture allégorique des mythes – « un interprète plus convenable (εὐσχημονέστερος ἔρμηνεύς) » selon lui⁴⁴. Le poète ravit et divertit avec le même contenu que le philosophe qui, pour sa part, offre « une leçon pénible et ardue pour la masse »⁴⁵. D'un côté les images, de l'autre leurs notions ; mais poésie et philosophie ne seraient qu'« un seul art s'exprimant d'une seule voix (περὶ μιᾶς καὶ ὁμοφώνως τέχνης) »⁴⁶ – une position qui n'est pas sans rappeler les trois postes d'observation de la théologie romaine

39. Platon, *Leg.* 697b.

40. Maxime de Tyr, *Choix de conférences. Religion et philosophie*, B. PÉREZ-JEAN, F. FAUQUIER (éd.), Paris 2014, p. 15-22.

41. Pour le texte, M. B. TRAPP, *Maximus Tyrius, Dissertationes*, Leipzig 1994 et G. L. KONIARIS, *Maximus Tyrius, Philosophoumena-ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*, Berlin – New York 1995. Pour la traduction Maxime de Tyr, *Choix de conférences*, p. 57-64.

42. Maxime de Tyr, *Conférences* 4, 1 (trad. B. PÉREZ-JEAN, F. FAUQUIER, p. 57).

43. *Ibid.* 4, 5 : « ils ont transformé les vérités cachées des prédécesseurs en mythes clairs (μετέλαβον αὐτῶν τὰ αἰνίγματα εἰς μύθους σαφεῖς) » ; cf. aussi 4, 6.

44. *Ibid.* 4, 5.

45. *Ibid.* 4, 6 : βαρὺ καὶ πρόσαντες τοῖς πολλοῖς ἄκουσμα.

46. *Ibid.* 4, 7.

énoncés par Mucius Scaevola et cités par Varron⁴⁷. Peu avant Maxime de Tyr, un autre grand rhéteur, sans ambitions philosophiques affichées, avait posé la question non pas sous l'angle épistémologique, mais sous celui du genre littéraire. Ouvrant son *Éloge de Sarapis*, Ælius Aristide ne tranchait pas entre poésie et philosophie pour distinguer la discipline la plus juste pour exprimer la nature des dieux et leurs puissances, mais entre poésie et prose. Excellant en prose, il dénonçait la licence des poètes quand ils chantent les dieux, indifférente aux *realia* et si audacieuse qu'elle ferait dire et faire n'importe quoi aux dieux⁴⁸. C'est pourquoi, défendait-il, la prose seule était capable de dire « la nature du dieu (τὴν φύσιν αὐτοῦ) », en tant qu'elle fournit (on l'a vu aussi chez Plutarque) un exposé circonstancié de ses *erga*, ses actions, qui administrent une théologie pragmatique éloignée de l'imagination effrénée des poètes.

Dans ce même II^e siècle, Plutarque, dans la *Vie de Coriolan*, avait posé sur des bases encore autres la question du statut des discours au travers desquels nous pouvons appréhender la/les puissance(s) divine(s). Dans un développement tout à la fois rationaliste et théiste et croyant, de façon bien moderne, presque pré-cognitivist, Plutarque déposait la puissance divine d'une capacité d'action *hic et nunc* dans les discours poétiques ; il la dés-essentialisait pourrait-on dire⁴⁹ et en faisait une capacité de suggestion (il emploie le verbe *kinein*, mettre en mouvement) de l'esprit.

[...] Quand il s'agit d'actions extraordinaires et inattendues (ἐν δὲ ταῖς ἀτόποις καὶ παραβόλοις πράξεσι), qui exigent une sorte d'enthousiasme et d'exaltation divine (ἐνθουσιώδους καὶ παραστάσεως), Homère fait intervenir la divinité (τὸν θεόν), non pour supprimer notre libre arbitre, mais pour le susciter (κινοῦντα τὴν προαίρεσιν), pour créer en nous, non des élans, mais les images qui font naître ces élans (φαντασίας ὁρμῶν ἀγωγούς)⁵⁰.

Le discours poétique met en branle l'imagination de l'auditoire par sa propre capacité poétique. Selon cet excursus qui interrompt le récit biographique de Coriolan, les dieux ne possèdent « pour secourir les hommes

47. Varron, *Antiquités divines* fr. 6-10 Cardauns = Augustin, *Cité de Dieu* 4, 27.

48. Ælius Aristide, *Or.* XLV, 1-2, éd. Keil (trad. fr. J. GOEKEN, *Ælius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout 2012 [*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses* 15]) : « la race des poètes (τὸ τῶν ποιητῶν γένος), a été libérée en tout des difficultés de la réalité (πραγμάτων) » et « il n'est rien qu'ils n'osent (ἀτόλμητον) ou qui leur soit impossible (ἄπορον) ».

49. Plutarque, *Vie de Coriolan* 32, 5 (trad. CUF modifiée) : « Par ses fictions impossibles (ἀδυνάτοις πλάσμασι) et ses fables incroyables (μυθεύμασιν), le poète priverait la raison de chacun de son intentionnalité propre (τὸν ἐκάστου λογισμὸν τῆς προαιρέσεως). Or ce n'est pas ce que fait Homère. Il attribue à notre initiative tous les actes vraisemblables, habituels, qui s'accomplissent logiquement (τὰ μὲν εἰκότα καὶ συνήθη καὶ κατὰ λόγον περαινόμενα). »

50. *Ibid.* 32, 5-8. Sur la *phantasia*, cf. *Phantasia : apparaître, apparence, apparition*, Dossier *Métis* n.s. 2 (2004).

(βοηθοῦσιν ἀνθρώποις) et les assister (συνεργοῦσιν)» que de «principes (ἀρχαῖς τισι)», d'«images (φαντασίαις)» et de «pensées (ἐπινοαίαις)», par lesquels ils agissent de concert (*sunergousin*) avec les hommes.

Une telle intériorisation ou «spiritualisation» de la représentation de la puissance divine, conçue comme un *stimulus* de la *psychè* efficacement servi par le genre poétique, n'était pas l'approche dominante dans les récits des expériences religieuses des Anciens. Dans la lignée de l'imagerie de l'altérité telle que la dessinait Pindare, ceux-ci se représentaient ce qu'ils attribuaient à des manifestations de cette puissance en termes d'écart, de distinction, de différence, par rapport à toutes les *dunameis* physiques ou morales qu'ils expérimentaient dans leur quotidien social – la *dunamis anthropinè* de Platon. Et c'est le franchissement de cet écart qui manifeste l'*hubris* dès Homère et qui nourrit la *nemesis* (l'indignation et le ressentiment) des dieux⁵¹. Certes, selon la perspective retenue, cet écart pouvait n'être que relatif : ainsi dans la hiérarchie des êtres telle qu'elle est exprimée symboliquement dans le sacrifice animal (dieux, hommes, animaux), Dion Cassius considérerait-il que « nous [les hommes] touchons de près à la puissance divine (τῆς θείας δυνάμεως) »⁵². Tout en agissant dans le monde avec des moyens et caractéristiques mondains, la puissance divine n'est pas une puissance du monde puisqu'elle est réputée capable de faire l'impossible, une formule qui est inlassablement répétée depuis Homère jusque sur une inscription lydienne du milieu du III^e siècle (ἐξ ἀδυνάτων δυνατὰ πνεῖ [*sic*])⁵³. La puissance divine échappe à ce que les hommes considèrent comme la rationalité des *phainomena* et, dans l'expérience, c'est la caractéristique qui lui confère sa spécificité et sa validité :

Il n'y a donc rien d'absurde à la voir faire ce qui pour nous est infaisable et réaliser ce qui est irréalisable (οὐδ' εἴ τι ποιεῖ τῶν ἡμῖν ἀποιήτων καὶ μηχανάται τῶν ἀμηχάνων)⁵⁴.

L'une des images les plus fréquemment utilisées pour exprimer l'effet surnaturel d'une puissance non humaine est celle des liens qui se défont d'eux-mêmes. Euripide l'emploie dans les *Bacchantes*⁵⁵, et l'influence de ce modèle

51. Cf. D. BONANNO, «“She Shuddered on her Throne and Made High Olympus Quake”. Causes, Effects and Meanings of the Divine Nemesis in Homer», *Mythos* 8 (2014), p. 93-112.

52. Cassius Dio VII, 30 4 : οὐ πόρρω τῆς θείας δυνάμεως ἀπηρτήμεθα. Chez Ælius Aristide, c'est même un des honneurs comptés à Zeus dans l'éloge, *Or. XLIII (En l'honneur de Zeus)*, 19 : «Il n'est rien qu'il [Zeus] fit participer plus que l'homme à leur providence».

53. G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn 1994 (*Epigraphica Anatolica* 22), n° 122, l. 4-5. Cf. aussi *supra*, n. 37 pour le christianisme.

54. Plutarque, *Vie de Coriolan* 38, 6.

55. Euripide, *Bacchantes* 447-448 (trad. H. GRÉGOIRE, CUF) : «Les liens de leurs pieds se sont défaits d'eux-mêmes (αὐτόματα), les verrous relâchés ont fait s'ouvrir les portes sans qu'aucune main mortelle y vint toucher (ἄνευ θνητῆς χειρός)». Cf. A.-F. JACCOTIET, «Le lierre de la liberté», *ZPE* 80 (1990), p. 150-156, en part. p. 152.

est telle qu'on la retrouve chez le grec chrétien Luc, l'auteur des *Actes des apôtres*, pour décrire les libérations miraculeuses de Pierre, puis de Paul et Silas⁵⁶.

Les puissances dans leurs équilibres relationnels

Les puissances divines se présentent sous des formes très complexes lorsqu'elles sont dessinées dans leurs réseaux de collaboration au sein des polythéismes. Dans la première épiphanie d'Athéna Lindia à Rhodes, conservée sur la stèle érigée dans le sanctuaire en 99 avant notre ère, l'intervention d'Athéna rapportée comme ayant sauvé Rhodes du siège des armées perses (*megalas dunameis*) lancées pour « asservir la Grèce (ἐπι καταδουλώσει τῆς Ἑλλάδος) », est explicitement qualifiée de παραδόξως⁵⁷, un mot qui n'est pas habituel dans l'épigraphie religieuse à défaut de la chose. Le paradoxe y est double : à la fois dans l'écart entre les hommes et les dieux – sceau de la « Puissance » – que l'acte salvateur réifie, et dans les relations d'action entre deux puissances. Ce second paradoxe tient au fait que le « miracle » – pour parler comme P. Roussel face à un phénomène comparable à Stratonicee de Carie⁵⁸ – est une manifestation de la puissance de Zeus sous son mode d'action propre, atmosphérique⁵⁹, mais en collaboration avec Athéna, la déesse locale, qui s'était manifestée (τῶν τῆς θεοῦ ἐπιφάνειαν, l. 34) à un archonte lindien dans son sommeil (καθ' ὕπνον) : elle le prévenait « qu'elle allait en personne demander à son père la pluie qui lui était nécessaire (αὐτὰ παρὰ τοῦ πατρὸς αἰτησευμένα τὸ κατεπεῖγον αὐτοῦς ὕδωρ) »⁶⁰. Dans la chronique lindienne, les première et troisième épiphanies archivent le même mode d'action de la puissance de la déesse : un rôle de partenaire ou d'intermédiaire, qui intervient auprès de Zeus dans le premier récit, et indirectement auprès de Ptolémée dans le troisième. Pour autant c'est la puissance d'Athéna qui est honorée dans le sanctuaire, bien que le mode de l'action salvatrice effective ne

56. Luc-*Actes (codex Bezae)* 12, 7 : « les chaînes lui tombèrent des mains / αἱ ἰμάσεις ἐκ τῶν χειρῶν » (sous l'intervention de l'Ange du Seigneur) ; 16, 26 : « les liens de tous les prisonniers se détachèrent / πάντων τὰ δεσμὰ ἀνελύθη » (à la suite d'un tremblement de terre). Cf. F. MASSA, « La promotion des *Bacchantes* d'Euripide dans les textes chrétiens », *Cahiers Glotz* 21 (2010), p. 422-425.

57. *ILindos* 2, D I. 31, traduction française par N. DESHOURS, *L'été indien de la religion civique. Étude sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Bordeaux 2011, p. 219-220. Cf. C. HIGBIE, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford 2003.

58. P. ROUSSEL, « Le miracle de Zeus Panamaros », *BCH* 55 (1931), p. 70-116. Cf. N. BELAYCHE, « Un dieu est né... à Stratonicee de Carie (*IStratonikeia* 10) », dans C. BATSCH, M. VARTEJANU-JOUBERT (éd.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale. Mélanges offerts à Francis Schmidt*, Leyde 2009 (suppl. *JSJ* 134), p. 193-212.

59. *ILindos* 2, D I. 27-33 : un orage providentiel côté grec et une sécheresse côté « barbares ».

60. *ILindos* 2, D I. 13-16.

relève pas de sa *dunamis* propre. Des témoignages de ce type invitent à réfléchir non seulement en termes de réseaux relationnels, mais aussi en termes de modalités des figures agissantes (agents).

Ces figures en situation d'intermédiaire, ou explicitement de messenger pour Hermès, exemplifient les configurations infiniment diverses selon lesquelles les Anciens se représentaient les «puissances», assurément polymorphes selon une dédicace épigraphique⁶¹ et, de façon générale, combinant des épiclèses variées dans la vie religieuse. Les dieux, réputés pour être *epiphaneis* (ils se manifestent)⁶² – puisque leur ontologie minimale est d'être des puissances supra-mondaines mais expérimentées dans le monde –, sont représentés collaborant avec d'autres puissances, voire au côté de leur puissance d'action individualisée. À Stratonicee, le *Theios Angelos* (Messager divin ou puissance messagère) ou le *Theion angelon* (Divin messenger ou fonction messagère du Divin)⁶³, assume le champ de la communication. Or, une fois admis, depuis Thalès au VI^e siècle avant notre ère («le monde est plein des dieux»), l'être-au-monde des dieux, c'est la perception de leur action dans le monde au sein d'une représentation plurielle qui doit être questionnée. Un autel de Menye en Lydie, offert par Artémôn en 184/185 «à Mên Axiottênos et au Divin [...] à l'emplacement des empreintes (Μη|νι Ἀξι|οττη|νῶ και Θείῳ [...] ἐπὶ τὰ ἴχνη)»⁶⁴, ne permet guère de trancher sur l'identité de la puissance qui a laissé sa trace⁶⁵. L'identification importe moins que la reconnaissance, suffisante, de leur effet sur le monde, ce qui justifie le culte qu'elles reçoivent⁶⁶ sous des appellations que des Modernes ont pu qualifier d'«impersonnelles». Dans l'inscription milésienne de la procession des Molpes, la confrérie

61. M. C. SAHIN, «New Inscriptions from Lagina, Stratonikeia and Panamara», *EpAnat* 34 (2002), n° 38 : Θείῳ πολυμόρφῳ εὐχαριστήριον.

62. Pour Zeus Panamaros et Hécate à Stratonicee, cf. *IStratonikeia* 10, 15, 505 et 512. Cf. V. J. PLATT, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge – New York 2011.

63. *IStratonikeia* 1117 (Διὶ ὑψίστῳ και Θείῳ Ἀγγέλῳ) et 1308 ([Θε]ῶ ὑψ[ίστ]ῳ και τ[ῶ] Θ[ε]ῶ Ἀγγέλῳ). F. CUMONT avait eu du mal à trancher car la grammaire autorise les deux lectures, F. CUMONT, «Les mystères de Sabazios et le judaïsme», *CRAI* 1, 50^e année (1906), p. 76 (l'*angelos* est un être distinct) et «Les anges du paganisme», p. 161-162 (*theios* au masculin et *angelos* sont des qualités de Zeus). Pour L. ROBERT, «Reliefs votifs et cultes d'Anatolie», *Anatolia* 3 (1958), p. 116 (= *OMS* I, p. 415) : «Le mot Θείῳ n'est jamais ici le datif de l'adjectif θεῖος au masculin, s'appliquant à Διὶ, "Zeus divin", mais c'est le datif du neutre θεῖον, désignant "le Divin" comme une personnalité à part, et il y a ainsi deux divinités, Zeus et le Theion».

64. *TAM* V 1 (1981), 524 = *CMRDM* I, 85.

65. Dans un système religieux différent, Philon représentait aussi les anges comme des puissances de Dieu, cf. *De somnis* I, 238-239 et *De gigantibus* 17.

66. Cf. les adresses exclamatoires qu'on peut lire sur des stèles d'exaltation qui honorent le(s) dieu(x) et ses(leurs) puissances : Μεγάλη Μήτηρ Ἀναεῖτις Ἄξιτα κατέχουσα και Μειξ Τιαμου και αι δυνάμεις αὐτῶν, G. PETZL, *Beichtinschriften*, n° 68, l. 1-3. Cf. N. BELAYCHE, «*Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain», *Archiv für Religionsgeschichte* 7 (2005), p. 34-55.

s'arrêtait en chantant des péans à plusieurs stations (des autels ou des oratoires) entre Milet et Didymes, dont une « près d'Hécate-devant-la-porte, à proximité de Dunamis (παρὰ Δυνάμει) »⁶⁷. L'imprécision de la puissance (ou des puissances) reconnue(s) à leur intervention imprévisible et extra-ordinaire explique sans doute la fluidité du vocabulaire lorsqu'il s'agit de les désigner en tant qu'agents : *theos*, *theos tis*, *theion*, *daimôn*, *angelos*, *dunamis*⁶⁸.

Euripide a, sur un mode dramatique, montré une voie de représentation de l'action puissante des dieux au sein d'une palette multiple, subtilement mêlée lorsqu'elle fait intervenir le réseau panthéonique comme à Lindos, ou analytiquement exprimée lorsqu'elle individualise la puissance en action du dieu comme à Stratonicée. Dans la cité carienne, la réflexion porte moins sur les modalités d'action liées aux champs de compétence des puissances et à leur interaction, que sur l'ontologie même des entités divines – leur nature disait *Ælius Aristide* ou *Plutarque* –, caractérisée par le terrain de la médiation qui peut être celui de toute puissance comme on l'a vu pour Athéna.

Des Hopi d'Arizona aux Grecs, des Égyptiens aux Joola d'Afrique de l'Ouest, ou encore des Kulung du Népal aux Romains, le parcours que trace ce livre repose sur la conviction que le dialogue entre historiens, philologues et anthropologues nous incite à renouveler nos questionnements et à élargir nos cadres d'analyse. Les résonances et dissonances qui émergent entre les terrains anciens et modernes seront de fait mises en avant dans les introductions qu'ont rédigées, pour chacune des sections thématiques de ce livre, Alexis Avdeeff, Francesco Massa et Iwo Slobodzianek. Ils ont été les maîtres d'œuvre du premier volet d'un projet conçu comme un diptyque. En mars 2014, en effet, un colloque Jeunes Chercheurs intitulé « *Construire la "puissance divine" : discours, images, rituels* » a ouvert la voie à une deuxième rencontre, en novembre de la même année, « *Approches comparées de la notion de puissance divine : constructions, expressions et réseaux relationnels* », portée par les signataires de cette introduction. Les contributions des deux rencontres sont rassemblées dans ce volume qui concrétise un projet pensé d'emblée dans sa globalité et mené à terme jusqu'à la publication de manière collégiale.

Que toutes les personnes et institutions qui ont rendu possible cette entreprise soient vivement remerciées, et tout spécialement l'université de Toulouse – Jean Jaurès qui a accueilli les deux manifestations scientifiques, à l'initiative de deux laboratoires, PLH-ERASME (EA 4601) et le LISST-CAS (UMR 5193), avec le soutien de la Commission Recherche et celui de la Maison des Sciences



67. A. REHM, *Das Delphinion in Milet*, Berlin 1914, n° 23, l. 28-29. Dunamis est invoquée dans une imprecation à Teos en Ionie dans les années 460 avant notre ère, *SEG* 26, 1304, b l. 32.

68. Cf. G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957.

de l'Homme de Toulouse. Mais les résultats publiés dans cet ouvrage auraient été différents sans le concours de l'École Pratique des Hautes Études (Paris) et de l'équipe AnHiMA (UMR 8210, Paris), du Collège de France (Paris), de la Région Midi-Pyrénées, de l'Institut Universitaire de France, du LabexMed (Aix-Marseille Université), sans oublier le Lycée Pierre de Fermat à Toulouse et son proviseur, Monsieur Jean Bastianelli, qui a généreusement accueilli le colloque des Jeunes Chercheurs dans les lieux même où un Jean-Pierre Vernant débutant dans le métier avait enseigné la philosophie. Sans dogmatisme ni conservatisme, ce que n'aurait pas désavoué celui que Pierre Vidal-Naquet appelait un « maître libérateur », ce livre rend hommage à la pensée de Jean-Pierre Vernant. Outre que l'EPHE fut un temps son institution, la thématique de l'ouvrage ne pouvait trouver de collection plus en harmonie que celle de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses, que nous remercions pour son accueil.

Enfin, *last but not least*, nos sincères remerciements vont à Cécile Guivarch, secrétaire d'édition, pour son écoute patiente, à Anthony Andurand pour sa rigueur dans la mise au point du manuscrit, et à Thomas Galoppin pour la réalisation fine et intelligente de l'index.

