



HAL
open science

La justice du sol. Les noms divins dans les malédictions attiques au IV^e-III^e siècle avant notre ère

Thomas Galoppin

► **To cite this version:**

Thomas Galoppin. La justice du sol. Les noms divins dans les malédictions attiques au IV^e-III^e siècle avant notre ère. Galoppin, Thomas; Bonnet, Corinne. Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts, Peeters, pp.138-161, 2021, Orbis Biblicus et Orientalis 293, 978-90-429-4726-9. hal-03836319

HAL Id: hal-03836319

<https://hal.science/hal-03836319>

Submitted on 2 Nov 2022

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.

Thomas Galoppin / Corinne Bonnet (eds)

Divine Names on the Spot

**Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations
in Greek and Semitic Contexts**

PEETERS

DIVINE NAMES ON THE SPOT

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Founded by Othmar Keel

Editorial Board: Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer and Christoph Uehlinger

Published on behalf of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies and the
Bible+Orient Foundation

in cooperation with
the Institute of Egyptology, University of Basel,
the Institute of Archaeological Sciences, Near Eastern Archaeology section, University
of Bern,
the Department of Biblical Studies, University of Fribourg,
the Institut romand des sciences bibliques, University of Lausanne,
and the Department of Religious Studies, University of Zurich

Volume editors

Thomas Galoppin (*1986) is a post-doctoral researcher in the ERC Advanced Grant project “Mapping Ancient Polytheisms”, hosted by the University of Toulouse – Jean Jaurès, Laboratoire PLH (Patrimoine – Littérature – Histoire). Email: thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

Corinne Bonnet (*1959) is a professor in Ancient Greek History at the University of Toulouse – Jean Jaurès, principal investigator of the ERC Advanced Grant project “Mapping Ancient Polytheisms” and deputy director of the Laboratoire PLH (Patrimoine – Littérature – Histoire). Email: corinne.bonnet@univ-tlse2.fr

Divine Names on the Spot

**Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations
in Greek and Semitic Contexts**

edited by

Thomas Galoppin and Corinne Bonnet

**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2021**

Orbis Biblicus et Orientalis publishes monographs, multi-author volumes and conference proceedings in the fields of Biblical Studies (Hebrew Bible and Septuagint), Ancient Near Eastern Studies and Egyptology broadly understood (including archaeology, history, iconography and religion). The editorial board and affiliated institutions reflect the series' high academic standards and interdisciplinary outlook. Manuscripts may be submitted via a member of the editorial board. They are examined by the board and subject to further peer review by internationally recognized scholars at the board's discretion. The series is committed to worldwide distribution, notably through open access publication (Gold or Green). Past volumes are archived at the digital repository of the University of Zurich (www.zora.uzh.ch).

Senior editor: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



This volume is published as part of the ERC Advanced Grant project *MAP: Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface Between Religious Systems and Human Agency*, supported by the European Research Council within *Horizon 2020*, the EU Framework Programme for Research and Innovation (funding contract no. 741182).



The open access publication of this book has been facilitated by the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-4726-9

eISBN 978-90-429-4727-6

D/2021/0602/137

© 2021, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

CONTENTS

Preface	VII
<i>Corinne Bonnet and Thomas Galoppin</i>	
Divine names on the spot: Towards a dynamic approach of divine denominations in Greek and Semitic contexts	1
I – COGNITION AND MATERIALITY	
<i>Saskia Peels-Matthey</i>	
Polytheism as language: A linguistic approach to Greek polytheism	18
<i>Anne Katrine de Hemmer Gudme</i>	
Permanent and passing words: Addressing the divine in the sanctuary on Mount Gerizim	44
<i>Ida Oggiano</i>	
Phoenician gods: Tell me your name, show me your image!	61
II – RITUALS AND POETICS	
<i>Claude Calame</i>	
Nommer, qualifier, invoquer les divinités : procédures énonciatives et pragmatique poétique des formes hymniques	93
<i>Rebecca Van Hove</i>	
By <i>x</i> ? Swearing oaths and naming deities in Classical Athens	115
<i>Thomas Galoppin</i>	
La justice du sol : les noms divins dans les malédictions attiques au IV ^e -III ^e siècle avant notre ère	138
<i>Nicoletta Di Vita</i>	
Les noms divins dans la philosophie grecque : un cas d'« usure sémantique »	162

III – TRANSMISSION AND CROSS-CULTURAL CONTEXTS

James K. Aitken

Divine epithets in the Greek Psalms: Cultural accommodation and translatability 184

Christopher A. Faraone

Hecate Ereshkigal on the amulets, magical papyri and curse tablets of Late-Antique Egypt 206

Michel Tardieu

« Ce ne sont que des noms » (Coran LIII/23) 232

Index of Deities 249

Index of Persons 252

Index of Places 253

LA JUSTICE DU SOL :
LES NOMS DIVINS DANS LES MALÉDICTIONS ATTIQUES
AU IV^e-III^e SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE*

Thomas Galoppin

Curses carved in Greek on lead lamellae (katadesmoi) and mostly deposited in funerary spots appeal to the action exerted by divinities that we frequently label as infernal or from the underworld. In fact, in the records from Attica in the Classical and early Hellenistic ages, the network of powers that are invoked involves chiefly Hermes, Persephone, the Earth, and different configurations of deities connected to the soil of the grave and a superhuman form of justice. More specifically, the choice of onomastic attributes such as Katochos, Chthonios, or the more poetical Eriounios, for Hermes, ties up a link between the constraints exerted by the god and the location of his power in the necropolis. These divine names, if they rely on a specific field of knowledge, also depend on concrete conditions of rituals, anchored in well-defined places, within the landscape of the city.

Plus de 1600 tablettes de plomb gravées de malédictions en grec ou en latin, souvent roulées, pliées, clouées et déposées dans des espaces particuliers (tombe, fosses, puits, sanctuaires), témoignent d'un mode d'imprécation qui a eu cours, avec de nombreuses variations, dans le monde gréco-romain depuis le début du V^e siècle avant notre ère. Platon emploie le terme de « ligatures » – *katadesmoi* ou *katadeseis* – pour désigner ces malédictions et on retrouve le verbe correspondant sur les plombs eux-mêmes : *katadeô*, « je lie ». ¹ Avec quelques figurines en argile ou en plomb, parfois enfermées dans des boîtes en plomb – objets qui peuvent eux-mêmes avoir été gravés –, ces documents sont les restes de rites qui pouvaient comprendre d'autres actions, ne serait-ce qu'une performance orale. La mise par écrit sur des supports spécifiques constitue en soi un dispositif matériel, dont Cléo Carastro a montré qu'il contribuait

* La recherche qui a abouti à cette contribution a été menée dans le cadre du projet MAP (*Mapping Ancient Polytheisms*) financé par l'*European Research Council* (ERC) dans le cadre de l'*European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement n° 741182)*. Je remercie les collègues, ami(e)s, auditeurs et auditrices du séminaire MAP, et en particulier Sylvain Lebreton et Corinne Bonnet pour leur aide. Toutes les erreurs restent miennes.

¹ Platon, *République* II, 364c, *Lois* 11, 933d.

à fabriquer le corps dévoué aux divinités.² La malédiction consiste en effet à dévouer un ou plusieurs adversaires à une divinité pour que celle-ci exerce un pouvoir punitif à son ou à leur encontre. Les textes portent principalement le nom de l'adversaire, *onoma* qui participe de sa personne, et les formules de ligature permettent d'agir sur lui tout en le mettant en présence des divinités sollicitées, « instances de l'enchaînement ».

Le groupe des malédiction sur plomb de l'Attique datées des IV^e et III^e siècles avant notre ère est l'un des premiers ensembles documentaires de ce type – après les tablettes de plomb siciliennes qui ne comportent aucun nom divin.³ Le catalogue des *katadesmoi* attiques a été publié une première fois par Richard Wünsch, puis repris dans le volume d'Auguste Audollent, avant d'être réexaminé et complété par David Jordan.⁴ L'élément fondamental, souvent unique, de l'écriture dans un rituel de malédiction est le(s) nom(s) de la (des) cible(s). Pour cette étude, je me concentre sur les textes comportant un ou plusieurs nom(s) divin(s). À cette époque, les *katadesmoi* ne comportent pas encore, dans cette région, de noms « barbares »⁵ ou d'origine non-grecque.⁶ On a affaire à un réseau relativement restreint de divinités que l'historiographie catégorise comme « chthoniennes » ou « infernales ». Hermès, qualifié par une série très restreinte d'épithètes, domine un réseau qui s'étend à des divinités associées à l'au-delà comme Perséphone ou Hécate, mais aussi ponctuellement la Terre (Gê), la Justice (Dikê), ou encore la Mère des dieux.

Il s'agit ici, à partir des noms de ces divinités dans leur usage rituel et dans un contexte historique relativement précis, d'observer la manière dont elles forment à la fois une configuration propre au rite et un savoir partagé relatif à un paysage religieux plus large. Ce petit répertoire de divinités témoigne en effet d'un savoir-faire qui se réinvente d'un texte à l'autre, tout en s'adossant à une tradition. Premièrement, la construction des noms divins dans le dispositif graphique des plombs imprécatoires met en acte une justice exercée par ce réseau étroit de puissances. Le répertoire d'attributs onomastiques d'Hermès est le plus varié et son analyse permet d'orienter non seulement vers sa relation aux morts, mais à l'espace funéraire où est exécuté le rite : la dénomination divine devient alors une manière de construire le paysage religieux. Certaines de ces appellations témoignent enfin d'un savoir rituel en partie adossé à d'autres types de savoirs, comme la représentation théâtrale, voire l'image.

² CARASTRO (2009).

³ Les datations données ici sont avant notre ère, sauf exception. Pour la Sicile, voir BETTARINI (2005).

⁴ Il s'agit des publications abrégées respectivement *DTA*, *DT*, *SGD* et *NGCT*. Voir aussi CURBERA (2012).

⁵ TARDIEU *et al.* (2013).

⁶ Voir ici FARAONE, p. 206-231.

1. *Katadô pros...* ÉCRITURE RITUELLE ET JUSTICE DIVINE

1.1. *Séquences onomastiques et modes d'écriture*

Dans le corpus qui retient notre attention, le nom d'Hermès est enrichi d'un répertoire restreint d'attributs onomastiques :⁷ les qualificatifs *Katochos*, *Chthonios*, *Dolios* et *Eriounios*, auxquels s'ajoute le titre de *Despotês*. Les quatre premiers forment une série dans un *katadesmos* du IV^e siècle :

Dieux. À la Bonne Fortune (*Theoi. Agathêi Tuchêi*).

Je lie et je ne libérerai pas (*katadô kai ouk analusô*) Antikleia fille d'Anti-phane, Philoklea fille de Patrocle, Kleocharê, Philoklea, Smikrônidê, Timanthê et Timanthê.

Je lie toutes celles-là devant Hermès *Chthonios*, *Dolios*, *Katochos* et *Eriounios* (*pros ton Hermên ton Chthonion kai ton Dolion kai ton Katochon kai ton Eriounion*), et je ne les libérerai pas.⁸

La malédiction s'ouvre par une formule en usage dans la documentation civique : « Dieux. À la Bonne Fortune ». La suite consiste en la formulation d'une ligature avec une séquence d'anthroponymes ; puis la formule est répétée et son efficacité renforcée par l'insertion d'une séquence de théonymes, « *pros* (« en présence de ») + noms divins à l'accusatif », proche de l'énoncé des témoins dans les documents juridiques contemporains.⁹ Ligatures et serments impliquent les pouvoirs divins de façon similaire.¹⁰ La ligature est activée par le verbe *katadô*, « je lie en bas », performatif dans la mesure où son énonciation détermine l'action, comme l'enclouage de la tablette sur le mode gestuel.¹¹ Le véritable agent demeure anonyme : c'est le sujet du verbe au présent ainsi que, dans ce cas particulier, du futur performatif qui prolonge l'action (« je ne libérerai pas »).¹² Le témoin divin est convoqué pour renforcer les conditions de réussite de l'énoncé performatif.

Cette séquence onomastique est un choix – unique – de l'auteur de la malédiction. Elle structure un portrait d'Hermès en coordonnant quatre qualifications.¹³ Chaque appellation isolée et reliée par la coordination garde son autonomie tout en formant le réseau d'une « configuration d'Hermès » particu-

⁷ Sur la notion d'attribut onomastique, BONNET *et al.* (2018).

⁸ *SGD* 18, Athènes, IV^e siècle.

⁹ FARAONE (1991), 5.

¹⁰ CARASTRO (2012). Sur les serments, voir dans ce volume VAN HOVE, p. 115-137.

¹¹ AUSTIN (1962).

¹² FARAONE (1995).

¹³ Pour une explication de ce vocabulaire et des « formules onomastiques » encodées dans la base de données MAP, voir BONNET – LEBRETON (2019).

lière.¹⁴ Cette pluralité hermaïque peut parfaitement faire l'objet d'une adresse au singulier, comme dans le texte figurant sur une tablette de plomb d'époque classique ou hellénistique :

Hermès <i>Chthonios</i>	prends l'âme
Hermès <i>Dolios</i>	de la femme de Pyrrhos
Hermès <i>Katochos</i>	Mammia Hiereôs ?
Ses mains son cœur ses pieds	
... Mammia Hiereôs ?...	
... ti ? saisissant...	
.... ¹⁵	

Selon des choix ponctuels, Hermès peut avoir quatre, trois, ou deux appellations. Le choix tire profit éventuellement des possibilités graphiques qu'offre le recours à l'écrit, innovation fondamentale des *katadesmoi* sur plomb.¹⁶ En témoigne la séquence en miroir d'un Hermès double sur cette tablette :

Je lie	verbe performatif
Ôpheliôn et Ka-	{ anthroponymes
ntharis en présence d'Hermès	[Hermès # épithète +
<i>Chthonios</i> et <i>Katochos</i>	épithète # Hermès]
Hermès. Ôph-	anthroponyme }
eliôn, je le lie. ¹⁷	verbe performatif

Le choix des attributs onomastiques s'effectue dans un répertoire assez précis et tient compte à la fois des énoncés formulaires et des dispositifs graphiques, deux éléments techniques du rituel.

1.2. Les destinataires d'un recours divin

Hermès *Katochos*, « Qui saisit, retient », est le principal agent des ligatures athéniennes à l'époque classique et il est sans doute le *Theos Katochos* choisi par l'auteur d'une tablette.¹⁸ C'est également le seul qualificatif associé au titre *Despotês*, « Maître », sur une autre tablette dont le dispositif graphique est éclairant :

¹⁴ Pour reprendre l'expression de JAILLARD (2007).

¹⁵ DTA 93, Patissia, époque classique ou hellénistique.

¹⁶ CARASTRO (2009).

¹⁷ DTA 91, Attique, non daté.

¹⁸ DTA 95, IV^e-III^e siècle.

(A) Maître Hermès (*Despota Hermê*)

Katochos saisis (*kateche*) Phrynichos et ses extrémités
 les pieds la tête
 les mains le ventre
psuchê la paume
phusis Maître Hermès (*Despota Hermê*)
 le pénis *Katochos* saisis (*kateche*)
 Kittos et ses extrémités
 la *psuchê*
 les sourcils
 et la langue
chpsên (*psuchê* ?)

(B) Maître Hermès (*Despote Hermê*)

Saisis (*kateche*) Chairyllê
 Je la lie, elle et ses extrémités
 Je lie ces choses qui sont à Chairyllê
 Je lie les mains
 l'esprit, *psuchê*, la tête,
 l'activité, le cœur,
 leur bien-être.¹⁹

L'adresse au *Despotês Hermês* est mise en tête comme le destinataire d'une lettre. Le qualificatif *Katochos* ouvre le corps du texte en lien avec l'impératif *kateche*, « saisis », « retiens », qui n'est pas à proprement parler un verbe de ligature, mais exprime une demande. La ligature est quant à elle associée à une liste d'éléments corporels convoqués devant la divinité à la manière d'une liste d'accusés au tribunal.²⁰ Au revers, *Despotês Hermês* apparaît seul, ce qui tend à montrer la prépondérance du titre.²¹ Le nom même d'Hermès peut disparaître au profit de la seule séquence *Despotês Katochos*, au vocatif, encore en exergue comme le destinataire d'une lettre.²² D'autres *katadesmoi* adoptent clairement la forme épistolaire :

À Hermès et Perséphone j'envoie cette lettre (*Herm[êi] kai Pherseph[o]n[êi] tênde episto[l]ên apopem[pô]*). Dès lors que je porte cela

¹⁹ DTA 89, Patissia, IV^e siècle. CURBERA (2015), 145-146.

²⁰ GORDON (1999).

²¹ PARKER (2017), 1 : « direct address brings respect and the desire to conciliate into play, often in very high degree; it may lead to avoidance of proper names in favour of respectful titles or at least the addition of such titles ».

²² DTA 94, Patissia, III^e siècle. Richard Wünsch localise cette inscription au même endroit que DTA 89, au siècle suivant.

contre de mauvais hommes, que ceux-là, ô Dikê, reçoivent une juste fin (*tuchein telo(u)s dikês*). [...].²³

Or, le développement des *katadesmoi* sur plomb est contemporain de celui de lettres personnelles sur plomb utilisées pour la transmission de messages, d'instructions, voire d'esclaves, qui ont également été écrites dans des situations problématiques ou pour garantir le secret et la sécurité des instructions envoyées.²⁴ Perséphone est, après Hermès, la divinité la plus fréquente dans ces malédictions. Elle est dénommée sans titre ni qualification, mais son nom peut prendre plusieurs formes : *Phe(r)rephatta*, *Perephatta*, *Persephonê*, *Phressephônê* – jamais Korê.²⁵ C'est déjà elle, avec Hadès, qui reçoit les imprécations d'Althaïa dans l'*Iliade*.²⁶ À en croire Platon, ce nom de la déesse était propre à susciter la peur²⁷. Intervenant comme souveraine des défunts, elle s'associe à Hermès ici, ailleurs à Hermès *Katochos*,²⁸ auquel on ajoute Hadès²⁹ ou Gê,³⁰ Hermès *Chthonios* et Gê *Katochos*,³¹ Hermès *Eriounios* et le Léthé,³² des défunts³³ ou des *daimones* :

En envoyant une lettre aux *daimones* et à Phressephônê, je transmets Tibitida, fille de Choirinê, qui m'a fait du mal, fille, époux et les trois enfants de celle-là, deux femelles et un mâle : Pancratê Mantia Diophantês Metagenê.³⁴

La lettre précédente semblait porter un recours juridique,³⁵ adressé à Hermès et Perséphone, mais aussi à Dikê, « Justice », qui peut être une déesse vengeresse.³⁶ La deuxième lettre transmet une personne. On retrouve une forme épistolaire dans un *katadesmos* du II^e siècle à Lilybée, en Sicile, où *Katochos* devient *Katôchos*, valorisant le mouvement *katô* (« en-bas ») du dieu qui doit

²³ DTA 103.A, Pirée, IV^e-III^e siècle. La face B comporte une liste d'anthroponymes.

²⁴ EIDINOW, TAYLOR (2010).

²⁵ Le nom *Pherrhêphatta*, proprement athénien, apparaît quelques fois dans des inscriptions en lien avec le culte éleusinien, et toujours en compagnie de Déméter ; c'est toutefois *Korê* qui est généralement utilisé dans ce contexte : DIMOU (2016), 97-98.

²⁶ Homère, *Iliade*, 9, 566-572.

²⁷ Platon, *Cratyle*, 404 c-d.

²⁸ DT 50, IV^e siècle.

²⁹ SGD 44, Céramique, milieu du IV^e siècle.

³⁰ SGD 42, Décélie, première moitié du IV^e siècle ; SGD 75, provenance exacte inconnue.

³¹ DTA 101, près d'Athènes, vers 380.

³² NGCT 9, Céramique ?, premier quart du IV^e siècle.

³³ DT 68, IV^e siècle.

³⁴ DTA 102, Kotana, IV^e siècle.

³⁵ Pour le vocabulaire judiciaire, voir EIDINOW (2007), 165-190.

³⁶ RUDHARDT (1999), 131-145 ; DTA 158, très fragmentaire, contient <κ>αὶ δίκ<η>, fr. 1, l. 10. Sophocle, *Trachiniennes*, 808-812 : la « Justice vengeresse ». Noter la présence de *Chthôn* dans le passage.

livrer à Perséphone une femme, Prima Allia, dont la beauté est détaillée et vantée comme un objet de don.³⁷ À Carystos, en Eubée, Hermès *Katochos* est invoqué sur un *katadesmos* anthropomorphe, saisissant visuellement la personne qui lui est dévouée.³⁸ À Athènes, déjà, le *Katochos* exerce une action carcérale en saisissant un adversaire à travers le nom inscrit :

(A) ... *euthunai*... Satyros de Sounion et Demetrios, et si quelqu'un d'autre est mon ennemi, et tous ceux-là, je les lie, moi Onesimê. Tous ceux-là mêmes et leurs actions contre moi je les livre à ta charge, ô Hermès *Katochos Katochos*, saisis (*isthi*) ces noms et tous ceux-là. Hermès et Gê, je vous supplie (*hiketeuô*) de prendre ces choses en charge et de punir ces gens, sauvez (*sôizete*) celle qui a frappé ce plomb (*molubdokopos*) !³⁹

Onesimê ajoute une supplication, rite qui la place sous la protection d'Hermès et de la Terre : nous n'avons pas affaire à des envoûtements ciblant des victimes, mais au recours à une forme de justice divine contre des adversaires humains. Si victime il y a, il s'agit du rôle qu'endossent les commanditaires de ces malédictions.

Hermès *Katochos* peut en outre être associé aux *Praxidikai*, déesses terrifiantes dont la puissance relève de l'accomplissement de la vengeance,⁴⁰ dans une tablette qui leur promet un sacrifice d'*euaggelia* (« bon message » ?).⁴¹ Les *Praxidikai* sont invoquées comme *philai*, « chères », selon une stratégie rhétorique qui amplifie l'appel au secours divin.⁴² Cette pluralité divine est attestée hors de l'Attique aussi au singulier.⁴³ Hermès et les *Praxidikai* sont associés à Érétrie au III^e siècle.⁴⁴ À Dion, en Thessalie, un culte est attesté à Praxidikê et Hermès *Tuchôn* à la fin du V^e ou au IV^e siècle.⁴⁵ Praxidika est également invoquée comme « fille (*kôra*) d'Aglaokarpos » dans une malédiction en hexamètres de la fin du III^e siècle à Cyrène.⁴⁶ Il est possible qu'il s'agisse d'un hétéronyme poétique pour Perséphone.⁴⁷ Quoiqu'il en soit, c'est un choix logique mais circonstanciel qui les associe à Hermès *Katochos*, comme l'est la

³⁷ *SGD* 109.

³⁸ *SGD* 64 ; ROBERT (1936), 17-18, pl. VIII ; CARASTRO (2009).

³⁹ *DTA* 100, une tombe près d'Athènes, 360-330. La face B est une liste de noms. La répétition de l'élément *Katochos* est bien dans l'inscription.

⁴⁰ VERNANT (1985), 65-68.

⁴¹ *DTA* 109, Attique, III^e siècle.

⁴² À nouveau, PARKER (2017), 1.

⁴³ Pour une *Praxidika Chthonia* parmi toute une série de divinités *chthoniai* au nord de la mer Noire, voir *SGD* 170 (*katadesmos* non daté).

⁴⁴ *IG* XII Suppl. 574.

⁴⁵ *SEG* 61, 490 : [- - -]των Πραξιδικαι : και | [Ερ]μῆι : Τύχωνι. PINGIATOGLOU (2011) ; PARKER (2018).

⁴⁶ *SGD* 150

⁴⁷ Voir FARAONE (1995), 6-8, n. 25 et 28.

séquence suivante : *pros ton Hermên Katouchion kai pros tē[n He]katên kai pros tēn Gē[n k]ai pros Theous Hapantas kai M[ê]tera Theôn*.⁴⁸ Cette série montre une progression des divinités propres au rituel vers « l'Ensemble des Dieux et la Mère des Dieux ». Le recours à la Mère des dieux s'explique bien dans le contexte athénien : son sanctuaire, à côté du Bouleutérion, est le lieu où la cité archive les textes de lois et les actes des procès.⁴⁹ Le rôle de son sanctuaire comme lieu d'appel rituel à la justice étant attesté, la Mère des dieux supervise ici un rituel qui relève des puissances de la terre et de la justice.⁵⁰ Les malédictions sur plomb de l'Attique sont une forme de riposte face à une injustice et participent en cela de la sphère de la *dikê*, l'équilibre social assuré par le respect des droits de chacun.⁵¹ Dans cette mesure, il semble vain d'opposer aux *katadesmoi* des « prières pour justice » qui auraient un caractère moins « magique ». ⁵² Les tablettes de plomb recourent à un répertoire de noms divins lié à autre chose qu'une échelle de valeur des comportements rituels. Il semble que ces configurations circonstancielles dépendent moins de l'opposition entre une justice céleste et une vengeance infernale que du fonctionnement particulier de certains espaces rituels.

2. *Em mnêmasi*. LES DIEUX D'UN SOL QUI RETIENT

2.1. Katochos : la tombe qui retient

Il faut revenir au sens du qualificatif *Katochos*. Proche du « possédé », l'individu *katochos* est aussi celui qui est placé sous le contrôle d'une puissance – par exemple, le sommeil : « Ne réveille pas celui qui est détenu par le sommeil ». ⁵³ Gê peut aussi être *Katochos*,⁵⁴ dans la mesure où la terre de la tombe retient le défunt :⁵⁵ « la terre retiendra » (*gaia kathexei*), dit-on dans l'*Iliade* pour évoquer l'ensevelissement.⁵⁶ Dans l'épopée, c'est *gaia* qui re-

⁴⁸ DT 72.

⁴⁹ BORGEAUD (1996), 31-55.

⁵⁰ BORGEAUD (1996), 51 : la Mère des dieux athénienne, revalorisée dans les dernières décennies du V^e siècle, est « une figure maternelle et divine représentant à la fois la Justice et la Terre ».

⁵¹ RUDHARDT (1999), 104-131 ; SCHEID-TISSINIER (2008). PARKER (1983), 191-206.

⁵² VERSNEL (1991, 2010 et 2012 *contra* DREHER [2012]).

⁵³ Sophocle, *Les Trachiniennes* 978 : Οὐ μὴ ξεγερῆϊς τὸν ὕπνω κάτοχον.

⁵⁴ SGD 75, époque classique, non localisé.

⁵⁵ WILLI (2007), 175.

⁵⁶ Homère, *Iliade* 16, 629 ; 18, 332 ; *Odyssée* 13, 427 ; 15, 31 ; voir *Odyssée* 11, 549 : *gaia kateske*.

couvrir les morts et les immobilise en un lieu fixe.⁵⁷ C'est également Hadès qui, selon Platon, *katechei* les morts dans sa demeure.⁵⁸ Puisqu'il retient, immobilise, Hermès, comme la terre ou le sommeil, est *katochos*. Une tablette de plomb le situe explicitement « dans les tombes » (*em mnêmasi*).⁵⁹ Ce *katadesmos* vise un petit réseau local de commerçants et propriétaires liés par le voisinage ou des relations familiales.⁶⁰ Hermès *Katochos* semble être plus spécifiquement une divinité des tombes, où s'ancrent justement des relations interpersonnelles.⁶¹ Ornées de bandelettes, destinées à recevoir des offrandes, les tombes sont habitées par les défunts, puissances relativement peu malveillantes, mais irritables, dont le pouvoir, qui s'exerce dans l'espace funéraire, assure une protection.⁶² Or, la période de production des *katadesmoi* étudiés ici fait suite à un changement des structures funéraires en Attique. Après 430 et pendant le IV^e siècle, les tumuli et complexes funéraires ancestraux sont entourés de périboles en pierres, monumentalisés, couverts de stèles ou de colonnes.⁶³

Selon Hésychius, les *katochoi* sont « des pierres, celles qui sont disposées sur les tombes, et les prêtres d'Hermès, et ceux qui sont pris de maladie, ou possédés, ou habités par le divin ». ⁶⁴ Hermès est par excellence lié aux dépôts de cailloux (*psêphoi*) qui ponctuent l'espace, les lieux de passage ou de démarcation, tas de pierres qui ont pu être appelés *hermaia*.⁶⁵ Hésychius associe les monticules de pierres (*lophoi*) à Hermès en sa qualité d'*enodios*, « en chemin ». ⁶⁶ Dans le registre mythique, Hermès fait passer du vivant au minéral et inversement.⁶⁷ Les *katochoi* viennent ainsi s'ajouter à ces différents modes de dépôt de pierres, en marquant cette fois les espaces funéraires, mais ils renvoient aussi aux pierres tombales qui bloquent les morts dans le sol.⁶⁸

Une loi athénienne, attribuée à Solon et maintes fois réactualisée, limitait en théorie la monumentalisation de l'espace funéraire, interdisant notamment qu'on y dresse des *hermai*.⁶⁹ Or, les hermès quadrangulaires sont des images divines récurrentes dans le paysage religieux de la cité, des marqueurs

⁵⁷ Voir *Illiade* 2, 699 ; 6, 464-465 ; 14, 114 ; *Odyssée* 3, 258 ; Hésiode, *Les travaux et les jours* 121, 140, 156.

⁵⁸ Platon, *Cratyle* 403b-d.

⁵⁹ *DTA* 87, IV^e siècle.

⁶⁰ Voir aussi LAMONT (2015).

⁶¹ HUMPHREY (1980).

⁶² GARLAND (1985), 5-6.

⁶³ HUMPHREY (1980) ; PARKER (2005), 23-27.

⁶⁴ Hésychius, s.v. « κάτοχοι » : λίθοι, οἱ ἐπὶ μνήμασιν τιθέμενοι. καὶ οἱ ἱερεῖς Ἑρμοῦ. καὶ οἱ ὑπὸ νόσων κατελιημμένοι. ἢ ἐνθουσιῶντες, ἢ ἔνθεοι.

⁶⁵ Hésychius, s.v. « Ἑρμοῦ ψήφος ». *Anthologie Palatine*, VI, 253 (Crinagoras).

⁶⁶ Hésychius, s.v. « Ἑρμαιοὺς λόφος ».

⁶⁷ SCHEID, SVENBRO (2014), 93-124.

⁶⁸ Voir aussi SVENBRO (1992).

⁶⁹ Cicéron, *Lois*, 2, 26.

d'espace.⁷⁰ D'après Pausanias, au II^e siècle de notre ère, un Hermès quadrangulaire, barbu et coiffé d'un bonnet, porte l'*epiklêsis* de *Dolios*, « Fourbe » : cet *agalma* se tient sur la route de Pellène et accomplit des vœux.⁷¹ Le « Fourbe » de la route de Pellène peut être utile aux voyageurs, comme l'envoyé spécial, jeune et rusé, de Zeus qui, dans l'épopée, endort les gardes et assure un passage à Priam.⁷² Peut-être aussi l'Hermès des *katadesmoi* attiques est-il invoqué pour tromper l'ennemi : « Et quoiqu'elle fasse devant le *Dolios* Hermès, que cela devienne pitoyable et honteux ». ⁷³ Quoiqu'il en soit, c'est dans l'espace des tombes que cet Hermès agit, car c'est là qu'il est présent, ce que le qualificatif *Chthonios* exprime d'autant plus.

2.2. Chthonios : le sol funéraire

Contrairement à *Katochos*, *Chthonios* est un qualificatif d'Hermès et d'autres divinités qui restera en usage jusqu'à l'Antiquité tardive et est présent dans différents registres rituels.⁷⁴ Dans le dossier athénien d'époque classique, il n'est attribué qu'à Hermès et, occasionnellement, à Hécate ou, dans un cas, Artémis. Hécate semble *Chthonia* tout particulièrement lorsqu'elle lui est associée :

Ô Hermès *Chthonios*, que soit lié (*katadedesthō*) Puthotelês devant (*pros*) Hermès *Chthonios* et Hécate *Chthonia*, ainsi que sa langue, ses paroles et ses actes... Ô Hermès *Chthonios*, que soit lié Puthotelês devant Hermès *Chthonios* et Hécate *Chthonia*, ainsi que sa langue, ses paroles et ses actes. Ô Hécate *Chthonia*⁷⁵ et Hermès *Chthonios*, que soit lié Trou[-...] devant Hermès *Chthonios* et Hécate *Chthonia*, ainsi que sa langue, ses paroles et ses actes. ... que Sôsignênês soit lié devant Hermès *Chthonios* et Hécate *Chthonia*, ainsi que sa langue, ses paroles et ses actes...⁷⁶

Le schéma formulaire est presque identique dans un autre *katadesmos* qui ignore l'invocation à Hermès au vocatif.⁷⁷ Hermès *Chthonios* et Hécate *Chtho-*

⁷⁰ JAILLARD (2001).

⁷¹ Pausanias, 7, 27.1.

⁷² KAHN (1979) et (1978).

⁷³ DTA 90, Attique, III^e siècle. CURBERA (2015), 144-145.

⁷⁴ Au moment de cette rédaction, un mémoire de master très prometteur est en cours de réalisation par Emmy Martins, étudiante de l'université Toulouse 2 Jean Jaurès sur (*Kata*)*chthonios*. *Sens et usages d'une épithète divine*, sous la direction de Corinne Bonnet, Sylvain Lebreton et moi-même.

⁷⁵ Si on admet ici une restitution, alors qu'auparavant c'est Hermès *Chthonios* seul qui fait l'objet de l'invocation.

⁷⁶ DTA 105, III^e siècle. La face B déploie une analogie performative qui n'implique pas les divinités.

⁷⁷ DTA 106, III^e siècle.

nia sont encore ceux devant qui est effectuée une série de ligatures (*katadedesthō*, *katadeō*) dans une tablette de plomb qui a reçu, au revers, comme sur un courrier, les deux noms de divinités au nominatif : Ἑρμῆς χθόνιος | καὶ Ἑκάτη χθονία.⁷⁸ Hermès *Chthonios* et Hécate *Chthonia* forment donc une paire reconnue, même si Hermès *Chthonios* peut être seul objet de l'adresse directe. Dans un groupe de *katadesmoi* trouvé récemment dans une tombe d'époque classique sur la route du Pirée, la paire s'élargit à une triade : « Hécate *Chthonia*, Artémis *Chthonia*, Hermès *Chthonie* | mets le *phthonos* sur... ». L'impératif au singulier *epiphthoneson* demande l'envie, le mauvais œil, à un triple destinataire. Les noms divins occupent une ligne complète et nette, comme un entête ou le destinataire d'une lettre. L'épithète distingue trois divinités là où une inscription attique de 429-428 avant notre ère atteste un culte à « Hermès et Artémis Hécate ».⁷⁹ Artémis Hécate, honorée à Erchia dans le sanctuaire de Kourotrophos, semble aussi protéger les femmes en couches.⁸⁰ Mais ici, l'épithète impose une autre configuration et introduit, dans cette tombe, Artémis parmi les divinités de l'espace funéraire.⁸¹

De son côté, Hécate *Chthonia* est attestée sans Hermès dans deux *katadesmoi* du III^e siècle, encore que l'un des deux soit trop fragmentaire pour être affirmatif.⁸² Le second, en revanche, l'associe aux Érinyes *élthiōnai* (« qui troublent, distraient », *hapax*) dans une malédiction en hexamètres du III^e, voire II^e siècle.⁸³

Dans un *katadesmos* visant ses relations amoureuses ou érotiques, une femme nommée Théodora est liée devant des défunts *atelestoi* (« inaccomplis ») qui sont peut-être morts avant le mariage.⁸⁴ L'un de ces défunts gît dans la tombe où est déposé le texte et par une analogie explicite, Théodora doit être inaccomplie dans sa relation avec d'autres hommes que le commanditaire du rituel.⁸⁵ Les défunts *atelestoi* sont associés d'une part avec « celle qui est auprès de » Perséphone (Hécate ou l'Érinye ?), d'autre part avec Hermès *Chthonios* et Téthys. Cette dernière peut surprendre, mais cette divinité des origines liquides, épouse d'Océan, est à la fois une puissance des confins et la mère des

⁷⁸ DTA 107, premier quart du IV^e siècle.

⁷⁹ IG I³ 383, 124-129.

⁸⁰ Calendrier d'Erchia (375-350) : CGRN 52. Eschyle, *Les suppliantes*, 676-677 ; Euripide, *Hippolyte*, 166-169.

⁸¹ Théocrite, *Idylles* 2, 33-34 : « Toi aussi Artémis, tu feras bouger l'acier dans l'Hadès et tout ce qu'il peut y avoir d'autres d'inébranlable » (traduction personnelle).

⁸² DTA 104, III^e siècle.

⁸³ DTA 108, III^e siècle. FARAONE (1995), 5-6. La thèse d'Anaïs Marchiando, *Érinyes, Euménides, Semnai : dynamiques des configurations et montages rituels, menée à Genève sous la direction de Dominique Jaillard*, doit apporter un éclairage utile sur les différents registres où interviennent les Érinyes.

⁸⁴ DT 68, IV^e siècle.

⁸⁵ EIDINOW (2007), 149-150. La mention du mort dans la tombe est un élément d'innovation que l'on ne rencontre sinon qu'à partir de l'époque hellénistique, BRAVO (1987).

fleuves, notamment ceux des Enfers.⁸⁶ Elle est donc aussi la mère de cours d'eau qui, comme l'Éridan à Athènes, coulent dans les zones funéraires qui bordent l'espace habité.⁸⁷ Le répertoire onomastique et formulaire d'une telle inscription est quoiqu'il en soit assez original.

Le corpus athénien des IV^e et III^e siècles ne connaît pas de dieu *Katachthonios* (« Souterrain »), mais bien le *Chthonios* que l'on peut comprendre au premier abord comme « de (la) Terre », « Terrestre » ou « Terrien ». *Chthôn* renvoie à la terre dans son épaisseur ou sa matérialité. Elle couvre le même champ sémantique que *gaia* ou *gê*, à la fois sol et surface, matière fertile, territoire civique, champ sémantique qui peut s'étendre au sol qui recouvre les morts.⁸⁸ On peut lire *chthonios* comme « du sol », en associant à cette idée un partage fonctionnel de la terre qui, parce qu'elle est terre d'Hermès et d'Hécate, est funéraire. Dans d'autres configurations, dans d'autres contextes, Déméter *Chthonia* renvoie à un sol cultivé.⁸⁹ Dans le cas d'Hermès *Chthonios* ou Hécate *Chthonia*, l'épithète définit l'espace funéraire où on les rencontre comme un « sol » particulier. À cet égard, le choix de l'attribut onomastique s'inscrit aussi dans une façon de faire du paysage religieux, en singularisant le sol qui relève de ces deux divinités du passage.⁹⁰

3. *Chthonion proseipe*. LE NOM MIS EN SITUATION : RÉCITS, IMAGES, EXÉGÈSE

Les malédictions gravées sur plomb à Athènes font appel à un répertoire restreint d'attributs onomastiques autour d'une puissance divine principale : Hermès. Leur choix relève d'énoncés stratégiques dans le cadre de la performance rituelle qui dépendent de trois facteurs principaux : la technique de l'écrit, le rôle punitif de la divinité, le lieu de son pouvoir. Le qualificatif *Chthonios*, lié au sol des tombes, renvoie à un portrait plus précis du dieu activé dans le théâtre et, probablement, la production iconographique.

3.1. *Chthonios* : en récit et en image

Hermès n'est appelé *Psuchopompos*, « celui qui conduit les âmes », ni dans les malédictions, ni dans les textes tragiques contemporains.⁹¹ Son appellation

⁸⁶ Ailleurs apparaissent les eaux du Léthé (*NGCT* 9).

⁸⁷ CHATZIVASILIOU (2019).

⁸⁸ WILLI (2007), 174 ; GEORGOU (2002) ; DIMAKOPOULOU (2019), 66, n. 36.

⁸⁹ Pausanias, II, 35.4-5 ; III, 14.5. PALERMITI (2019), 198-199.

⁹⁰ Sur la notion de paysage religieux : POLIGNAC, SCHEID (2010). Voir ici CALAME, p. 93-114.

⁹¹ SIEBERT 2005, 265.

« *Pompaios* » est toutefois connue d'Eschyle.⁹² Hermès *Chthonios* est aussi *Pompaios*, guide des défunts.⁹³ Eschyle qui, par ailleurs, semble connaître des chants capables de lier,⁹⁴ met en scène Hermès *Chthonios* dans l'*Orestie* représentée à Athènes en 458 :

Hermès de la Terre, qui surveille le pouvoir paternel/ancestral, deviens mon sauveur, l'allié que j'implore. [...] Sur le tertre de cette tombe, je somme mon père de prêter l'oreille.⁹⁵

Oreste invoque Hermès *Chthonios* à la tombe de son père Agamemnon pour solliciter son aide dans la vengeance qu'il se doit d'exercer, à travers une invocation qui ouvre la tragédie des *Choéphores*. Chez Eschyle, *Chthôn* est un autre nom de Gaia/Gê qui a « une seule forme sous de nombreux noms ». ⁹⁶ Dans l'*Hélène* d'Euripide, ce sont les Sirènes qui sont « filles de la Terre » (*Chthonos korai*), invitées à jouer une musique funèbre.⁹⁷ L'Hermès de la terre funéraire est aussi *epopteus*, celui qui veille sur la puissance paternelle matérialisée par la tombe, garant d'une légitimité généalogique, qu'Oreste mobilise en tant que sauveur (*sôtêr*) et allié (*summachos*), qualifications d'un dieu combattant.⁹⁸ Hermès *Chthonios* devient ainsi agent de la vengeance à venir qui est aussi justice.⁹⁹ L'invocation d'Électre dans la même pièce consolide cette configuration sur le lieu de la tombe : « Très grand héraut de ceux d'en haut et d'en bas, Hermès *Chthonios*, fais-toi mon héraut ». ¹⁰⁰ Électre évoque ensuite la Terre, *gê* ou *gaia*, dans laquelle se déroule le cycle de vie et de mort ; la *chthôn*

⁹² Eschyle, *Euménides*, 89-92 (Apollon) : « Et toi, frère, en qui coule le sang de notre père, Hermès, veille (*phulasse*) sur lui. Justifie ton appellation (*epónumos*), sois le Guide (*pompaios*) qui conduira mon suppliant » (tr. Mazon modifiée).

⁹³ En relation avec un Zeus *Chthonios* dans un fragment des *Psychagogues* d'Eschyle, 273a 8 [Radt]. Voir Sophocle, *Ajax*, 831-834.

⁹⁴ C'est l'hymne *desmios* des Érinyes (*Euménides*, 306), FARAONE (1985).

⁹⁵ Eschyle, *Choéphores* 1-5 (Oreste) : Ἑρμῆ γθόνιε, πατρῶι ἐποπτεύων κράτη, | σωτήρ γενοῦ μοι σύμμαχος τ' αἰτουμένωι | [...] | τύμβου δ' ἐπ' ὄχθωι τῶιδε κηρύσσω πατρί | κλύειν, ἀκοῦσαι (tr. Mazon modifiée).

⁹⁶ Eschyle, *Prométhée*, 205 (Τιτᾶνας, Οὐρανοῦ τε καὶ Χθονὸς τέκνα) et 210 (καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία).

⁹⁷ Euripide, *Hélène*, 167-172 : « Jouvencelles ailées, ô demoiselles filles de la Terre (παρθένοι Χθονὸς κόραι), Sirènes, puissiez-vous venir à mes plaintes faire écho sur le lotos de Libye ou la syrinx, apportant à mes cris funèbres des larmes bien à l'unisson... » (tr. H. Grégoire modifiée ; je choisis de mettre une majuscule à *Chthonos*).

⁹⁸ Dans les *Perses*, il est souverain parmi les puissances *chthonioi*. Voir SIEBERT (2005), 266-268.

⁹⁹ Eschyle, *Choéphores* 935-936 et 946-952, où ré-intervient Dikè. La justice rétributive est en arrière-plan (*dikê*) : Eschyle, *Choéphores*, 144.

¹⁰⁰ Eschyle, *Choéphores* 124-130 : κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω | <ἄκουσον,> Ἑρμῆ γθόνιε, κηρύξας ἐμοὶ | τοὺς γῆς ἐνερθε δαίμονας κλύειν ἐμᾶς | εὐχάς, πατρώϊων δωμάτων ἐπισκόπους, | καὶ γαῖαν αὐτήν, ἥ τὰ πάντα τίκτεται | θρέγασά τ' αὐθις τῶνδε κύμα λαμβάνει. | κάγω χέουσα τάσδε χέρνιβας νεκροῖς | λέγω καλοῦσα πατέρ' (tr. Mazon modifiée).

est aussi, à Athènes, la terre dont est issu le corps civique autochtone et à laquelle il retourne.¹⁰¹ Hermès *Chthonios* est le héraut de l'entre-deux qui ouvre un chant à l'adresse des puissances enterrées. Il transforme le sol en interface. Le chant du Coryphée, quant à lui, réinvestit Hermès *Chthonios* de toute la configuration de vengeance que dessineront les *katadesmoi*, en invoquant le sol et la tombe « car maintenant, l'heure est venue pour la Persuasion Fourbe de descendre avec eux dans la lice, et pour l'Hermès *Chthonios* et le *Nuchios* de diriger la joute des épées meurtrières ».¹⁰² Ce moment du drame est crucial puisqu'Oreste s'apprête à assassiner sa mère et le chant du Coryphée rassemble les forces surhumaines capables de l'appuyer. Le sol funéraire du père légitime son action, *Peithô Dolia*, la « Persuasion Fourbe », assure l'efficacité du stratagème qu'emploie Oreste. Hermès *Chthonios*, cette fois, est aussi *Nuchios*, « de la Nuit », l'heure du crime qui confère une connotation plus poignante encore à la dramaturgie effroyable.¹⁰³ De fait, en étant à la fois de *Chthôn* et de *Nux*, Hermès conjoint les forces de deux déesses primordiales, la Terre et la Nuit.¹⁰⁴ Hermès fils de Maïa est enfin celui qui pourra endormir les gardes.¹⁰⁵

En 458, Eschyle a mis en scène Hermès, à la fois fils de Maïa,¹⁰⁶ *Chthonios* et *Nuchios*, comme puissance centrale d'un drame de justice vengeresse dans une configuration qui mêle la terre, la tombe, la nuit, la ruse, l'emprise du sommeil et les armes du meurtre. Or, dans un fragment de tragédie dont l'auteur, le titre et la date exacte nous restent inconnus, Hécate *Chthonia* dirige un cortège de cauchemars : « Mais si tu as peur d'une apparition en rêve | et si d'Hécate *Chthonia* tu as reçu le cortège... ».¹⁰⁷ Pareillement, dans un fragment d'Aristophane, la chevelure d'Hécate *Chthonia* est entremêlée de serpents et la comédie l'identifie à Empousa, apparition métamorphe issue de l'Hadès.¹⁰⁸ Hécate *Chthonia* envoie les fantômes, les apparitions qui provoquent l'effroi et patronne les manifestations des défunts.¹⁰⁹ Elle donne à voir les morts et, dans

¹⁰¹ DARTHOU (2005).

¹⁰² Eschyle, *Choéphores* 722-729 (Choryphée) : ὃ πότνια χθὼν καὶ πότνι' ἀκτῆ | χόματος, ἦ νῦν ἐπὶ ναυάρχοι | σώματι κείσαι τῷ βασιλείῳ, | νῦν ἐπάκουσον, νῦν ἐπάρηξον· | νῦν γὰρ ἀκμάζει Πειθῶ δολίαν | ξυγκαταβῆναι, χθόνιον δ' Ἑρμῆν | καὶ τὸν νύχιον τοῖσδ' ἐφοδεῦσαι | ξιφοδηλήτοισιν ἀγῶσιν (tr. Mazon modifiée).

¹⁰³ RAMNOUX (1959), 150-159.

¹⁰⁴ PIRENNE-DELFORGE (2018), 149.

¹⁰⁵ Eschyle, *Choéphores* 812-818 (chœur) : ξυλλάβοιτο δ' ἐνδίκως | παῖς ὁ Μαίας ἐπιφορώτατος | πρᾶξιν οὐρίαν τελεῖν· | πολλὰ δ' ἀλά' ἔφανε χρήζων, | ἄσκοπον δέ πως βλέπων | νυκτὸς προὔμμάτων σκότον φέρει, | καθ' ἡμέραν δ' οὐδὲν ἐμφανέστερος.

¹⁰⁶ Eschyle, *Choéphores* 45 : ἰὼ γαῖα μαῖα.

¹⁰⁷ Plutarque, *De la superstition*, 166a : Ἄλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ | Χθονίας θ' Ἐκάτης κῶμον ἐδέξω (tr. modifiée) = *Adesp.* Fr. 375 Kannicht-Snell.

¹⁰⁸ Aristophane, *Tagenistai*, fr. 515 K.-A. SERAFINI (2015), 167-169, PATERA (2015), 271-274, EIDINOW (2019) montre l'ancrage de cette figure démonique dans un espace liminaire et funéraire.

¹⁰⁹ JOHNSTON (1999), 64.

le registre théâtral du moins, elle est celle dont on détourne les attaques par des purifications – alors même que les *katadesmoi* n'impliquent pas explicitement ce mode d'action de la déesse.¹¹⁰

Dans les récits, *Chthonios-a* entre en réseau avec des éléments sensibles comme les tombeaux, des manifestations de défunts sur terre et signale Hécate comme une « Puissance de Terreur ». ¹¹¹ Déjà, la trilogie de l'*Orestie* est faite pour impulser une angoisse devant la puissance rétributive du divin, peur et justice qui sont toutes deux manifestées par les Érinyes, les cauchemars ou les tombeaux.¹¹² En faisant appel, au IV^e siècle, à Hermès *Chthonios* dans des malédictions et des prières prononcées et écrites sur le sol des tombes, les *katadesmoi* activent une configuration familière aux Athéniens depuis au moins un demi-siècle. En outre, un fragment de l'historien Théopompe de Chios, actif au IV^e siècle avant notre ère, atteste qu'à son époque un sacrifice était offert à Hermès *Chthonios* lors du troisième jour (*Chutroi*) de la fête printanière des Anthestéries, fête à laquelle les défunts sont associés.¹¹³ Le sacrifice consiste en l'offrande d'une bouillie de céréales et légumineuses (*panspermia*) réservée au dieu et aux défunts, que ni les vivants ni les Olympiens ne peuvent partager. C'est donc bien Hermès *Chthonios* que les Athéniens associent aux défunts.

Il est plus difficile d'associer l'attribut onomastique *Chthonios* à un mode de représentation figurée, mais on a voulu le reconnaître sur un lécythe à figures blanches attribué au Peintre de Tymbos et daté des environs de 460.¹¹⁴ Le dieu est représenté debout, tourné vers la droite et brandissant une baguette au-dessus du col d'un large *pithos* d'où s'envolent de petites figures humaines ailées – *eidola* ou manifestations des défunts. L'image donne à voir un mode d'action proche du *Pompaios*, bien que celui-ci apparaisse surtout, à partir du V^e siècle, pour guider le passage des défunts vers l'Hadès.¹¹⁵ D'autres images représentent le dieu immobile, voire assis, auprès des tombes :¹¹⁶ on pourrait y reconnaître l'Hermès *Chthonios* maître des espaces funéraires, mais il ne reçoit pas de nom explicite ; toutefois, au Nord de la Grèce, l'iconographie funéraire sera plus claire, comme à l'époque hellénistique, sur une stèle funéraire de Veria en Macédoine (Fig. 1).¹¹⁷

¹¹⁰ PARKER (1983), 222-225 et 251. ZOGRAFOU (2010), 231-232.

¹¹¹ VERNANT (1985), 60-62.

¹¹² DE ROMILLY (1958) ; PARKER (2008).

¹¹³ Théopompe de Chios, *Hist.*, *FGrH* 115 F, 347a et b = Schol. Ar. *Ach.* 1076.

¹¹⁴ Jena, University inv. V 225. OAKLEY (2004), 137-141.

¹¹⁵ SOURVINOU-INWOOD (1995), 303-356. Voir Homère, *Odyssée*, XXIV, 1-2, où c'est Hermès du Cyllène qui guide les âmes de sa baguette.

¹¹⁶ *LIMC*, VI, 586-645.

¹¹⁷ DAUX (1965), 792-793.

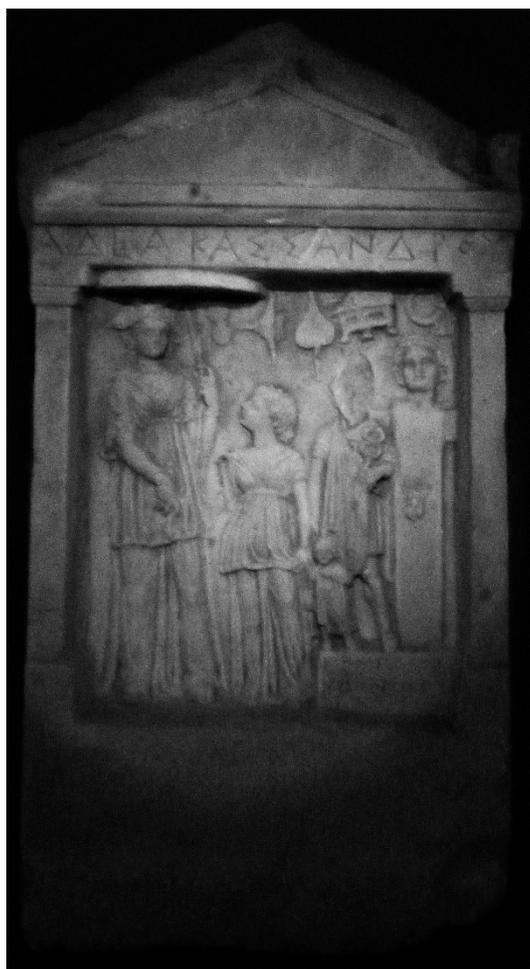


Fig. 1 : Stèle funéraire de Cassandra, fille d'Hadéa, Veria, époque hellénistique. Musée de Véria, photo personnelle.

Sur le relief, à gauche, deux femmes, une adulte et une jeune fille, se font face : elles sont sans doute la défunte et sa mère, nommées dans l'inscription. À droite, une base rectangulaire inscrite « à Hermès *Chthonios* », supporte deux représentations du dieu (Fig. 2) : Hermès anthropomorphe, vêtu de la chlamyde et portant le caducée, avec à sa droite une petite figure anthropomorphe enveloppée dans un manteau long ; à sa gauche se dresse un Hermès quadrangulaire. Cette inscription figure sur d'autres exemples en Thessalie.¹¹⁸ Le nom du dieu qui semble

¹¹⁸ PERRIOLLO, PIVOTEAU-DESCHODT, ZACHARI (2013), n. 27.



Fig. 2 : Représentation d'Hermès avec base inscrite sur la stèle de Véria. Musée de Véria, photo personnelle.

dédier une construction funéraire « à Hermès *Chthonios* » entre en dialogue avec deux formes ou apparences du dieu, du fait que la base inscrite les soutient toutes deux : ils me semblent complémentaires, comme pour former une séquence à la fois iconographique et onomastique où Hermès est *Chthonios*, psychopompe et quadrangulaire. Chaque élément est distinct, mais l'ensemble forme un dieu pluriel, à l'instar d'une séquence onomastique comme Hermès *Katochos kai Dolios kai Chthonios kai Eriounios*. Hermès *Chthonios* n'apparaît pas tant dans un environnement « infernal » que dans un paysage religieux, funéraire.

3.2. Eriounios : la grammaire et la terre

Les noms d'Hermès dans les malédictions ne sont donc pas « hors-sol », mais s'enracinent dans le paysage religieux au-delà même de ce seul rituel. Il me

reste à dire quelques mots d'*Eriounios* qui témoigne en outre des liens entre ce répertoire rituel et d'éventuelles réflexions sur les noms divins dans l'Antiquité. Dans les *Grenouilles*, Aristophane déploie une joute littéraire au cours de laquelle Euripide critique l'usage de l'épithète *Chthonios* par Eschyle, et ce dernier rétorque qu'elle n'est qu'une autre façon de dire *Eriounios* :

Eschyle – En quoi dis-tu que j'ai fait une faute ?

Euripide – Répète depuis le commencement.

Eschyle – « Hermès *Chthonios*, surveillant le pouvoir paternel ».

Euripide – Oreste ne dit-il pas cela sur le tombeau du père défunt ?

Eschyle – Je ne dis pas le contraire.

Euripide – Que veut-il donc dire d'Hermès ? Est-ce, quand son père périt sous les coups d'une femme dans un obscur guet-apens, est-ce là ce que tu prétends qu'Hermès *surveillait* ?

Eschyle – Ce n'est pas celui-là, mais *Eriounios* qu'il appelle Hermès *Chthonios* (ἀλλὰ τὸν Ἐριούνιον | Ἑρμῆν Χθόνιον προσεῖπε), et il le montre en disant qu'il tient ce titre (*γέρας*) de son père.

Euripide – La faute est encore plus grave que je ne prétendais. Car s'il tient de son père ce titre de *Chthonios* (εἰ γὰρ πατρῶον τὸ Χθόνιον ἔχει γέρας) ...

Dionysos – Dans ce cas il serait du fait de son père violateur de tombeaux (*τυμβωρύχος*) !

Eschyle – Dionysos, le vin que tu bois n'a pas de bouquet.¹¹⁹

Eschyle et Euripide, dans l'Hadès, discutent d'une scène qui a lieu sur une tombe, dans un débat rhétorique qui oppose « ancienne » et « nouvelle » tragédie – la première aura la préférence finale de Dionysos et d'Aristophane. L'argument premier d'Euripide porte sur le participe *epopteuôn* qu'il juge ambigu : que surveille ce « surveillant » ?¹²⁰ Euripide accuse Eschyle d'avoir forgé le nom d'une divinité patronne des meurtres en famille. Pour s'en défendre, Eschyle explique que Zeus a donné à Hermès *Eriounios* le nom de *Chthonios* comme *geras*, « part d'honneur ».¹²¹ C'est cette équivalence que mettent encore en avant deux commentaires littéraires plus tardifs. Le grammairien Apollodore le sophiste mentionne le fait que certains commentateurs, récents par rapport à lui, faisaient équivaloir *eriounios* et *chthonios* en rapprochant *eriounios* du terme *era*, « terre ».¹²² Une scholie à Homère précise que les tragiques ont donné à l'épithète le sens de *katachthonios*.¹²³

¹¹⁹ Aristophane, *Les Grenouilles*, 1135-1150, tr. H. Van Daele modifiée.

¹²⁰ JOHNSTON (1999), 45, associe l'*epopteuôn* des *Choéphores* au héros Epops et à Zeus Epoptès, conjointement honorés à Erchia lors du festival des *Genesia*, en l'honneur des ancêtres.

¹²¹ H. Van Daele traduit par « fonction » ; je préfère l'idée d'une part d'honneur et donc, puisqu'il s'agit d'un nom, un « titre ».

¹²² Apollodore le Sophiste s.v. ἐριούνιος (76, 16-17 Bekker) : ἐπίθετον Ἑρμοῦ, ὁ μέγας ὄνισκων, τουτέστιν ὀφελῶν. οἱ δὲ νεώτεροι τοῦ χθόνιου, παρὰ τὴν ἔραν, « *Eriounios* : épithète

De fait, Hermès *Eriounios* est attesté aussi dans des contextes similaires à ceux de *Chthonios*. Dans les *katadesmoi*, il apparaît avec Perséphone et le Léthé¹²⁴ au tout début du IV^e siècle, ou encore Hécate.¹²⁵ *Eriounios* est toutefois une appellation plus ancienne et plus connue : épithète homérique, elle fait partie, comme *Argeiphontès*, des épithètes exclusives d'Hermès. Compris souvent comme « le bienfaisant, celui qui est utile, serviable », il s'agit d'un nom si ancien que les Grecs de l'époque classique n'en connaissaient plus eux-mêmes le sens et l'étymologie.¹²⁶ Nombre d'usages littéraires témoignent d'une association d'idées entre l'*Eriounios* et la fonction de messenger, orientant vers un dérivé de l'arcado-chypriote signifiant « celui qui court vite ». Elena Langella a proposé de considérer la re-sémantisation de « celui qui accourt à l'aide » en synonyme de *Chthonios*.¹²⁷ Quoi qu'il en soit, le théâtre et les inscriptions le re-sémantisent en le connectant à la terre, notamment funéraire : l'épithète apparaît en épigraphie au milieu du V^e siècle avant notre ère, à Pharsale.¹²⁸

Le savoir rituel des *katadesmoi* se saisit d'un répertoire que partagent le théâtre et l'épigraphie funéraire. Il le reconfigure en associant à cet Hermès aux différents noms d'autres puissances de l'espace funéraire et de la justice. À lire Platon, cette reconfiguration pourrait être le fait de *manteis* ou *agurtai*, devins et entrepreneurs rituels indépendants. Également désignés comme *goêtai*, spécialistes des chants adressés aux morts – l'*epiklêsis* ou « invocation » des morts, dit plus tard la *Souda*¹²⁹ –, ces agents humains devraient être reconsidérés à l'interface entre les registres de savoir et, on le voit par les noms divins qu'ils mettent en acte, leur place dans un paysage religieux.

En resserrant la focale sur un micro-réseau ou une configuration de divinités déployée dans un cadre rituel précis, on observe avec quels composés réagissent les dénominations divines mises en acte. Le réseau divin des *katadesmoi* attiques de l'époque classique et du début de l'époque hellénistique s'ancrent dans un contexte local et un savoir rituel donné.¹³⁰ Ces divinités ne

d'Hermès, Celui qui secourt grandement, c'est-à-dire qui aide ; selon certains, plus récemment, le *Chthonios*, à partir de *era* ».

¹²³ *Sch. in Hom. Y 34c Erbse* (ex.): <ἐριοῦνης> ὁ ἐρευνητικός· λόγος γὰρ ἐστιν. ἢ ὁ μέγιστα ὠφέλων, πλεονάζοντος τοῦ Y. οἱ δὲ τραγικοὶ τὸν καταχθόνιον (fr. ad. 588 N2).

¹²⁴ Que l'on voit peut-être avec le *Chthonios*, p. 143.

¹²⁵ *SEG* 40.266, v. 338.

¹²⁶ Il fera toujours objet d'un traitement polysémique : *Etymologicum magnum*, 374, 20-26.

¹²⁷ LANGELLA (2013 et 2017).

¹²⁸ AVAGIANOU (1997).

¹²⁹ *Souda*, s.v. Γοητεία [Adler 365].

¹³⁰ Le terrain athénien est bien sûr un secteur d'étude privilégié et il faudrait pouvoir questionner l'étendue géographique du savoir rituel en question. Richard Wünsch mentionne une tablette de *defixio* de Tanagra, dont la formule est Έ[ρμ]ῆν [κ]ι[κ]λήσω χθόνιον | καταδίδημι Δ[ι]ονυσίαν | καὶ Φερσεφόνηαν, « J'invoque Hermès *Chthonios* et Phersophonê, je leur remets

représentent pas à proprement parler un « panthéon infernal » car elles ne sont en rien l'ensemble complet et fermé des puissances de l'Hadès. Le répertoire de ces divinités relève d'un paysage religieux, celui des espaces funéraires en particulier, espaces liminaux mais à forte valeur sociale. Ici domine un Hermès du sol qui détient et immobilise, un pouvoir qui s'applique dans une forme de justice rituelle au côté de puissances rétributives connues et dépassant le seul cadre funéraire. Le répertoire est peu étendu : on ne rencontre pas Némésis, puissance rétributive pourtant bien présente en Attique, ni les juges des Enfers. L'ancrage funéraire de la pratique rituelle est prépondérant mais pas unique. En témoigne une ligature de la fin du IV^e siècle, portant une prière adressée sur du plomb à Palaimôn, dans le sanctuaire de Pancratès.¹³¹ Palaimôn serait le nom de Mélicerte, fils d'Ino-Leukothea héroïsé. Honoré dans le sanctuaire, il est à la fois un défunt puissant et une puissance marine.¹³² L'espace funéraire et ses divinités ne sont qu'un des domaines possibles de la pratique des malédictions, plus largement attesté sur les tablettes de plomb.

La prépondérance d'Hermès dans le registre imprécatoire va de pair avec une sorte de médiatisation plus large de ce dieu spécialisé qu'est l'Hermès des tombes, à travers les fêtes, le théâtre, l'iconographie. Cela implique que les choix de dénomination du divin faits dans des rites même supposés marginaux ou indépendants des cultes officiels, comme ces pratiques que l'on a tendance à trop vite enfermer dans la catégorie de « magie », doivent être considérés comme l'activation de savoirs rituels partagés plus largement et adossés aux structures matérielles du rituel. Cela vaut bien évidemment pour le dossier étudié ici, et d'autres contextes témoigneront d'autres configurations.

Bibliographie

- DTA* : WÜNSCH, Richard, *Inscriptiones Graecae III, Appendix: Defixionum Tabellae Atticae*, Berlin : Preussische Akademie der Wissenschaften, 1897.
- DT* : AUDOLLENT, Auguste, *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris : Fontemoing, 1904.
- SGD* : JORDAN, David, « A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Main Corpora », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985), 151-197.
- NGCT* : JORDAN, David, « New Greek Curse Tablets (1985-2000) », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2000), 5-46.

Dionysia... » (*DTA, praefatio*, p. 25). Une autre inscription de Mégare, très fragmentaire, évoque [Ερμῆν] κάτοχον (p. 27).

¹³¹ *NGCT* 14.

¹³² VIKELA (1994), 81-108.

- AUSTIN, John L., *How to do Things with Words*, Oxford : Oxford University Press, 1962 (tr. *Quand dire, c'est faire*, Paris : Le Seuil, 1970).
- AVAGIANOU, Aphrodite A., « Hermes Βρυχάλειος and Ἐριούσιος at Pharsalus. The Epigraphical Evidence Reconsidered », *Kernos* 10 (1997), 207-213.
- BETTARINI, Luca, *Corpus delle « defixiones » di Selinunte: edizione e commento*, Alessandria : Edizioni dell'Orso, 2005.
- BONNET, Corinne, *et al.*, « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées” (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e Materiali di Storie delle Religioni* 84,2 (2018), 567-591.
- BONNET, Corinne, LEBRETON, Sylvain, « Mettre les polythéismes en formules ? À propos de la base de données *Mapping Ancient Polytheisms* », *Kernos* 32 (2019), 267-296.
- BORGEAUD, Philippe, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris : Seuil, 1996.
- BRAVO, Benedetto, « Une tablette magique d’Olbia Pontique, les morts, les héros et les démons », dans Poikilia : *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris : Éditions de l’EHESS, 1987, 185-218.
- CARASTRO, Cléo M., « Les liens de l’écriture. *Katadesmoi* et instances de l’enchaînement », dans *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, dir. M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre, Turnhout : Brepols, 2009, 263-291.
- CARASTRO, Cléo M., « Fabriquer du lien en Grèce ancienne : serments, sacrifices, ligatures », dans *Serments et paroles efficaces*, éd. C. Ando, C. A. Faraone, *Mètis* N.S. 10 (2012), 79-107.
- CHATZIVASILIOU, Despina, « Le Céramique, l’Éridan et les limites nord-ouest de la ville d’Athènes », dans *Mémoires de la Terre. Études anciennes et comparées*, dir. R. Koch Piettre, O. Journet, D. Liberski-Bagnoud, Grenoble : Jérôme Millon, 2019, 331-355.
- CURBERA, Jaime, « The Curse Tablets of Richard Wünsch Today », dans *Contesti magici – Contextos mágicos*, éd. M. Piranomonte, F. Marco Simón, Rome : Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, 2012, 193-194.
- CURBERA, Jaime, « Seven Curse Tablets from the Collection of Richard Wünsch », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 195 (2015), 143-156.
- DARTHOUS, Sonia, « Retour à la terre : fin de la Geste d’Érechthée », *Kernos* 18 (2005), 69-83.
- DAUX, Georges, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1964 », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89 (1965), 683-1007.
- DE ROMILLY, Jacqueline, *La crainte et l’angoisse dans le théâtre d’Eschyle*, Paris : Les Belles Lettres, 1958.
- DIMAKOPOULOU, Adrienne, « La Sagesse de la Terre », dans *Mémoires de la Terre. Études anciennes et comparées*, dir. R. Koch Piettre, O. Journet, D. Liberski-Bagnoud, Grenoble : Jérôme Million, 2019, 61-78.
- DIMOU, Alexandra, *La déesse Korè-Perséphone : mythe, culte et magie en Attique* (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 18), Turnhout : Brepols, 2016.
- DREHER, Martin, « “Prayers for Justice” and the Categorization of Curse Tablets » dans *Contesti magici – Contextos mágicos*, éd. M. Piranomonte, F. Marco

- Simón, Rome : Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, 2012, 29-32.
- EIDINOW, Esther, *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford : Oxford University Press, 2007.
- EIDINOW, Esther, TAYLOR, Claire, « Lead-Letter Days: Writing, Communication and Crisis in the Ancient Greek World », *Classical Quarterly* n.s. 60,1 (2010), 30-62.
- EIDINOW, Esther, « “The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque” : Daimonic Spaces – and Emotions – in Ancient Greek Literature », *Arethusa* 51,3 (2019), 209-235.
- FARAONE, Christopher A., « Aeschylus’ ὕμνος δέσμιος (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets », *Journal of Hellenistic Studies* 105 (1985), 150-154.
- FARAONE, Christopher A., « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », dans Magika Hiera: *Ancient Greek Magic and Religion*, éd. C. A. Faraone, D. Obbink, Oxford, New York : Oxford University Press, 1991, 3-32.
- FARAONE, Christopher A., « The use of “performative future” in three Hellenistic Incantations and Theocritus’ Second Idyll », *Classical Philology* 90,1 (1995), 1-15.
- GARLAND, Robert, *The Greek Way of Death*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985.
- GEORGOUDI, Stella, « Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie », dans *Myth and Symbol, I : Symbolic phenomena in ancient Greek culture*. Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998, éd. S. des Bouvrie, Bergen : Norwegian Institut at Athens, 2002, 113-134.
- GORDON, Richard, « What’s in a List? Listing in Greek and Graeco-Roman Malign Magical Texts », dans *The World of Ancient Magic*. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 mai 1997, éd. D. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen, Bergen : Norwegian Institute at Athens, 1999, 239-277.
- HUMPHREY, Sarah, « Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? », *Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), 96-126.
- JAILLARD, Dominique, *Configurations d’Hermès. Une « théogonie hermaïque »* (Kernos Suppl. 17), Liège : Centre international d’étude de la religion grecque antique, 2007.
- JAILLARD, Dominique, « Le pilier hermaïque dans l’espace sacrificiel », *Mélanges de l’École française de Rome. Antiquité* 113,1 (2001), 341-363.
- JOHNSTON, Sarah I., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press, 1999.
- JORDAN, David, « An Athenian Curse Tablet invoking Palaimon », dans *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, éd. A. Matthaïou, I. Polinskaya, Athènes : Elliniki Epigrafiki Etaireia, 2008, 133-144.
- KAHN, Laurence, *Hermès passe, ou Les Ambiguïtés de la communication*, Paris : Maspero, 1978.
- KAHN, Laurence, « Hermès, la frontière et l’identité ambiguë », *Ktéma* 4 (1979), 201-212.

- LAMONT, Jessica, « A New Commercial Curse Tablet from Classical Athens », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 196 (2015), 159-174.
- LANGELLA, Elena, « Hermes ἐπιούσιος : una nuova interpretazione », *Historische Sprachforschung* 126 (2013), 258-279.
- LANGELLA, Elena, « Osservazioni sul valore etonico di Ἐπιούσιος », dans *Miscellanea Indogermanica. Festschrift für José Luis García Ramón zum 65. Geburtstag*, dir. I. Hajnal, D. Kölligan, K. Zipse, Innsbruck : Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 2017, 397-409.
- OAKLEY, John H., *Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the White Lekythoi*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- PALERMITI, Emmanuelle, « Les parcours terrestres de Déméter chez Pausanias », dans *Mémoires de la Terre. Études anciennes et comparées*, dir. R. Koch Piettre, O. Journet, D. Liberski-Bagnoud, Grenoble : Jérôme Million, 2019, 189-216.
- PARKER, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford : Clarendon Press, 1983.
- PARKER, Robert, *Polytheism and Society in Athens*, Oxford : Oxford University Press, 2005.
- PARKER, Robert, « Aeschylus' Gods: Drama, Cult, Theology », dans *Eschyle à l'aube du théâtre occidental* (Entretiens sur l'Antiquité classique 55), dir. J. Jouanna, F. Montarini, éd. A.-C. Hernández, Genève : Fondation Hardt, 2008, 127-164.
- PARKER, Robert, *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland : University of California Press, 2017.
- PARKER, Robert, « Some Theonyms of Northern Greece », dans *Βορειοελλαδικά: Tales from the Lands of the Ethne. Essays in honour of Miltiades B. Hatzopoulos*. Proceedings of the International Conference held in Athens, February 2015, éd. C. Antonetti *et al.*, Athènes : National Hellenic Research Foundation, 2018, 413-419.
- PATERA, Maria, *Figures grecques de l'épouvante de l'Antiquité au présent. Peurs enfantines et adultes* (Mnemosyne Suppl. 376), Leyde, Boston : Brill, 2015.
- PERRIOLLO, Benjamin, PIVOTEAU-DESCHODT, Gaëlle, ZACHARI, Vasiliki, « Le pilier hermaïque, une figure de passeur ? », *Cahiers « Mondes anciens »* [Online] 4 (2013).
- PINGIATOGLOU, Semeli, « Μία νέα αναθηματική επιγραφή από το Δίον », dans *NAMATA. Τιμητικός Τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Παντερμαλή*, éd. S. Pingiatoglou, T. Stefanidou-Tiveriou, Thessalonique : Thessaloniki University Studio Press, 2011, 197-206.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, « Nyx est, elle aussi, une divinité. La nuit dans les mythes et les cultes grecs », dans *La nuit. Imaginaires et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain* (Entretiens sur l'Antiquité classique 64), éd. A. Chanotis, Vandoeuvre : Fondation Hardt, 2018, 131-171.
- POLIGNAC, François de, SCHEID, John, « Qu'est-ce qu'un "paysage religieux" ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *Revue de l'Histoire des Religions* 4 (2010), 427-434.
- RAMNOUX, Clémence, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris : Flammarion, 1959.

- ROBERT, Louis, *Collection Froehner, I. Inscriptions grecques*, Paris : Éditions des Bibliothèques nationales, 1936.
- RUDHARDT, Jean, *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève : Droz, 1999.
- SCHEID, John, SVENBRO, Jesper, *La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique*, Paris : CNRS Éditions, 2014.
- SCHEID-TISSINIER, Évelyne, « Jean Rudhardt et la *dikè* », *Kernos* 21 (2008), 173-184.
- SERAFINI, Nicola, *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Ariccia : Aracne, 2015.
- SIEBERT, Gérard, « Nommer Hermès dans la tragédie grecque », dans *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, éd. N. Belayche et al., Turnhout : Brepols, 2005, 263-269.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane, « "Reading" Greek Death to the end of the Classical Period », Oxford : Clarendon Press, 1995.
- SVENBRO, Jesper, « "Ton luth, à quoi bon ?" La lyre et la pierre tombale dans la pensée grecque », *Mètis* 7,1-2 (1992), 135-160.
- TARDIEU, Michel, VAN DEN KERCHOVE, Anna, ZAGO, Michela (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), Turnhout : Brepols, 2013, 263-269.
- VERNANT, Jean-Pierre, *La mort dans les yeux*, Paris : Hachette, 1985.
- VERSNEL, Henk, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, éd. C. A. Faraone, D. Obbink, Oxford, New York : Oxford University Press, 1991, 60-106.
- VERSNEL, Henk, « Prayers for Justice, East and West: New Finds and Publications since 1990 », dans *Magical Practices in the Latin West*, éd. R. L. Gordon, F. Marco Simón, Leyde, Boston : Brill, 2010, 275-254.
- VERSNEL, Henk, « Response to a Critique », dans *Contesti magici – Contextos mágicos*, éd. M. Piranomonte, F. Marco Simón, Rome : Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, 2012, 33-45.
- VIKELA, Evgenia, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilisos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie*, Berlin : Gebr. Mann Verlag, 1994.
- WILLI, Andreas, « Demeter, Gê, and the Indo-European word(s) for "earth" », *Historische Sprachforschung* 120 (2007), 169-194.
- ZOGRAFOU, Athanassia, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2010.