



HAL
open science

Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain. Le *De natura animalium* d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne

Marco Vespa

► **To cite this version:**

Marco Vespa. Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain. Le *De natura animalium* d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2023, Traitement du passé et construction de la mémoire chez les auteurs de la Seconde Sophistique, 48, pp.105-122. hal-04399171

HAL Id: hal-04399171

<https://hal.science/hal-04399171>

Submitted on 17 Jan 2024

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.

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Traitement du passé et construction de la mémoire chez les auteurs de la Seconde Sophistique

Alexandra TRACHSEL, Marco VESPA, Thomas SCHMIDT	Introduction.....	5
Anne GANGLOFF	Du bon et du mauvais usage de la mémoire selon Dion de Pruse.....	9
Elisabetta BERARDI	L'Aristotele di Dione: precettore di Alessandro e politico in patria.....	25
Maria VAMVOURI	Mémoire collective et littérature de l'exil à l'époque impériale.....	41
Thomas SCHMIDT	Les guerres médiques dans la littérature de la Seconde Sophistique. L'acte de mémoire entre danger et caution officielle.....	59
Jean-Luc VIX	L'histoire entre construction et déconstruction. L'exemple des discours 1 et 8 d'Aelius Aristide.....	75
Lucía RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN	Aelian in the Light of Plutarch. Notes on some Parallel Passages.....	91
Marco VESPA	Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain. Le <i>De natura animalium</i> d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne.....	105
Peter GROSSARDT	„Stets Spartanerfreund ist Protesilaos.“ Zur Rezeption der spartanischen Apophthegmata in Philostrats <i>Heroikos</i>	123
Valentin DECLOQUEMENT	Ulysse et Palamède dans l' <i>Héroikos</i> de Philostrate. L'échec d'une sophistique ancestrale.....	139
<i>Varia</i>		
François SANTONI	Les représailles exercées par les Romains contre leurs otages à l'époque républicaine.....	157
Walter LAPINI	Lo spettro di Melissa. Nota di lettura su Erodoto 5.92η.2.....	169
Amelia MORO	La date et le contexte historique du <i>Sur la Paix</i> d'Andocide. Pour une reconstitution des négociations de 392.....	173
Julien FAGUER	<i>Patra</i> et phratrie à Ténos. Une nouvelle lecture de la loi d'admission IG XII Suppl. 303.....	191
Gertrud DIETZE-MAGER	Sophistische Methodologie und Konzepte im politischen Denken des Aristoteles.....	205
Anne JACQUEMIN	Démétrios Poliorkète logea-t-il au Parthénon avec des prostituées? Fictions antiques et constructions modernes.....	225
Massimiliano VITIELLO	“Those who grovel among tombs.” Julian, Plato, and the Invective against Christian Practices in Cemeteries.....	243

Les animaux et leur place dans le polythéisme gréco-romain

Le *De natura animalium* d'Élien à l'époque de la polémique chrétienne

RÉSUMÉ-. Dans le prologue et l'épilogue du *De natura animalium*, Élien accorde une grande importance à la reconnaissance de la présence divine et à la manière dont les humains devraient l'honorer. À travers l'analyse de certains récits traditionnels présentés par Élien comme des *muthoi*, cet article étudie les stratégies rhétoriques par lesquelles le sophiste romain entend rendre aux animaux leur importance dans les formes discursives et culturelles de dévotion face aux puissances divines dans la tradition polythéiste gréco-romaine. Ce travail savant sur la tradition est d'autant plus significatif qu'il s'effectue dans le contexte de la Rome des Sévères, où les premiers textes des apologistes et polémistes chrétiens s'attaquent aux cultes traditionnels gréco-romains, dénigrant, entre autres, la présence importante des animaux dans leurs récits et leurs pratiques culturelles.

MOTS-CLÉS-. animaux, culte divin, Élien, *muthos*, polémique religieuse

ABSTRACT-. In both the prologue and the epilogue of *De natura animalium*, Aelian attaches great importance to recognition of divine presence and to the right way humans should honor it. Through the analysis of some traditional narratives presented by Aelian as *muthoi*, this paper investigates the rhetorical strategies by which the Roman sophist intended to re-establish the importance of animals in the discursive and cultic forms of devotion addressed to divine powers in the Graeco-Roman polytheistic tradition. This learned operation on tradition is all the more significant in the context of the Severan Rome, where the first texts by Christian apologists and polemicists attacked traditional Graeco-Roman cults and denigrated, among other things, the important presence of animals in their narratives and cult practices.

KEYWORDS-. Aelian, animals, divine cult, *muthos*, religious polemics

I. AU SEUIL DU TEXTE. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

Si l'on considère le prologue et l'épilogue du traité connu sous le nom de *De natura animalium*¹, composé par Élien de Préneste au début du III^e siècle de n. è., il est facile de se rendre compte que le rapport avec le monde des puissances divines ne concerne pas seulement les êtres humains, mais joue également un rôle important dans la description du monde divers et chatoyant des animaux non humains.

Dans l'espace d'ouverture du prologue, nommé *prooimion* dans la tradition des manuscrits médiévaux, au seuil d'une œuvre qui, en dix-sept livres, rassemble dans un ordre délibérément non systématique des informations encyclopédiques relatives à un grand nombre d'animaux, Élien

(1) Les textes du *De natura animalium* sont cités selon la dernière édition critique de GARCÍA VALDÈS *et al.* 2009. Les traductions sont tirées de ZUCKER 2002, avec quelques modifications.

justifie l'intérêt de son ouvrage en soulignant l'émerveillement que la connaissance des animaux peut procurer au savant et au lecteur de son traité². L'extraordinaire (τοῦτο ἤδη μέγα) de l'enquête sur les animaux repose sur la surprise de rencontrer chez eux des comportements vertueux, des compétences techniques et des acquisitions qui sont déjà connus chez les êtres humains et qui sont attribués aux processus cognitifs et délibératifs que les humains sont capables d'élaborer à partir de la faculté rationnelle (λογισμός) dont ils disposent. Élien, ou pour mieux dire le masque fictionnel du narrateur du texte, suggère de manière non équivoque que le comportement vertueux n'est pas nécessairement subordonné à la réflexion rationnelle ou à la spéculation intellectuelle typique des humains, mais qu'à côté du choix délibéré (κρίσις) qui est l'apanage de l'homme, le monde des vivants non humains déploie une panoplie de savoirs et de comportements vertueux naturellement (κατὰ φύσιν) présents dans les modes d'action et de vie de tel ou tel animal. À un moment crucial du point de vue de la construction rhétorique du prologue, lorsque l'instance narrative est sur le point d'introduire l'opposition entre le monde humain et le comportement animal, elle ajoute une sorte de supplément d'information concernant la grandeur du comportement humain; immédiatement après avoir attiré l'attention sur la raison comme le plus utile et le plus ingénieux des instruments, véritable clé du succès de l'homme (ἄνθρωπος) parmi les vivants, le narrateur rappelle, par deux particules suggérant une progression dans le discours (ἀλλὰ καί)³, la compétence humaine dans le domaine de la piété: «[...] mais les hommes savent aussi respecter les dieux et les vénérer»⁴. Cette formulation particulière semble séparer, ou du moins distinguer, le comportement religieux du reste des vertus humaines et de la faculté rationnelle elle-même en lui donnant presque une position de privilège: elle n'est peut-être pas sans ironie de la part du narrateur, surtout à la lumière de ce qui est dit dans cet autre texte périphérique qu'est l'épilogue du traité.

C'est précisément dans les dernières lignes de l'*epilogon* que l'instance narrative manifeste son malaise d'avoir dû mettre en évidence, tout au long du traité, le caractère éminemment insuffisant et criticable du comportement religieux humain (ἄνθρώπων δὲ εὐσέβειαν ἐλέγχομεν), au regard de la bonne conduite envers les divinités dont font preuve les animaux (εὐσέβειαν ἀλόγων ᾄδομεν)⁵.

Ces considérations concernant la reconnaissance des dieux de la part des animaux et la vénération que les *aloga* manifestent d'une manière juste et naturelle aux puissances divines ne sont nullement gratuites ni secondaires dans le discours sur la nature des animaux élaboré par le narrateur au cours du traité. La bonne entente dont certains animaux feraient preuve à l'égard des puissances divines, qui apprécieraient à leur tour la dévotion des espèces animales en tissant une relation beaucoup plus étroite avec eux qu'avec les humains, est d'ailleurs un motif de controverse largement exploité par le philosophe néo-platonicien Celse, né probablement une génération avant Élien, dans son *Discours véritable*⁶. Nous pouvons lire de maigres fragments de ce traité ainsi qu'un aperçu de ses sections dans l'écrit polémique d'Origène *Contre Celse*. L'une des critiques radicales de Celse vis-à-vis d'une certaine forme d'anthropocentrisme judéo-chrétien consistait précisément à exalter la relation privilégiée de certains animaux avec les dieux et leur meilleure capacité à comprendre les messages divins et parfois même à anticiper leurs actions, comme c'était le cas selon Celse pour de nombreux oiseaux au comportement divinatoire⁷.

(2) Sur les stratégies rhétoriques mises en place par Élien pour présenter son propre ouvrage sur les animaux comme un texte sérieux et de grand intérêt intellectuel, voir FÖGEN 2009.

(3) Sur cette valeur de connexion permettant une progression du discours par l'utilisation d'ἀλλὰ καί, voir DENNISTON 1954, p. 21-22.

(4) Ael. NA, prooe. p. 1, 8-9.

(5) Ael. NA, epil. p. 432, 1-2.

(6) Pour la figure de Celse, voir LANATA 1987, p. 9-39; pour le « discours animalier » de Celse, voir LANATA 1997.

(7) Cels. IV, 88, 7-10: [...] ὅσα ἄλλα ζῶα μαντικά ἐκ θεοῦ προγιγνώσκοντα διὰ συμβόλων ἡμᾶς διδάσκει, τοσοῦτον ὅκειν ἐγγυτέρω τῆς θείας ὀμλίας ἐκεῖνα πεφυκέναι καὶ εἶναι σοφώτερα καὶ θεοφιλέστερα.

Le débat sur les origines et la présence du sentiment religieux chez l'être humain est très ancien : on est en mesure d'en reconstituer certains passages importants dès l'Athènes classique du IV^e siècle av. n. è., où la question de la singularité de l'homme par rapport au reste des animaux était également discutée, en relation avec la reconnaissance de l'existence de puissances et présences suprahumaines⁸. L'un des témoignages les plus significatifs est certainement le dialogue pseudo-platonicien *Épinomis* dans lequel le thème de la piété (εὐσέβεια) et du respect des dieux s'articule avec celui de la connaissance véritable de la religion astrale de la part des sages, les *sophoi*; de même, dans les *Problèmes* de tradition péripatéticienne, la singularité humaine consistant à reconnaître l'existence des dieux (θεοὺς νομίζειν) est évoquée parmi les motivations pouvant fonder la confiance et les pactes sociaux entre les êtres humains⁹.

Le discours d'Élien sur la supériorité naturelle du monde animal, et de certaines espèces en particulier, du fait de leur aptitude à honorer les dieux comme il se doit en démontrant une capacité extraordinaire et supérieure à celle des êtres humains à reconnaître les manifestations divines et à déchiffrer leurs messages a déjà fait l'objet d'une attention critique¹⁰. Dans notre étude, il s'agira plutôt d'aborder les autres protagonistes de la comparaison établie par Élien, les humains, en s'attachant notamment à retracer les motifs qui conduisent l'auteur à critiquer le comportement religieux des *anthrôpoi*. Nous nous intéresserons à certains passages du texte où la relation entre les divinités et le monde animal est observée à travers les récits et les traditions sur la place à accorder aux animaux dans les pratiques de culte des divinités. Dans le texte d'Élien, nous chercherons en particulier à examiner la portée et les valeurs contextuelles de l'utilisation du terme *muthos* compris, entre autres, comme récit traditionnel¹¹. Par la prise en compte de ces récits dans lesquels certains animaux se glissent dans l'espace de la narration, nous essaierons de mettre en lumière la manière dont l'instance narrative du *De natura animalium* construit sa critique des hommes. La mauvaise forme de comportement en matière de culte est ainsi mise en valeur à partir du matériel mythographique sur la relation entre certains dieux et certaines espèces animales.

II. UN RÉCIT DANGEREUX : LE MYTHE COMME ÉNONCIATION BLASPHEMATOIRE

Dans plusieurs passages du *De natura animalium*, l'instance narrative utilise le terme *muthos* pour définir le degré de fiabilité d'une légende, situant l'histoire racontée à un niveau très proche du *pseudos*, c'est-à-dire du mensonge, du récit sans fondement¹².

Dans certains cas, la circulation de récits sur le monde animal, de textes de transmission orale qui, dans de nombreux cas, ont pu être fixés sous forme écrite, ou d'informations sur le monde des animaux trouvées dans des ouvrages antérieurs, de nature technique, zoologique ou médicale,

(8) Sur la question de l'attribution d'un sentiment religieux aux animaux dans le débat antique, surtout philosophique, voir NEWMYER 2003.

(9) [Pl.] *Épinomis*, 988e5-990b4, pour la dévotion religieuse comme pratique vertueuse au fondement de l'étude astronomique (cf. ARONADIO 2013, p. 378-385 pour un commentaire du passage); Arist. *Probl.* XXX, 6.

(10) SMITH 2014, p. 121-146.

(11) Sur le mythe conçu comme récit significatif qui constitue la mémoire culturelle d'une communauté, avec une attention particulière au monde romain, voir BETTINI 2018a. Pour le traitement des récits traditionnels appartenant au passé du monde grec de la part des auteurs de la Seconde Sophistique, voir un aperçu dans WHITMARSH 2005, p. 66-73.

(12) C'est le cas, par exemple, lorsqu'il est question de certains ouï-dire selon lesquels des serpents naîtraient de l'épine dorsale pourrie de cadavres humains : l'alternative est de croire à ces histoires ou de leur ôter toute crédibilité en les qualifiant directement de *muthoi*, Ael. *NA* I, 51.

pouvait être étroitement liée à une partie de la mémoire culturelle concernant les rites et le culte d'une certaine divinité. Un exemple de ce genre concerne la relation entre Apollon et les corbeaux¹³ :

Φρύγεται διὰ τοῦ θέρου ὁ κόραξ τῷ διψεῖ κολαζόμενος, καὶ βοᾷ τὴν τιμωρίαν μαρτυρούμενος, ὡς φασι. Καὶ τὴν αἰτίαν λέγουσιν ἐκείνην. Ὁ Ἀπόλλων αὐτὸν θεράποντα ὄντα ὑδρευσόμενον ἀποπέμπει· ὁ δὲ ἐντυγχάνει ληΐῳ βαθεῖ μὲν, ἔτι δὲ χλωρῷ, καὶ μένει ἔστ' ἂν αὖον γένηται, τῶν πυρῶν παραχναῦσαι βουλόμενος, καὶ τοῦ προστάγματος ὀλιγώρησε. Καὶ ὑπὲρ τούτων ἐν τῇ μάλιστα αὐχηροτάτῃ ὥρα διψῶν δίκας ἐκτίνει. τοῦτο ἔοικε μῦθῳ μὲν, εἰρήσθω δ' οὖν τῇ τοῦ θεοῦ αἰδοῖ.

Tout au long de l'été le corbeau est affligé d'une soif qui le consume et, d'après ce qu'on dit, il pousse des cris qui témoignent de son supplice. L'explication qu'on en donne est la suivante : Apollon l'avait envoyé, puisqu'il était à son service, pour chercher de l'eau. Il tomba sur un champ de blé luxuriant, mais encore vert, et il attendit que la moisson sèche, dans l'intention d'en picorer les graines, sans tenir compte de sa mission. C'est en raison de ce manquement qu'à l'époque la plus sèche de l'année sa punition est de mourir de soif. Cela a l'air d'un conte (*muthos*), mais que cela soit dit avec crainte et respect pour le dieu.

Le comportement particulièrement agité des corbeaux en été, leurs cris bruyants aux heures les plus chaudes de la journée relèvent sans doute des récits de tradition orale, particulièrement répandus, dont le souvenir et les origines ne peuvent plus, à l'époque impériale, être retracés par Élien, qui les attribue au savoir commun, à ce que l'on devait dire habituellement du comportement des corbeaux en été. Leur punition par Apollon à la suite d'un acte de désobéissance au dieu pourrait certainement figurer parmi les récits des fables ésopiques ou parmi les histoires racontées par des hommes simples ou naïfs, ou encore par des vieilles femmes, comme Platon l'avait affirmé quelques siècles auparavant à propos des récits racontés aux enfants par les nourrices¹⁴. D'ailleurs, l'instance narrative elle-même semble ne pas hésiter à qualifier ces contes de *muthoi*, des contes fantastiques, comme elle le fait ailleurs dans le traité, lorsque l'information transmise n'est pas digne de confiance¹⁵.

Mais la phrase de conclusion du paragraphe invite peut-être à une analyse différente. « Que cela soit dit avec crainte et respect pour le dieu » (εἰρήσθω τῇ τοῦ θεοῦ αἰδοῖ) se prête en effet à deux interprétations possibles : d'une part, la précaution pourrait se référer au jugement que l'instance du narrateur exprime, le fait que ce récit n'est rien d'autre qu'un *muthos* ; cela impliquerait que la qualification du récit comme *muthos* ne doive pas être comprise comme une insulte envers le dieu Apollon, mais plutôt comme un jugement sur la crédibilité du récit lui-même et éventuellement des gens qui le font circuler. D'autre part, ce n'est peut-être pas tant le jugement du narrateur sur le *muthos* que le *muthos* lui-même, l'histoire concernant les corbeaux en été et leur désobéissance, qui doit être énoncé avec crainte et respect pour la divinité. Le *muthos* et ses reprises deviendraient donc des énoncés faisant autorité parce qu'ils concernent la divinité et ses actions. Ils feraient partie d'une tradition religieuse constituant peut-être la mémoire culturelle associée aux gestes rituels et aux actes de prière envers Apollon. Ici, donc, l'*aidôs* que l'instance narrative invoque ne serait pas (seulement) une précaution énonciative pour protéger son masque de locuteur pour avoir affirmé que « ceci est un *muthos* et rien d'autre qu'un récit de pure fiction », mais on pourrait voir là une formule phatique, une manière d'établir une relation de communication avec la divinité à travers l'énonciation d'un récit traditionnel la concernant. La formule impersonnelle, construite à l'impératif à la voix passive (εἰρήσθω), représente une sorte de précaution énonciative que le narrateur prend à l'égard de son auditoire et surtout de la divinité : l'instance narrative se construit

(13) Ael. NA I, 47.

(14) Pl. *Lys.* 205d2 ; *Resp.* 1.350e2-3 ; *Leg.* 2.664d2-4.

(15) E.g. Ael. NA IV, 35, à propos de la légende selon laquelle les lionceaux avant de naître déchireraient le ventre de leurs mères.

comme si elle adhérait au récit en légitimant son énonciation et en réfutant implicitement la position de ceux qui considéreraient l'histoire du corbeau d'Apollon comme un *muthos* au sens d'un récit invraisemblable.

Ce n'est donc pas le fait du hasard si le chapitre qui suit rappelle à quel point il est courant dans les traditions du polythéisme grec de considérer le corbeau non seulement comme un émissaire d'Apollon, mais surtout comme un oiseau sacré (ὄρνις ἱερός), consacré à l'action divine du dieu fils de Léo¹⁶. Élien rappelle qu'il ne fait aucun doute pour les spécialistes du langage divin que le comportement du corbeau a une valeur mantique parmi les plus certaines, même en ce qui concerne la *boè*, le cri émis par le *korax*, avec aussi une référence probable aux cris de lamentation que les corbeaux poussent en été et dont Élien parle dans le chapitre discuté plus haut.

Le récit du corbeau puni par Apollon présente en effet certains des traits structurels des autres anecdotes qui, dans la tradition culturelle grecque, mais pas seulement¹⁷, associent le dieu Apollon au *korax*: l'initiative d'Apollon d'envoyer le corbeau en mission d'exploration et la capacité d'orientation dans l'espace dont fait preuve l'animal¹⁸. Le corbeau parcourt de longues distances et il est appelé à témoigner, par son vol, ses réponses vocales et son atterrissage en un lieu donné, de la volonté du dieu Apollon concernant la fondation d'une ville, comme on le sait par exemple dans le cas célèbre de Cyrène en Libye¹⁹. L'envoi du *korax* à la recherche de l'eau est donc un motif narratif structurel dans la relation entre Apollon et le corbeau, même si, dans ce cas, on s'écarte du schéma mythique attendu, celui du choix d'un lieu et de sa consécration au dieu qui en devient le protecteur tout en étant le garant de l'acte de colonisation.

Si le mythe peut fonctionner, dans l'œuvre d'Élien, comme catégorie interprétative pour qualifier un récit dépourvu de toute crédibilité, une invention fantaisiste à rejeter, il n'en est pas moins vrai que, dans certains passages du *De natura animalium*, s'exprime une inquiétude quant au danger qu'il présente, surtout lorsque le discours « zoologique » renvoie au monde divin. Cela semble s'appliquer non seulement au texte que nous venons d'analyser concernant Apollon, mais aussi à d'autres récits, qui ont probablement circulé autour du mythe de la naissance d'Héraclès, concernant la femme qui aurait facilité l'accouchement d'Alcmène, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Certaines traditions mythographiques considéraient cette femme comme une sorcière (φαρμακίς) capable de pratiques nécromantiques et souffrant en outre de nymphomanie, des caractéristiques que l'on aurait retrouvées plus tard, selon la zoogonie mythique relatée par Élien, dans l'animal que la femme serait devenue à la suite de l'intervention de la déesse Hécate, une belette²⁰.

Après avoir raconté l'origine de l'introduction chez les hommes de la belette, un animal furtif et malveillant, capable de fouiller et de voler les hommes jusque dans leur propre maison et de porter atteinte aux corps des morts, Élien prend ses distances avec les récits de la métamorphose attribuée

(16) Ael. NA I, 48. Sur le corbeau et son rapport avec Apollon, voir JESSEN 1955. Sur le corbeau en tant qu'oiseau mantique dans la culture grecque ancienne, voir PATERA 2012, notamment p. 165-171 pour la présence de cet oiseau dans les récits mythographiques concernant Apollon.

(17) Le corbeau est également présent en tant qu'animal-guide dans les diverses traditions du mithraïsme, où un *korax*, sur ordre du dieu Soleil, aurait indiqué à Mithra la grotte dans laquelle le taureau capturé devait être sacrifié, voir TURCAN 2000, p. 24, 48, 97. Sur la présence du corbeau dans les traditions mythographiques de la culture norrène en tant qu'animal explorateur et conseiller d'Odin, voir DETTORI 2005.

(18) Sur le corbeau comme animal-guide lors des fondations de cités voulues par Apollon, voir DETTORI 2006, notamment à propos de la figure d'Aristée de Proconnèse en rapport avec la cité de Métaponte et le culte d'Apollon. Cf. DODDS 1951, p. 141.

(19) Call. *Hymn. Apoll.*, 65-67 ; à propos de Métaponte et de l'institution du culte d'Apollon après l'apparition d'Aristée le corbeau, voir Hdt. IV, 15, 2.

(20) Ael. NA XV, 11.

à Hécate. Dans un premier temps, reprenant les formes discursives d'une prière, il invoque la bienveillance de la divinité (ἡ μὲν οὖν θεὸς ἴλεως ἔστω) et dans un second temps il attribue à d'autres (ἄλλοις) l'initiative de diffuser et de raconter des *muthoi* qu'il présente évidemment comme non crédibles. Il s'agit de légendes manifestement considérées comme dangereuses, dont l'énonciation même aurait dû être évitée. Ce n'est pas un hasard si la structuration du discours semble frôler la figure rhétorique de l'aposiopèse: le récit de la colère d'Hécate et de la métamorphose de la sorcière en animal qui s'ensuit est évoqué, mais pas raconté dans le détail (μύθους δὲ ἔῶ καὶ μυθολογίαν ἄλλοις), se voyant presque interrompu, comme pour suggérer une indécision motivée par un respect craintif de la divinité²¹. La solidité de ces récits est également remise en question par le registre sensoriel et perceptif que l'instance discursive choisit d'utiliser pour présenter leur diffusion; il s'agit de récits entendus, de oui-dire à la limite du commérage (ἤκουσα [...] εἰς ἀκοήν). À l'inverse, pour d'autres éléments du récit sur la belette, notamment ceux qui concernent les détails de son comportement, Élien choisit d'en parler en les présentant comme des évidences incontestables (δῆλον).

Le même souci d'une utilisation prudente des mots concernant les divinités se retrouve à la fin du livre XIV, lorsque l'instance de discours rapporte deux récits concernant l'origine d'un mollusque nommé *neritês*²². Sont alors évoqués les amours de deux divinités, Aphrodite et Poséidon, pour un jeune homme d'une beauté extraordinaire. Dans la seconde légende, celle qui concerne Poséidon, la transformation du jeune homme en mollusque est attribuée à Hélios, mais le récit n'en indique pas la raison. Élien hasarde alors l'hypothèse selon laquelle la rivalité amoureuse entre Hélios et Poséidon aurait été à l'origine de la métamorphose du jeune homme en animal. Mais, alors qu'il interrompt aussitôt le récit, comme s'il avait abusé de son droit à parler d'un tel sujet, il demande à nouveau la protection des puissances divines (ἐμοὶ δὲ ἐκ τῶν θεῶν ἴλεα ἔστω) en s'imposant en même temps une interruption subite de l'énonciation de l'histoire (καὶ τὰ γε παρ' ἐμοῦ ἔστω πρὸς αὐτοῦς σύντομα)²³. Pourquoi Élien considère-t-il explicitement les récits mythographiques qui mettent en relation la présence des animaux et leurs actions avec les dieux comme une question religieusement sensible dont il faut avoir une connaissance particulière pour pouvoir en parler?

Sur cette tendance à recourir à des impératifs qui sonnent comme des formules clétiques demandant la clémence des divinités concernées, on peut faire quelques hypothèses nouvelles. Ces tournures cherchent explicitement à atténuer ou à désamorcer les éventuels effets négatifs de l'énonciation de ces récits, susceptibles d'être perçus comme blasphématoires et irrespectueux. L'association des animaux aux divinités, leur présence physique dans l'exécution du culte ou dans les récits qui gardent mémoire de leurs origines peuvent en effet constituer un sujet délicat. Elle peut servir à contester la légitimité des cultes polythéistes de la tradition gréco-romaine.

Dans le monde méditerranéen occidental de langue latine, un célèbre contemporain d'Élien, l'intellectuel chrétien d'origine carthaginoise Tertullien, a ainsi tenté à plusieurs reprises de délégitimer les cultes polythéistes en les considérant comme une idolâtrie thériomorphe, dans laquelle il était courant d'adorer des divinités aux traits ou aux comportements animaux²⁴. Dans un passage enflammé de son *Apologétique*, Tertullien définit les accusateurs de la foi chrétienne comme des adorateurs de bêtes de somme et d'autres animaux (*cultores omnium pecudum bestiarumque*), visant ainsi certains cultes particulièrement répandus dans la Rome impériale,

(21) Sur la relation très étroite entre l'interruption du discours et la préoccupation ou le scrupule religieux, voir déjà la réflexion de Quintilien sur l'aposiopèse, Quint. IX, 2, 54. Cf. LAUSBERG 1990, p. 136 à propos de la *reticentia* ou aposiopèse.

(22) Ael. NA XIV, 28.

(23) La leçon σύντομα est imprimée par la dernière édition Teubner (GARCÍA VALDÈS et al. 2009), alors que les éditions précédentes avaient choisi le mot εὐστομα, «silencieux, respectueux», qui est également attesté dans certains manuscrits.

(24) GILHUS 2006, p. 100-102.

comme celui de la déesse Épona, diffusé depuis le monde gaulois et strictement lié au monde équestre²⁵. La présence et l'implication des animaux dans les pratiques de vénération de certaines divinités semblent donner aux apologistes un argument plutôt efficace pour délégitimer et rendre irrecevables certaines formes de dévotion. Chez les auteurs chrétiens de l'époque impériale, l'animal sert à ridiculiser ceux qui pratiquent un culte considéré comme vain ou blasphématoire. La diabolisation des cultes polythéistes par leur association avec le monde animal est un processus qu'a bien mis en évidence Francesco Massa à propos de la figure de Dionysos entre le II^e et le IV^e siècle de notre ère²⁶. Plusieurs auteurs, d'Athénagore d'Athènes à Firmicus Maternus en passant par Clément d'Alexandrie, tentent de caractériser les pratiques cultuelles dionysiaques comme une forme de religiosité dégénérée et immorale. Ils le font en soulignant le rôle central et l'omniprésence des serpents dans l'accomplissement des rituels dionysiaques, au point de faire de cette figure animale un véritable indice (σημείον) de la présence de rituels bacchiques²⁷. D'ailleurs, il n'est pas exclu que la présence importante des animaux dans le patrimoine traditionnel des récits mythiques du monde grec antique, l'association de certains animaux au culte de telle ou telle divinité, ainsi que le mode discursif de présentification du divin dans le corps animal dans certaines traditions de métamorphose divine, aient pu être au cœur de la réaction aux cultes grecs, quelque peu gênée, sinon ouvertement scandalisée, de Flavius Josèphe (I^{er} siècle de n. è.) au début des *Antiquités juives*. L'écrivain juif qualifie notamment d'«inconvenante» et de «honteuse» (ἀσχήμων) la mythologie (μυθολογία) des autres, des Grecs en l'occurrence²⁸.

La tradition judéo-chrétienne des premiers siècles de l'empire n'était cependant pas la seule à manifester un certain malaise, souvent utilisé à des fins polémiques, vis-à-vis des cultes du polythéisme gréco-romain dans lesquels les animaux pouvaient jouer un rôle important. Les traditions exégétiques des grands textes mythologiques du patrimoine culturel hellénique, comme les poèmes homériques, avaient emprunté depuis des siècles la voie de l'allégorèse du récit avec des protagonistes divins, à partir de Théagène de Reggio au V^e siècle av. n. è. jusqu'aux opérations de réinterprétation étymologique des noms divins dans les milieux intellectuels stoïciens de Chrysippe à Diogène de Babylone et à l'œuvre impressionnante d'Apollodore d'Athènes au II^e siècle av. n. è., le *Peri theôn* en vingt-quatre livres²⁹.

La réinterprétation des attributs divins, des noms des divinités elles-mêmes ou encore des localités, des plantes ou des animaux associés au culte d'un dieu, permettait aux allégoristes de créer des masques symboliques qui faisaient allusion à autre chose et ne renvoyaient qu'indirectement au référent primaire désigné : il s'agissait plutôt de saisir par des associations étymologiques les allusions aux champs d'action du divin et à la puissance de la divinité en question. Pour ne donner qu'un exemple, la colombe (περιστέρα), traditionnellement associée à la déesse Aphrodite au point de caractériser son culte dans certaines régions, comme à Éryx en Sicile, était devenue dans

(25) Tert. *Apol.* XVI, 5. Les mêmes moqueries visant le culte d'Epona se trouvent dans Min. Fel. *Oct.* XXVIII, 4; voir aussi Apul. *Met.* III, 27 pour la déesse en question.

(26) MASSA 2010.

(27) E.g. Clem. *Protr.* II, 12, 2. Dans ce même ouvrage, Clément dresse une sorte de *scala naturae* des religions polythéistes thériomorphes, jugeant le polythéisme égyptien meilleur que le polythéisme gréco-romain du fait que les divinités égyptiennes ne seraient pas caractérisées par les mêmes comportements honteux, comme l'adultère, que les divinités grecques (Clem. *Protr.* II, 39, 4; sur ce passage, voir MASSA 2016, p. 615-616).

(28) Ioseph. *AI*, I, 15. Pour une étude du sens d'ἀσχήμων dans ce passage, voir BLOCH 2006.

(29) Sur le phénomène interprétatif de l'allégorèse du mythe dans la culture grecque des périodes classique et hellénistique, voir le travail détaillé de RAMELLI, LUCCHETTA 2004, notamment p. 53-56 sur la figure de Théagène de Reggio et p. 147-170 sur Apollodore d'Athènes. Sur la pratique allégorique de Théagène, voir aussi RISPOLI 1980.

la tradition savante stoïcienne un symbole de la déesse, une allusion à l'extraordinaire pouvoir du principe de conjonction qui se manifeste dans l'attraction érotique (περισσῶς ἐρᾶν)³⁰.

Dans ce contexte de réflexion sur la légitimité de la relation entre la sphère divine et les animaux, on comprend mieux qu'Élien ait des scrupules à énoncer sur les divinités traditionnelles des récits qui impliquaient le monde animal.

III. LE MUTHOS COMME ACTE MNÉMONIQUE ET INJONCTION À L'ACTION PIEUSE

Les moqueries sur les cultes égyptiens à caractère thériomorphe, particulièrement répandus dans la seconde moitié du I^{er} millénaire av. n. è., sont un véritable lieu commun des pamphlets philosophiques et politiques de l'époque gréco-romaine, dont le but est de stigmatiser le polythéisme égyptien, dépeint comme le paradigme d'une manifestation ignorante et naïve du comportement religieux³¹. L'une des opérations rhétoriques les plus efficaces consiste précisément à mettre en avant le traitement des animaux dans le monde égyptien, notamment dans les lieux de culte. Deux stratégies peuvent être adoptées. La première consiste à présenter comme absurde et inconcevable le traitement privilégié, tant au niveau de l'alimentation que des soins aux individus, des animaux domestiques ordinaires, les canidés et certains petits félins, malgré la banalité de leur présence en tant qu'animaux de la maison, très souvent relégués, dans le monde gréco-romain, aux marges de la vie domestique³². Une autre stratégie présente les cultes thériomorphes sous un jour beaucoup plus inquiétant, qui souligne la monstruosité et la dangerosité de certains animaux, de l'hippopotame au crocodile, qui reçoivent des soins et de l'attention, parce qu'ils sont souvent apprivoisés au lieu d'être chassés et repoussés en marge des espaces humains³³.

La confrontation avec l'univers culturel égyptien de l'époque ptolémaïque et romaine est très importante pour comprendre l'opération intellectuelle et rhétorique à laquelle se livre Élien concernant la place à attribuer au monde animal dans le culte des divinités. Dans l'un des premiers chapitres du douzième livre du *De natura animalium*, c'est précisément la vénération de certaines espèces animales (σέβοντές τε καὶ ἐκθεοῦντες γένη ζώων) par le polythéisme égyptien qu'Élien choisit de mettre en avant afin de renverser la croyance, voire le préjugé, qui semble prévaloir à l'époque impériale concernant la présence des animaux dans les sanctuaires et les récits mythiques de la tradition gréco-romaine³⁴.

S'il était de coutume depuis des siècles de se moquer d'un des plus anciens peuples du monde, sinon le plus ancien sur la surface de la terre selon les représentations historiographiques du monde grec au moins depuis Hécatée³⁵, aurait-on pu aussi se moquer des Thébains et des Troyens? Ce n'est pas un hasard si Élien rapporte des récits de pratiques cultuelles qui concernent des peuples et des traditions que la mémoire culturelle associe aux plus anciennes lignées du monde grec. D'une part, la descendance des Héraclides, qui fait suite à la naissance d'Héraclès fils d'Alcmène, fille d'Électryon, roi de Mycènes, est liée au récit, évoqué plus haut, de la délivrance d'Alcmène

(30) Apoll. *FGrHist* 244 F 114; Zen. I, 168 SVF. Sur le culte d'Aphrodite à Éryx, voir PIRONTI 2009. Sur les animaux et les végétaux associés au culte de la déesse, voir aussi LIETZ 2012, p. 195-198.

(31) SMELIK, HEMELRIJK 1984.

(32) *E.g.* D.S. I, 83, 4, à propos de la honte qu'un homme devrait éprouver en s'occupant des soins et du culte des animaux sacrés; cf. Cic. *Tusc.* V, 78, définissant la tradition des cultes égyptiens comme un *malus mos*.

(33) Sur les *monstra* venant d'Égypte et s'opposant aux divinités de la tradition romaine, voir le passage célèbre dans Verg. *Aen.*, VIII, 696-706; pour une analyse de ce texte, notamment à propos d'Anubis, voir ROSATI 2009; cf. Cypr. *Ad Dem.*, 12.

(34) Ael. *NA* XII, 5.

(35) *E.g.* Hdt. II, 142-146.

grâce à l'aide d'une servante ou d'une compagne d'enfance, Galinthias, transformée plus tard en belette (γαλή) pour avoir empêché le dessein d'Héra, qui ne voulait pas de la naissance d'Héraclès³⁶. D'autre part, Élien fait référence à certains récits de fondation de cités de Troade, dont celle d'Hamaxitos qui aurait été fondée par des colons crétois, débarqués en Troade après avoir consulté l'oracle de Delphes. Une partie des traditions mythographiques lient cette opération coloniale au nom de Teukros, le père de Troos, fondateur de la lignée des Troyens³⁷. Ces récits de fondation font toujours intervenir des animaux, en particulier des souris.

En ce qui concerne les particularités du culte thébain, Élien dit explicitement que l'appartenance aux traditions culturelles de la grécité n'implique pas du tout l'exclusion de la présence d'animaux dans les célébrations des honneurs à rendre aux puissances divines. Les Thébains, tout en étant des Grecs ("Ἕλληνες ὄντες), s'adonnaient au culte d'une belette pour avoir permis la naissance d'Héraclès. Le culte voué à Galinthias dans la ville de Thèbes est attesté dans plusieurs sources anciennes d'époque impériale, bien que la référence à un véritable culte de la belette ne soit jamais explicite³⁸. Il s'agit selon nous d'une stratégie particulièrement efficace mise en œuvre par Élien, qui ne nomme en fait jamais Galinthias par son nom humain, mais la désigne uniquement par son identité animale, présentant le culte de la nourrice d'Héraclès comme encore bien présent et pratiqué par les Thébains, ainsi que le laisse entendre l'utilisation du présent (σέβουσιν)³⁹.

La présence d'animaux, et en particulier de belettes, dans le sanctuaire qui doit abriter le culte de Galinthias, non loin de la maison où est indiqué le lieu de naissance d'Héraclès, à Thèbes, n'est attestée par aucun texte autre que le *De natura animalium*, mais la trace de représentations de belettes a été récemment confirmée pour au moins un espace sacré, un *sacellum*, fouillé dans le centre de la ville antique de Préneste. Certaines hypothèses archéologiques récentes ont lié ces offrandes votives en argile représentant des corps incurvés aux traits mi-féminins mi-animaux à la présence d'un temple de *Iuno* dans la ville⁴⁰. Les statuettes et le *sacellum* sont datés de l'époque républicaine moyenne (IV^e-III^e siècle av. n. è.) et il n'est pas exclu qu'Élien lui-même ait eu connaissance de ce lieu de culte et des offrandes votives qui y étaient déposées, surtout quand on sait que c'est précisément à Préneste que les textes anciens associent notre auteur⁴¹.

Même dans le cas du culte d'Apollon Smintheus dans la cité d'Hamaxitos de Troade, Élien parle au présent d'un respect sacré réservé aux myriades de souris blanches qui habiteraient, apprivoisées par l'homme, le sanctuaire d'Apollon⁴². Si, dans le cas de la belette, le verbe σέβουσιν avait été modalisé par l'expression ὡς ἀκούω, que l'on pourrait traduire par « d'après ce que j'ai entendu dire », dans le cas des souris d'Apollon, Élien ne laisse aucune place à l'incertitude et présente à son public de lecteurs ou d'auditeurs une pratique toujours vivante. Les souris d'Apollon sont en effet entretenues aux frais de la ville (δημοσία τροφή), vivent dans le temple du dieu et occupent de fait

(36) Pour une analyse détaillée des récits mythographiques concernant Galinthias, ou Galanthis, voir BETTINI 2018, p. 49-75.

(37) Lyc. *Alex.* 1307-1308, pour le mariage entre Arisbè, fille de Teukros, héros crétois, et le Troyen Dardanos. Sur la mythographie du récit à la base de la fondation d'Hamaxitos, notamment dans le cadre de l'exégèse homérique, voir récemment TRACHSEL 2019.

(38) Ant. Lib. *Met.* XXIX, 4; Clem. Alex. *Protr.* II, 39, 6.

(39) Pour le culte voué à Galinthias, voir surtout SCHACHTER 1981, p. 225.

(40) Voir notamment TEDESCHI 2007 pour une étude détaillée de ces statuettes et une discussion du lien possible entre le lieu de leur découverte et le sanctuaire connu comme *Iunonarium* à Préneste. Un bilan de la présence de la belette, attestée par des restes archéologiques exhumés dans les fouilles les plus récentes, a été dressé récemment par BETTINI 2018b, p. 61-66.

(41) Suda α1 178 Adler (Αἰλιανός, ἀπὸ Πραϊνεστοῦ τῆς Ἰταλίας, ἀρχιερεὺς καὶ σοφιστής, ὁ χρηματίας Κλαύδιος...); KINDSTRAND 1998, p. 2957-2958.

(42) Sur les traditions mythographiques décrivant la présence des souris dans le cadre du culte d'Apollon à Hamaxitos, surtout en lien avec l'étymologie de l'épiclèse Smintheus, voir l'étude détaillée récente qui a été menée par PALAMIDIS 2019.

son autel en tant qu'animaux sacrés lui appartenant. À la souris comme animal sacré du dieu, il est possible que la communauté d'Hamaxitos ait également reconnu le rôle de messager de la divinité, si toutefois l'on considère comme une référence à une pratique oraculaire la précision selon laquelle «à côté du tripode d'Apollon se trouvait une souris» (καὶ παρὰ τῷ τρίποδι τοῦ Ἀπόλλωνος ἔστηκε μῦς). Le récit d'Élien, en tout cas, semble se rattacher à une tradition mémorielle et culturelle très ancienne de la ville d'Hamaxitos, car, dès le milieu du IV^e siècle av. n. è., un fragment d'Héraclide Pontique indique explicitement que les souris étaient honorées et considérées dans la ville comme des animaux sacrés (νομισθῆναι τε ἱεροῦς), comme le rapporte également Strabon en citant le fragment dans sa description du centre urbain de Troade⁴³.

Les récits qui circulent autour du culte d'Apollon à Hamaxitos sont des *muthologēmata*, des histoires racontées et transmises qu'Élien relie dans le but de justifier la *theskeia*, terme au spectre sémantique large, dont le sens principal est celui de «règle culturelle», «règlement procédural» dans le fonctionnement des espaces sacrés⁴⁴. De quoi s'agit-il précisément? Il n'est pas improbable que le récit de la fondation d'Hamaxitos à l'instigation d'Apollon et par l'intervention de milliers de souris ait été étroitement lié aux pratiques culturelles qui se déroulaient dans le temple. Cela implique en particulier l'entretien des souris aux frais de la communauté, ainsi que d'autres pratiques de soins et d'attention envers les animaux. Ce n'est pas par hasard, en effet, que ceux-ci sont définis comme «dociles», voire «domestiqués» (τιθασσοί), mais en vertu d'une relation interspécifique manifestement exceptionnelle entre les humains et les rongeurs du temple.

La dernière partie du chapitre, dans laquelle l'instance narrative présente les diverses histoires d'origine sur les souris du temple d'Apollon comme une forme de «théologie» (θεολογία τις) qui ne doit pas faire honte à ceux qui la racontent et à ceux qui l'écoutent, est particulièrement intéressante pour saisir le sens du récit d'Élien⁴⁵. Mais est-il possible de traduire *theologia* simplement par «discours théologique» ou «théologie»? Il se peut que oui, mais au prix de la perte d'une partie du sens que le public d'Élien percevait dans ce terme. C'est précisément à partir de l'époque impériale, avec la réorganisation de nombreux cultes et l'association du culte impérial à ces derniers, que l'expérience religieuse du monde antique témoigne de la présence, notamment dans les inscriptions, de *theologoi*, personnages spécialisés dans l'étude des traditions culturelles et dans la préservation de la mémoire culturelle relative à la divinité vénérée. Les *theologoi* écrivent normalement des discours d'apparat qui accompagnent et parfois précèdent les hymnes poétiques célébrant les divinités honorées pendant les célébrations du culte⁴⁶. Leur travail ne semble pas très différent de ce que vient de faire Élien en transmettant les récits antiques du culte d'Apollon Smintheus à Hamaxitos. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre la référence à la *theologia* expressément placée par Élien à la fin du texte: la mémoire du passé, les récits de la fondation du culte apollinien peuvent aussi concerner le monde animal et il ne faut pas en avoir honte, car l'interaction du divin avec les animaux fait partie intégrante du discours sur les dieux.

L'énonciation d'une histoire traditionnelle dans laquelle les animaux sont aussi protagonistes de la mémoire culturelle qui se renouvelle dans la continuité d'un culte n'est pas propre aux seuls récits apolliniens de la Troade, mais revient dans au moins un autre passage du *De natura animalium*⁴⁷:

(43) Heracl. Pont. fr. 142A Schütrumpf = 154 Wehrli (*apud* Strab. XIII, 1, 48). Héraclide était l'auteur d'un ouvrage sur les traditions de fondation des sanctuaires de la Grèce antique, voir Clem. Alex. *Protr.* II, 39, 8.

(44) Pour une étude sémantique du terme, en particulier de ses changements de sens entre le grec classique et l'époque impériale romaine, voir FOSCHIA 2004.

(45) Sur le caractère honteux et dégradant de la pratique culturelle impliquant des soins aux animaux dans le cadre du culte voué à des divinités thériomorphes, voir *supra* n. 31.

(46) Sur les *theologoi*, voir ZIEHEN 1934; BELAYCHE 2013, p. 34; GRAF 2022, p. 88-90.

(47) Ael. NA IV, 43.

Ὁ ὄρνις ὁ ἀτταγᾶς (μέμνηται δὲ καὶ Ἀριστοφάνης αὐτοῦ ἐν Ὅρνισι τῷ δράματι), οὗτός τοι τὸ ἴδιον ὄνομα ἢ σθένει φωνῆ φθέγγεται καὶ ἀναμέλπει αὐτό. Λέγουσι δὲ καὶ τὰς καλουμένας μελεαγρίδας τὸ αὐτὸ δῆπου δρᾶν τοῦτο, καὶ ὅτι Μελεάγρῳ τῷ Οἰνέως προσήκουσι κατὰ γένος μαρτυρεῖσθαι καὶ μάλα εὐστόμως. Λέγει δὲ ὁ μῦθος, ὅσαι ἦσαν οἰκεῖαι τῷ Οἰνείδῃ νεανία, ταύτας εἰς δάκρυά τε ἄσχετα καὶ πένθος ἀτλητον ἐκπεσεῖν καὶ θρηγεῖν, οὐδέν τι τῆς λύπης ἄκος προσιεμένας, οἴκτω δὲ ἄρα τῶν θεῶν εἰς ταῦτα τὰ ζῶα ἀμειψαὶ τὸ εἶδος. Ταῖς δὲ ἴνδαλμά τε καὶ σπέρμα τοῦ τότε πένθους ἐντακῆναι, καὶ εἰς νῦν ἔτι Μελεάγρῳ τε ἀναμέλπειν, καὶ ὡς αὐτῷ προσήκουσιν ἄδειν καὶ τοῦτο μέντοι. Ὅσοι δὲ ἄρα αἰδοῦνται τὸ θεῖον, καὶ εἰ μᾶλλον τὴν Ἄρτεμιν, οὐκ ἂν ποτε τῶνδε τῶν ὀρνίθων ἐπὶ τροφήν προσάψοιντο. Καὶ ἦτις ἡ αἰτία ἴσασι τε οἱ τὴν νῆσον οἰκοῦντες τὴν Λέρον καὶ ἔνεστι μαθεῖν ἀλλαχόθεν.

Le francolin est un oiseau (Aristophane le mentionne dans sa pièce *Les Oiseaux*) qui clame et exalte son propre nom de toute la puissance de sa voix. On dit que les oiseaux qu'on appelle « pintades » font exactement la même chose et qu'elles manifestent de manière tout à fait éloquente leur lien de parenté avec Méléagre, le fils d'Oineus. Le mythe raconte que toutes les femmes qui appartenaient à la maison du fils d'Oineus, lorsqu'elles portèrent son deuil, se répandirent en larmes inextinguibles et sombrèrent dans un chagrin insurmontable et une tristesse à laquelle elles ne trouvaient pas de remède; mais les dieux eurent pitié d'elles et les métamorphosèrent en ces oiseaux. Néanmoins, les marques et l'origine du deuil qu'elles portèrent autrefois sont restées gravées en elles et elles continuent jusqu'à nos jours de célébrer Méléagre par leur chant et de proclamer en même temps combien elles lui sont liées. Tous les hommes qui respectent la divinité, et Artémis encore plus, s'abstiendront toujours de s'emparer de ces oiseaux pour se nourrir; les habitants de Léros en connaissent la raison, et l'on peut aussi l'apprendre auprès d'autres personnes.

Dans ce texte, Élien commence par évoquer certaines croyances répandues dans le monde antique concernant la production vocale de certains oiseaux auxquels des récits, des proverbes ou de simples dictons attribuaient la volonté de communiquer un sens par leurs cris; les sons émis par les oiseaux peuvent être réarticulés dans le langage humain sur la base de leur signifiant en véritables phrases douées de sens pour les humains⁴⁸. Dans ce cas, le francolin ne ferait qu'exalter et diffuser l'élément essentiel de sa renommée, de son *kleos*, dans le monde des oiseaux, à savoir son propre nom : *attagas, attagas*! La voix du narrateur introduit ensuite ce qui serait normalement répété (λέγουσι) à propos du cri tout aussi puissant émis par certains oiseaux appelés *meleagrides* et que l'on peut identifier à l'espèce d'origine africaine *Numida meleagris*, la pintade⁴⁹. Dans les émissions sonores produites par ces oiseaux, on entend résonner le malheureux nom du jeune héros Méléagre, tout comme la fière déclaration des oiseaux eux-mêmes qu'ils appartiennent à la lignée du chasseur étolien, tueur du sanglier de Calydon. À la différence des récits qui circulent sur le francolin, cependant, la voix des pintades est présentée comme une manifestation sonore concrète, répétée jour après jour, d'une histoire traditionnelle (*muthos*) reliant les commencements de cette espèce animale au culte de la déesse Artémis. La dernière partie du texte montre clairement à quel point les pintades représentent la manifestation tangible de la bienveillance d'Artémis et de sa compassion à l'égard des sœurs de Méléagre après la mort de ce dernier. Ce n'est pas un hasard si dans l'un des plus importants temples consacrés au culte d'Artémis, le sanctuaire de la Vierge (*Parthenos*) dans la partie nord de l'île ionienne de Léros, se trouve un élevage sacré de pintades, qui prospèrent dans l'espace environnant le temple de la déesse, comme l'atteste un fragment de Clytos de Milet, disciple d'Aristote et auteur d'une histoire de la ville ionienne⁵⁰.

(48) Pour une analyse du phénomène de réarticulation interprétative de la vocalité animale par les hommes, voir BETTINI 2018c, notamment p. 129-132.

(49) Un aperçu détaillé concernant la pintade dans les textes anciens se trouve dans ARNOTT 2007, p. 206-207.

(50) *FGrHist* 490 F 1 (*apud* Athen. XIV, 71 Kaibel). Pour une étude de synthèse concernant l'histoire de l'île de Léros, voir BENSON 1963.

L'élevage de pintades domestiques par les prêtres du temple d'Artémis faisait peut-être l'objet d'une interdiction alimentaire explicite dans la population de l'île, qui manifestait ainsi le respect et la vénération dus à la divinité (αἰδοῦνται τὸ θεῖον), du moins selon la présentation que l'instance narrative cherche à accréditer⁵¹. La stratégie rhétorique déployée par Élien consiste à construire un masque énonciatif, celui du narrateur, qui communique un savoir traditionnel relatif au culte d'Artémis qui n'est manifestement pas ou plus connu dans la mémoire culturelle de son époque. La méconnaissance des *muthoi* relatifs aux pintades et à Méléagre et le comportement alimentaire sacrilège qui en découle et qui consiste à élever ces animaux à des fins alimentaires comporte un risque sérieux de comportement irrespectueux envers la *Parthenos* de Léros. L'instance narrative a donc pour tâche de rétablir une abstinence religieuse de la viande des *meleagrides* pour toutes les communautés manifestant leur dévotion à Artémis, une dévotion respectueuse qui à Léros seulement semble s'être perpétuée.

L'histoire des pintades de Léros, dit Élien, peut être connue non seulement par l'expérience directe des pratiques culturelles et des récits qui circulent sur l'île égéenne, mais aussi par d'autres moyens, en puisant dans d'autres textes, sans doute antérieurs au sophiste de Préneste. Ce n'est pas un hasard, alors, si la seule autre mention de l'île se trouve quelques paragraphes plus loin dans le traité, lorsqu'Élien discute des particularités éthologiques (ἴδια [...] φύσεις) exceptionnelles que certains spécimens présenteraient dans des endroits spécifiques. C'est précisément à Léros, poursuit l'auteur, que se produit un phénomène extraordinaire relatif aux pintades : celles-ci n'auraient jamais été victimes des attaques, ailleurs habituelles, des oiseaux de proie⁵². La stratégie d'Élien est particulièrement significative, car elle semble légitimer la prescription religieuse d'un comportement alimentaire aux humains en présentant le comportement animal comme un modèle normatif naturel⁵³. Les informations sur la conduite exceptionnelle des rapaces sont explicitement associées dans le même passage aux travaux d'Istros, intellectuel travaillant à Alexandrie et d'origine macédonienne, selon certains un esclave de Callimaque, qui s'était fortement impliqué dans la structuration et l'organisation de la bibliothèque d'Alexandrie dans la seconde moitié du III^e siècle av. n. è.⁵⁴. Bien qu'Élien ne le dise pas explicitement, il est très probable que l'anecdote naturaliste soit tirée d'un ouvrage qu'Istros avait consacré aux interventions et aux apparitions (ἐπιφάνειαι) du dieu Apollon parmi les mortels. Il s'agit d'un ouvrage dont on ne connaît guère plus que le titre et quelques fragments⁵⁵, mais il est probable qu'il ait fait partie de ces travaux de collecte, de sélection et d'extraction d'informations savantes à partir d'ouvrages antérieurs et de traditions d'histoire locale, qu'Istros produisait normalement pour la production intellectuelle des savants gravitant autour de la Bibliothèque d'Alexandrie⁵⁶.

(51) Une position différente est avancée par VILLING 2017, p. 75, qui suggère que les pintades de Léros, ainsi que celles de Tithoréa pour Isis (Paus. X, 32, 16), auraient pu être élevées pour être sacrifiées à la déesse, mais le témoignage explicite d'Élien à ce sujet n'est pas pris en compte.

(52) Ael. NA V, 27.

(53) Sur les stratégies rhétoriques de naturalisation de comportements culturellement arbitraires par le recours à la présentation idéologiquement orientée de l'éthologie animale, voir FRANCO 2015.

(54) BERTI 2009, p. 1-5.

(55) Sur l'un de ces fragments relatifs à une statue d'Apollon à Délos, provenant en grande partie de la collection d'histoire locale appelée *Déliaca* et composée par Anticleïdès d'Athènes (IV^e siècle av. n. è.), voir JACKSON 1996.

(56) BERTI 2013.

IV. RELIER À LA TRADITION ET AU PASSÉ DES *MUTHOI*: LE SIMULACRE ÉNONCIATIF D'ÉLIEN LE PIEUX

Nous avons rappelé dans l'introduction comment l'un des points saillants du *De natura animalium*, dans les intentions de l'instance discursive qui se construit explicitement dans l'épilogue du traité, était précisément la condamnation de l'impiété de l'homme. En effet, de nombreuses histoires rapportées dans le traité relatent l'intervention des dieux parmi ou à travers les animaux, ou véhiculent la croyance en un comportement juste dont les animaux feraient preuve⁵⁷.

L'omniprésence des dieux dans la vie des hommes, manifestée par des rêves, des oracles ou d'autres signes, souvent de nature animale, et l'ordre garanti par leur intervention dans la vie naturelle devaient être les motifs principaux de deux œuvres perdues d'Élien, dont il ne reste que de maigres fragments: un traité *Sur la providence* et un autre texte *Sur les interventions des dieux* dans la vie des hommes⁵⁸. On connaît très peu la vie d'Élien, mais l'un des textes les plus riches en informations sur sa biographie, le lexique byzantin de la *Souda*, fait état de la position de grand prêtre (ἀρχιερεύς) que le rhéteur romain aurait assumée et, selon toute vraisemblance, conservée si longtemps qu'elle était devenue partie intégrante de son identité au même titre que la désignation de *sophistès*⁵⁹. Au-delà des tentatives d'ancrer l'appellation d'*archiereus* à une fonction effectivement occupée par Élien dans sa vie en la liant notamment au service qu'il aurait rendu au culte de la déesse *Fortuna* à Préneste⁶⁰, on ne peut exclure que cette qualification découle de la construction discursive du masque énonciatif qu'Élien lui-même élabore dans ses œuvres, en se présentant comme un homme extraordinairement attentif aux normes religieuses et à la manière correcte d'honorer les dieux (εὐσέβεια).

D'autres informations, chronologiquement plus proches d'Élien, semblent également aller dans ce sens: dans la brève esquisse biographique qu'il lui consacre, le sophiste Philostrate souligne comment l'auteur du *De natura animalium* avait l'habitude de répéter qu'il n'avait jamais embarqué sur un navire (ἐμβῆναι ναῦν) ni vu la mer⁶¹. Ces affirmations, qu'Élien aurait répétées avec fierté et ostentation, lui auraient valu l'admiration et l'estime de beaucoup de gens à Rome, pour le respect que le sophiste manifestait envers la plus ancienne tradition du peuple romain (*mos maiorum*). Le jugement négatif sur la mer et, en particulier, le rejet de la navigation faisaient partie de certains schémas argumentatifs typiques du conservatisme romain, qui présentaient les voyages et le commerce maritime comme la cause principale de la ruine politique du peuple romain et de la dégénérescence du comportement vertueux des communautés agricoles des origines⁶². Le fait de renouer avec ces traditions représente une manœuvre rhétorique particulièrement efficace de la part d'Élien, qui vise à se présenter comme étant dans la continuité d'un certain traditionalisme politique et religieux bien exprimé par le personnage de Scipion Émilien au début du deuxième livre de la *République* de Cicéron⁶³. Il faut ajouter à cela qu'une importante intervention normative

(57) E.g. Ael. NA VI, 60, à propos du respect des souris vis-à-vis du dieu Héraclès dans un sanctuaire dédié à la divinité sur une île de la mer Noire; sur ce passage et sur un possible message politique concernant l'empereur Commode délivré par animal interposé, voir HEKSTER 2002.

(58) KINDSTRAND 1998, p. 2981-2983.

(59) *Souda* ai 178 Adler; voir aussi SMITH 2014, p. 25-26.

(60) KINDSTRAND 1998, p. 2958, n. 30.

(61) Philostr. VS II, 31, 3.

(62) Pour une analyse de la représentation culturelle romaine de l'invention du navire Argo et des débuts de la navigation dans l'histoire de l'humanité, voir MAC GÓRÁIN 2015, notamment à propos des œuvres d'Ennius et d'Accius. Sur les représentations discursives antiques faisant de la Rome archaïque une ville agricole, voir VIGLIETTI 2011, p. 111-116.

(63) Cic. *Rep.* II, 5-10. Pour un commentaire philologique du passage cicéronien, voir notamment BÜCHNER 1984, p. 175-179; pour une discussion des sources grecques concernant le rapport entre les villes et la mer, notamment Platon, Aristote et Dicéarque, voir aussi ZETZEL 1995, p. 162-167.

d'époque républicaine, le *plebiscitum Claudianum* (219-218 av. n. è.), avait radicalement limité les possibilités pour les membres du *census* sénatorial de posséder directement des navires au-delà d'une certaine capacité afin de s'engager dans le commerce à grande échelle en Méditerranée⁶⁴. La mesure, qui dès le début a dû avoir des conséquences économiques limitées sur les finances des sénateurs, est restée en vigueur jusqu'à l'époque sévérienne et représente un témoignage anthropologique important pour comprendre la valeur sociale attribuée au commerce maritime et à la propriété de navires⁶⁵ dans la représentation culturelle idéologiquement orientée qui est donnée par les élites au pouvoir de leur propre respectabilité⁶⁶.

Le contexte culturel et politique dans lequel s'insère le *De natura animalium* est certainement marqué par de forts contrastes concernant le culte et par de nouvelles tensions qui voient des auteurs chrétiens engagés dans une critique radicale des cultes polythéistes, préparant un véritable renversement des pratiques religieuses traditionnelles. C'est précisément à la fin de l'époque antonine, pendant le principat conjoint de Marc Aurèle et de Commode, que remonte le texte d'Athénagore d'Athènes, la *Supplique au sujet des chrétiens*, peut-être présenté directement aux *principes*, ou plus probablement uniquement adressé à eux, dans lequel l'association, voire l'identification des divinités traditionnelles avec des animaux non humains est un argument fort pour les délégitimer⁶⁷.

C'est précisément dans un tel conflit intellectuel et politique que le masque énonciatif de l'auteur se construit comme celui d'un maître de vérité⁶⁸, capable de se tourner vers les traditions les plus anciennes des cultes venant du passé. S'il est évident que la référence aux polémiques des premiers apologistes chrétiens contre les cultes polythéistes n'est pas explicite dans le texte d'Élien, il n'en est pas moins vrai que l'intérêt du sophiste pour la religion traditionnelle et les pratiques culturelles considérées comme pieuses fait partie intégrante de son masque d'auteur, comme il ressort des ouvrages que nous avons mentionnés au début de ce paragraphe concernant le dessein divin et la théodicée.

C'est Élien lui-même qui présente son propre simulacre énonciatif dans l'épilogue du traité quand il dit vouloir être compté parmi les grands poètes, les sages qui connaissent et étudient les mystères impénétrables du monde naturel (ποιηται σοφοι και ανδρες φύσεως άπόρρητα ιδειν τε άμα και κατασκέψασθαι δεινοί)⁶⁹, comme les grandes figures de poètes inspirés tels qu'Homère⁷⁰. En outre, le thème de l'outrage (αξέβεια) aux coutumes romaines, aux *mores*, et à la tradition religieuse devait précisément constituer l'axe central du réquisitoire qu'Élien avait écrit et probablement récité à plusieurs reprises contre l'empereur Élagabal (218-222 de n. è.), qualifié par le rhéteur du sobriquet de *gunnis*, l'« efféminé »⁷¹. Comme le raconte Philostrate dans ses *Vies des Sophistes*, Élien

(64) Liv. XXI, 63, 3-4.

(65) Sur le rôle important assigné à la *paupertas* et à la *frugalitas* du paysan comme emblèmes de l'*habitus* du citoyen exemplaire dans la présentation qu'en faisait la culture romaine à travers les écrits de ses élites, voir notamment GILDENHARD, VIGLIETTI 2020, en particulier p. 75-79.

(66) GABBA 1980, p. 91, sur le *plebiscitum Claudianum*; VIGLIETTI 2011, p. 235-242, pour la représentation culturelle du commerce en opposition à l'image du *civis agricola* dans le discours politique romain.

(67) Athen. *Suppl.*, XX, 5. Pour l'argumentation anti-païenne construite par Athénagore, voir POUDERON 1989, p. 303-324, notamment p. 314-315 pour les divinités traditionnelles aux traits monstrueux et animaux.

(68) Sur la construction à l'époque de la Seconde Sophistique de l'image publique du sophiste comme aède et oracle vivant, voir FLEURY 2011.

(69) Ael. *NA*, epil. p. 430, 19-21.

(70) Sur la présence d'Homère dans le *De natura animalium*, voir surtout KINDSTRAND 1976. Il n'est pas surprenant que la recherche des mystères du monde naturel revienne en référence à l'œuvre d'Homère dans l'un des chapitres du traité: Ael. *NA*, 4.24 (και μοι δοκεί Όμηρος και τὰ τής φύσεως άπόρρητα άνιχνεύσας). Sur la forte connotation religieuse, très souvent liée aux pratiques mystériques, de l'adjectif άπόρρητος, voir récemment MASSA, BELAYCHE 2021.

(71) KINDSTRAND 1998, p. 2984; SMITH 2014, p. 274-279.

avait construit son texte autour des actes scandaleux commis par l'empereur, qui avait entaché les cultes et les traditions des Romains⁷² non seulement par l'introduction d'un nouveau culte oriental, auquel il avait donné la prééminence sur les rites traditionnels, mais surtout en se mariant avec une prêtresse vestale, événement qui avait provoqué de véritables révoltes dans toute la communauté romaine⁷³. Par la réhabilitation et la (re-)transmission des *muthoi* anciens, le maître de vérité Élien, connaisseur et passeur pieux des vérités naturelles qui échappent aux hommes, montre à quel point les animaux non seulement trouvent leur légitimité dans les anciennes pratiques culturelles, mais dans de nombreux cas montrent aux humains la voie pour reconnaître et honorer les puissances divines.

Marco VESPA*
Université hébraïque de Jérusalem

Bibliographie

- ARNOTT, W.G. 2007, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London and New York.
- ARONADIO, F. 2013, «Note di commento», in F. Aronadio, M. Tulli, F.M. Petrucci (ed.) [*Plato*] *Epinomis*, Napoli.
- BELAYCHE, N., 2013, «L'évolution des formes rituelles», in L. Bricault, C. Bonnet (ed.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden-Boston, p. 17-40.
- BENSON, J.L. 1963, *Ancient Leros*, Durham (North Carolina).
- BERTI, M. 2009, *Istro il Callimacheo. Testimonianze e frammenti su Atene e sull'Attica*, vol. I, Tivoli.
- BERTI, M. 2013, «Istro alla scuola di Callimaco. Produzione e diffusione della ricerca nella Biblioteca di Alessandria», in F. Gazzano, G. Ottone (ed.), *Le età della trasmissione. Alessandria, Roma, Bisanzio*, Tivoli, p. 193-210.
- BETTINI, M. 2018a, «Myth», in M. Bettini, W.M. Short (ed.), *The World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*, Cambridge, p. 112-133.
- BETTINI, M. 2018b, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, nouvelle édition, Torino.
- BETTINI, M. 2018c, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Roma.
- BLOCH, R. 2006, «Josephus, Ant. Iud. 1,15: ἀσχημων μυθολογία », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 97.1, p. 131-133.
- BÜCHNER, K. 1984, *M. Tullius Cicero. De re publica. Kommentar*, Heidelberg.
- DENNISTON, J.D. 1954, *The Greek Particles*, Oxford (2^e edition).
- DETTORI, E., 2005, «Aristea di Proconneso “sciamano” e “corvo”: una presentazione (con qualche nota)», *Quaderni di Classico-norroena* 1, p. 9-24.
- DETTORI, E. 2006, «Aristea “corvo” e “sciamano” (?) (Herodot. 4. 15)», *Seminari Romani di Cultura Greca* 9.1, p. 87-103.

(72) Philostr. *VS* II, 31, 2 ([...] ἐπειδὴ ἀσελγεία πάση τὰ Ῥωμαίων ἦσχυνε). En ce qui concerne les interventions d'Élagabal dans la réorganisation des cultes traditionnels et le nouvel ordre religieux imposé à Rome, voir GUALERZI 2005, p. 63-85.

(73) Cass. Di. LXXIX, 5, 1; LXXX, 9-12.

(*) Je tiens à remercier, pour leur relecture attentive de ce texte et leurs précieuses remarques, Anelle Broseta, Francesco Massa, Hélène Ménard, Thomas Schmidt et Alexandra Trachsel. Je suis également très reconnaissant pour leurs corrections et suggestions aux évaluateurs anonymes sollicités par la revue.

- DODDS, E. 1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles.
- FLEURY, P. 2011, «L'orateur oracle : une image sophistique», in T. Schmidt, P. Fleury (ed.), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times – Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*, Toronto-Buffalo-London, p. 65-75.
- FÖGEN, T. 2009, «The Implications of Animal Nomenclature in Aelian's *De natura animalium*», *Rheinisches Museum für Philologie* 152.1, p. 49-62.
- FOSCHIA, L. 2004, «Le nom du culte, θρησκεία, et ses dérivés à l'époque impériale», in S. Follet (ed.), *L'hellénisme d'époque romaine: nouveaux documents, nouvelles approches (I^{er} s. a. C.-III^e s. p. C.)*, Paris, p. 15-36.
- FRANCO, C. 2015, «L'argomento convincente: gli animali come alleivi di 'physis' e 'vox naturae' nella tradizione greca e romana», *Studi Italiani di Filologia Classica* IV ser. 13.2, p. 185-212.
- GABBA, E. 1980, «Riflessioni antiche e moderne sulle attività commerciali a Roma nei secoli II e I a.C.», *Memoirs of the American Academy in Rome* 36, p. 91-102.
- GARCÍA VALDÈS, M., LLERA FUEYO, L. A., RODRÍGUEZ-NORIEGA GUILLÉN, L., (ed.) 2009, *Aelianus. De natura animalium*, Berlin – New York.
- GILDENHARD, I., VIGLIETTI, C. 2020, «Introduction: Frugality in Theory and History», I. Gildenhard, C. Viglietti (ed.), *Roman Frugality. Modes of Moderation from the Archaic Age to the Early Empire and Beyond*, Cambridge, p. 1-126.
- GILHUS, I. S. 2006, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London.
- GRAF, F., 2022, «Ritual Dances in the Imperial Epoch. What Epigraphy Can Teach about Dancing», in K. Schlapbach (ed.), *Aspects of Roman Dance Culture. Religious Cults, Theatrical Entertainments, Metaphorical Appropriations*, Stuttgart, p. 85-100.
- GUALERZI, S. 2005, *Né uomo, né donna, né dio, né dea. Ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Bologna.
- HEKSTER, O. 2002, «Of Mice and Emperors: A Note on Aelian *De Natura Animalium* 6.40», *Classical Philology* 97.4, p. 365-370.
- KINDSTRAND, J.F. 1976, «Homer in den Tiergeschichten des Ailianos», *Hermes* 104.1, p. 35-53.
- KINDSTRAND, J.F. 1998, «Claudius Aelianus und sein Werk», *ANRW* 2.34.4, p. 2954-2996.
- JACKSON, S. 1996, «Callimachus, Istrus and the statue of Delian Apollo», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 110, p. 43-48.
- JACKSON, S. 2000, «Callimachean Istrus and the Guinea-Fowl on Leros», *Hermes* 128.2, p. 236-240.
- JESSEN, H.B. 1955 «Kirkos und Rabe in ihrer Beziehung zu Apoll und Hera», *Archäologischer Anzeiger* 70, p. 281-309.
- LANATA, G. (ed.) 1987, *Celso. Il Discorso Vero*, Milano.
- LANATA, G. 1997, «Thèmes animaliers dans le Platonisme moyen. Le cas de Celse», in B. Cassin, J.-L. Labarrière (ed.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, p. 299-324.
- LAUSBERG, H. 1990, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Ismaning.
- LIETZ, B. 2012, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- MAC GÓRÁIN, F. 2015, «The Argo. Archaic Wonder and Innovation», *Maia* 67.2, p. 233-251.
- MASSA, F. 2010, «In forma di serpente. Incesti, mostri e diavoli nella condanna cristiana dei culti dionisiaci», in V. Andò, N. Cusumano (ed.), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma, p. 235-256.
- MASSA, F. 2016, «Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée. Taxinomies et hiérarchie», in S.H. Aufrère (ed.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, p. 597-624.

- MASSA, F., BELAYCHE, N. 2021, « Introduction. Les philosophes et les mystères dans l'empire romain : discours et pratiques », in F. Massa, N. Belayche (ed.) *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège, p. 7-28.
- NEWMYER, S.T. 2003, « Paws to Reflect: Ancients and Moderns on the Religious Sensibilities of Animals », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 75.3, p. 111-129.
- PALAMIDIS, A. 2019, « Des souris et des hommes. Une réinvention érudite du culte d'Apollon Smintheus à l'époque hellénistique? », *Kernos* 32, p. 191-236.
- PATERA, M. 2012, « Le corbeau : un signe dans le monde grec », in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (ed.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden-Boston, p. 157-175.
- PIRONTI, G. 2009, « Sous le ciel d'Éryx : à propos d'Élien, *Sur la nature des animaux*, X, 50 », in M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (ed.), *Architecturer l'invisible : autels, ligature, écritures*, Turnhout, p. 221-229.
- POUDERON, B. 1989, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien*, Paris.
- RAMELLI, I., LUCCHETTA, G. 2004, *Allegoria*, volume I, *L'età classica*, Milano.
- RISPOLI, G.M. 1980, « Teagene o dell'allegoria », *Vichiana* 9, p. 243-257.
- ROSATI, G. 2009., « *Latrator Anubis*: Alien Divinities in Augustan Rome, and how to Tame Monsters through Aetiology », in P.R. Hardie (ed.), *Paradox and the marvellous in Augustan literature and culture*, Oxford-New York, p. 268-287.
- SCHACHTER, A. 1981, *Cults of Boiotia. 1. Acheloos to Hera*, London.
- SMELIK, K.A.D., HEMELRIJK, E.A., 1984, « 'Who knows not what monsters demented Egypt worships?': Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt », *ANRW* 2.17.4, p. 1853-2000.
- SMITH, S. 2014, *Man and Animal in Severan Rome. The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge.
- TEDESCHI, A. 2007, « Galantide a Praeneste: il deposito votivo di C.so Pierluigi da Palestrina e le "ragazze donnola" », *Ostraka* 16.1, p. 203-235.
- TRACHSEL, A. 2019, « Mythographie : commenter Homère ou collection des récits mythologiques? L'exemple d'Apollon Sminthée », *Polymnia* 4, p. 33-63.
- TURCAN, R. 2000, *Mithra et le mithriacisme*, deuxième édition, Paris.
- VIGLIETTI, C. 2011, *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma arcaica*, Bologna.
- VILLING, A. 2017, « Don't Kill the Goose that Lays the Golden Egg? Some Thoughts on Bird Sacrifices in Ancient Greece », in S. Hitch, I. Rutherford (ed.), *Animal Sacrifice in Ancient Greek World*, Cambridge, p. 63-102.
- WHITMARSH, T. 2005, *The Second Sophistic*, Oxford.
- ZETZEL, J.E.G. 1995, *Cicero. De re publica. Selections*, Cambridge.
- ZIEHEN, L. 1934, « θεολόγος », in *RE* V.2, coll. 2031-2033.
- ZUCKER, A. 2002, *Élien. La personnalité des animaux*, 2 volumes, Paris.