



Les hommes et les dieux chez Homère

Françoise Letoublon

► To cite this version:

| Françoise Letoublon. Les hommes et les dieux chez Homère. Maitrise. France. 2019. cel-02075025

HAL Id: cel-02075025

<https://hal.univ-grenoble-alpes.fr/cel-02075025>

Submitted on 21 Mar 2019

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

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

Les hommes et les dieux chez Homère

Françoise Létoublon

1. L'anthropologie des formules homériques

1.1. Définition de l'humain

Les formules homériques fournissent, avec une grande cohérence, semble-t-il, la définition anthropologique de l'humanité. Les hommes sont fréquemment définis chez Homère par leur nourriture : le pain et le vin, s'opposant à celle des animaux. Mais d'autres emplois sont encore plus révélateurs, montrant que les habitudes de langage témoignent aussi de la conscience claire qu'ont les humains de leur place dans les règnes de la nature; cette définition ne se fait pourtant pas par le critère de la nourriture, mais par ceux des fonctions vitales et du mode de déplacement, par opposition à d'autres êtres de la nature, les oiseaux qui volent et les animaux aquatiques qui nagent :

Iliade, 17, 446-7 οὐ μὲν γάρ τί ποῦ ἐστιν οἷζυρότερον ἀνδρὸς
πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἐπὶ πνέει τε καὶ ἔρπει

“il n'y a rien de plus misérable que l'homme, de tous les êtres qui sur terre respirent et se meuvent.”¹²⁴

On citera encore *Odyssée*, 18, 130-131, avec ἀκιδνότερον au lieu de οἷζυρότερον, *Iliade*, 5, 442 (cité ci-dessous) et *Hymne homérique à Déméter*, 365 :

δεσπόσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει

“tu règnes sur tout ce qui vit et se meut”,

où ζῶει remplace πνέει avec le même statut métrique.

Ces passages définissent l'homme par le souffle de la vie, impliquant la mortalité, et le mode de locomotion qui l'oppose aux oiseaux et aux poissons.²⁵

La mention du souffle et de la vie, liés à la mortalité humaine, avec la citation de l'*Iliade* dans laquelle le point de vue exprimé est celui de Zeus, qui en regardant les chevaux divins donnés à Achille, s'apitoie sur leur sort, amène à rappeler les nombreuses formules qui opposent l'homme aux dieux.

1.2. L'homme par rapport aux dieux

L'anthropologie formulaire oppose le plus fréquemment les hommes aux dieux d'après le critère (trait significatif ou pertinent si l'on préfère le vocabulaire linguistique) de la mort, et il semble que la poésie grecque hexamétrique ait disposé en principe d'une double série de formules avec θνητοί / ἀθάνατοι d'une part et βροτοί / ἄμβροτοι de l'autre, mais on constate qu'elle n'utilise en fait pas ἄμβροτοι pour les dieux. Βροτοί

²⁴

²⁵ Si l'on admet que ἔρπει signifie chez Homère “se déplacer” et a évolué par la suite vers “ramper” : voir Françoise LÉTOUBLON, *Il allait, pareil à la nuit. Les verbes de mouvement en grec : supplétisme et aspect verbal* (Paris, 1985), pp. 110-114.

s'oppose dans le texte épique non à ἄμβροτοι mais à ἀθάνατοι ou à θεοί. Nous ne citerons que quelques exemples frappants pour montrer l'opposition formulaire entre les termes :

Iliade, 1, 339 πρὸς τε θεῶν μακάρων πρὸς τε θνητῶν ἀνθρώπων

Iliade, 1, 548 οὔτε θεῶν ... οὔτ' ἀνθρώπων, etc.,

à comparer à *Iliade*, 11, 2 = 19, 2, *Odyssée*, 5, 2 :

... ἴν' ἀθανάτοισι φέροις ἡδὲ βροτοῖσι

“pour apporter la lumière aux immortels comme aux mortels”,

Iliade, 15, 98-99 πᾶσιν ὁμῶς θυμὸν κεχαρησέμεν, οὔτε βροτοῖσιν / οὔτε θεοῖς,

Iliade, 21, 379-380 ... οὐ γὰρ ἔοικεν / ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἔνεκα στυφελίζειν,

“et il ne convient pas de maltraiter ainsi un dieu immortel ainsi à cause des mortels”.²⁶

Dans un cas au moins, où le caractère sentencieux de la phrase est notable,²⁷ le caractère “terrestre” des humains se superpose à l'opposition aux immortels :

Iliade, 5, 441-442 ... ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον / ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.

“... jamais il n'y a de communauté entre les dieux immortels et les hommes qui vont sur la terre.”²⁸

Ce critère de la mort concorde avec certains autres, dont l'expression est peut-être un peu moins formulaire : les dieux vivent dans un autre espace que les hommes tout en disposant du privilège de l'accès au monde humain quand ils le souhaitent, et à ce titre ils reçoivent l'épithète formulaire d'Olympiens. Même si leurs banquets ressemblent beaucoup à ceux des hommes, comme les textes et l'iconographie le montrent amplement,²⁹ ils se nourrissent de nectar et d'ambrosie, et ces mots ont un statut relativement formulaire ; suivant certains passages qui me semblent significatifs, ils parlent un autre langage que celui des hommes, ou plutôt suivant la lettre des textes, ils ont pour certaines “choses” des mots différents des leurs, ce qui constitue peut-être une manière maladroite ou poétique de dire qu'ils ont un autre langage, le lexique jouant par rapport à l'ensemble de la langue, peut-être du langage, un rôle

²⁶ Héra s'adresse à Héphaïstos qui “maltraite” le dieu du fleuve Scamandre.

²⁷ Geoffrey S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, vol. II, books 5-8 (Cambridge, 1990), *ad loc.*, p. 107. Comme il le remarque d'ailleurs, χαμαὶ ἐρχομένων est exceptionnel chez Homère, mais on trouve ailleurs χαμαιγενέων : on peut à mon avis considérer les deux expressions comme des variantes formulaires d'une même “idée”, comme aurait dit Milman Parry. Le commentaire ne mentionne pas l'existence d'une formule de sens voisin constituée d'éléments lexicaux différents dans *Iliade*, 1, 272, τῶν οἱ νῦν βροτοὶ εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο. Entre χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων et βρότοι ... ἐπιχθόνιοι, on peut dire que les deux signifiants renvoient au même référent, les humains, à peu près comme les fameux exemples de l'Étoile du soir, l'Étoile du matin et Vénus chez les philosophes théoriciens de la référence.

²⁸ La sentence est mise dans la bouche d'Apollon qui tance Diomède.

²⁹ Voir François LISSARAGUE, *Un flot d'images : une esthétique du banquet grec* (Paris, 1987), et dans le présent dossier l'article de Pauline SCHMITT PANTEL in **Oswyn** MURRAY, *Sympotica*...

métonymique.³⁰ L'épisode de la blessure infligée à Aphrodite par Diomède révèle que dans leurs veine coule l'ἰχώρ au lieu du sang (αἷμα) : dans ce cas, les dieux ont un mot que les humains ignorent, mais la réalité de référence correspondant à ce mot – l'autre face de la pièce de monnaie qu'est le mot selon une image d'origine saussurienne – est aussi une réalité ignorée du monde des hommes. Les études comparatives montrent d'ailleurs que dans le cas où le poète connaît des mots des dieux différents de ceux des hommes, c'est celui des dieux qui a une étymologie indo-européenne (pour Xanthe / Scamandre, par exemple).

À propos du nectar et de l'ambrosie, nourriture spécifique des dieux chez Homère, il faut d'abord mentionner leur association formulaire :

<i>Iliade</i> , 19, 38	Πατρόκλῳ δ' αὖτ' ἄμβροσίν καὶ νέκταρ ἐρυθρόν
347-348	ἀλλ' ἴθι οἱ νέκταρ τε καὶ ἄμβροσίν ἐρατεινὴν / στάζον
353-354	νέκταρ ἐνὶ στήθεσσι καὶ ἄμβροσίν ἐρατεινὴν / στάξ'
<i>Odyssée</i> , 9, 359	ἀλλὰ τόδ' ἄμβροσίν καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ. ³¹

On peut noter que malgré l'allure formulaire dûment notée par Mark Edwards dans son commentaire,³² il n'y a pas répétition littérale des termes, sinon pour l'épithète ἐρατεινήν après ἄμβροσίν quand celui-ci est en seconde position – mais non à la même place dans le vers – alors que ἐρυθρόν qualifie νέκταρ dans l'ordre des mots inverse ; mais on ne saurait tirer une conclusion plus ferme d'un si petit nombre d'exemples.

Chacun des deux termes a aussi ses emplois formulaires spécifiques : le nectar est un liquide traité comme du vin (*Iliade*, 1, 598, οἶνοχόει γλυκὺ νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων, 4, 2-3 ... μετὰ δέ σφισι πότνια Ἥβη / νέκταρ ἐφνοχόει).

La nuit est qualifiée par un emploi adjectival du nom de l'ambrosie dans une série formulaire intéressante, toujours en début de vers, une seule fois sous la forme ἄμβροσίν διὰ νύκτα, en *Iliade*, 2, 57, plus fréquemment sous la forme inversée métriquement légèrement différente νύκτα δι' ἄμβροσίν (*Iliade*, 10, 41; 142; 24, 363, *Odyssée*, 9, 404; 15, 8).³³ On rencontre aussi la formule dans des emplois plus libres au nominatif νύξ ... ἄμβροσίν ou ἄμβροσίν νύξ :

<i>Iliade</i> , 18, 267-8	νῦν μὲν νύξ ἀπέπαυσε ποδώκεα Πηλεΐωνα / ἄμβροσίν,
<i>Odyssée</i> , 4, 429 et 474	... ἐπὶ τ' ἤλυθεν ἄμβροσίν νύξ.

De la même manière existe aussi un adjectif dérivé du nom du nectar, pour qualifier un tissu ou un vêtement (*Iliade*, 3, 385; 18, 25).

³⁰ Voir Françoise LÉTOUBLON, "Les dieux et les hommes. Le langage et sa référence dans l'Antiquité grecque archaïque", in Konstantinos BOUDOURIS (ed.), *Language and Reality in Greek Philosophy* (Athens, 1985), pp. 92-99. Voir aussi John HEATH, *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato* (2^e éd., Cambridge, 2006 [2005]), p. 56.

³¹ Paroles du Cyclope à propos du vin de Maron qu'Ulysse lui a fait boire.

³² Mark EDWARDS, *The Iliad: A Commentary*..., p. 239.

³³ Voir sur ce formulaire de la nuit Casey DUÉ and Mary EBBOTT, *Iliad 10 and the Poetics of Ambush. A Multitext Edition with Essays and Commentary* (Washington, 2010), pp. 254-256.

Ces formules montrent à l'évidence que les deux substances sont connues dans l'encyclopédie homérique comme faisant partie du monde des dieux et de leurs proches, par exemple leurs chevaux (en *Iliade*, 5, 777, il s'agit de l'attelage de la déesse Héra τοῖσιν δ' ἄμβροσίν Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι). Pourtant, les humains reçoivent quelquefois des dieux une part de leur nourriture ou boisson d'élection, mais à titre tout à fait exceptionnel, ce qui confirme l'existence d'une barrière infranchissable entre eux : Calypso en donne à ses hôtes dans l'*Odyssée* (5, 93; 199) et dans l'*Iliade*, ils servent à préserver la chair des cadavres, ceux de Sarpédon et de Patrocle que les dieux souhaitent préserver de la pourriture. Mais dans la grande majorité des exemples (*Iliade*, 1, 598; 4, 3, *Odyssée*, 5, 93, etc.) le nectar et l'ambrosie servent de nourriture et de boisson exclusivement aux dieux, même si le service par un échanton imite l'usage humain. L'hypothèse schématique selon laquelle le nectar serait la boisson, l'ambrosie la nourriture divine, valable pour Homère au moins partiellement, doit être affinée en tenant compte de la linguistique comparative et de la mythologie comparée : elles concordent sur l'ambrosie comme "boisson d'immortalité", mais non sur le nectar, même s'il est possible que le mot ait aussi une étymologie indo-européenne permettant d'affirmer que la représentation homérique des dieux et des hommes fait partie de l'héritage indo-européen. Les noms du nectar et de l'ambrosie ont été discutés âprement de ce point de vue : il semble assez clair que tous deux ont une étymologie indo-européenne, mais que l'ambrosie seule était la nourriture des dieux dans la mythologie comparée, dans ce que Georges Dumézil appelait le "Cycle de l'ambrosie". Son nom semble en relation claire avec l'adjectif ἄμβροτος < *n-mrto³⁴ tandis que l'étymologie la plus probable à mon avis pour le mot nectar *nek- tr-, "qui traverse la mort", "qui fait traverser la mort", ne s'accorde, elle, nullement avec un corpus légendaire correspondant : bien que la mythologie grecque ait déformé ou pratiquement anéanti le Cycle de l'ambrosie, comme l'a montré Georges Dumézil dans *Le festin d'immortalité*,³⁵ elle témoigne bien de la relation entre l'ambrosie et l'immortalité, privilège des dieux, et le formulaire de l'*Iliade* témoigne bien d'une relation entre les dieux immortels (comme Pierre Chantraine le faisait remarquer dans le *DÉLG*, l'adjectif ἄμβροτοι est plus ancien que ἄθάνατοι qui l'a remplacé au cours du temps) et leur nourriture spécifique.

Cette première partie visait à montrer que l'homme homérique, "entre bêtes et dieux",³⁶ se définit par les divers traits de la respiration, de la vie à la surface de la terre et de la mortalité. Une autre image apparaît si l'on s'attache à certains termes, bien plus rares, voire dans certains cas à de véritables mots-*hapax* : certes, l'*Iliade* ne montre aucune scène de consommation de chair humaine, mais elle en atteste bien le désir, ou si l'on préfère le fantasme.³⁷

³⁴ *DÉLG*, s. v. βροτός, p. 188.

³⁵ Il s'agissait de sa thèse : Georges DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité* (Paris, 1927).

³⁶ Formule de Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (Paris, 1990), p. 85.

³⁷ Voir mon article « Manger la chair de son ennemi » publié en 2017.

2. Relations entre hommes et dieux

Les rituels de prière et sacrifice sont un mode de communication.

La prière est un « acte de langage », qui engage (c'est-à-dire que l'homme qui prie attend un retour de la part du ou des dieux).

La prière classique est solennelle, les mains jointes, les yeux levés vers le ciel. Elle comprend une forme d'adresse : nom du dieu au vocatif, avec des qualifications diverses, les *épicleses* du dieu, demande d'action à l'impératif (dans quelle mesure y a-t-il des phénomènes universels des diverses religions ?), ou verbe *eukhomai* avec datif du nom du dieu et infinitif pour l'action qui lui est demandée. La réaction de la divinité est souvent indiquée par un signe de tête³⁸.

Dans le récit homérique, prière et sacrifice s'interpénètrent, montrant bien qu'il s'agit en fait de la même action de communication avec les dieux, les paroles exprimant ce que les gestes ne peuvent pas exprimer : l'exemple de la prière d'Agamemnon dans le chant 3 de l'*Iliade* le montre bien.

Iliade 3.270-324

μί σγον, ἅτῳ βασιλεῦσιν ὕδωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν.
Ἀτρεΐδης δὲ ἐρυσσάμενος χεῖρεσσι μάχαιραν,
ἧ οἱ παρ' ξίφeos μέγα κουλεὸν αἰὲν ᾠωτο,
ὀρνῶν ἐκ κεφαλῶν τάμνε τρίχας· αὐτὰρ ἔπειτα

κήρυκες Τρώων καὶ Ἀχαιῶν νεῖμαν ἄρι στοῖς.
τοῖσιν δ' Ἀτρεΐδης μεγάλ' εὐχετο χεῖρας ἀνασχῶν·
Ζεῦ πάτερ Ἰδῆθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε,
Ἥλιός θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις,
καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τί νυσθον ὅτις κ' ἐπὶ ὄρκον ὁμόσῃ,
ὕμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὄρκια πιστά·
εἰ μὲν κεν Μενέλαον Ἀλέξανδρος καταπέφνη
αὐτὸς ἔπειθ' Ἑλένην ἐχέτω καὶ κτήματα πάντα,
ἡμεῖς δ' ἐν νήεσσι νεώμεθα ποντοπόροισιν·
εἰ δέ κ' Ἀλέξανδρον κτεῖ νηξανθὸς Μενέλαος,
Τρώας ἔπειθ' Ἑλένην καὶ κτήματα πάντ' ἀποδοῦναι,
τιμὴν δ' Ἀργείοις ἀποτινέμεν ἧν τιν' εἴοικεν,
ἧ τε καὶ ἐσσομένοισι μετ' ἀνθρώποισι πέληται.
εἰ δ' ἂν ἐμοὶ τιμὴν Πρίαμος Πριάμοιο τε παῖδες
τί νειν οὐκ ἐθέλωσιν Ἀλέξανδροιο πεσόντος,
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ ἔπειτα μαχίσομαι εἴ νεκα ποινῆς
αὔθι μένων, ἧς κε τέλος πολέμοιο κιχέω.

ἦ καὶ ἀπὸ στομάχους ὀρνῶν τάμε νηλεῖ χαλκῷ
καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας
θυμοῦ δευομένους· ἀπὸ γὰρ μένος εἴλετο χαλκός.
οἱ νον δ' ἐκ κρητῆρος ἀφυσσάμενοι δεπᾶσιν
ἔκχεον, ἧ δ' εὐχοντο θεοῖς αἰγιγενέτησιν.

[On mélangea]

le vin dans les cratères et l'on mouilla les mains des rois.

L'Atride ensuite de ses mains tira le coutelas
Toujours pendu à côté du fourreau de son épée
Et coupa les poils sur le front des agneaux. Les hérauts
Les donnèrent de suite aux chefs troyens et achéens,

Et l'Atride, **levant les mains**, pria bien haut pour tous :
« Zeus père, ô maître de l'Ida, très glorieux, très grand !
Et toi, Soleil, ô toi qui vois et entends toute chose !
Et vous Fleuves, et toi, ô Terre, et vous qui, sous le sol,
Tirez punition des morts qui ont fait des faux serments,
Soyez nos témoins et veillez sur ce pacte fidèle !
Supposé qu'Alexandre vienne à bout de Ménélas,
Il gardera pour lui Hélène avec tous ses trésors,
Et nous, nous partirons à bord de nos rapides neufs.
Mais si c'est Ménélas le blond qui terrasse Alexandre,
Aux Troyens de lui rendre Hélène et tous ses trésors,
Et de payer aux Achéens une somme assez forte
Pour qu'on en parle encor parmi les hommes à venir.
Et si Priam et les fils de Priam ne veulent pas
Me verser cette somme, Alexandre une fois tombé,
C'est moi qui me battrai pour elle, en usant de mes armes,
Et je ne partirai d'ici que la guerre achevée. »
Il dit, et prenant le bronze cruel, il égorgea
Les agneaux, puis les déposa à terre, palpitants,
Mais déjà morts, le bronze ayant ravi leurs forces vives.
Avec les coupes l'on puisa le vin dans les cratères.
On le versa, en implorant les dieux nés pour toujours.

³⁸ Verbe νεύω, dénégation exprimée par le composé ἀνανεύω.

Un élément particulièrement important est le fait que la prière-sacrifice d'Agamemnon est suivie d'une phase de prière collective des deux armées en faveur du respect du pacte solennel conclu entre les rois. Tout se passe comme si à ce moment-là, la guerre pouvait s'interrompre. L'affrontement des deux champions pourrait se résoudre par la victoire de l'un d'entre eux, Hélène et ses trésors revenant au vainqueur et le camp ennemi restant valide. En fait, après la prière collective, un signe de refus de Zeus montre que la paix conclue et voulue par les humains ne suffit pas toujours : en l'occurrence, les dieux ont voulu la guerre de Troie depuis longtemps, que ce soit à partir de l'épisode de la pomme de discorde jetée par Éris au milieu de la fête de mariage de Thétis et Pélée comme le veut la légende ou non.

Phase de prière collective à la suite d'Agamemnon: 3.297-319

ὤδε δέ τις εἶπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·
 Ζεῦ κῦδιστε μέγιστε καὶ ὀϊάνητοι θεοὶ ἄλλοι
 ὀπότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημήνεια
 ὤδε σφ' ἐγκέφαλος χαμόδις ῥέοι ὣς ὅδε οἱ νος
 αὐτῶν καὶ τεκέων, ὅλοχοι δ' ἄλλοι δαμείεν.
 Ως ἔφην, οὐδ' ἄρα πῶς φιν ἐπεκράεινε Κρονίῳ.
 τοῖσι δὲ Δαρδανίῃσι Πριάμος μετὰ μῦθον ἔειπε·
 κέκλυτέ μευ Τρῶες καὶ ἐὺκνήμιδες Ἀχαιοί·
 ἦτοι ἐγὼν εἶμι προτὶ Ἴλιον ἡνεμόεσσαν
 ἄψ, ἐπεὶ οὐ πῶ τλήσομ' ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὄρεσθαι
 μαρναμένον φίλον υἱὸν ἀρηϊφίλῳ Μενελάῳ·
 Ζεὺς μὲν που τόγε οἱ δε καὶ ὀϊάνητοι θεοὶ ἄλλοι
 ὀπποτέρῳ θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστί ν.

Et chacun fit cette prière, Achéen ou Troyen :
 « Illustre et noble Zeus, et vous tous, ô dieux immortels !
 Quels que soient ceux qui les premiers enfreindront ce serment,
 Qu'à l'instar de ce vin s'écoule à terre leur cervelle
 Et celle de leurs fils, et qu'on s'empare de leurs femmes ! »
 Tels ils priaient, mais le fils de Cronos resta muet.
 Priam le Dardanide alors leur adressa ces mots :
 « Ecoutez-moi, Troyens et Achéens aux bons jambarts !
 Pour moi, je m'en vais regagner la venteuse Ilion,
 Car jamais je n'aurai le cœur de suivre de mes yeux
 La lutte entre mon fils et Ménélas chéri d'Arès.
 Zeus est seul à savoir, avec les autres Immortels,
 A qui des deux est destiné le terme de la mort. »

3.318-323

λαοὶ δ' ἡρήσαντο, θεοὶσι δὲ χεῖρας ἀνέσχον,
 ὤδε δέ τις εἶπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·

Ζεῦ πάτερ Ἰδοθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε
 ὀπότερος τόδε ἔργα μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκε,
 τὸν δὲ ἀποφθίμενον δῦναι δόμον Ἄλδος εἶσω,
 ἥμιν δ' αὖ φιλότῃ καὶ ὄρκια πιστὰ γενέσθαι.

Tous prièrent alors, en tendant les mains vers les dieux,

Et dans les rangs troyens et achéens chacun disait:
 "Zeus père, ô maître de l'Ida, très glorieux, très grand!

Fais que celui des deux qui provoqua tous ces ennuis

Entre nos peuples meure et plonge au royaume d'Hadès,
 Et laisse-nous conclure un pacte d'amitié fidèle."

On a vu jusqu'à présent les hommes prier de manière assez semblable aux religions contemporaines ; mains jointes, yeux levés vers le ciel, invocation fortement ritualisée : Ζεῦ κῦδιστε μέγιστε ou Ζεῦ πάτερ Ἰδοθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε (adjectifs juxtaposés en asyndète contrairement à l'usage ordinaire de la langue où tous les adjectifs sont normalement coordonnés).

Mais l'*Iliade* montre aussi des cas de prière individuelle, avec des allusions à des phénomènes très localisés : allusion au Zeus de Dodone (actuellement dans la province de l'Épire, nombreuses trouvailles de lamelles d'or inscrites prouvant l'existence d'un culte prophétique ancien), à ses prêtres les Selles qui ne se lavent jamais les pieds et dorment à même le sol³⁹. Peut-être cela reflète-t-il l'attachement d'Achille à sa région natale. Mais Dodone n'est pas en Thessalie-Phthie⁴⁰. En tout

³⁹ Selon un passage de l'*Odyssée* et d'autres sources anciennes, l'oracle se transmettait par l'intermédiaire des feuilles des chênes, en association avec des colombes.

⁴⁰ Selon l'*Oxford Classical Dictionary*, la Phthiotis est une partie de la Thessalie. Il n'y a malheureusement pas d'entrée *Sperchios* dans ce dictionnaire.

cas, on remarque encore que le dieu répond à sa guise à la demande du héros : il entend la prière (ἔκλυε) mais en refuse une partie (ἀνένευε).

La prière individuelle du héros: Achille au Zeus de Dodone, 16.230-250,

νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας, ἀφύσσατο δ' αἴθοπα οἶνον.
εὔχετ' ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκει, λείβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσανιδῶν· Δί' αὖ δ' οὐ λάθῃ τερπικέραυνον·
Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε Πελασγικὴ τηλόθι ναίων
Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Κελλοὶ
σοὶ ναῖουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι,
ἡμὲν δὴ ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες εὐξαμένοιο,
τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' Ἴψαο λαὸν Ἀχαιῶν,
ἦ δ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήνον ἐέλδωρ·
αὐτὸς μὲν γὰρ ἐγὼ μένων νηῶν ἐν ἁγῶνι,
[...]

ᾧ ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε μητίετα Ζεὺς.
τῷ δ' ἕτερον μὲν ἔδωκε πατὴρ, ἕτερον δ' ἀνένευε·

Ensuite il se lava les mains et puisa le vin sombre .
Debout au milieu de l'enclos, les yeux levés au ciel,
Il répandit le vin, sous les regards de Zeus Tonnant :
« Zeus tout-puissant, Dodonéen, en ce rude pays des Selles,
devins aux pieds jamais lavés, qui couchent sur le sol !
s'il est vrai qu'une fois déjà tu entendis mes vœux
et me fis la faveur de décimer les Achéens,
accomplis cette fois encor le désir que je forme.
Moi, je vais demeurer ici dans le cercle des neufs ;
Mais j'envoie au combat mon compagnon avec le gros
Des Myrmidons. Attache la gloire à ses pas, grand Zeus !
Affermis bien son cœur en sa poitrine, afin qu'Hector
Apprenne si notre écuyer peut, à lui seul, se battre,
Ou si ses redoutables bras ne font vraiment fureur
Qu'aux jours où j'entre moi aussi dans la rude mêlée.
[...]

Tel il parla et Zeus prudent entendit sa prière.

Mais le père des dieux n'en exauça qu'une partie,

Il permit à Patrocle d'écarter guerre et combat,

Mais non de revenir de la bataille sain et sauf.

Prière d'Achille au fleuve Sperchios, *Il.* 23, 140-153

ἦτ' ὅλλ' ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς·
ἀνευθε πυρῆς ξανθὴν ἀπεκείρατο χαίτην,
ἔπερχει ὤποτα μῶτ' ἔρφε τηλεθώσαν·
ς δ' ἄρα εἴ πεν ἰδὼν ἐπὶ οἴνοπα πόντον·
εἰ ὅλλως κοῖ γε πατὴρ ἠρήατο Πηλεὺς
ιενοστήσαντα φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν
κόμην κερεῖν ῥέξιν θ' ἰερὴν ἐκατόμβην,
οντα δ' ἔνορχα παρ' αὐτόθι μῆλ' ἰερεῦσιν
ς, ὅθι τοι τέμενος βωμός τε θυῆεις.
ἰ' ὀγέρων, σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας.
ἐπεὶ οὐ νέομαι γε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν
ἰωήρῳ κόμην ὀπάσαιμι φέρεσθαι.
τῶν ἐν χερσὶ κόμην ἐτάροιο φίλοιο
τοῖσι δὲ πᾶσιν ὕψ' ἴμερον ὕψε γόοιο.

Mais voici qu'Achille aux pieds prompts eut un autre dessein :
S'éloignant du bûcher, il coupa ses beaux cheveux blonds
Qu'il avait laissé croître et vouait au fleuve Sperchios.
Il dit, tout accablé, en regardant la mer vineuse :
« Sperchios, mon père Pélée a donc fait en vain le vœu
que, si je revenais un jour là-bas, dans ma patrie,
tu aurais, outre mes cheveux, une sainte hécatombe,
ainsi que cinquante béliers, sur tes bords, au lieu même
où s'élèvent ton temple et ton autel aux doux parfums.
Mais ce vœu du vieillard, tu ne l'as pas réalisé.
Eh bien, puisque je ne rentrerai plus dans mon pays,
C'est à Patrocle à emporter mes cheveux en offrande. »
Il dit et déposa sa chevelure entre les mains
De son ami, ce qui fit fondre tout le monde en larmes.

L'*Illiade* montre aussi un cas de prière refusée par la divinité qui pose un problème important d'interprétation d'ensemble de l'épopée : au chant 6, Hector fait offrir par sa mère Hécube un péplos pour Athéna, par l'intermédiaire de sa prêtresse Théano. Le rituel semble respecté scrupuleusement, mais la déesse, par l'intermédiaire de sa statue de culte, la refuse (ἀνένευε). Théano est l'épouse d'Anténor, et des sources

diverses lui attribuent un rôle trouble dans le vol du Palladion, une statue magique d'Athéna. Il est tentant de supposer –mais on ne peut rien prouver formellement– que la statue d'Athéna dans le chant 6 est justement cette statue appelée Palladion, qui garantissait la protection de Troie mais ne devait être vue par personne. Si le couple Théano-Anténor a pu tremper dans un complot pour faire enlever la statue, cela pourrait expliquer pourquoi la déesse protectrice de Troie (cf. l'épithète **πότνι' Ἀθηναίη ἔρυσίπτολι** dans la prière de Théano) refuse d'accéder à la prière des Troyens transmise par sa prêtresse⁴¹. On remarque que dans le passage cité, les femmes de Troie accompagnent apparemment Hécube jusqu'au temple, mais elles remettent alors le peplos à Théano qui pénètre apparemment seule à l'intérieur du temple. Or selon les diverses sources qui évoquent le Palladion, la statue devait rester dans la partie du temple interdite au public (*l'adyton*) et ne devait pas être exposée à la lumière sous peine de graves accidents (incendies, aveuglement). Le Palladion n'est jamais mentionné dans *l'Iliade*, mais je propose l'hypothèse suivant laquelle il jouait le rôle d'un talisman protecteur de la cité (d'où l'épithète d'Athéna **ἔρυσίπτολι**). Mais son rôle protecteur ne tenait que si personne ne le voyait, et d'après certaines sources, il était aussi interdit d'en parler: si ce talisman était aussi frappé de tabou, cela pourrait expliquer que *l'Iliade* ne le mentionne jamais.

⁴¹ Voir mon article de 2017 en bibliographie.

Il. 6.293-312

τῶν ἐν' αἰραμένην Ἑκάβη φέρε δῶφον Ἀθήνη,
ὃς κάλλιστος ἔην ποικίλμασιν ἥδ' ἐ μέγιστος,
ἀστὴρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν· ἔκειτο δὲ νείατος ἄλλων.
βῆ δ' ἵναί, πολλὰ δὲ μετεσσεύοντο γεραιά·
αἱ δ' ὅτε νηὸν ἵκανον Ἀθήνης ἐν πόλει ἄκριη,

τῇσι θύρας ὥξε Θεανῶκαλλιπάρῃος

Κισσηΐς ἄλοχος Ἀττήνορος ἱπποδάμοιο·

τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἰέρειαν.
αἱ δ' ὅλολυγῆ πᾶσαι Ἀθήνηχεῖρας ἀνέσχον·
ἥ δ' ἄρα πέπλον ἐλοῦσα Θεανῶκαλλιπάρῃος
θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠῦκόμοιο,
εὐχομένη δ' ἥρατο Διὸς κούρη μέγαλοιο·
πάστιν' Ἀθηναίη ἐρυσὶ πτολί δι' αἰθέων
ἄξον δ' ἔγχος Διομήδεος, ἥδ' ἐκαὶ αὐτὸν
πρηνέα δὸς πεσέειν Σκαιῶν προπάρειθε πυλάων,
ὄφρα τοι αὐτὴ καὶ νῦν δυοκαὶ δεκάβοῦς ἐνὶ νηῷ
ἦνις ἠκέστας ἰερεύσομεν, αἶψ' ἐλεήσῃς
"ὅστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα.
ὣς ἔφατ' εὐχομένη, ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη.

Hécube choisit, pour servir d'offrande à Athéna,
Le voile le plus grand et le plus finement brodé ;
Il était placé au fond et brillait comme un astre ;
Puis elle s'en alla au milieu d'un groupe d'anciennes ;
A peine eut-elle atteint là-haut le temple d'Athéna,
Que la porte s'ouvrit devant la belle Théano,
La fille de Cissès, épouse du brave Anténor,
Faitte prêtresse d'Athéna par le peuple troyen ;
Alors, mêlant leurs cris, les femmes tendirent les mains.
La belle Théano prit le grand voile et le posa
Sur les genoux d'Athéna, la déesse aux longs cheveux,
Puis adressa cette supplique à la fille de Zeus :
« O sainte et divine Athéna, gardienne de la ville !
daigne briser la pique entre les mains de Diomède,
et fais qu'il roule sur le sol devant les Portes Scées !
nous t'offrirons ici douze génisses d'une année,
ignorant l'aiguillon, si tu veux bien prendre en pitié
nos murs, les femmes des Troyens et leurs jeunes enfants. »
Telle fut sa supplique, mais Pallas n'en tint pas compte.

ἀνένευε désigne le signe de tête négatif fait par la déesse par l'intermédiaire de sa statue.

3. L'imaginaire mythologique : amours et méfaits des dieux

On passera plus rapidement sur cette troisième partie, car c'est en général ce qui est le mieux connu, probablement à cause de la popularité des *Métamorphoses* d'Ovide, diffusées sous toutes sortes de formes dès l'Antiquité, mais devenues sous la Renaissance une sorte de *must* de la culture antique. Pour prendre ce thème en nous limitant à l'épopée homérique, nous aborderons deux passages importants qui montrent les rapports de « genres » : au chant 14, on voit Zeus pris auprès d'Héra du désir d'amour et se vantant auprès d'elle de ses autres conquêtes féminines (il ne fait pas mention du jeune Ganymède, mentionné ailleurs dans le poème):

Iliade 14, 314-328

Ἡρῇ κεῖ σε μὲν ἔστι καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι,
ἐν φιλότῃσι τραπέομεν εὐνηθέντε.
οὐ γὰρ πώποτέ μ' ὥδε θεῶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπρυχθεὶς ἐδάμασσεν,
οὐδ' ὅππῃ ἤρασάμην Ἰξιονίης ἀλόχοιο,
ἥ τέκε Πειρίθοον θεόφιν μῆστωρ' ἀτάλαντον·
οὐδ' ὅτε περ Δανάης καλλισφύρου Ἀκρισιῶννης,
ἥ τέκε Περσέην πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν·
οὐδ' ὅτε Φοῖβος Κούρης τηλεκλειτοῖο,
ἥ τέκε μοι Μίνων τε καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθυν·
οὐδ' ὅτε περ Σεμέλης οὐδ' Ἀλκμήνης ἐνὶ Θήβῃ,
ἥ ῥ' Ἡρακλῆα κρατερὸφρονα γείνατο παῖδα·
ἥ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν·
οὐδ' ὅτε Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης,

« Héra, il sera temps plus tard de te rendre là-bas.
Viens ! livrons-nous sur cette couche au plaisir de l'amour.
Jamais pareil désir d'une déesse ou d'une femme
N'a pénétré si fort mon âme et dominé mon cœur,
Non, même pas lorsque j'aimai l'épouse d'Ixion,
Qui engendra Pirithoos, aussi sage qu'un dieu ;
Ou la fille d'Acrisios, Danaé aux pieds fins,
Qui engendra Persée, héros glorieux s'il en fut ;
Ou celle encore qui pour père eut l'illustre Phénix
Et me donna pour fils Minos et le grand Rhadamanthe ;
Ou bien Alcène et Sémélé, dans la ville de Thèbes
(Alcène engendra pour sa part l'intrépide Héraclès,
et Sémélé, Dionysos, ce pur plaisir des hommes)
ou encor Déméter, la reine aux magnifiques tresses,
ou bien Léo la glorieuse, ou bien toi-même enfin,

οὐδ' ὅποτε Λητοῦς ἔρικυδέος, οὐδὲ σεῦ αὐτῆς,
ὡς σέο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἶμερος αἰρεῖ.

tant je t'aime à cette heure et me sens fondre de désir. »

Il fait cela sous la forme traditionnelle du *catalogue*, énumération assez longue et pour nous très paradoxale des femmes ou déesses conquises et des enfants qu'elles lui ont donnés (NB. Parmi les enfants, il n'y a aucune fille !). Je les note dans un tableau en mettant entre crochets les mentions non précisées dans le texte. Le passage nous fait connaître sept femmes (parmi elles deux déesses) et les enfants qu'elles ont donnés à Zeus. Pour Déméter et Lété, les enfants ne sont pas précisés, peut-être parce que leur histoire était très connue et que l'allusion suffisait.

Femmes séduites	Enfants	métamorphoses
Ἰξιονίης Ἀλόχοιο : l'épouse d'Ixion (on ne connaît pas son nom)	Pirithoos	
Danaé fille d'Acrisios	Persée	[Pluie d'or]
Fille de Phénix [Europe]	Minos et Rhadamanthe [Sarpédon ?]	[taureau]
Sémélé à Thèbes [fille de Cadmos]	Dionysos	S. ne sait pas quelle est l'apparence de son amant
Alcmène	Héraclès	[Amphitryon]
Déméter	[Korè-Perséphone]	
Lété	[Apollon et Artémis]	

Curieuse déclaration d'amour à une sœur-épouse dont on sait par de nombreuses anecdotes la jalousie envers les amours de son mari : voir en particulier les ennuis créés par Héra à Héraclès, fils d'Alcmène, dès sa naissance, ou l'action qui lui est attribuée par rapport à Sémélé selon Diodore, puis Ovide. C'est la jalousie d'Héra qui aurait provoqué les métamorphoses de Zeus, célèbres entre toutes, mais non mentionnées ici : Le mode d'apparition de Zeus dans les épisodes de séduction implique souvent sa métamorphose, dont les raisons peuvent être d'échapper à la jalousie d'Héra ou de plaire à une jeune fille très naïve. Aucune n'est mentionnée explicitement dans le texte, mais il est très probable encore qu'elles étaient connues par la tradition orale. J'ai ajouté une colonne pour ces métamorphoses, qui permettra quelques illustrations pas des diapositives, pour Danaé et Europe au moins. Pour ceux que cela intéressent l'histoire de Sémélé, racontée par Ovide, a fasciné le peintre Gustave Moreau : vous pourrez facilement trouver les images sur le web.

Les déesses et les femmes mortelles ont donc eu beaucoup de raisons de participer au mouvement *metoo*...

Pourtant, les dieux, tant mâles que femelles, ont eu aussi à souffrir des mortels, selon le récit de la déesse Dioné à sa fille Aphrodite qui a été blessée par Diomède :

II. 5, 382-402

τέτλαθι τέκνον ἑμόν, καὶ ἀνάσχεο κηδομένη περ·
πολλοὶ γὰρ δὴ τλήμεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
ἐξ ἀνδρῶν χαλέπ' ἄλγε' ἐπ' ἀλλήλοισι τιθέντες.
τλήμεν Ἴ^αρης ὅτε μιν Ἴ^αωτος κρατερὸς τ' Ἐφιάλτης
παῖδες Ἀλῶϊος, δῆσαν κρατερῶνι δεσμῶ
χαλκέωδ' ἐν κεράμωδέδετο τρισκαὶ δεκά μῆνας·
καὶ νύ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἴ^αρης ἄτος πολέμοιο,
εἰ μὴ μητρυιῇ περικαλλῆς Ἑρὶ βοῖα
Ἑρμέα ἐξήγγειλεν· ὃ δ' ἐξέκλεψεν Ἴ^αρη
ῥῆδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἐδεσμός ἐδάμνα.
τλήδ' Ἴ^αρη, ὅτε μιν κρατερὸς παῖς Ἀμφιτρύωνος
δεξιτερὸν κατὰ μαζὸν οἷστ' ὤτριγλύχινι
βεβλήκει· τότε καὶ μιν ἀνήκεστον λάβεν ἄλγος.
τλήδ' Αἰῆδης ἐν τοῖσι πελῶριος ἰκὺν οἷστον,
εὔτε μιν ὠυτὸς ἀνὴρ υἱὸς Διὸς αἰγιόχοιο
ἐν Πύλῳ νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν·
αὐτὰρ ὃ βῆ πρὸς δῶμα Διὸς καὶ μακρὸν Ὀλυμπον
κῆρ ἄχεων ὀδύνῃσι πεπαρμένος· αὐτὰρ οἷστὸς
ῥῶνι στιβαρῶν ἡλῆλατο, κῆδε δὲ θυμόν.
τῷδ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσω
ἤκέσατ'· οὐ μὲν γὰρ τι καταθνητὸς γε τέτυκτο.

« Mon enfant, dût-il t'en coûter, souffre et résigne-toi.
Par le fait des humains, souvent les maîtres de l'Olympe
Ont souffert, s'infligeant de durs chagrins les uns aux autres.
Arès souffrit, le jour qu'Otos et le fort Ephialte,
Ces deux fils d'Aleos, le ligotèrent de si près.
Enfermé pendant treize mois dans une jarre en bronze,
Il eût certes péri, ce dieu avide de combats,
Si la belle Eribœa, qui était leur marâtre,
N'eût avisé Hermès. C'est lui qui déroba Arès
Déjà tout épuisé des nœuds cruels qui le serraient.
Héra souffrit lorsque le rude enfant d'Amphitryon
L'atteignit au sein droit avec une flèche fourchue.
Et ce jour-là, une incurable douleur la saisit.
L'horrible **Hadès** souffrit pareillement d'un trait rapide,
le jour que ce même héros, fils de Zeus Porte-égide,
dans Pylos, au milieu des morts, le laissa mal en point.
Il gagna le palais de Zeus, au sommet de l'Olympe,

Le cœur meurtri, tout transpercé par la douleur : le trait
S'était fiché dans son épaule et tourmentait son âme.
Péon répandit de calmantes poudres sur sa plaie,
Et il put le guérir, car il n'était pas né mortel.

Qui est Dioné ? Son nom est visiblement dérivé de celui de Zeus (cf. le génitif Διός), ce qui indique son caractère de parèdre du dieu, dans des versions archaïques de la mythologie au moins. Divers témoignages extérieurs à l'épopée homérique impliquent qu'elle était honorée avec Zeus à Dodone. Mais son influence était très limitée en dehors de Dodone et de l'Épire.

Elle est donnée comme mère d'Aphrodite ici, dans une tradition alternative à celle de la *Théogonie* d'Hésiode (pour qui elle naît de l'écume qui jaillit de la castration de Cronos). On dit souvent que le merveilleux est rejeté chez Homère : la filiation d'Aphrodite comme l'absence de récits de métamorphose pourrait s'expliquer ainsi.

Les quatre *exempla* de méfaits des hommes contre les dieux sont choisis par Dioné comme des modèles destinés à consoler Aphrodite de la blessure que Diomède lui a infligée. La conclusion est significative de ce point de vue : Hadès a été blessé par Héraclès mais fut guéri par les dons médicaux de Péon (personnage non connu par ailleurs) et surtout parce qu'Hadès est immortel : οὐ μὲν γὰρ τι καταθνητός γε τέτυκτο. Donc la blessure d'Aphrodite guérira aussi, c'est dans le même passage que le poète mentionne que c'est de l'*ichôr* et non du sang qui coule dans ses veines.

Même si la prière et le sacrifice peuvent amener un accord au moins provisoire, le conflit entre hommes et dieux n'est-il pas universellement répandu ? Je fais appel pour conclure rapidement aux philosophes présocratiques.

C'est peut-être ce que veut dire Héraclite⁴² selon Aristote, *Eth. Eud.* VII,1, 11 (trad. P. Maréchaux modifiée):

« D'autres pensent quant à eux que les contraires sont amis, et Héraclite blâme le poète qui dit : "Que périclisse Conflit chez les dieux et les hommes" (*Il.* 18, 107), car il n'y aurait pas d'harmonie s'il n'existait l'aigu et le grave, et pas de vivant sans la femelle et le mâle, qui sont contraires. »

Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῶ ποιήσαντι
ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο.

On a en tout cas critiqué l'anthropomorphisme des dieux d'Homère dès l'époque archaïque : voir les 3 fragments de Xénophane⁴³ transmis par Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII, 22,1, V, 109,2

ἀλλ' οἱ βρότοι δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.
Les mortels croient que les dieux naissent
Portent leurs vêtements et ont leur voix et leur forme.

et 109,3 :

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσί ν' ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν
τοιαύθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>.

Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains
Et étaient capables avec ces mains de dessiner et de faire des œuvres comme en font les hommes,
Ils dessineraient des images des dieux et feraient des corps
Tels que leur forme propre à chacun d'entre eux.

NB. Remarquons que ce dernier fragment implique que les hommes ont fait les dieux à leur image, mais aussi une sorte de théorie des arts plastiques: on représente les dieux comme on se les imagine... (noter γράψαι et ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν). Sur le plan de l'apprentissage de la syntaxe grecque, on note aussi le bel usage de l'irréel du présent avec l'imparfait grec: εἰ χεῖρας ἔχον βόες ..., <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποιοῦν...

⁴² Originaire d'Ephèse, Héraclite a vécu au VI^e s. av. J.-C. on connaît de lui des aphorismes célèbres sur les contraires et la maxime Πάντα ῥεῖ «tout coule».

⁴³ Originaire de Colophon (aussi en Ionie), Xénophane est un peu antérieur à Héraclite. Il a émigré à la suite probablement des conquêtes perses, et a diffusé en Grande Grèce la cosmologie milésienne.

Pourtant, en dépit de ces critiques et des progrès de la réflexion philosophique à la suite des Présocratiques, le polythéisme anthropomorphe dont *l'Illiade* donne le modèle a bien survécu en Grèce, jusqu'à l'empire romain à vrai dire, et c'est lui qui a nourri l'imaginaire ovidien des *Métamorphoses*.

Bibliographie

- Aubriot-Sévin Danièle. 1992. *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.* Lyon: Maison de l'Orient méditerranéen, CMO 22.
- Austin J.L. 1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bourdieu Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- Bruit-Zaidman Louise, 2005. *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Armand Colin.
- Chaniotis Angelos. 2008 "Priests as Ritual Experts in the Greek World", in *Practitioners of the Divine Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Cambridge Ma.: Harvard University Press, B. Dignas & K. Trampedach eds, 17-34.
- 2009 "The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult", in *La norme en matière religieuse en Grèce antique*, Pierre Brulé ed., Kernos Suppl. 21, Liège: CIERGA, 91-105.
- Chantraine P. 1968-80, 2009² *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Corlu André. 1966 *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux tragiques*. Paris: Klincksieck.
- Cuisenier Jean. 2006. *Penser le rituel*. Paris: PUF.
- Detienne Marcel et Vernant Jean-Pierre. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard.
- Donnay Guy 2005 "Εὔχεται ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκει (Iliade II 231, Ω 306), in *Ἰδία καὶ δημοσίᾳ. Les cadres "privés" et "publics" de la religion grecque antique*, Véronique Dasen & Marcel Piérart eds, Liège, Kernos Suppl. 15, 1-11.
- Gantz Timothy 1993 *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore : 2004 *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin.
- Georgoudi Stella, Koch-Piettre Renée & Schmidt Francis 2005. *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bruxelles.
- Les dieux et les hommes*, sous la direction de Philippe Guisard & Christelle Laizé, Paris, Ellipses, Cultures antiques, 2010.
- Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, sous la direction de Gabriella Pironti & Corinne Bonnet, Liège, 2017 : Kernos Suppl. 31 (c.r. dans *Agora* 9, 2018 : homerica.msh-alpes.fr/agora/agora-9-2018)
- Létoublon F. 1985. "Les dieux et les hommes. Le langage et sa référence dans l'antiquité grecque archaïque", *Language and Reality in Greek Philosophy*, Athens, 92-99.
- 1986. "Comment faire des choses avec des mots grecs. Les actes de langage dans la langue grecque", in *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité, Cahiers de philosophie ancienne* 5, *Cahiers du groupe de recherches sur la philosophie et le langage* 6-7, Bruxelles-Grenoble, 67-90.
- 2011 "Speech and Gesture in Ritual : The Rituals of Supplication and Prayer in Homer", in Chaniotis, *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, Steiner, 291-311.

- 2016 Le Palladion dans la Guerre de Troie: un talisman du Cycle épique, un tabou de l'*Iliade*", *Studies on the Greek Epic Cycle* I, ed. Giampiero Scafoglio, *Philologia antiqua* 7, 2014, p. 61-84.
- 2017 "Manger la chair de son ennemi", in *L'imaginaire de l'alimentation humaine en Grèce ancienne*, textes réunis par Jocelyne Peigney et Brigitte Lion, *Food and History* 13.3, 2015, 15-44.

Pulley Simon. 1997. *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.

Rudhardt Jean. 1992². *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte*. Paris: Picard.

Van Gennep Arnold. 1981. *Les rites de passage*, Paris: Émile Nourry, 1909, reimpr. Paris: Picard, 1981.

Vegetti Mario 1995 "L'homme et les dieux", in Vernant 1993. *L'homme grec*, Paris, Seuil, Points Histoire, 377-42

Veyne Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, Points Essais, 1983.