



HAL
open science

Les sourcils bleu sombre du fils de Kronos : du Zeus d'Homère à la statue de Phidias

Adeline Grand-Clément

► **To cite this version:**

Adeline Grand-Clément. Les sourcils bleu sombre du fils de Kronos : du Zeus d'Homère à la statue de Phidias. Renaud Gagné; Miguel Herrero. Les Dieux d'Homère II. Anthropomorphismes, CIERGA, pp.135-153, 2019, Kernos (Supplément), 978-2-87562-204-4. hal-02070277

HAL Id: hal-02070277

<https://univ-tlse2.hal.science/hal-02070277v1>

Submitted on 17 Mar 2019

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

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



kernos
Supplément 33

Les dieux d'Homère II

Anthropomorphismes

sous la direction de
Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI



Presses Universitaires de Liège

Table des matières

Introduction

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

Chapitre I

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

Chapitre II

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

Chapitre III

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

Chapitre IV

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

Chapitre V

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

Chapitre VI

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

Chapitre VII

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

Chapitre VIII

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

Chapitre IX

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI, *Xenophanes redivivus? L'anthropomorphisme des dieux d'Homère dans la littérature apologétique chrétienne* 235

Chapitre X

Maurizio BETTINI, *Ad negotia humana compositi. L'agency humaine des dieux antiques* 261

Abréviations et bibliographie 277

Liste des contributeurs 309

Index général..... 313

Index locorum 321

Chapitre V

Les sourcils bleu sombre du fils de Kronos : du Zeus d'Homère à la statue de Phidias*

Les figures divines des épopées homériques ont profondément marqué l'imaginaire collectif grec, contribuant à la « visualisation » des dieux et des déesses sous une forme humaine, comme le soulignent les éditeurs de ce volume dans l'introduction ; Gabriella Pironti propose ainsi de parler d'une tendance à l'« homéro-morphisme » dans la représentation du divin. Homère a servi de modèle à des générations de poètes, ainsi qu'aux artisans, qui avaient à relever le défi suivant : comment traduire en une image fixe, peinte ou sculptée, les vers homériques¹ ? L'un de ceux qui aurait le mieux réussi, selon la tradition, serait le célèbre sculpteur du v^e siècle av. J.-C., Phidias. On compte, parmi ses œuvres les plus fameuses, deux statues chrysléphantines monumentales : l'Athéna du Parthénon, sur l'Acropole d'Athènes, et le Zeus d'Olympie, réalisé peu après, dans les années 430, juste avant la mort de l'artiste². Cette effigie a acquis une renommée immense, au point de passer dans la postérité pour l'une des Sept merveilles du monde³, et Phidias a fini par s'imposer comme l'émule ou l'héritier d'Homère. On avait en effet coutume de dire, à propos du colosse

* Je remercie Sophie Montel pour ses remarques et suggestions relatives à Phidias et à la statue du Zeus d'Olympie, qu'elle connaît beaucoup mieux que moi.

1. L'émulation entre les poètes et les peintres est un lieu commun de la littérature antique : il engage la question de la *mimésis*, de la capacité à reproduire le réel. Mais lorsqu'il s'agit de représenter les dieux, comme ici, l'excellence du poète ou de l'artiste se mesure ailleurs, nous le verrons : l'objectif n'est pas de dupliquer fidèlement une donnée visuelle mais de donner à percevoir du supra-sensible, de suggérer la *phusis* et la *dunamis* d'une puissance divine qui se dérobe à l'entendement humain et à ses capacités sensorielles.
2. Il existe un débat quant à la date d'exécution de la statue : certains chercheurs proposent une datation plus haute, suggérant alors que le Zeus d'Olympie aurait été réalisé avant l'Athéna Parthénos de l'Acropole d'Athènes. Voir BARRINGER (2010).
3. Citons, parmi les études récentes qui lui ont été consacrées, BARRINGER (2010) et surtout les articles réunis dans STEVENSON (2011).

d'Olympie : « C'est le Zeus d'Homère que Phidias a sculpté⁴. » Une telle formule laisse entendre que l'œuvre de Phidias aurait été la simple traduction plastique d'un modèle anthropomorphe fourni par la tradition épique. L'idée informe non seulement la tradition historiographique ancienne, mais aussi contemporaine⁵. C'est que Phidias lui-même aurait reconnu sa dette à l'égard d'Homère, comme en témoigne une anecdote rapportée par Strabon, admiratif devant la plus belle des consécérations (*anathemata*) dont le sanctuaire d'Olympie pouvait se prévaloir⁶ :

Μέγιστον δὲ τούτων ὑπῆρξε τὸ τοῦ Διὸς ξόανον, ὃ ἐποίησε Φειδίας Χαρμίδου Ἀθηναῖος ἐλεφάντινον, τηλικούτον τὸ μέγεθος ὡς καίπερ μεγίστου ὄντος τοῦ νεῶ δοκεῖν ἀστοχῆσαι τῆς συμμετρίας τὸν τεχνίτην, καθήμενον ποιήσαντα, ἀπτόμενον δὲ σχεδόν τι τῇ κορυφῇ τῆς ὀροφῆς ὥστ' ἔμφασιν ποιεῖν, ἐὰν ὀρθὸς γένηται διαναστάς, ἀποστεγάσει τὸν νεῶν. Ἀνέγραψαν δὲ τινες τὰ μέτρα τοῦ ξοάνου, καὶ Καλλιμαχος ἐν ἰάμβῳ τινὶ ἐξεῖπε. πολλὰ δὲ συνέπραξε τῷ Φειδίᾳ Πάναινος ὁ ζωγράφος, ἀδελφιδουῶν αὐτοῦ καὶ συνεργολάβος, πρὸς τὴν τοῦ ξοάνου διὰ τῶν χρωμάτων κόσμησιν καὶ μάλιστα τῆς ἐσθῆτος. δεικνύνται δὲ καὶ γραφαὶ πολλαὶ τε καὶ θαυμασταὶ περὶ τὸ ἱερὸν ἐκείνου ἔργα. Ἀπομνημονεύουσι δὲ τοῦ Φειδίου, διότι πρὸς τὸν Πάναινον εἶπε πυθθανόμενον πρὸς τί παράδειγμα μέλλοι ποιῆσειν τὴν εἰκόνα τοῦ Διός, ὅτι πρὸς τὴν Ὀμήρου δι' ἐπῶν ἐκτεθεῖσαν τούτων·

ἧ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρῳσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαίται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

Mais la plus considérable de toutes [les consécérations] était la statue (*xoanon*) de Zeus, faite par Phidias, fils de Charmidas, l'Athénien : elle est en ivoire et de telle dimension que, malgré l'extrême élévation du temple, l'artiste semblait avoir dans son œuvre excédé les justes proportions. Il a représenté le dieu assis, touchant presque le sommet du toit, il donne ainsi l'impression que, s'il se dressait de toute sa taille, il soulèverait le toit de l'édifice. Quelques auteurs ont consigné dans leurs écrits les dimensions exactes de cette statue ; Callimaque les a même exprimées en vers iambiques. Le peintre Panainos, neveu et collaborateur de Phidias, lui apporta une aide considérable pour la décoration de la statue en la revêtant de couleurs, notamment sur les vêtements. On montre, dans le sanctuaire, beaucoup de tableaux remarquables dont il est l'auteur. On raconte une réponse mémorable que Phidias

-
4. Au moins à partir du III^e siècle av. J.-C., si l'on en croit Plutarque, qui rapporte à propos de Paul-Émile : « À Olympie il prononça, dit-on, *ce mot si souvent cité* : "C'est le Zeus d'Homère que Phidias a sculpté" » (*Vie de Paul-Émile*, 28, 2 ; c'est moi qui souligne). Le témoignage recoupe celui de Polybe (XXX, fr. 15, 3) : « Il fut émerveillé, dans le temple, à la vue de la statue, et s'écria que Phidias seul lui semblait avoir su reproduire (*memimēsthai*) le Zeus d'Homère, et que quelque haute que fut l'idée qu'il s'était faite d'Olympie, il avait trouvé la réalité plus belle encore que son imagination ne se l'était figurée. »
 5. Par exemple, Verity Platt écrit que le Zeus d'Olympie et l'Athéna Parthénos de Phidias sont passés dans l'imaginaire collectif « *as archetypal embodiments of the divinities they represented—the perfect expression of Homeric anthropomorphism* » : PLATT (2011), p. 87 ; c'est moi qui souligne.
 6. Strabon, VIII, 3, 30 (trad. R. Baladié, *CUF* modifiée).

aurait faite à Panainos, qui lui demandait d'après quel modèle (*paradeigma*) il comptait faire l'image (*eikonas*) de Zeus. Phidias aurait répondu : d'après celle laissée par Homère, dans les vers suivants

Il dit, et, de ses sourcils bleu sombre, le Kronide fit un signe de tête ;
les cheveux d'ambrosie du souverain se dressèrent alors
sur son front immortel, et le vaste Olympe en tressaillit⁷.

L'anecdote figure également chez d'autres auteurs, de façon allusive ou développée⁸. Que les paroles prêtées à Phidias soient exactes ou non, leur popularité atteste qu'il existait bien dans l'esprit des Anciens un lien généalogique entre les épopées homériques et l'œuvre plastique du sculpteur. Homère aurait offert à l'artiste un « portrait » (*eikōn*) exemplaire, « paradigmatique », aisément transposable en trois dimensions⁹. Mais les historiens modernes vont plus loin : ils estiment que Phidias aurait franchi une étape supplémentaire dans l'anthropomorphisation du dieu, opérant un tournant significatif dans la tradition grecque relative à la présentification du divin et ouvrant aux dévots une voie d'accès nouvelle à la splendeur divine. Cette « révolution » consiste en l'attribution aux effigies divines d'une « fonction mimétique », qui implique, lors de leur conception, de prendre en compte le point de vue de l'observateur et les effets de mise en scène¹⁰. Le Zeus Olympios constituerait à cet égard un jalon important dans l'histoire de l'expérience religieuse des Grecs — au même titre que les poèmes homériques, donc, mais sur un plan différent. Je souhaiterais approfondir l'analyse. Quel rôle Homère a-t-il exactement joué dans ce processus ? C'est ce que nous tenterons de comprendre, à partir de l'anecdote rapportée par Strabon. Il s'agira de préciser le rapport, autrement plus subtil et complexe qu'il n'y paraît, que l'effigie chrysléphantine entretient avec la tradition épique. En partant de la question initiale de Panainos, nous analyserons la réponse de Phidias, avant de nous intéresser aux caractéristiques de l'œuvre exécutée par le sculpteur.

7. *Iliade*, I, 528-530.

8. Voir par exemple Valère Maxime, III, 7, 4, qui cite aussi les vers d'Homère. Macrobe (*Saturnales*, V, 13, 23) est moins disert ; il précise, à propos de Phidias, « que c'était des sourcils et de la chevelure décrits par Homère qu'il avait tiré le visage entier de son Jupiter ». La version la plus longue se trouve dans l'*Olympique* de Dion Chrysostome, discours prononcé devant le temple d'Olympie en 101 ou 105 ap. J.-C. (les vers d'Homère sont cités en XII, 25-26) et sur lequel Vinciane Pirenne-Delforge revient dans ce volume. À la fin du discours, Dion fait parler Phidias lui-même, qui explique les difficultés qu'il a rencontrées pour donner forme visible à l'invisible (58-59). Pour une analyse, voir BILLAULT (1999), O'SULLIVAN (2011) et GANGLOFF (2013).

9. Homère comme maître pour les artistes, voilà une idée assez commune dans la tradition grecque : l'aède était considéré par Lucien comme étant meilleur coloriste que les peintres de l'époque classique (*Imagines*, 8). Certains passages des épopées dans lesquels le procédé de l'*ekphrasis* produisait des images visuelles remarquables faisaient figure de modèles : par exemple le somptueux bouclier forgé par Héphaïstos pour Achille, véritable « merveille à voir » (*thauma idesthai*).

10. Sur l'importance des échanges de regard dans l'expérience religieuse d'un pèlerin confronté à une effigie divine, voir dans ELSNER (1997) le chapitre « *Between Mimesis and Divine Power* ».

Quel *eikōn* pour Zeus Olympios ?

La tâche confiée à Phidias par les Éléens était de taille. Il s'agissait en effet de *créer* — c'est-à-dire, et c'est important, à la fois de *concevoir* puis de *réaliser* — une effigie de Zeus destinée à être placée dans le temple d'Olympie, qui venait tout juste d'être construit (entre 470 et 457 av. J.-C.) dans l'Altis¹¹. Jusque-là, les points focaux de l'activité rituelle du sanctuaire se concentraient près du temple d'Héra, construit au début du VI^e siècle av. J.-C., qui abritait des statues assez anciennes et « simples » (*hapla*) du couple divin selon Pausanias¹², à savoir un Zeus barbu et casqué et une Héra assise sur un trône, et de l'autel de cendres, autour duquel se pratiquaient depuis l'époque archaïque des rites oraculaires¹³. Le sanctuaire comportait déjà, parmi les nombreux *anathēmata* offerts au Kronide, plusieurs effigies du dieu de tailles diverses et réalisées dans tout type de matériaux. Il s'agissait donc pour les Éléens, membres d'une cité récemment créée (471 av. J.-C.), de rivaliser de grandeur et de magnificence en proposant une statue exceptionnelle¹⁴. Celle-ci devait jouer un rôle prééminent dans le dispositif cultuel, puisqu'elle était destinée à être placée à l'intérieur du nouveau temple. Il ne s'agissait donc pas simplement d'impressionner les visiteurs du sanctuaire, en particulier les athlètes qui étaient peut-être couronnés dans le *pronaos*¹⁵, mais aussi et surtout d'attirer la bienveillance du dieu, de le réjouir, de capter sa présence. Et de ce point de vue-là, la réussite semble avoir été totale, puisque, selon une tradition rapportée par Pausanias, le Kronide aurait sanctionné le choix de Phidias en envoyant la foudre : on voyait encore le point d'impact dans l'édifice, matérialisé par une hydrie de bronze (V, 11, 9). Un tel récit a quelque chose d'étiologique, comme un mythe de fondation : Zeus aurait procédé lui-même à l'*hidrusis* de son effigie, activant sa fonction de statue de culte¹⁶.

La question posée par Panainos à Phidias prend alors tout son sens : quel modèle iconographique choisir ? L'éventail des « images »/« portraits » (*eikones*)¹⁷ de Zeus dis-

11. Il s'agissait de célébrer la victoire des Éléens contre Pise ; la réalisation en fut confiée à un architecte local, Libon d'Élide. Lorsqu'il fut achevé, le bâtiment, en pierre calcaire recouverte de stuc blanc, était le plus grand temple de Grèce continentale. Rappelons que les travaux du Parthénon, sur l'Acropole d'Athènes, débutèrent huit ans plus tard.

12. Pausanias, V, 11, 1.

13. Voir notamment Pausanias (V, 13, 8-11) et BARRINGER (2010), p. 166.

14. Sur les enjeux politiques liés à la commande de la statue, voir les trois premières études réunies dans STEVENSON (2011).

15. SINN (2000), p. 58. Selon Pausanias (V, 12, 5), on consacrait les couronnes des vainqueurs dans le *pronaos* du temple.

16. Sur l'*hidrusis* des effigies divines, voir PIRENNE-DELFORGE (2008a), spéc. p. 109, sur ce témoignage de Pausanias.

17. Pris au sens littéral, *eikōn* renvoie à tout type d'images, peintures ou statues, qui offrent un rapport de ressemblance avec une réalité sensible — c'est aussi la façon de désigner le reflet qui se forme dans un miroir. Le terme peut parfois être traduit par « portrait » (et c'est l'option choisie dans la CUF), par exemple lorsqu'il s'agit de la description physique d'un individu (*P. Teb.* 32, 21, II^e s.

ponibles du temps de Phidias était large¹⁸. Les premières images reconnaissables du dieu dans l'art grec remontent au VIII^e siècle av. J.-C. Les découvertes effectuées à Dodone et à Olympie pour l'époque archaïque montrent que l'une des représentations plastiques canoniques consiste à figurer Zeus barbu et nu, offensif, brandissant le foudre, ou casqué comme un guerrier. Dans la peinture vasculaire, les représentations se multiplient à partir du VI^e siècle et deviennent aisément identifiables. Zeus y prend les traits d'un personnage barbu, aux cheveux longs, muni d'un sceptre, du foudre ou accompagné de l'aigle. Les possibilités offertes à Phidias étaient donc vastes.

Le sculpteur devait également tenir compte du paysage visuel du sanctuaire, afin d'y inscrire au mieux sa création. Les effigies sculptées de Zeus que l'on y admirait encore du temps de Pausanias étaient pour la plupart des *ex-voto*¹⁹. Certains impressionnaient déjà de par leur très grande dimension ou la qualité de leur exécution, comme le Zeus en or martelé offert par le tyran Kypsélos de Corinthe, que mentionne Strabon juste avant la statue de Phidias. La diversité qui était de mise (il y avait même des Zeus imberbes) reflétait la variété des formes sous lesquelles le dieu était vénéré à Olympie. En témoignent les nombreuses épiclèses qu'il y recevait : Agoraios, Apomuios, Areios, Herkeios, Horkios, Hysistos, Kataibatès, Katharsios, Keraunios, Chthonios, Kronios²⁰, ... Toutefois, les indices fournis par Pausanias indiquent que l'on tendait, avant Phidias, à privilégier une représentation du dieu debout, muni du foudre : un Zeus Keraunios, pourrait-on dire. C'est sans doute ce type iconographique qui a influencé le décor du fronton est du temple nouvellement construit, dont le groupe sculpté, en marbre, évoquait la course de char entre Pélopos et le roi Œnomaos pour la main d'Hippodamie. La description de Pausanias, couplée avec les vestiges découverts sur place, permet de proposer une reconstitution de la scène. Zeus, placé au centre de la composition, jouait le rôle d'arbitre. Il était représenté debout, le torse nu, le bas du corps drapé, le corps de face et la tête tournée vers la droite (du côté de Pélopos, le futur vainqueur, présent à ses côtés?), tandis que sa main gauche tenait sans doute le foudre²¹. Pour concevoir « son » Zeus, Phidias aurait pu faire écho à cette image du dieu arbitre. Mais il a finalement choisi une option différente, plus originale.

av. J.-C.). Mais le terme *eikôn* peut aussi renvoyer à une forme de représentation mentale, et donc imaginaire et non visuelle : c'est un point important ici, il me semble.

18. Il suffit pour cela de se reporter à l'article du *LIMC* qui recense et classe toutes les représentations figurées connues : TIVERIOS (1997).
19. Pausanias fournit une longue liste de statues de Zeus qui peuplaient le sanctuaire de son temps, et dont certaines étaient antérieures au milieu du V^e siècle av. J.-C. Malheureusement, il précise rarement leur type iconographique ; il est donc difficile d'avoir une idée claire de la culture visuelle qui prévalait à Olympie avant l'installation de l'œuvre phidienne.
20. Certaines sont attestées par l'épigraphie, comme Kronios (*SEG* 15, 245, dédicace par des Béotiens de Tanagra) et d'autres sont connues par Pausanias : par exemple Apomuios (V, 14, 1), Areios (14,6), Herkeios (14,7), Horkios (24,9), Hysistos (15,5), Kataibatès (14, 10), Katharsios (14,8), Keraunios (14, 7), Chthonios (14,8) ...
21. Sur la reconstitution et la signification du fronton, voir BARRINGER (2005).

En effet, le sculpteur s'est écarté des conventions iconographiques héritées de l'époque archaïque et de celles diffusées par la céramique produite dans sa cité d'origine, Athènes²². Son Zeus était assis sur un trône, tenant une Nikè dans une main et un sceptre dans l'autre, la tête couronnée d'olivier²³. Voilà pourquoi Phidias avait besoin, pour valider sa création, de mobiliser une autorité incontestée : Homère, considéré par Hérodote comme une référence en matière de représentation du divin (II, 53, 2), était tout indiqué. Revendiquer un maître aussi prestigieux, connu de tous, permettait à l'artiste de légitimer son choix, en présentant sa statue comme une image consensuelle de l'Olympien, susceptible de refléter la vocation panhellénique du sanctuaire.

Pourtant, si l'on y regarde de plus près, Homère ne fournit pas de « portrait » de Zeus au sens où nous l'entendons²⁴. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'en étonner : parce que le dieu n'est pas une personne dont on pourrait décrire l'aspect physique, il n'est évoqué qu'à travers ses réactions et ses actions, de façon dynamique — en tant que puissance, donc. Homère le gratifie d'un grand nombre d'épithètes qui expriment les différents aspects de sa *dunamis* : Père des dieux et des hommes, Souverain, Fils de Kronos, Assembleur de nuée, Plein de *mētis*, le Tonnant, À la large voix/Au large regard, À la foudre éclatante, ... Les nombreux signes (*sēmata*) qu'il envoie aux hommes pour faire part de sa volonté confirment son rôle de maître des phénomènes atmosphériques. Phidias n'avait donc que l'embarras du choix : Homère offrait de nombreuses potentialités. Il restait — et c'était loin d'être simple²⁵ — à les traduire en une seule image fixe et unique. D'après l'anecdote rapportée par Strabon, c'est en choisissant uniquement trois vers que Phidias aurait conçu son Zeus. Il convient donc maintenant de leur prêter une attention particulière.

Les sourcils bleu sombre de Zeus

Les trois vers soigneusement sélectionnés par Phidias, selon la tradition, ne sont pas pris au hasard dans l'épopée homérique ; le sculpteur aurait pu choisir d'autres évocations du Kronide. Ils sont tirés d'un épisode charnière du premier chant de l'*Iliade*, autour duquel se noue la trame narrative du poème. C'est le moment où la volonté de Zeus, activée par la colère d'Achille, décide d'un tournant dans la guerre de Troie, jusque-là incertaine, et met en branle la destinée des armées achéenne et troyenne. Le

22. Il semblerait toutefois qu'un changement s'amorce déjà avant Phidias, dans le mode de représentation de Zeus à Olympie : BARRINGER (2015). Ce changement serait lié au contexte historique propre au sanctuaire : il est devenu après les guerres médiques un lieu d'arbitrage des conflits entre Grecs. L'image du juge commence à se substituer à celle du combattant, armé du foudre, Zeus Keraunios.

23. JOUAN (1993), p. 92-94.

24. On ne trouve d'ailleurs pas, dans les épopées, de véritables épiphanies divines susceptibles de dévoiler entièrement aux hommes le (sur)corps des dieux — contrairement à ce qui existe dans la tradition hymnique. Voir BETTINI (2017).

25. Le Phidias mis en scène par Dion Chrysostome dans son *Olympique* en a conscience : un sculpteur a moins de latitude qu'un poète car il se trouve soumis aux lois qui régissent le monde sensible : voir BILLAULT (1999), p. 217 ; GANGLOFF (2013), p. 308.

héros, lésé par Agamemnon, a envoyé sa mère Thétis comme ambassadrice auprès du Souverain de l'Olympe. L'Océanide se rend dans le palais du Kronide et trouve Zeus seul, assis sur son trône. Elle lui adresse sa demande après avoir touché son menton et ses genoux, selon le geste du suppliant : elle souhaite que les Troyens prennent le dessus sur l'armée achéenne, pour venger l'affront subi par son fils. Le Kronide l'écoute sans broncher. Comme il garde le silence, Thétis reprend la parole et le conjure de trancher : qu'il accède à sa demande ou qu'il l'éconduise. Lorsqu'elle a fini de parler, Zeus réagit enfin, avec colère. Il lui ordonne de partir, pour éviter de déclencher l'ire d'Héra. Et en même temps, pour lui signifier qu'il va tout de même accéder à sa demande, il emploie un signe non verbal, un signe irrévocable (*Il*, I, 528-530) :

ἦ καὶ κτανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων
 ἀμβρόσιοι δ' ἄρα χεῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
 κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

Il dit, et, de ses sourcils bleu sombre, le Kronide fit un signe de tête; les cheveux d'ambrosie du souverain se dressèrent alors sur son front immortel, et le vaste Olympe en tressaillit.

La décision de Zeus prise, l'implacable machine se met en marche : les Troyens vont (temporairement) prendre le dessus sur les Achéens. Ces trois vers — ou parfois seulement le premier²⁶ — sont fréquemment repris dans la tradition historiographique gréco-romaine, sans qu'il soit possible de déterminer si c'est Phidias qui, le premier, les a mis à l'honneur, ou si, à l'inverse, le sculpteur n'a fait que mobiliser une référence déjà bien connue et appréciée de ses contemporains²⁷. Il est intéressant de signaler que, lorsque Clément d'Alexandrie les reprend dans son *Protreptique*, avec une pointe d'admiration, c'est pour mieux les retourner ensuite contre le polythéisme et s'attaquer à l'amoralité des dieux grecs. L'auteur chrétien estime en effet que ce portrait majestueux et source de *thauma* ne convient pas à un coureur de jupon sans vergogne tel que Zeus. Clément n'hésite pas à prendre Homère à parti :

σεμνὸν ἀναπλάττεις, Ὅμηρε, τὸν Δία καὶ νεῦμα περιάπτεις αὐτῷ τετιμημένον.
 ἀλλ' ἐὰν ἐπιδείξῃς μόνον, ἄνθρωπε, τὸν κεστόν, ἐξελέγχεται καὶ ὁ Ζεὺς καὶ ἡ κόμη
 καταισχύνεται.

C'est un Zeus vénérable que tu façannes, Homère, et tu le gratifies d'un signe de tête empli de *timé*. Pourtant, mon cher, si tu laisses entrevoir ne serait-ce qu'un ruban, Zeus lui-même se compromettra et sa chevelure sera entachée de honte²⁸.

26. Le premier vers figure chez Lucien, à propos d'un arrêt de Zeus qui est marqué par ce signe (*Icaroméniptre*, 33), ou encore dans une lettre de Pléine le jeune à Octavius Rufus.

27. On les retrouve en effet déjà dans un *Hymne à Dionysos* composé sans doute à la fin de l'époque archaïque (*Hhom. Dionysos* I, D, 4-6 West).

28. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 34. Voir le chapitre de Miguel Herrero dans ce volume.

L'emploi du verbe *anaplassō* ne doit rien au hasard : il situe délibérément l'activité démiurgique de l'aède dans le registre de la création artisanale. Homère devient ainsi le prototype du sculpteur qui *façonne* une image matérielle du dieu.

Pour comprendre en quoi les vers homériques *modèlent* l'image d'un Zeus vénérable, je propose de partir d'un point précis, sur lequel le commentaire de Clément invite à porter attention : le trait singulier qu'Homère « attache » (*periptō*) au Kronide, comme une marque de fabrique indélébile, c'est avant tout ce *neuma*, ce signe qui se manifeste par un mouvement des sourcils bleu sombre. Le verbe *neuō*, qui figure dans le premier vers de la citation homérique, signifie d'après le LSJ « *incline in any direction* ». Dans les épopées, il s'applique à l'oscillation inquiétante du panache des casques, qui augure de la dureté des combats, mais son emploi le plus fréquent le met en relation avec une expression faciale, un signe, un moyen de communication non verbal, qui consiste à bouger — hausser, froncer, hocher — la tête ou les sourcils²⁹ (l'anglais est plus à l'aise que le français pour traduire : *nod, bow*)³⁰. Le *neuma* sert notamment à marquer l'assentiment, comme dans le cas de Zeus ému par les prières d'Agamemnon en *Iliade*, VIII, 246. Le terme possède alors un sens voisin de *kataneuō*, « acquiescer », selon Pierre Chantraine, un verbe qui semble recouvrir une valeur juridique dans les épopées, lorsqu'il s'applique aux relations entre mortels et que l'on peut alors traduire par « promettre solennellement »³¹. Une part significative des emplois de *kataneuō* concerne Zeus, pour les gages de victoire qu'il est censé avoir fournis aux héros de l'*Iliade* : d'une part à Agamemnon, sûr de prendre Troie ; de l'autre à Hector, qui se prévaut lui aussi d'un signe favorable³². *Neuō* et *kataneuō* s'opposent alors au verbe *ananeuō* (« *throw the head back* », d'après le LSJ), qui marque au contraire le refus. Ainsi Zeus, encore, qui n'exaucera que partiellement le vœu formulé par Achille : si le Kronide accepte que Patrocle remporte la gloire au combat, il refuse en revanche qu'il en revienne sain et sauf (*Il.*, XVI, 249-252).

Dans le passage homérique mis en exergue par Phidias, le signe qui scelle la décision du Kronide d'accéder à la demande de Thétis possède donc un caractère solennel. Il marque un engagement à la fois irrévocable et fiable. C'est ce que le Kronide prend soin de souligner à Thétis, avant de la gratifier de ce *neuma*³³ :

29. Chez Pindare, ce sont des paupières (*epi glepharoi*) que Zeus et Poséidon approuvent les paroles de Thémis relatives au mariage de Thétis (*Isthm.* VIII, 46 : τοὶ δ' ἐπὶ γλεφάροις νεῦσαν ἀθανάτοισιν).

30. CHANTRAINE (1999), *s.v.* νεῦω. p. Chantraine le traduit par « faire un signe de tête, s'incliner » et ajoute qu'il revêt aussi le sens de *kataneuō*, « acquiescer ».

31. Quelques occurrences de *kataneuō* : à propos de la garantie donnée par Idoménée à Agamemnon de combattre (*Il.*, IV, 267) ; la promesse d'Hector faite à Dolon (*Il.*, X, 393) ; l'engagement de Priam de prendre Idoménée pour gendre (*Il.*, XIII, 368) ; la parole donnée par Ménélas à Achille (*Od.*, IV, 6).

32. Agamemnon : *Il.*, II, 112 ; repris en II, 350 par Nestor à propos du fait que Zeus a fait tonner sur la droite, fournissant alors un *sēma* favorable (*enaisima*) ; Hector : *Il.*, VIII, 175 ; XII, 236 face à Polydamas qui lit dans le vol des oiseaux des signes contraires. Voir aussi *Od.*, XIII, 133 : promesse de retour faite à Ulysse.

33. *Il.*, I, 524-527.

εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι ὄφρα πεποιθήσῃς
 τοῦτο γὰρ ἔξ ἐμέθεν γέ μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον
 τέκμωρ· οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν
 οὐδ' ἀτελεύτητον ὅ τί κεν κεφαλῇ κατανεύσω.

Allons, pour toi j'appuierai ma promesse d'un hochement de tête. Ainsi tu me croiras : c'est le plus puissant gage que je puisse donner parmi les Immortels. Ce n'est ni révocable ni trompeur ni vain, ce qu'a confirmé mon hochement de tête.

Le *neuma*, qu'il consiste à bouger la tête ou les sourcils, constitue un mode privilégié de communication de la part de Zeus, dans les épopées, à côté des terribles *semata* visuels ou sonores dont il a la maîtrise et qui, eux, sont destinés aux hommes : éclair et tonnerre³⁴. C'est d'ailleurs à propos d'un oracle de Zeus que Strabon reprend, ailleurs dans son œuvre, le premier des trois vers homériques cités par Phidias. Il évoque l'originalité de l'oracle d'Ammon, en Libye, qui se distingue de ceux de Delphes et des Branchides par le fait que la volonté divine ne s'y exprime pas par des paroles (*logoi*) mais au moyen de *neumata* et de *sumbola* : le prêtre du sanctuaire agit alors comme un substitut de Zeus « qui fait un signe de ses sourcils bleu sombre »³⁵.

Pourtant il est une fois où, dans l'*Iliade*, le froncement de sourcils de Zeus ne s'adresse à personne — si ce n'est à l'aède et à son public. On retrouve en effet le vers « ἧ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρῶσι νεῦσε Κρονίων » au vers 209 du chant XVII. C'est, comme lors de la première occurrence, un moment charnière dans le récit : Hector vient de tuer Patrocle et il s'est emparé des armes d'Achille pour les revêtir. Zeus, seul dans l'Olympe, observe la scène et discute avec son *thumos*, comme le font parfois les héros d'Homère. Il médite sur l'attitude à adopter et prend la décision d'accorder temporairement la gloire au combat à Hector, sans pour autant rien changer à sa destinée funeste, qui sera de mourir sous les coups d'Achille. Le mouvement de sourcils scelle la décision prise par le souverain de l'Olympe en son for intérieur et annonce l'issue du poème.

La seule autre divinité qui se montre sourcilleuse, chez Homère, est la fille du Kronide, Athéna. C'est par un hochement négatif (*ananeuma*) que réagit Pallas, insensible aux prières de Théanô et aux offrandes des Troyennes, au chant VI de l'*Iliade*³⁶. Dans l'*Odyssée*, lorsqu'Athéna apparaît à l'entrée de la cabane d'Eumée et n'est vue que d'Ulysse et des chiens, elle invite son protégé à sortir sans prononcer une parole, par un simple mouvement des sourcils (*Od.*, XVI, 164). Mais si les *neumata* de Zeus et d'Athéna font autorité dans les épopées homériques, ils ne sont pas l'apanage du monde divin. Il s'agit d'un mode de communication employé par certains mortels, en

34. Voir par exemple *Il.*, VIII, 75-77 : « Alors Zeus, du haut de l'Ida, fait entendre un fracas terrible et dépêche une lueur flamboyante vers l'armée des Achéens. Ceux-ci la voient et sont pris de *thambos* : une terreur livide les saisit tous. »

35. Strabon, XVII, 1, 43.

36. *Il.*, VI, 297-311 : Hécube et les Troyennes lui apportent une somptueuse offrande tissée, afin d'obtenir sa protection et la victoire pour leur cité. La prêtresse Théanô dépose l'étoffe sur les genoux de la déesse, en adressant sa prière à Athéna, mais celle-ci rejette la demande.

particulier deux héros, et non des moindres : Achille et Ulysse. Ils utilisent le signe de tête ou le froncement de sourcils pour donner des ordres à leurs subordonnés : il s'agit dans ce cas d'une marque d'autorité, qui induit un rapport hiérarchique et ne souffre aucune contestation³⁷.

Revenons à notre question initiale : en quoi les vers d'Homère renfermeraient-ils des clefs pour élaborer l'image *plastique* de Zeus? Quels éléments emblématiques ont pu inspirer Phidias? Les trois vers cités contiennent finalement peu d'éléments concrets relatifs à l'apparence physique, visuelle : les sourcils et la chevelure, qui concentrent l'attention sur le visage, ne suffisent pas pour composer un « portrait » susceptible d'identifier le dieu. Certes, on apprend la couleur bleu sombre des sourcils (*kuaneoi*) — et nous reviendrons sur ce point un peu plus bas. Quant à la chevelure, elle est « ambrosiaque », ce qui ne préjuge ni de sa coloration, ni même de son apparence visuelle : c'est un moyen d'insister sur la toute puissance du dieu, sa nature immortelle et le rayonnement éblouissant et luisant qui se dégage de sa tête. L'ambrosie est en effet un produit divin aux mille vertus, tantôt onguent, tantôt cosmétique, tantôt remède, tantôt aliment, dont le prototype humain pourrait être le miel ou l'huile³⁸.

En insistant sur le système pileux de Zeus, les vers homérique mettent en exergue la virilité et la puissance génésique du Kronide. La chevelure joue en effet un rôle très important dans l'imaginaire grec du corps, en particulier comme expression de la vigueur d'une personne. De nombreuses valeurs lui sont attribuées, en fonction du sexe et de l'âge. Pierre Brulé rappelle notamment la capacité des longues chevelures à jouer le rôle d'épouvantail — lorsqu'elles se dressent, comme c'est le cas ici avec Zeus³⁹. Quant aux sourcils, on le sait moins, ils jouent également un rôle important. La pensée physiognomonique leur attribue une signification spécifique, car, comme la chevelure et les cils, ils font partie des poils dont le corps humain est doté dès la naissance. L'abondance des sourcils est par exemple considérée comme un signe de virilité⁴⁰. C'est aussi un critère de beauté, comme en témoignent les références présentes dans les poèmes anacréontiques et les épigrammes amoureuses de l'*Anthologie Palatine*⁴¹. Mais surtout, les sourcils, intimement liés au regard, jouent un rôle important pour exprimer les émotions⁴². Lorsque les héros sont en colère ou animés de fureur

37. Achille (*Il.*, IX, 620) qui s'adresse à Patrocle et a pris sa décision; en XXII, 205, au milieu de la mêlée, il fait comprendre aux siens qu'il leur interdit de s'en prendre à Hector (il veut le garder pour lui). Ulysse fait un signe du sourcil à ses hommes quand l'heure est grave et qu'il faut vite quitter l'île de Polyphème (*Od.*, IX, 468) et en IX, 490, il encourage — verbe *kataneō* — ses compagnons à ramer. C'est encore d'un signe de tête/de sourcil qu'Ulysse donne le signal du combat à Télémaque (*Od.*, XVI, 283 - tête; XXI, 431 - sourcil).

38. Voir GRAND-CLÉMENT (2018).

39. BRULÉ (2015), p. 138.

40. *Ibid.*, p. 179.

41. *Ibid.*, p. 407.

42. Voir par exemple la référence aux sourcils d'Athéna dans un poème d'Alcée qui évoque le viol de Cassandre commis par Ajax dans son sanctuaire, qui déclenche la fureur de la déesse. Le poème

guerrière, leurs yeux brillent sous leurs « sourcils terribles »⁴³. On comprend dès lors la valeur attribuée à un froncement de sourcils, comme c'est le cas pour Zeus, d'autant que leur coloration contribue à accentuer la dimension affective de la scène.

En effet, la précision chromatique apportée par l'épithète *keuaneos* ne doit pas être prise comme une simple indication visuelle : la couleur cyanée évoque un bleu sombre et luisant, qui renvoie à la notion de profondeur, de majesté mais aussi de danger⁴⁴. Elle est arborée par exemple par Poséidon Kuanochaitès, dont la chevelure flotte comme une crinière chevaline. C'est aussi la teinte du vêtement dont s'est drapée Thétis pour venir implorer Zeus⁴⁵. La valeur affective associée à *keuaneos* contribue donc à conférer un caractère solennel à l'épisode homérique. De plus, la couleur des sourcils de Zeus convoque aussi l'ombre d'Héra. En effet, la seule autre figure homérique qui possède également des sourcils bleu sombre, c'est l'épouse — et sœur — de Zeus. L'aède mentionne ce trait de physionomie lorsque la déesse annonce aux Olympiens l'arrivée imminente de Zeus, qui va annoncer ses arrêts implacables⁴⁶ :

ἦ μὲν ἄρ' ὣς εἰποῦσα καθέζετο πότνια Ἥρα,
 ὄχθησαν δ' ἀνὰ δῶμα Διὸς θεοί: ἦ δ' ἐγέλασσε
 χεῖλεισιν, οὐδὲ μέτωπον ἐπ' ὀφρύσι κυανέησιν
 ἰάνθη: πᾶσιν δὲ νεμεσσηθεῖσα μετήύδα:

L'Auguste Héra ainsi dit et s'assied. Dans le palais de Zeus, les dieux alors s'irritent. Héra a le sourire aux lèvres ; mais son front au-dessus de ses sourcils bleu sombre est loin d'être joyeux, et, pleine de ressentiment (*nemesis*), elle dit à tous : [...].

Les précisions relatives à l'aspect inquiétant du visage d'Héra donnent à voir son état d'esprit et les violentes émotions qui l'animent. Le bleu sombre prend ici la couleur de la *nemesis*.

Héra et Zeus aux sourcils sombres ont aussi en partage la capacité de faire trembler l'Olympe. Il suffit que la première s'agite sur son trône, indignée par l'impudence d'Hector, pour ébranler la résidence des Bienheureux (σεισατο δ' εἰνὶ θρόνῳ, ἐλέλιξε δὲ μακρὸν Ὀλυμπόν : *Il*, VIII, 199). Quant au Kronide, c'est par un simple haussement de sourcil qu'il produit un effet analogue. Cela en dit long sur l'étendue de sa *dunamis* et nous rappelle que le père des dieux et des hommes exerce une emprise sur la destinée des deux races.

Les trois vers d'Homère qui ont inspiré Phidias ne prennent donc tout leur sens qu'en relation avec le reste de l'épopée. Ils forment comme un nœud au sein de l'intrigue, et c'est en cela qu'ils acquièrent une valeur emblématique, « paradigmatique »,

est fragmentaire : « Elle, terriblement ... sous ses sourcils ... devenue blême ... » (Alcée, fr. S262, 24-25 Page).

43. Par exemple, quand Hector combat, tel un incendie ravageur, Homère décrit ses yeux qui « brillent sous ses sourcils terribles » : *Il*, XV, 608 (τῷ δὲ οἱ ὄσσε | λαμπέσθην βλοσυρῶσιν ὑπ' ὀφρύσιν).

44. Voir GRAND-CLÉMENT (2011), p. 121-128.

45. *Il*, XXIV, 93-94.

46. *Il*, XV, 100-103.

pour reprendre la formulation de Strabon, en matière de représentation du divin. Ils renferment un concentré de la *dunamis* jovienne — et nullement, comme on aurait pu le croire de prime abord, un portrait-robot, un prototype visuel à partir duquel façonner une statue pour les Éléens. Cela laissait donc libre court à la *phantasia* et à la part de créativité de Phidias, qui devait trouver des solutions techniques pour donner un souffle à sa création plastique.

Par-delà la virtuosité technique : *thauma* et épiphanie divine

Si le Zeus de Phidias n'est pas la copie conforme du Zeus d'Homère, quel type de rapport la statue entretient-elle exactement avec la tradition homérique ? Pour répondre à cette question, il faut rassembler ce que l'on sait de l'œuvre produite par Phidias dans les années 430 av. J.-C. Comme elle n'a pas été conservée⁴⁷, on en est réduit à se fonder sur les données archéologiques et les témoignages antiques, qu'ils soient iconographiques⁴⁸ ou littéraires⁴⁹. Ces derniers sont relativement nombreux, tant la statue a suscité l'admiration de la postérité, chez les Grecs comme chez les Romains⁵⁰. C'est ce qui a permis à Antoine Quatremère de Quincy, se fondant sur les sources littéraires, de proposer au début du XIX^e siècle une reconstitution graphique (Fig. 1). Les auteurs qui évoquent la statue ont été frappés par plusieurs éléments : ses dimensions, l'attitude du dieu, les matières et couleurs le composant, le dispositif et la mise en scène qui l'entouraient.

La taille prodigieuse de la statue est ce qui a suscité le plus l'admiration des visiteurs du sanctuaire, comme le souligne la remarque de Strabon. Elle mesurait plus de douze mètres de haut et tenait donc tout juste dans le temple qui lui servait d'écrin. La posture choisie par Phidias était originale en regard de ce qui existait jusque-là, nous l'avons dit : son Zeus à lui n'était pas debout mais trônait majestueusement, et de ce point de vue-là c'est bien le souverain de l'Olympe, celui qui voit au loin (*euryopa*), et que Thétis était venue implorer, que l'on donnait à voir. Tout pèlerin ayant l'occasion de franchir les portes du temple avait ainsi le sentiment de pénétrer dans le palais du

47. Les spécialistes discutent encore pour savoir si la statue a disparu lors de l'incendie du temple en 426 ap. J.-C., ou seulement après avoir été transportée à Constantinople, lors de l'incendie de Lauros en 475 ap. J.-C.

48. Par exemple les monnaies éléennes de l'époque d'Hadrien. Voir LAPATIN (2011), p. 81 *sq.*

49. La description la plus détaillée est celle que l'on trouve chez Pausanias (V, 11, 1). Il faut tout de même garder à l'esprit que le Zeus vu par Strabon et Pausanias a été restauré au début du II^e siècle av. J.-C. par Damophon de Messène (le sculpteur qui a réalisé le groupe monumental de Lykosoura).

50. Quintilien par exemple se fait l'écho d'un jugement très positif (*Institutions oratoires*, XII, 10, 9) : « Phidias passe pour avoir été plus habile à représenter les dieux que les hommes. Il est inimitable dans l'art de travailler l'ivoire, quand il n'aurait fait que sa Minerve à Athènes, et son Jupiter Olympien en Élide, dont la beauté semble avoir ajouté à la vénération des peuples : tant la majesté de l'œuvre égalait l'idée du dieu (*cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni videtur; adeo maiestas operis deum aequavit!*) ». On recense plus d'une soixantaine de mentions — bien davantage que pour l'Athéna Parthenos. Sur ces témoignages, voir MULLER-DUFEU (2002), p. 864-929.

Kronide. Mais le choix de Phidias procédait aussi d'une stratégie iconographique bien repérée par Strabon : accroître l'impression d'une taille démesurée.

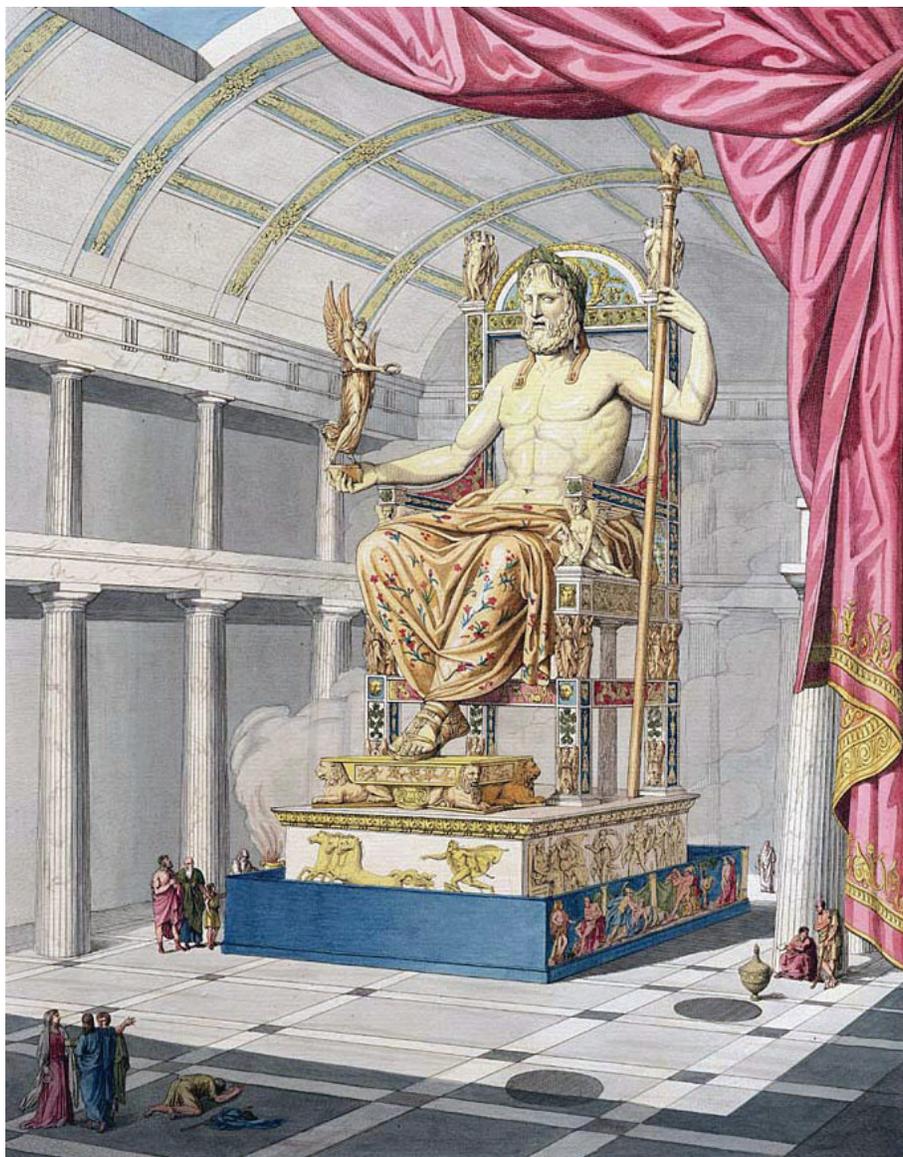


Fig. 1

Dans la description plus détaillée que fournit Pausanias, on en apprend davantage sur l'apparence de la statue et les éléments qui la composent : la couronne d'olivier qui ceint sa tête ; la Nikè d'or et d'ivoire, couronnée et porteuse d'une bandelette, qu'il tient dans une main ; l'aigle perché sur le sceptre émaillé de toutes sortes de métaux,

qu'il porte dans l'autre ; les chaussures en or, le vêtement diapré de figures et des fleurs de lys. On notera l'absence du foudre, qui constituait pourtant jusque-là l'un des moyens les plus fréquents pour identifier le Kronide dans l'iconographie grecque. Les visiteurs du lieu ne nous disent en revanche rien du corps de Zeus, comme s'il s'effaçait entièrement derrière les attributs divins. En fait, ce sont précisément ces derniers — et les matières qui les composent — qui construisent le corps du dieu et disent sa puissance. Il me semble bien que le caractère composite de l'œuvre était recherché : c'était un moyen de rendre sensible le polymorphisme et la splendeur du dieu⁵¹ — une limite, donc, à l'anthropomorphisme.

Le choix des deux principales matières utilisées, or et ivoire, n'avait rien d'exceptionnel en soi⁵² ; ce qui était davantage, c'était la combinaison de ces matières précieuses sur une telle échelle⁵³. Il faut imaginer le coût de la fourniture de plaques d'or et d'ivoire en si grande quantité, mais aussi la prouesse technique que représentait leur agencement sur une armature en bois aussi colossale. En réalisant cette statue juste après (ou avant ?) l'Athéna Parthénos, Phidias se posait en maître de la technique chrysléphantine, la portant à un haut degré de perfectionnement⁵⁴. Faire le choix de l'ivoire, plutôt que d'un autre matériau blanc — par exemple le marbre⁵⁵, moins fragile — traduisait peut-être aussi la volonté de se rattacher à l'univers homérique. En effet, si le marbre ne trouve nulle place dans les nombreuses descriptions d'artefacts de valeur proposées par Homère, l'ivoire y occupe en revanche une position significative. C'est l'un des matériaux précieux qui composent les *agalmata* — telle la bossette de mors de cheval à laquelle est comparé le corps vulnérable de Ménélas⁵⁶. C'est aussi à de l'ivoire scié que ressemble la peau veloutée et pure de Pénélope, lorsqu'Athéna restaure son éclat pour la rendre désirable⁵⁷.

Phidias avait donc sélectionné les deux matériaux les plus appropriés pour rendre justice à la beauté majestueuse et incommensurable de Zeus — comme il l'avait fait pour l'Athéna Parthénos, du reste. Mais l'or et l'ivoire n'étaient pas les deux seuls

51. Voilà peut-être pourquoi Phidias privilégiait la technique composite pour les effigies divines. Les grands bronzes réalisés par le sculpteur avant le Zeus et l'Athéna relevaient en effet aussi d'un assemblage de pièces faites séparément et montées sur une armature.
52. Le recours à l'or ou à la dorure était fréquent pour les effigies divines, afin de suggérer la splendeur inaltérable des Immortels. Sur les valeurs sémantiques de l'or, voir GRAND-CLÉMENT (2011), p. 317-328.
53. La pratique consistant à allier or et ivoire pour exécuter des effigies divines était connue depuis l'époque archaïque, mais sur des œuvres de plus petites dimensions. On peut citer la triade découverte dans une fosse sacrée à Delphes et qui représentait un dieu et deux déesses — peut-être Apollon, Artémis et Létô — du milieu du VI^e siècle av. J.-C. : Musée de Delphes, inv. 10413 et 10414 ; voir Fig. 2 et AMANDRY (1991), p. 206-212.
54. LAPATIN (2001), p. 79-86.
55. Le sculpteur excellait aussi dans le travail de ce matériau. Pausanias signale en I, 14, 7 qu'il avait réalisé en marbre de Paros la statue d'Aphrodite Ourania à Athènes.
56. *Il.*, IV, 141.
57. *Od.*, XVIII, 196.

matériaux constitutifs de son œuvre composite — aussi bigarrée, donc que le bouclier d'Achille. Phidias y avait adjoint toutes sortes de pierres colorées sur le sceptre et des pigments pour rehausser l'ensemble. Strabon rapporte en effet que Phidias avait reçu l'aide de Panainos, « pour l'ornementation par des couleurs de la statue » (πρὸς τὴν τοῦ ξοάνου διὰ τῶν χρωμάτων κόσμησιν), en particulier pour le vêtement. Rien n'est dit en revanche du traitement réservé au visage. Les traits étaient-ils rendus par l'incrustation de matières spécifiques ? Phidias avait-il poussé la fidélité aux vers homériques jusqu'à donner à son Zeus des sourcils « bleu sombre » ? C'était techniquement possible, et le recours à des éléments rapportés pour rendre les yeux et les sourcils était courant pour les statues en bronze ou chrysléphantines, comme en témoigne le creux laissé parfois au niveau des globes oculaires ou des arcades sourcilières (Fig. 2). Phidias disposait en outre d'un matériau idoine, puisque les fouilles d'Olympie ont mis en évidence les vestiges de l'atelier du sculpteur et attestent l'emploi de matières vitreuses colorées, sans doute destinées au colosse. Plutôt que de supposer le recours au lapis lazuli, qui était effectivement employé dans la statuaire mésopotamienne et égyptienne pour la chevelure ou la barbe des dieux et des souverains⁵⁸, mais qui aurait été extrêmement coûteux, on peut donc émettre l'hypothèse qu'une matière vitreuse bleu sombre avait été utilisée pour souligner les sourcils joviens.



Fig. 2

58. AUFRÈRE (1991), p. 481-482. Selon l'hypothèse formulée par GRIFFITH (2005), p. 332, ce sont de telles réalisations plastiques égyptiennes qui auraient inspiré l'image homérique du sourcil *keaneos* de Zeus.

Il reste à dire un mot du dispositif qui entourait la statue réalisée par Phidias⁵⁹. Le trône était abondamment décoré de scènes historiées. Pausanias précise que Panainos avait peint en bleu sombre le panneau central situé sous le trône, sans y ajouter de décor figuré, comme c'était le cas sur les côtés. Le traitement chromatique spécifique réservé à cette paroi, qui a attiré l'attention du périégète (*ἀλλήλιπται κυανῶ μόνον* : Pausanias, V, 11, 5), pourrait d'ailleurs être lue comme un clin d'œil phidien au froncement des sourcils *kuaneoi* de l'Olympien. Pausanias rapporte en outre que l'on versait de l'huile dans un bassin pavé de marbre noir disposé devant la statue, pour éviter que l'ivoire ne subisse des dommages liés à l'humidité du lieu, en raison du caractère marécageux de l'Altis⁶⁰. La fragilité du matériau nécessitait également un entretien régulier, privilège confié aux descendants de Phidias, appelés Phaidruntai, les « Lustreurs » : ils avaient donc pour fonction de « faire briller » la statue, en utilisant polissage et onction. Un parallèle est possible avec des pratiques connues pour les sanctuaires déliens : les inscriptions d'époque hellénistique nous apprennent que la *therapeia* des effigies cultuelles et des autels consistait notamment en un lavement puis en une onction d'huile, parfois de rose. L'application d'un produit gras et parfumé concourait sans doute à rendre les statues luisantes, rayonnantes de cette *charis* indispensable à la bonne communication entre hommes et dieux⁶¹. Il en allait de même à Olympie : les soins entourant le Zeus de Phidias ne relevaient pas d'un simple souci de préservation des matériaux, mais procédaient bien d'actes de piété activant la communication avec le divin. C'était aussi une bonne manière d'actualiser les vers homériques relatifs à la splendide chevelure « ambrosiaque » de Zeus, voire de suggérer une autre évocation du Kronide en majesté, que l'on trouve au chant XV de l'*Iliade* : Apollon et Iris, convoqués par le dieu, découvrent Zeus assis au sommet du Gargare, nimbé de fragrances subtiles : « Un nuage odorant (*thuoen nephos*) forme une couronne autour de lui » (*Il*, XV, 153).

Ainsi, Phidias n'a pas cherché pas à reproduire fidèlement un modèle visuel tiré des épopées homériques : il a employé ses propres outils pour donner à voir la *dunamis* du Kronide, telle qu'elle se déploie dans l'*Iliade*, dès le chant I. C'est en jouant sur le sensible (couleurs, matières, lumière, traitement de surface, odeurs,...) que le sculpteur est parvenu à susciter la même fascination (*thauma*) que les vers d'Homère — et donc à rendre tangible la splendeur divine⁶². Cela explique le grand succès connu par l'œuvre phidienne⁶³. La forme plastique choisie par Phidias s'est vite imposée

59. Sur le temple et la façon dont il servait d'écrin à la statue, avec la double colonnade et le système d'éclairage, voir HENNEMEYER (2012), p. 121-125. Une reconstitution 3D a été proposée : PATAY-HORVÁTH (2016). Sur l'importance des dispositifs entourant les effigies cultuelles, voir MONTEL (2014).

60. Pausanias, V, 11, 10.

61. Sur la *therapeia*, voir BOURGEOIS (2014).

62. Dion Chrysostome (*Or.* XII, 50-52) va jusqu'à dire qu'elle agissait sur le spectateur comme un *pharmakon*.

63. Citons, parmi les nombreuses références sur la postérité du Zeus de Phidias : VICKERS (1992); STEVENSON (2011).

comme la représentation canonique du souverain de l'Olympe — son portrait-type, en somme. Sa renommée a été si grande qu'elle a même servi de modèle à l'élaboration d'autres effigies divines — pour lesquelles l'épopée ne pouvait fournir aucun modèle, d'ailleurs. C'est le cas de l'Asclépios de Thrasyède de Paros, au IV^e siècle av. J.-C., dans le sanctuaire d'Épidaure⁶⁴.

Le Zeus de Phidias a marqué la tradition iconographique antique davantage que celui d'Homère : la scène à laquelle se réfèrent les vers cités par Phidias n'est pas représentée sur la peinture vasculaire grecque. Il faut attendre en effet l'époque moderne pour que des artistes jugent bon de mettre en images l'épisode homérique et la supplication de Thétis auprès du Kronide : le tableau d'Ingres est sans doute l'exemple le plus connu aujourd'hui (Fig. 3). Diderot lui-même appréciait la saveur des vers d'Homère, comme l'atteste ce passage de sa *Lettre sur les sourds et muets*, un essai publié anonymement en 1751⁶⁵ :



Fig. 3

64. LAPATIN (2001), p. 109-110.

65. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient, suivie de Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, éd. Marian Hobson et Simon Harvey, Paris, Flammarion, 2000, p. 119-120.

Combien d'images dans ces trois vers ! On voit le froncement des sourcils de Jupiter dans ἐπ' ὄφρῶσι, dans νεῦσε Κρονίῳ, et surtout dans le redoublement heureux des Κ, δ'ἤ, καὶ κυανέησιν : la descente et les ondes de ses cheveux, dans ἐπερῶσαντο ἄνακτος ; la tête immortelle du dieu, majestueusement relevée par l'élision d'ἀπὸ dans ἀπ' ἀθανάτοιο ; l'ébranlement de l'Olympe dans les deux premières syllabes d'ἐλέλιξεν ; la masse et le bruit de l'Olympe, dans les dernières de μέγαν et ἐλέλιξεν, et dans le dernier mot entier, où l'Olympe ébranlé retombe avec le vers, Ὀλυμπον.

Les rapports entre le Zeus d'Homère et celui de Phidias sont donc bien plus complexes qu'il n'y paraissait au début. Le génie du sculpteur consiste non pas à avoir copié un prototype anthropomorphe réalisé par Homère, mais à avoir su inventer, avec ses propres moyens, un mode d'expression qui soit tout aussi suggestif que les métaphores poétiques, pour rendre la splendeur divine se dégageant du sur-corps — insaisissable, hors de portée des hommes — du souverain de l'Olympe. Le modelage des matériaux et leur assemblage ont produit un effet d'illusion propre à capter l'attention du spectateur, conférant à l'effigie un pouvoir, une efficacité, une *agency*, selon un procédé que l'anthropologue Alfred Gell nomme « la technologie de l'enchantement »⁶⁶. Pour sanctionner la validité d'une telle création audacieuse et colossale, il fallait à Phidias des gages de légitimité. Voilà pourquoi la tradition, dont il est sans doute lui-même à l'origine, a construit autour de la statue un discours impliquant deux figures d'autorité incontestables : Zeus, d'une part, qui aurait envoyé la foudre, donnant ainsi son assentiment d'une manière aussi efficace qu'un haussement de sourcils ; Homère, d'autre part, parce qu'il était censé avoir donné aux dieux grecs leur apparence (*eidea*)⁶⁷. Ces deux sources d'autorité avaient aussi pour fonction de faire de la statue *autre chose* que le portrait monumental d'un homme d'âge mûr assis sur un trône : il fallait trouver un moyen de contre-balancer l'anthropomorphisme figuratif, pour maintenir l'écart entre les mortels et les Immortels.

La virtuosité de Phidias est même allée au-delà : il a su rendre épiphannique une divinité qui ne l'était pas chez Homère. Zeus reste éloigné des mortels, dans les épopées. C'est un dieu à la fois concerné et distant. Il agit toujours de loin, ou utilise des messagers, lorsqu'il souhaite interférer dans le cours de la destinée des hommes. Par la forme qu'il lui a donnée, Phidias a donc su faire bénéficier les pèlerins d'un spectacle à la fois splendide et majestueux qui, dans *Illiade*, n'était réservé qu'aux dieux. Il a choisi pour ce faire non pas le brandisseur de foudre, mais le monarque qui met en branle l'Olympe d'un seul mouvement de sourcil et dispense la victoire selon son bon vouloir. Les athlètes vainqueurs, lorsqu'ils consacraient leur couronne dans le *pronaos* du temple, pouvaient ainsi rendre grâce à cet arbitre suprême ; quant aux pèlerins qui souhaitaient lui adresser leur suppliche, ils devaient guetter, sur le visage

66. GELL (1992). L'auteur montre comment la dimension technique des objets d'art doit être pris en compte en anthropologie de l'art : les techniques d'actions sur la matière mises en œuvre pour la transformer expliquent le pouvoir détenu par les images.

67. Signalons qu'Homère constitue l'horizon dans lequel Strabon inscrit son propre travail d'inventaire du monde : VIII, 1, 1.

éburnéen du Kronide, à la fois proche et distant, l'ombre non pas d'un sourire, mais d'un frémissement de sourcils.

Adeline GRAND-CLÉMENT

Liste des figures

Fig. 1. Jupiter Olympien, frontispice de l'ouvrage éponyme de Quatremère de Quincy (1815).

Fig. 2. Vestige de tête chrysléphantine trouvée à Delphes et datée du VI^e siècle av. J.-C., feuilles d'or et ivoire brûlé, Musée de Delphes, inv. 10413.

Fig. 3. Ingres, *Jupiter et Thétis*, 1811, huile sur toile, Musée Granet, Aix-en-Provence.

Abréviations et bibliographie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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