



**HAL**  
open science

## “ Schémat’ Olumpou ? De la société des dieux aux configurations de puissances divines ”

Gabriella Pironti

### ► To cite this version:

Gabriella Pironti. “ Schémat’ Olumpou ? De la société des dieux aux configurations de puissances divines ”. in C. Bonnet et al. (éds), “Puissances divines à l’épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels”, Brepols, Turnhout, 2017, p. 89-105., 2017. halshs-03373150

**HAL Id: halshs-03373150**

**<https://shs.hal.science/halshs-03373150>**

Submitted on 18 Oct 2021

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

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

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

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES  
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME

175



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

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

**CONSTRUCTIONS, VARIATIONS  
ET RÉSEAUX RELATIONNELS**

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



BREPOLS

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

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

Directeur de la collection : Arnaud SÉRANDOUR

Secrétaires d'édition : Cécile GUIVARCH, Anna WAIDE

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

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

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

D/2017/0095/196

ISBN 978-2-503-56944-4

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

10.1484/M.BEHE-EB.5.111590

Printed on acid-free paper.

© BREPOLS PUBLISHERS

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

## **SCHÉMAT'OLYMPOU? DE LA SOCIÉTÉ DES DIEUX AUX CONFIGURATIONS DE PUISSANCES DIVINES**

Gabriella PIRONTI

Le thème qui est au cœur de cet ouvrage est crucial pour tous ceux qui étudient la représentation du divin en Grèce ancienne et considèrent que les dieux, les *theoi*, sont une bonne entrée en matière pour interroger, et mieux comprendre, le polythéisme hellénique. Quant au terme «polythéisme», que les spécialistes du domaine ont tendance à privilégier de plus en plus dans l'usage<sup>1</sup>, quelques précisions préliminaires s'imposent, du moment qu'il n'est pas, de par sa nature, nécessairement moins «étiquette» que celui de «religion». Les conditions requises pour ne pas y renoncer et pour en faire un usage le plus correct possible seraient alors d'avoir à l'esprit que l'histoire de ce terme n'est pas neutre, et surtout de préciser au préalable ce qu'on entend par «polythéisme». Le plus souvent, on entend par là un *type* de religion postulant l'existence de plusieurs divinités, ce qui revient au bout du compte à adopter une perspective qui reste assez proche de celle inaugurée, dans sa polémique, par Philon d'Alexandrie, l'inventeur du terme *polytheia*<sup>2</sup>. En effet, une religion de ce *type* n'est concevable que si on lui oppose, comme Philon le faisait, un contrepoint postulant qu'il n'y a qu'un dieu, cet autre *type* qui finira par être labellisé, des siècles plus tard, comme «mono-théisme»<sup>3</sup>. Mais peut-on se contenter de typologies génériques face aux spécificités des contextes historiques et culturels? Et, dans le cas qui nous concerne, est-ce précisément le

1. L'emploi du terme dans les titres des travaux des spécialistes a connu une amplification progressive : cf. A. BRELICH, «Der Polytheismus», *Numen* 7 (1960), p. 123-136, en passant par M. DETIENNE, «Du polythéisme en général», *Classical Philology* 81 (1986), p. 47-55, jusqu'à R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
2. PHILON D'ALEXANDRIE, *Du Décalogue* 65 : *polytheos* ; *Du changement de nom* 205 : *polytheia*.
3. Sur l'histoire de ces termes, voir F. SCHMIDT, «Polytheisms : Degeneration or Progress?», dans F. SCHMIDT (éd.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*, Londres 1987 (tr. fr. *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris 1988, p. 9-60); M. BETTINI, *Elogio del Politeismo*, Bologne 2014, p. 103-114.

fait de reconnaître la divinité de plusieurs êtres, et non d'un seul et unique, qui constitue le trait essentiel de la représentation du divin et de la pratique cultuelle de la Grèce ancienne? Pour esquisser une réponse, il convient de rappeler que, dans ce registre, les Grecs passent avec désinvolture, selon le contexte, du *theos* au *theoi* ou/et au *theion*<sup>4</sup> : autrement dit, le monde divin respire, il est souple, et susceptible de se concentrer ou de se dilater. C'est en faisant abstraction de cette pluralité, à savoir d'une multiformité inhérente à la représentation du divin, que l'on se contente le plus souvent d'identifier le polythéisme avec une simple pluralité numérique de dieux. S'il s'agit sans aucun doute d'un trait important du polythéisme grec, il faut toutefois signaler qu'il n'est pas le seul. L'aspect «numérique» ne suffit pas à épuiser la question. La pluralité qui habite la religion grecque à tous les niveaux n'est pas que quantitative, elle est aussi qualitative. Un détour historiographique synthétique devrait permettre de clarifier cette affirmation.

Non seulement il y a plusieurs dieux, mais aussi chaque dieu est «d'abord au pluriel»<sup>5</sup> : c'est ce que nous ont appris les études sur le polythéisme hellénique au cours des dernières décennies. À ce propos, en 1932, Louis Gernet, qui pourtant ne s'intéressait pas prioritairement aux divinités, parlait déjà d'un dieu comme d'un «système de notions»<sup>6</sup>. D'un point de vue historiographique, il s'agit d'un passage-clé, qui prépare le changement de paradigme invoqué, une trentaine d'années plus tard, par Jean-Pierre Vernant et résumé dans la phrase, souvent citée, de 1965 : «les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes»<sup>7</sup>. Le pluriel «Puissances», souligné dans le texte par l'emploi de la majuscule, place la notion de «puissance divine» dans une perspective significativement différente de celle qu'adoptait, par exemple, Jean Rudhardt. Ce dernier, dans son ouvrage de 1958, avait employé lui aussi

4. J.-P. VERNANT, «Aspects de la personne dans la religion grecque», *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris 1965), repris dans *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris 2007, 2 vol., I, p. 561-574, spéc. p. 568; H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde 2011, p. 268-278.
5. M. DETIENNE, «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos* 10 (1997), p. 57-72, p. 72 (les italiques sont de l'auteur).
6. L. GERNET, A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932, p. 222; sur la fortune de cette intuition, voir l'étude de V. PIRENNE-DELFORGE et J. SCHEID dans ce volume. C'est M. DETIENNE, «Expérimenter dans le champ des polythéismes», qui développe ce point, en soulignant la dimension plurielle propre à chaque divinité et en critiquant la tendance à identifier le dieu avec un seul mode d'action. J.-P. VERNANT, «La société des dieux», *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris 1974), repris dans *Œuvres I*, p. 693-706, spéc. p. 698, en affirmant que chaque divinité a des modes d'action qui lui sont propres, avait effleuré la question, mais sans l'approfondir. C'est dans le sillage de ces devanciers que s'est inscrite aussi ma propre recherche visant à explorer la dimension plurielle et les modes d'action d'Aphrodite : G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007 (*Kernos*, Suppl. 18).
7. J.-P. VERNANT, «Aspects de la personne dans la religion grecque», dans *Œuvres I*, p. 567.

«puissance», mais au singulier, car il se référerait par ce terme au sacré, au divin en général, qu'il appelait *la* «puissance»<sup>8</sup>, en lui subordonnant, à ce moment de son parcours, les dieux particuliers.

Même si le choix du terme «puissance» de la part de Vernant n'est peut-être pas complètement étranger au vocabulaire du «sacré» de l'époque, il faut toutefois reconnaître qu'il lui a imprimé une tournure différente, un *twist* qui est spécifiquement lié à l'intention première de son discours : à savoir, la volonté de signaler l'inadéquation de la notion moderne de «personne» pour rendre compte de la représentation antique du divin. En reconnaissant aux divinités helléniques le statut de «puissances», Vernant a contribué de manière considérable à les faire sortir des dictionnaires et des ouvrages de synthèse, qui les avaient réduites aux personnages figés d'un grand roman mythologique. Ce changement de paradigme a ouvert la voie à un renouvellement significatif des études concernant les dieux antiques. En tant que «puissances», les *theoi* peuvent se manifester sous une pluralité de formes, d'aspects, de noms, et au moyen d'une multitude de signes. Partant, ils sont caractérisés par des «-morphismes» variables, et c'est avec cet arrière-plan qu'il faut aussi appréhender leur anthropo-morphisme<sup>9</sup>. Les «puissances» peuvent dès lors être replacées dans le contexte qui fut le leur, à savoir celui d'une culture se représentant le monde divin sous le signe du pluriel et du relationnel.

En effet, c'est surtout à partir des années soixante du siècle dernier que s'est affirmée, dans les études sur les religions anciennes, la conscience que le panthéon, ou plutôt le monde divin, nécessite d'être envisagé dans son ensemble comme un tout organique ; qu'il ne faut pas étudier les divinités qui le composent de manière isolée, les unes indépendamment des autres, mais qu'il faut au contraire prendre en compte leurs relations. Une telle approche a eu le mérite de déplacer enfin l'attention sur «la société des dieux», pour

- 
8. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse dans la Grèce classique*, Genève 1958, p. 308 : l'emploi qu'il en fait s'ancre dans l'approche phénoménologique, comme le confirme le renvoi aux travaux de G. VAN DER LEEUW et, partant, dans la persuasion que «la puissance», comme «le sacré», sous des noms divers, étaient au cœur, et à l'origine, de l'expérience religieuse. Sur la genèse de la notion de «sacré», on verra P. BORGEAUD, «Le couple sacré/profane : genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions», *Revue de l'Histoire des Religions* 211 (1994), p. 387-418.
  9. J.-P. VERNANT, «Aspects de la personne dans la religion grecque», dans *Œuvres I*, p. 567-569 ; ID., «La société des dieux», dans *Œuvres I*, p. 696-698. Qu'il me soit permis de renvoyer aussi à G. PIRONTI, «Des dieux et des déesses : le genre et la représentation du divin en Grèce ancienne», dans S. BOEHRINGER, V. SEBILLOTTE CUCHET (éd.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris – Athènes 2013 (*Métis*, hors-série), p. 155-167. Le «traitement grammatical» de la divinité, que l'étude de M. BETTINI explore savamment dans ce volume, conduit à conclure que, même d'un point de vue «morphologique», les dieux ne sont pas réductibles à de simples individus de statut divin.

reprendre le titre d'une autre célèbre étude de Vernant<sup>10</sup>, et elle a donc mis en lumière l'aspect spécifiquement relationnel qui caractérise le monde divin et la pensée religieuse des Grecs. Tout en étant tournée au départ vers l'analyse du panthéon en général, cette approche a ouvert la voie par la suite à la possibilité d'étudier autrement, et de mieux comprendre, l'agencement des panthéons locaux, ainsi que les adresses culturelles à des groupements de divinités. Bien entendu, il n'y a pas en Grèce ancienne un seul panthéon à l'architecture bien déterminée, donné une fois pour toutes. La documentation disponible présente en revanche des configurations diverses de divinités, qui se redessinent à chaque fois, selon le contexte historique et/ou énonciatif. En conséquence, c'est d'un monde divin au pluriel, et ce à tous les niveaux et dans tous les sens possibles, dont il faut rendre compte. D'où la difficulté de le décrire, et des affirmations quelque peu provocatrices comme le désormais célèbre «Greek polytheism is undescribable» de Robert Parker<sup>11</sup>.

C'est donc à la multiformité de et dans la représentation du divin, au caractère dynamique et flexible de ses articulations, aux relations diverses entre les puissances divines que fait référence la «pluralité qualitative» qui a été évoquée plus haut. Il en découle, pour l'historien des religions antiques, le devoir de chercher des moyens toujours plus adaptés pour décrire le monde divin des Grecs, et pour le décrire non pas comme un système statique, mais comme un monde dynamique, un réseau articulé et flexible de puissances divines interconnectées.

## Dieux en famille, dieux en société

Dans le sillage de ces prémisses, les réflexions qui suivent porteront précisément sur quelques représentations ayant trait à l'ensemble du monde divin et aux relations entre puissances. Un fragment de la *Titanomachie* cyclique peut être appelé à la barre des témoins, car il permet de poser d'emblée une question de vocabulaire<sup>12</sup>. Il y est question du centaure Chiron apprenant aux hommes les éléments essentiels qui conduisent à la *dikaiosynê* : serments, sacrifices et *schêmata* de l'Olympe. Voilà donc ce qui semblerait être une formulation «émique» assez précise de ce qu'on a parfois appelé les «configurations panthéoniques». Mais c'est sans doute un leurre. La leçon du

10. Republiée dans *Mythe et société* en 1974, mais publiée une première fois dans le volume *La naissance des dieux*, Paris 1966, p. 55-78. C'est une approche à laquelle les études de Georges Dumézil ont certainement contribué.

11. R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, p. 387 : heureusement pour nous, il continue néanmoins de le décrire !

12. *Titanomachie*, PEG, fr. 11 Bernabé : εἷς τε δίκαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δεῖξας / ὄρκους καὶ θυσίας καλὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου, «[Chiron] qui a conduit la race des mortels à la justice en lui enseignant les serments, les beaux sacrifices et les configurations de l'Olympe» (trad. D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès. Une "théogonie hermaïque"*, Liège 2007, p. 15).

manuscrit de Clément d'Alexandrie, qui transmet ce fragment, a été remise en question<sup>13</sup> : on ne peut exclure que la formule *schêmat' Olympou* remonte à Clément lui-même, mais, en ce qui concerne les vers du poème cyclique, il est probable que ce soient plutôt « les serments, les sacrifices et les *sêmata* de l'Olympe », les signes divins, à savoir la divination, qui constituent l'enseignement de Chiron aux hommes mortels. Cependant, si les philologues avertis nous privent ainsi d'une terminologie « indigène » pour décrire de manière synthétique les articulations du panthéon, cela n'implique pas que ces dernières n'existaient pas et qu'elles ne soient dès lors qu'une invention des historiens des religions, et des analystes du polythéisme en particulier.

La question à laquelle il faut alors essayer de répondre, pour commencer, est plutôt la suivante : quelles représentations de la « société des dieux » les Grecs eux-mêmes ont-ils privilégiées ? À l'aide de quelles images et de quelles métaphores culturelles ont-ils mis en forme le monde divin avec ses articulations internes ? La première réponse qui vient à l'esprit d'un helléniste est bien entendu : la famille<sup>14</sup>. Mais il faut rappeler à ce propos qu'il y a plusieurs manières d'envisager la famille des dieux : ou bien comme une projection des données humaines et sociales, ou bien comme une forme d'organisation qui aurait permis de raccrocher entre eux des éléments disparates et des personnalités hétérogènes ; mais on peut aussi bien – et c'est la direction de recherche dans laquelle la présente analyse s'inscrit –, prendre au sérieux les articulations familiales du monde divin. Le langage généalogique a en effet la capacité de traduire en images concrètes l'association des puissances divines, en les articulant dans une prolifération dynamique d'unions et de filiations qui n'est pas le simple fruit du hasard ou des contingences historiques. L'exemple le plus éclairant à ce propos est offert par un poème comme la *Théogonie* d'Hésiode, qui à la fois dessine l'arbre généalogique des dieux et en raconte l'histoire de famille<sup>15</sup>. Il suffit de penser à l'association entre Zeus et Athéna, si bien attestée dans les cités grecques<sup>16</sup> : dans les pratiques culturelles, ces deux divinités partagent souvent une même épiclese (*Polieus/Polias, Boulaios/*

13. Comme le signale G. D'ALESSIO, « Theogony and Titanomachy », dans M. FANTUZZI, C. TSAGALIS (éd.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion*, Cambridge 2015, p. 199-212, spéc. p. 205.

14. C'est un point sur lequel serait d'accord même W. BURKERT, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Harvard 1985, p. 218-219, qui pourtant est fort sceptique quant à la possibilité de considérer le polythéisme comme une sorte de langage.

15. Le commentaire de référence reste celui de M. L. WEST, *Hesiod. Theogony (Ed. with Prolegomena and Commentary)*, Oxford 1966. Voir aussi *Hésiode. Théogonie* (trad. de P. MAZON, introduction et notes de G. PIRONI), Paris 2008, avec bibliographie ; G. PIRONI, « Politeismo. Sezione I : Sul divino al plurale in Grecia antica », dans M. BETTINI, W. SHORT (éd.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologne 2014, p. 45-60, spéc. p. 46-49.

16. Cf. par exemple, S. PAUL, « À propos d'épiclèses "trans-divines" : le cas de Zeus et d'Athéna à Cos », *Archiv für Religionsgeschichte* 12 (2010), p. 65-81.

*Boulaia*, etc.) et conjuguent leur action, surtout dans la protection de la *polis* et de ses institutions. D'une telle articulation largement partagée entre Zeus et Athéna, qui trouvait aussi son expression dans le répertoire iconographique, la tradition narrative offre de son côté une expression en termes de généalogie (Zeus enfante tout seul Athéna) et de relations familiales (le père et sa fille bien aimée), qu'Hésiode reprend et retravaille en l'adaptant au contexte spécifique de son poème. Toutefois, il n'y a pas que les articulations familiales qui structurent le monde divin en tant qu'ensemble : dans la *Théogonie* toujours, sa mise en forme est étroitement solidaire de la répartition des *timai*<sup>17</sup>, un thème qui est aussi un ressort articulatoire particulièrement adapté pour mettre en valeur le monde des dieux en tant que « société ».

La représentation des dieux comme une famille constitue une donnée culturelle fondamentale, qu'il faut prendre au sérieux et interroger, dans la mesure où cette image est clairement appelée à exprimer la perception d'un monde divin composé de puissances interconnectées. L'autre image que les Grecs ont privilégiée pour mettre en forme cette complexité, ce sont les dieux en tant que communauté, la « société des dieux », dont ils ont décrit, dans leurs récits, les modalités de fonctionnement, exploré les tensions, les crises, et représenté les réjouissances. Une bonne partie de la littérature grecque serait à appeler à la barre des témoins. À partir de la poésie archaïque, si le monde divin se structure suivant le modèle familial, la vie des dieux est pensée et organisée comme celle d'une communauté politique : les dieux sont convoqués en assemblée, se réunissent, discutent, se disputent, délibèrent, prêtent serment, sont sommés de respecter les lois de cette communauté, faute de quoi ils peuvent même être suspendus de leurs fonctions et exilés, en attendant d'être réintégrés parmi leurs pairs<sup>18</sup>. Mais ce qu'il faut souligner une fois de plus, c'est le fait que cette image, voire cette métaphore culturelle, est chargée de sens. Tout comme le modèle familial, elle pointe l'aspect éminemment relationnel du monde des dieux : les puissances divines qui en font

---

17. *Timé* est un mot difficile à traduire, qui indique à la fois l'« honneur » et la charge en vertu de laquelle un tel honneur est reconnu. Voir M.-C. LECLERC, « Le partage des lots. Récit et paradigme dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Pallas* 48 (1998), p. 89-104 ; sur le thème de la répartition des *timai* dans les *Hymnes homériques*, voir J. RUDHARDT, « À propos de l'hymne homérique à Déméter », *Museum Helveticum* 35 (1978), p. 1-17 ; D. JAILLARD, « Mises en place du panthéon dans les *Hymnes homériques* », *Gaia. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne* 9 (2005), p. 49-62.

18. L'assemblée des dieux est un thème présent chez Homère (e. g. *Iliade* XX, 1-12), comme chez Lucien, qui en joue notamment dans l'opuscule *L'Assemblée des dieux* : voir C. BONNET, « Gli dèi in assemblea », dans G. PIRONTI, C. BONNET (éd.), *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*, Rome 2016, p. 113-146. Sur les normes du serment des dieux et leur expulsion temporaire, voir HÉSIODE, *Théogonie* 783-804. Cf. G. PIRONTI, « Politeismo. Sezione I : Sul divino al plurale in Grecia antica », p. 49-53.

partie constituent en effet une société, traversée à l'occasion par des tensions et des conflits, mais aussi par tout genre de complicité et par une recherche d'équilibre.

### **Schémat' Olympou : des articulations hiérarchiques aux classifications dynamiques**

Une autre question qu'on est en droit de se poser concernant le monde divin en tant qu'ensemble est son organisation interne, autrement dit : comment les Grecs ont-ils classifié leurs dieux ? Ont-ils organisé le monde des dieux de manière hiérarchique ? Ce qui apparaît à la suite d'une première enquête, c'est que les classifications, quand il y en a, sont conjoncturelles. Certes, les Grecs ont privilégié, on vient de l'évoquer, une représentation du monde divin en tant qu'organisme complexe et relationnel, mais sans pour autant établir de taxonomie rigide entre les divinités. Des classifications sont attestées, mais elles semblent liées le plus souvent à un contexte précis : autrement dit, elles sont ponctuelles et ne peuvent être reportées telles quelles de la littérature aux données du culte, ni d'une perspective panhellénique aux traditions locales. La poésie archaïque nous apprend, par exemple, qu'il y a une distinction entre les dieux en charge, réunis autour de Zeus, et les dieux expulsés, les Titans, les dieux d'avant. En outre, les dieux n'auraient pas tous le même rang : un passage de l'*Iliade* signale en effet une distinction de rang entre une déesse comme Aphrodite, qui, en tant que fille de Zeus, est une divinité de rang A, et Thétis, la mère d'Achille, qui est « seulement » fille de Nérée<sup>19</sup> et donc une divinité de rang B. Un statut divin un peu à part semble être reconnu, dans l'*Odyssee*, à des figures divines telles que Calypso et Circé : tout comme Thétis, qui interagit directement avec son fils Achille, Calypso et Circé, contrairement à d'autres déesses, n'ont pas besoin de se métamorphoser pour s'unir avec un mortel comme Ulysse ; on a des raisons de penser que ce n'est pas fortuit si elles ne vivent pas sur l'Olympe, mais dans des îles aux confins du monde. Le lieu de résidence d'une divinité semble donc pouvoir être significatif de son statut. D'innombrables puissances, au statut variable, sont ancrées dans un territoire, les divinités fluviales par exemple, ou elles habitent aux côtés des hommes et parcourent la terre : non seulement des nymphes<sup>20</sup> et des *daimones*<sup>21</sup>, mais aussi les trente milliers d'immortels qui, selon le poète des *Travaux*, sont envoyés par Zeus pour surveiller les œuvres

---

19. HOMÈRE, *Iliade* XX, 104-109.

20. Il y a aussi des nymphes, « qui ne ressemblent ni aux immortels ni aux hommes mortels », dont la vie, tout en étant extraordinairement longue, est toutefois destinée à se conclure en même temps que celle des arbres qu'elles habitent : *Hymne homérique V*, 259-272.

21. Hésiode dans les *Travaux* (120-126, 140-142) distingue les *epichthonioi*, gardiens des mortels et dispensateurs de richesse, et les *hypochthonioi*, inférieurs aux premiers mais tout de même pour-

des hommes<sup>22</sup>. Des classifications internes peuvent donc effectivement être activées, prenant la forme d'articulations hiérarchiques. Mais sont-elles toujours valables et présentes à l'esprit de tous les Grecs en dehors des contextes précis où on les voit fonctionner? On est en droit d'en douter.

Pour reprendre la célèbre phrase attribuée à Thalès, *theôn einai plêrê panta*, «tout est plein de dieux», le monde est «plein de dieux» (A 22 Diels-Kranz). La classification des dieux en groupes distincts est souvent l'une des manières pour articuler et structurer précisément cette «plénitude de dieux». Mais ces manières, et avec elles les classifications et les regroupements divins, changent en fonction du contexte. Les variations sont significatives même à l'intérieur d'un corpus relativement homogène, composé d'auteurs athéniens d'époque classique. Que l'on considère pour commencer le célèbre texte où Platon invite à honorer les dieux en les organisant par groupes : il y a d'abord les olympiens ; puis les dieux qui tiennent la cité ; les dieux *chthonioi* ; les *daimones* ; les héros ; enfin les dieux *patrôioi*, à savoir les divinités ancestrales liées à la famille<sup>23</sup>. Le critère qui organise cette «plénitude de dieux» n'est pas tant une polarité opposant entre eux des groupes divins, les Olympiens et les Chthoniens, mais plutôt un échelonnement spatial qui part de l'Olympe pour arriver aux dieux de la lignée, au cœur de la maison, en passant par la cité, la terre et des êtres, tels les *daimones* et les héros, qui font en quelque sorte le lien entre l'Olympe des dieux et la terre des hommes. Il ne faut pas croire pour autant à un ordonnancement qui serait canonique. Le chœur de *Agamemnon* d'Eschyle par exemple s'y prend d'une autre manière : la «plénitude de dieux» est, dans ce cas, davantage ancrée dans la topographie civique, car

vus d'une certaine *timê* ; ces *daimones* naissent de la disparition des toutes premières générations d'hommes mortels, celle de l'âge d'or pour les premiers, celle de l'âge d'argent pour les seconds.

22. HÉSIODE, *Travaux* 252-255 : τρίς γὰρ μύριοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πολυβοτείρη / ἀθάνατοι Ζητὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, / οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἡέρα ἐσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἰῶν. « Trente milliers d'Immortels, sur la glèbe nourricière, sont, de par Zeus, les surveillants des mortels ; et ils surveillent leurs sentences, leurs œuvres méchantes, vêtus de brume, visitant toute la terre » (trad. P. MAZON, CUF). Ils semblent donc constituer une sorte de police divine, chargée d'une fonction d'intermédiation entre l'Olympe et la terre.
23. PLATON, *Lois* IV, 717 a6-b6 : πρῶτον μὲν, φαμέν, τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἂν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς 717.b εὐσεβείας σκοποῦ τυχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν καὶ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσιν νυνδὴ. μετὰ θεοὺς δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἂν, ἥρωσιν δὲ μετὰ τούτους. ἐπακολουθοῖ δ' αὐτοῖς ἰδρύματα ἴδια πατρῶων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιάζόμενα, γονέων δὲ μετὰ ταῦτα τιμαὶ ζώντων. « Ce sont d'abord, répondons-nous, les honneurs qu'après avoir vénéré les olympiens et les dieux qui protègent la cité, nous rendons aux divinités chthoniennes ; en leur réservant le pair, l'inférieur, la gauche, nous atteindrons au mieux le but que se propose notre piété, tandis que les honneurs supérieurs à ceux-là, l'impair et la droite, seront pour les dieux que nous avons mentionnés à l'instant. Après ces dieux, les *daimones* auront le culte de l'homme raisonnable, puis après eux les héros. Ensuite viendraient les cérémonies particulières des dieux ancestraux, qui se célèbrent selon la loi, et après cela les honneurs que les parents obtiennent de leur vivant » (trad. É. DES PLACES, CUF).

les dieux se trouvent regroupés en : *astynomoi* (qui s'occupent de l'*asty*, de la ville), *hypatoi* (d'en-haut) et *chthonioi* (terrestres), dieux des portes, dieux de l'agora<sup>24</sup>. Dans les *Suppliantes*, en revanche, le chœur des Danaïdes invoque dans ses prières un ensemble divin constitué de dieux *hypatoi*, dieux *chthonioi* et Zeus *Sôtêr*<sup>25</sup> : dans ce cas, l'invocation désespérée à tous les dieux, du ciel et de la terre, est explicitement et opportunément redirigée vers l'obtention du salut à travers l'appel spécifique à Zeus dans ses prérogatives de « Sauveur ». Ces quelques exemples ne devraient pas être placés dans la série « Olympiens/Chthoniens », pas plus qu'ils ne permettent de décrypter une quelconque taxonomie en odeur d'orthodoxie : ce sont plutôt des classifications conjoncturelles qui organisent le monde des dieux en fonction d'un type de discours et d'un contexte précis. Et aussi, dans le cas d'Eschyle, en fonction de l'état d'âme prêt à la *persona loquens*.

Pour finir sur ce point, la souplesse et la capacité de re-modulation, que nous avons signalées comme traits spécifiques du polythéisme grec, ne caractérisent pas seulement la représentation des divinités majeures ou des associations divines, mais aussi celle du monde des dieux en tant qu'ensemble : selon le contexte où elle est insérée et la perspective à partir de laquelle on la regarde, la « société des dieux » prend des formes différentes<sup>26</sup>. Les critères qui l'organisent changent aussi : à côté du lieu de résidence (le ciel, la mer, la terre, le monde souterrain) entre parfois en jeu le critère chronologique (dieux anciens, dieux en fonction, nouveaux venus) ; à côté du modèle cosmique et

24. ESCHYLE, *Agamemnon* 88-91 : πάντων δὲ θεῶν τῶν ἀστυνόμων, / ὑπάτων, χθονίων, / τῶν τε θυραίων τῶν τ' ἀγοραίων, / βομοὶ δόροισι φλέγονται. « Tous les dieux de la ville, dieux du ciel et de la terre, dieux des portes et de la place publique, voient leurs autels chargés de tes dons » (trad. P. MAZON, CUF, modifiée). Au vers 90, le texte des manuscrits, τῶν τ' οὐρανίων a été remplacé, par presque tous les éditeurs, par τῶν τε θυραίων (Enger).

25. ESCHYLE, *Suppliantes* 23-29 : ὦ πόλις, ὦ γῆ, καὶ λευκὸν ὕδωρ, / ὑπατοὶ τε θεοί, καὶ βαρῦτιμοὶ / χθόνιοι θήκας κατέχοντες, / καὶ Ζεὺς σωτήρ τρίτος, οἰκοφύλαξ / ὁσίων ἀνδρῶν, δέξασθ' ἱκέτην / τὸν θηλυγενῆ στόλον αἰδοῖω / πνεύματι χώρας. « Ah, puisse ce pays, son sol, ses eaux limpides, puissent les dieux du ciel et les dieux souterrains aux lourdes vengeances, habitants des tombeaux, puisse Zeus Sauveur enfin, qui garde les foyers des justes, agréer cette troupe de femmes comme leurs suppliantes, en ce pays ému d'un souffle de piété » (trad. P. MAZON, CUF).

26. C'est à partir de l'époque hellénistique et à suivre que les classifications des dieux deviennent de plus en plus systématiques, et cela surtout dans le cadre du discours philosophique, où le monde divin est repensé et réorganisé à chaque fois en harmonie avec la théorie que l'on défend. Une classification assez systématique et détaillée des dieux est présente dans la *Clé des Songes* d'Artémidore (II<sup>e</sup> siècle de notre ère) qui adopte comme critère distinctif le lieu de résidence : les divinités sont ainsi classées en plusieurs groupes selon la région du cosmos sur laquelle elles sont appelées à exercer leur influence. Tout en se fondant sur une représentation partagée des divinités, la classification et la typologie des divinités, chez Artémidore aussi, restent étroitement liées à un type de discours, dans le cas spécifique, onirocritique : c'est-à-dire qu'elles sont subordonnées à la présentation ordonnée d'un système de correspondances entre les différentes figures divines et les significations qui leur sont associées.

spatial, nous avons signalé l'importance des modèles familial et politique, l'un comme l'autre appelés à exprimer l'image d'un organisme complexe de puissances divines interconnectées.

### Configurations de puissances et représentations synthétiques du monde divin

Ajoutons une tesselle de plus ; à côté des classifications conjoncturelles, le monde divin, le divin au pluriel, qui est l'objet de ces quelques réflexions, connaît aussi des représentations de type, non plus analytique, comme celles que l'on vient de voir, mais de type synthétique : ce n'est pas au « panthéon » qu'il faut nécessairement penser, la notion de « panthéon » étant en effet plutôt moderne<sup>27</sup>. En recherchant une « représentation synthétique » que les Grecs eux-mêmes auraient élaborée, l'exemple le plus approprié semble être celui offert par les Douze Dieux, car le culte de cet ensemble divin est bien connu dans les cités grecques, comme en témoignent plusieurs types de documents. On suivra, à ce propos, les conclusions de Stella Georgoudi, qui, dans ses travaux, a définitivement écarté l'idée qu'il aurait pu y avoir une liste canonique des Douze Dieux<sup>28</sup>. On a cru pendant longtemps pouvoir recomposer une liste des Douze organisée par couples : Zeus-Héra, Poséidon-Déméter, Apollon-Artémis, Arès-Aphrodite, Hermès-Athéna, Héphaïstos-Hestia. Mais, quand on regarde les douze divinités représentées sur le Parthénon, on ne peut éviter de remarquer, par rapport à la prétendue liste canonique, la présence de Dionysos et l'absence d'Hestia. D'autre part, on est en droit de se demander s'il est correct d'identifier les Douze Dieux qui avaient un autel sur l'agora d'Athènes (dès le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère) et les douze divinités du Parthénon<sup>29</sup>. Un auteur du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Hérodote<sup>30</sup>, identifie nommément les Douze Dieux d'Olympie qu'Héraclès aurait honorés en érigeant six autels consacrés aux couples suivants : Zeus *Olympios*-Poséidon, Héra-Athéna, Hermès-Apollon, les Charites-Dionysos, Artémis-Alphée, Kronos-Rhéa. Comme on peut le constater, il y a des différences significatives par rapport aux dieux représentés sur le Parthénon. Il est intéressant de remarquer qu'un groupe pluriel comme celui des Charites vaut pour *un* (elles sont donc conçues comme *une* entité

27. Cf. A. BENDLIN, C. HÖCKER, s.v. « Pantheon », *DNP IX*, Stuttgart 2000, p. 264-270.

28. S. GEORGoudi, « Les Douze dieux des Grecs : variations sur un thème », dans S. GEORGoudi, J.-P. VERNANT (éd.), *Mythes grecs au figuré*, Paris 1996, p. 43-80 ; EAD., « Les Douze dieux et les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos 11* (1998), p. 73-83. Cf. aussi H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods*, p. 507-515.

29. Les douze dieux qui apparaissent sur la frise du Parthénon, où ils encadrent, six d'un côté et cinq de l'autre, l'offrande du voile à Athéna seraient : Hermès, Dionysos, Déméter, Arès, Héra, Zeus ; Athéna ; Héphaïstos, Poséidon, Apollon, Artémis, Aphrodite. Voir S. GEORGoudi, « Les Douze dieux des Grecs », p. 50-51.

30. *FGrHist* 31 F 34 (a, b) Jacoby.

plurielle) et surtout que cette liste, fort différente aussi de la liste prétendument canonique, est déclinée localement : l'enracinement local est manifeste non seulement par la présence d'Alphée, mais aussi par le couple Kronos-Rhéa qui prend tout son sens dans le sanctuaire d'Olympie, car il s'agit des parents de Zeus<sup>31</sup>. Dans l'île de Délos aussi, les Douze Dieux recevaient un culte et, dans leur sanctuaire, ils étaient honorés non par couples, mais par triades : l'un des autels était consacré à Zeus-Héra-Athéna, un autre vraisemblablement à la triade locale Apollon-Artémis-Léto, quant aux deux autres, les spécialistes en discutent<sup>32</sup>. Il apparaît donc que, lorsque les Douze Dieux sont nommément identifiés, leur identité et l'articulation interne de l'ensemble varient selon le contexte.

Cette variabilité dans la configuration des Douze pourrait même être reconnue dans un contexte qui n'est pas cultuel, mais poétique : c'est le cas de l'*Iliade*. Dans ce poème, le monde des dieux est en proie à un conflit correspondant à celui qui se déroule dans la plaine de Troie entre les deux armées opposées. Lors de la «Théomachie» du chant XX, la division qui habite le monde divin trouve une représentation plastique dans l'image de deux groupes de divinités qui s'affrontent<sup>33</sup> : d'un côté les dieux alliés des Achéens, Héra, Athéna, Poséidon, Hermès et Héphaïstos ; de l'autre, les dieux alliés des Troyens, Apollon, Artémis, Arès, Aphrodite, Léto, Xanthos. En ajoutant Zeus à ces onze divinités, la configuration qui se donne à voir est composée une fois de plus par douze divinités, un numéro sans doute significatif de ce que nous appellerions un «panthéon»<sup>34</sup>. Mais il faut, une fois encore, remarquer la spécificité locale de ce groupe, dont témoigne la présence du fleuve Xanthos, et, détail tout aussi important, la capacité qu'a ce groupe de se reconfigurer selon le contexte qui, dans le cas spécifique, est celui d'un conflit et d'un poème épique : les articulations internes s'agencent en conséquence, les couples et les paires laissent place à des duels, alors que Zeus ne s'implique pas personnellement, restant en dehors et au-dessus de la mêlée. L'image d'un monde divin déchiré, en proie au conflit et aux luttes intestines, devait être d'autant plus chargée de sens pour le public que les Douze Dieux constituent une image d'ensemble qui est censée représenter tout particulièrement la concorde et l'harmonie du monde divin.

---

31. Le culte de Zeus à Olympie semble en effet actualiser la représentation panhellénique et théogonique du dieu.

32. P. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, p. 438-441.

33. HOMÈRE, *Iliade* XX, 31-40.

34. C'est aux Douze Dieux que sont consacrés, dans la cité platonicienne, les douze mois du calendrier : PLATON, *Lois* VIII, 828a-b, où le seul dieu nommément identifié est Pluton ; douze sont aussi les parties issues de la répartition du territoire civique, avec, pour chacune d'entre elles, la protection d'un dieu (*Lois* V, 745b).

D'autre part, les scènes, comme celle de la «Théomachie», où l'on voit douze divinités impliquées, et les quelques cas où l'on connaît l'identification des Douze Dieux, ne devraient pas être utilisés sans précaution pour établir une liste canonique. Quand on rencontre dans les cités grecques, un culte adressé aux Douze Dieux ou tout simplement aux Douze, il est plus prudent, et plus respectueux des données indigènes, de s'en tenir à cette dénomination-là, sans chercher à les identifier un par un, car sans doute ne l'étaient-ils pas toujours : le culte des Douze est souvent adressé à une image d'ensemble, à un groupe de divinités dont les membres ne sont pas nécessairement identifiés. Il s'agit en effet d'une représentation synthétique. Un exemple concret le montrera, confirmant aussi les auspices de concorde attachés au culte de cette figure condensée du monde des dieux.

Au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la cité de Mytilène, dans l'île de Lesbos, au terme d'une période de troubles internes, décide d'adresser des honneurs cultuels à une série de divinités en vue du rétablissement de la paix civique<sup>35</sup>. Les lignes du décret émanant du Conseil et du *dēmos*, désignent nommément les divinités qu'on fait le vœu d'honorer par des sacrifices et une procession : d'abord les Douze Dieux, puis Zeus *Heraios*, *Basilēs* et *Homonoios*, Homonoia elle-même, Dikē, et *Epiteleia tōn Agathōn*, «Accomplissement des Bonnes Choses»<sup>36</sup>. En tête de liste, c'est bien le groupe des Douze Dieux qui est mobilisé afin d'obtenir une concorde renouvelée dans la cité et le rétablissement de l'ordre. C'est aussi en rapport avec ce contexte précis qu'il faut comprendre la présence de Zeus, le dieu souverain, qui est invoqué sous trois épicleses, en tant que *Heraios*, celui «d'Héra», *Basilēs*, «roi», et *Homonoios*, «de la concorde». Les puissances qui suivent, Homonoia, à savoir «Concorde» elle-même, et Dikē, la divinité qui incarne la justice et le rétablissement de l'ordre, non seulement sont invitées à agir en fonction de la communauté, mais elles constituent aussi l'objet même du vœu. Autrement dit, elles s'identifient avec ce qu'on demande à cette série articulée de divinités. Quant à la dernière «entité divine», *Epiteleia tōn Agathōn*, «Accomplissement des Bonnes Choses», elle représente le succès de tout le processus, son accomplissement, et les bénéfices qu'on espère en obtenir. En effet, quelques lignes plus loin dans le décret (l. 10-11), il est question justement de la condition requise pour l'exécution du vœu : *teleiomenōn tōn agathōn*, «une fois que les bonnes choses se seront accomplies». On aperçoit alors, dans le texte de ce décret, une succession

35. SEG 36, 1986, n° 750. Voir A. J. HEISSERER, R. HODOT, «The Mytilenean Decree on Concord», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 63 (1986), p. 109-128; P. J. RHODES, R. OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions*, Oxford 2003, p. 424-430, n° 85A.

36. SEG 36, 1986, n° 750, l. 5-8 (Mytilène, 340-330 av. notre ère) : εὐξασθαι μὲν τὰμ βόλλαν καὶ τὸν δᾶμον τ [ο] /ἱς θεοῖσι τοῖς δυοκαίδεκα καὶ τῷ Διὶ τῷ Ἡ/ραῖοι καὶ Βασίλει καὶ Ὁμονοίωι καὶ τῷ Ὁμο/νοίαι καὶ Δίκαι καὶ Ἐπιτελείαι τῶν ἀγάθων... «Un vœu est fait par le Conseil et le Peuple... aux Douze Dieux et à Zeus *Heraios* et *Basilēs* et *Homonoios* et à l'*Homonoia* et à Dikē et à *Epiteleia tōn Agathōn* ("Accomplissement des Bonnes Choses")».

significative qui commence par les puissances divines dont on sollicite l'action, précisément une puissance «à large spectre d'action» comme les Douze Dieux, et trois figures appropriées du dieu souverain ; à partir de celles-ci, la succession se poursuit conduisant à des puissances de type fonctionnel, au nom parlant, qui explicitent le contenu du vœu, précisent les bénéfiques escomptés de l'action divine et établissent même les conditions pour que le vœu soit exécuté. On voit particulièrement bien, dans ce cas, la valeur opératoire du changement de paradigme, de personne à puissance divine.

Ce vœu est très intéressant à plusieurs égards. C'est tout d'abord un excellent exercice de polythéisme. Quant aux Douze Dieux, il s'agit de toute évidence d'une figure synthétique d'un monde divin au pluriel : il n'est pas pertinent de s'interroger pour savoir qui ils sont exactement ; ce sont les Douze Dieux, ils fonctionnent comme un ensemble, et non pas comme la somme de douze personnes divines juxtaposées. Il s'ensuit, quant à Zeus, que le dieu peut tout à fait être associé aux Douze Dieux «de l'extérieur», pour ainsi dire, et de manière à coupler son action avec celle de cet ensemble divin : il ne faut pas y reconnaître une contradiction sous prétexte que, en bonne logique, Zeus devrait déjà faire partie des Douze<sup>37</sup>. Tout simplement, à côté de cette entité divine plurielle que sont les Douze, Zeus *aussi* est invoqué, et à juste titre : à travers l'épiclèse *Heraios*, il est invoqué dans sa dimension matrimoniale, dans le couple souverain qu'il constitue avec Héra<sup>38</sup> ; mais dans ce décret, Zeus est aussi *Basilês*, épiclèse qui le présente dans sa fonction royale, et *Homonoios* en tant que puissance de concorde. Ce sont trois aspects du

---

37. On ne peut, sur ce point précis, que rejoindre H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods*, p. 510-512 : il ne faut pas essayer de résoudre l'apparente contradiction de la présence de Zeus à la fois à l'intérieur des Douze et à l'extérieur du groupe. C'est ce que font ceux pour qui le peuple de Mytilène aurait prévu d'honorer les Douze, et parmi ceux-ci «tout particulièrement» Zeus, en l'extrayant ainsi des Douze dont il ferait «logiquement» partie pour mieux l'exalter. Or, d'autres exemples du culte des Douze (par exemple quand ils sont nommés en fin de liste) confirment bien qu'il s'agit d'une entité plurielle, et non pas de la somme de douze personnalités divines identifiées et identifiables.

38. Vinciane Pirenne-Delforge et moi-même avons repris ce décret dans une étude sur Zeus et Héra à Lesbos, en appelant à la barre des témoins Alcée et Sappho, et surtout le tout nouveau poème de Sappho, où l'on voit apparaître une Héra *basilêa* très intéressante pour le livre que nous sommes en train de publier sur l'Héra de Zeus : V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, «Héra et Zeus à Lesbos : entre poésie lyrique et décret civique», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 191 (2014), p. 27-31 ; EAED., *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris 2016. Dans la figure de Zeus *Heraios*, H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods*, p. 114-115, voit une figure de Zeus soumis à son épouse, en contradiction avec la hiérarchie traditionnelle de leurs rapports, et il trouve dans cette «distorsion» une énième confirmation des incohérences du polythéisme. Mais il suffit de replacer Zeus *Heraios* à l'intérieur de cette configuration divine mytilénienne pour constater que sa position n'est pas subalterne : l'association avec Héra n'implique aucune subordination du dieu à la déesse, ni d'ailleurs de la déesse au dieu, mais elle spécifie, à travers la relation entre puissances, le profil fonctionnel de Zeus dans sa qualité de souverain. Sur Zeus *Heraios*, voir aussi S. GEORGOU, «L'alternance de genre dans les dénominations des divinités grecques», *EuGeSt* 3 (2013), p. 25-42, spéc. p. 30-34.

Zeus souverain, qui représente l'autorité suprême et le garant de la justice et du bon ordre des choses. Les divinités invoquées dans la suite vont dans le même sens, tout en le spécifiant : elles ont un rayon d'action sans doute moins étendu mais bien spécifique, concentré comme il l'est dans leur théonyme (Homonoia, Dikè), alors que pour Zeus le rayon d'action se trouve déployé dans ses épiclèses (*Heraios*, *Basilès* et *Homonoios*). Enfin, et c'est un point capital, les divinités de cette série ne sont pas tout simplement juxtaposées : elles constituent une phrase polythéiste, dont les éléments sont en relation entre eux et ne prennent tout leur sens que lus ensemble<sup>39</sup>.

Revenons à présent à notre point de départ : les Douze Dieux comme représentation synthétique et condensée d'une pluralité divine. Dans le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure, le culte aux Douze Dieux est attesté par un autel du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, sur lequel leur nom est inscrit au génitif<sup>40</sup>. À l'époque impériale, les nombreux autels d'Épidaure, y compris des autels plus anciens, comme celui des Douze Dieux, sont inscrits au moyen de cercles qui, venant s'ajouter aux théonymes, traduisent par des images stylisées l'identité de la divinité honorée. Les Douze Dieux sont ainsi représentés par la figure d'un cercle (figure 1) contenant douze points<sup>41</sup>.

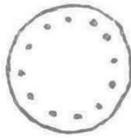


Fig. 1. Le « cercle » des Douze Dieux (*IG IV2 1*, p. 175, n° 43).

Il s'agit d'un dispositif graphique et cultuel hors du commun qui mériterait d'être étudié plus attentivement. Nous nous bornerons pour l'instant à signaler que, dans le même sanctuaire, un autre autel, celui de « Tous et Toutes », présente la même figure, le cercle n° 43<sup>42</sup>. Cette figure appelle quelques commentaires, en rapport aux Douze Dieux, pour commencer. Il s'agit d'une image très simple, mais qui en dit long sur l'idée que les Grecs pouvaient se faire de cet ensemble divin, de cette entité divine plurielle : un cercle avec douze points, un ensemble pluriel, ce qui montre bien qu'ils étaient tout à fait en mesure de penser simultanément l'unité et la multiplicité, et même de traduire



39. Si H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods*, p. 510-512, avoue ne pas être intéressé par l'analyse détaillée de cette série de divinités qu'il considère comme des « curiosas », de mon point de vue ce sont précisément ces « curiosas » qui mettent au défi notre capacité de comprendre le polythéisme grec.

40. *IG IV2 1*, 287 : Δωδέκα θεῶν.

41. *IG IV2 1*, p. 175, n° 43.

42. *IG IV2 1*, 390. Le même *circulus* n° 43 accompagne le théonyme *Pantheios* (*IG IV2 1*, 549).

cette pensée en image<sup>43</sup>. Mais ce type de cercle n'identifie pas les Douze dieux de manière univoque, puisque l'image en question, avec les douze points à l'intérieur, s'applique aussi à « Tous et à toutes », sous-entendu « tous les dieux et toutes les déesses ». Il est néanmoins significatif qu'une même image, et précisément cette image, puisse traduire à la fois un ensemble comme celui des Douze Dieux, qui exprime en forme condensée le panthéon, et une totalité divine, qui est envisagée dans le cas spécifique sous sa forme plurielle et qui est articulée de l'intérieur par le recours au genre.

### **Des micro-puissances divines au cœur de l'action humaine**

Un dernier document permettra à la fois d'envisager une autre typologie de puissance divine et de voir à l'œuvre la capacité qu'a le polythéisme de composer avec la complexité du réel, même au niveau microscopique. En effet, en pays grec il existe aussi des configurations de divinités fonctionnelles analogues, à divers égards, à ce que l'on connaît des *Indigitamenta* à Rome<sup>44</sup>. Un exemple fort intéressant en est offert par un poème prétendument homérique, la *Kaminos* (le « Four »), qui remonte sans doute au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère et qui aurait été inséré par la suite dans la *Vie d'Homère* du Pseudo-Hérodote. Les potiers demandent à Homère, en échange d'une rémunération, un chant destiné à assurer le succès de leur travail ; le poète alors évoque d'un côté la protection d'Athéna sur la cuisson d'abord, puis sur la vente des vases, mais de l'autre, il menace également de déchaîner contre le travail des potiers une série de puissances nuisibles, au cas où ils manqueraient à leur promesse :

Si vous me donnez une rémunération, ô potiers, je chanterai.  
Viens donc ici, Athéna, et tends ta main au-dessus du four !  
Que le *kotylai* et les *kanastra* prennent une belle couleur noire,  
qu'ils soient bien cuits et remportent un bon prix de vente,  
qu'ils soient vendus en grand nombre au marché et dans les rues,  
pour le plus grand profit des potiers, et, en vue de mon chant, pour le mien aussi.  
Mais si vous tombez dans la honte et devenez menteurs,  
j'appellerai aussitôt les Destructeurs de fours,  
à savoir Fêlure et Fracas, Trop-Chaud, et bien sûr, Casse-Tout,  
ainsi que Cuisson pour qu'il porte beaucoup de malheur à votre *techné*<sup>45</sup>.

43. Une précision est nécessaire : le cercle revient dans toutes les figures dessinées à côté des théonymes sur les autels d'Épidaure ; il n'est donc pas exclusif de la représentation des Douze Dieux. Il y a au moins une cinquantaine de cercles, chacun avec une image à l'intérieur, qui est en rapport avec la divinité nommée sur l'autel. C'est un dossier passionnant que je compte analyser un jour dans son ensemble.

44. Voir à ce sujet, M. PERFIGLI, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pise 2004.

45. PSEUDO-HÉRODOTE, *Vie d'Homère* 32 West. La traduction est de Jesper Svenbro (voir note suivante). Je remercie John Scheid d'avoir attiré mon attention sur ce poème.

Syntrips, «Fêlure», Smaragos, «Fracas», Asbestos, «Trop-Chaud» (par allusion au caractère «inextinguible» du feu), Sabaktês, «Casse-Tout» (ou selon une autre variante, Amaktos, faisant sans doute allusion à la pâte mal travaillée), et Omodamos, «Cuisson», ou plus exactement «Celui-qui-dompte-le-cru», ont été définis, et interrogés, par Jesper Svenbro en tant que «*Sondergötter* de l'atelier»<sup>46</sup>, autrement dit des petits dieux *ad hoc* hautement spécialisés. La lecture qui vient d'être proposée pour l'ensemble de divinités présentes dans le décret de Mytilène peut nous venir en aide pour interpréter également cette configuration de puissances : pour être une configuration poétique, elle n'en est pas moins ancrée dans les nécessités et les craintes de la vraie vie qui, dans le cas précis, concernent le travail artisanal d'un homme grec. Athéna, divinité «à large spectre d'action», est ici évoquée dans ses fonctions techniques, artisanales, mais aussi commerciales, pour protéger l'ensemble du travail des potiers<sup>47</sup>, et elle est ainsi chargée d'assurer la réussite des phases diverses dans lesquelles s'articule ce dernier. Quant à la menace de destruction que le poète formule *sub specie dei*, sont mobilisées à cette fin plusieurs petites puissances qui coïncident avec des actions spécifiques et portent un nom parlant ; surtout, leur mise en série semble correspondre à une sorte de décomposition du travail des potiers, dont ces forces divines représentent les phases les plus délicates et les dangers les plus redoutés : la rupture des vases qui ont été mal empilés, le fracas avec lequel ils se cassent en cas de température trop haute, l'incapacité d'éteindre le feu au bon moment, les conséquences négatives d'une pâte mal réussie, et surtout, bien en relief en fin de liste, les craintes liées à la cuisson. Même si les puissances qui président au travail des potiers ont été ici identifiées et évoquées sous leurs aspects destructeurs, cet exemple montre assez clairement que le polythéisme grec exploite également la possibilité de configurer un micro-panthéon hautement spécialisé. La culture grecque, au même titre que la culture romaine, a connu et sollicité une extraordinaire variété de puissances divines pour les mettre en relation entre elles : non seulement des divinités polyvalentes, dont la sphère d'intervention est à la fois spécifique et élastique, mais également des puissances qui s'identifient avec un seul aspect, hautement significatif, d'une action ou d'une réalité complexe. Les formes d'articulation et d'organisation

46. J. SVENBRO, «Les démons de l'atelier. Savoir-faire et pensée religieuse dans un poème d'«Homère»», *Cahiers d'anthropologie sociale* 1 (2006), p. 25-36, spéc., p. 30. Sur le poème et son contexte, voir aussi C. A. FARAONE, «A Collection of Curses against Kilns», dans A. Y. COLLINS, M. M. MITCHELL (éd.), *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy*, Tübingen 2001, p. 435-449 ; A.-C. GILLIS, «Des démons dans l'atelier. Iconographie et piété des artisans en Grèce ancienne», dans P. BORGEAUD, D. FABIANO (éd.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève 2013, p. 87-118. Sur la représentation religieuse de l'action à Rome, voir J. SCHEID, «Théologie romaine et représentations de l'action», *Europe* 964-965 (2009), p. 247-264.

47. Voir M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris 1974, p. 187-188.

interne au monde divin peuvent varier d'un contexte à l'autre, et c'est à travers celles-ci que le polythéisme grec traduit la perception d'un monde au pluriel dans tous ses aspects ainsi que la tentative de le penser, et d'agir sur lui, à travers les forces divines innombrables qui le traversent.

Décidément les dieux helléniques ne sont pas des « personnes ». La notion de « puissance divine » a permis de mieux cerner le fonctionnement de la représentation des divinités, car ces dernières se manifestent sous des « -morphismes » variables et se déclinent en une pluralité d'aspects. La souplesse et la plasticité que l'on a vues à l'œuvre en ce qui concerne les dieux caractérisent également la représentation d'ensemble du monde divin : la « société des dieux » se décline aussi suivant les contextes où elle apparaît, et elle prend plusieurs formes, celle d'une famille ou d'une communauté politique par exemple. Son organisation interne change, suivant la perspective adoptée, car le monde des dieux est capable de se reconfigurer à chaque fois. À côté des classifications conjoncturelles qui ordonnent le monde des dieux et en structurent la totalité, ou la plénitude, nous avons rencontré ensuite une représentation synthétique de ce dernier, qui l'exprime sous sa forme condensée : elle se traduit soit dans le culte d'une entité divine plurielle, les Douze Dieux, soit à travers l'image de douze divinités réunies sur la frise d'un temple, soit encore par le biais d'un dessin composé de douze points entourés d'un cercle sur un autel. Dans les réflexions qui précèdent sur la « société des dieux » et le langage du polythéisme, l'accent a été mis sur les différentes manières choisies par les Grecs pour mettre en forme, en image, en discours, un monde divin conçu au pluriel. Ainsi, il est apparu que la pluralité dont il est question, quand il s'agit de polythéisme, n'est pas qu'une pluralité numérique, mais aussi une manière dynamique d'articuler entre eux des éléments pluriels, d'en travailler les relations, et de traduire par des configurations appropriées, parfois hautement spécialisées, la perception d'une réalité qui est traversée, à tous les niveaux, par plusieurs puissances divines interconnectées. Nombreux sont donc les *schémata* de l'Olympe, et du monde divin, tout aussi pluriels et dynamiques que les puissances qui l'habitent.

