

Les dieux d'Homère II

Correspondance et information

Revue *Kernos*, Université de Liège, 7, place du 20-Août, 4000 Liège (Belgique)

Adresse courriel : kernos@ulg.ac.be

<http://www.kernos.ulg.ac.be>

Distribution

Éditions De Boccard, 4, rue de Lanneau, 75005 Paris (France)

Adresse courriel : orders@deboccard.com

<http://www.deboccard.com>

Couverture : Linteau de l'entrée principale du Temple A de Prinias (Crète). Sculptures dédaliques ca 650-600 avant notre ère © Musée archéologique d'Héraklion – Ministère de la Culture et des Sports (T.A.II.).

Dépôt légal D/2019/12.839/5

ISBN 978-2-87562-204-4

ISSN 0776-3824

© Copyright Presses Universitaires de Liège 2019, pour la version française.

Presses Universitaires de Liège

Quai Roosevelt 1b, B-4000 Liège (Belgique)

<http://www.presses.uliege.be>

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé par Snel

Mars 2019

kernos
Supplément 33

Les dieux d'Homère II

Anthropomorphismes

sous la direction de
Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Presses Universitaires de Liège
Liège, 2019

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, <i>Xenophanes redivivus? L'anthropomorphisme des dieux d'Homère dans la littérature apologétique chrétienne</i>	235
---	-----

Chapitre X

Maurizio BETTINI, <i>Ad negotia humana compositi. L'agency humaine des dieux antiques</i>	261
---	-----

Abréviations et bibliographie	277
--	-----

Liste des contributeurs	309
--------------------------------------	-----

Index général	313
----------------------------	-----

Index locorum	321
----------------------------	-----

Introduction

Sauver les Dieux

L'adjectif *anthrōpomorphos* apparaît dans nos sources à l'époque hellénistique pour désigner la représentation erronée ou imparfaite du divin. C'est un terme aux connotations généralement négatives. Hécatée d'Abdère, sous le règne de Ptolémée I^{er}, l'utilise peut-être déjà pour faire référence au refus de Moïse de façonner les *agalmata* de l'idolâtrie, puisqu'« il ne considérait pas que Dieu est anthropomorphe, mais que le ciel qui entoure la terre seul est Dieu et le maître de toutes choses¹ ». Épicure s'en sert (probablement) pour postuler une origine des *eidola* divines dans les *phantasiai* oniriques². Les Stoïciens opposent leur dieu cosmique au *theos anthrōpomorphos*³. Diodore montre Brennus, le roi des Galates, se moquer à Delphes des dieux

1. *FGrHist* 264 F *6, 4 = Diodore, XL, 3 : ἀγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκευάσαε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ἄλλων κύριον. Le texte de Photius/Diodore de Sicile est attribué conjecturalement à Hécatée d'Abdère par JACOBY (1943), p. 46-52, qui reste prudent et se méfie de toute certitude sur le sujet. STERN (1974), p. 20-25 est plus assuré d'y voir effectivement un authentique passage d'Hécatée, mais il rappelle que nous n'avons aucun moyen de distinguer la source de sa reconfiguration par Diodore (p. 21 : « *We must also bear in mind that Diodorus, while summarizing and condensing his source, might have introduced stylistic changes. Thus, we cannot be sure of the ipsissima verba of Hecataeus* »). Il est possible que l'utilisation d'ἀνθρωπόμορφος ici ne soit qu'un élément du lexique de Diodore. Il est aussi possible qu'elle découle bien d'Hécatée d'Abdère lui-même. Voir, de façon plus générale, GAGER (1972), p. 26-37; HANSEN (2000); ASSMANN (2010), p. 97-98 pour la vision du refus de l'idolâtrie transmise par ce passage.
2. Épicure, fr. 353 Usener (= INWOOD et GERSON [1998], I-105) : Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 25 (= *Adv. dogm.*, III, 25; *Adv. phys.*, I, 25) : Ἐπίκουρος δὲ ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν οἷεται τοὺς ἀνθρώπους ἔννοιαν ἔσπακέναι θεοῦ· μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνους προσιπτόντων ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιοῦτους θεοὺς ἀνθρωπομόρφους. Bien que ce texte de Sextus Empiricus n'est habituellement pas vu comme une citation directe d'Épicure (voir e.g. BETT [2012], p. 8 (n. 21) : « *Not generally thought to be an actual quotation from Epicurus. But there is no reason to question it as an accurate report of his ideas* »), l'utilisation de φησί et la répétition de ἀνθρωπομόρφων/ ἀνθρωπομόρφους suggère que le philosophe avait bel et bien utilisé ce terme. Voir la discussion de ce passage dans le chapitre de Maurizio Bettini qui clôt ce volume. Cf. les discussions de l'épicurien Démétrios Lacon sur le *theos anthrōpomorphos* dans le *P.Herc.* 1055 (SANTORO [2005], p. 186-190).
3. Diogène Laërce, VII, 147, un « fragment » attribué à Chrysippe (fr. 1021 von Arnim).

anthropomorphes des Grecs, faits de pierre et de bois⁴. Philon d'Alexandrie se sert abondamment de ce terme tout au long de son œuvre apologétique⁵. Les chrétiens de l'époque patristique, héritiers de toute une tradition, en feront un usage encore plus fréquent⁶. C'est, il va sans dire, de cet usage que dérive indirectement la notion actuelle d'anthropomorphisme dans les langues européennes modernes⁷.

Avant et après l'époque hellénistique, d'autres termes comparables décrivaient les dieux à forme humaine en termes moins négatifs. Mais ils ont servi, tout aussi souvent, à établir une opposition entre des pratiques de représentation du divin. Hérodote (I, 131), par exemple, prend pour acquis que les dieux des temples et leurs statues — selon les Grecs — sont de nature humaine: *anthrōpophuees*⁸. Contrairement aux Perses, qui ne représentent pas les dieux, et aux Égyptiens, qui leur donnent des formes animales, les Grecs pensent leur nature par l'intermédiaire de l'homme. La *phue* du divin se pense par l'homme. Pour Aristote dans la *Métaphysique*, les dieux *anthrōpoeideis*, ces « hommes éternels », représentent une confusion de catégorie comparable aux « sensibles éternels » des Formes platoniciennes⁹.

Aucun texte ne met en scène le débat autour de la forme humaine des dieux aussi clairement que le *De natura deorum*¹⁰. Velleius, l'épicurien de service dans le dialogue de Cicéron, s'insurge contre l'absurdité du chant des poètes sur les dieux, qui est aussi dangereux qu'il est séduisant (I, 42)¹¹. Les poètes, dit-il, « ont présenté des dieux enflammés de colère et fous de passion et ils ont fait que nous assistions à leurs guerres, leurs combats, leurs rixes, leurs blessures, et aussi à leurs haines, leurs querelles, leurs mésententes, leurs naissances, leurs morts, leurs plaintes, leurs lamentations répandues avec une pleine intempérance, leurs passions, leurs adultères, leurs liens, leurs unions avec l'espèce humaine et les mortels engendrés par une nature

4. Diod. Sic., XXII, 9. Un reflet de Posidonius?

5. *De opificio mundi*, 69; *Legum allegoriarum* I, 37; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 95; *De posteritate Caini*, 4; *Quod Deus sit immutabilis*, 59; *De plantatione*, 35; *De confusione linguarum*, 135; *De congressu eruditionis gratia*, 115; *De mutatione nominum*, 54; *De somniis*, I, 15 (cf. I, 233, avec le chapitre de Renaud Gagné dans ce volume); *De Abrahamo*, 33; 114; *De specialibus legibus*, I, 266; *De virtutibus*, 195.

6. Voir e.g. Clément, *Stromates*, VII, 4, 22; Origène, *Dial.*, 12 (p. 146.19); *De princ.*, II, 4.3-4; avec les références du chapitre de Miguel Herrero dans ce volume.

7. Pour une étude détaillée, dans les règles de l'art de la *Begriffsgeschichte*, des trajectoires de la notion d'anthropomorphisme depuis l'Antiquité jusqu'à Foucault et Lyotard, voir BECKER (2007) et (2008). Il convient de rappeler que les ressorts de l'anthropomorphisme théologique, du plus brut et littéral à l'ironie tragicomique, sont aujourd'hui loin d'être épuisés, depuis les exégèses fondamentalistes de tout acabit qui sévissent actuellement de par le monde à la « Main de Dieu » lucianesque de Maradona.

8. BURKERT (1990), p. 20-21; cf. DE JONG (1997), p. 95.

9. 997b; voir BODÉÛS (1975), p. 12 (n. 32) et SEGEV (2017), p. 86-124.

10. Voir BRISSON (1996), p. 74-79.

11. La riche note de Pease au passage (PEASE [1955], p. 280-283) est particulièrement utile. Pour le rapport entre la mise en scène de Cicéron dans ce passage et la véritable pensée épicurienne, voir ESSLER (2011).

immortelle¹² ». Accuser les poètes d’avoir fait des dieux aux passions humaines est un des thèmes récurrents de la critique du polythéisme grec traditionnel, tant en interne que dans les assauts des apologistes juifs et chrétiens. Mêlée au scandale de leurs émotions, leur indignité morale dérange¹³. Les *anthrōpopatheis theoi* des scholies à Homère reflètent les dieux voleurs, adultères et menteurs d’Homère et Hésiode décrits dans la fameuse condamnation de Xénophane¹⁴. L’auteur du traité *Sur le sublime* affirme que, sans l’allégorie, les passages homériques en cause ne peuvent « sauver la bienséance » (*soizonta to prepon*)¹⁵ :

ἀλλὰ ταῦτα φοβερά μὲν, πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ’ ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα καὶ οὐ σώζοντα τὸ πρέπον. Ὅμηρος γάρ μοι δοκεῖ παραδιδούς τραύματα θεῶν στάσεις τιμωρίας δάκρυα δεσμὰ πάθη πάμφυρτα τοὺς μὲν ἐπὶ τῶν Ἰλιακῶν ἀνθρώπους ὅσον ἐπὶ τῇ δυνάμει θεοὺς πεποιημέναι, τοὺς θεοὺς δὲ ἀνθρώπους. ἀλλ’ ἡμῖν μὲν δυσδαιμονοῦσιν ἀπόκειται λιμὴν κακῶν ὁ θάνατος, τῶν θεῶν δ’ οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν ἀτυχίαν ἐποίησεν αἰώνιον.

Mais ces peintures sont effrayantes, et, à moins de les interpréter par l’allégorie, absolument impies et manquant aux convenances. Homère, quand il raconte les blessures des dieux, leurs querelles, leurs vengeances, leurs larmes, leur emprisonnement dans les liens, leurs passions de toute sorte, me paraît avoir, autant qu’il était en lui, des hommes qui furent au siège de Troie fait des dieux, et des dieux avoir fait des hommes. Encore, si nous, mortels, nous sommes fortunés, nous avons en réserve un port à l’abri des maux : la mort, mais pour les divinités ce n’est pas leur nature, c’est leur misère qu’Homère a faite éternelle¹⁶.

Tout en accordant aux héros de l’*Iliade* la noblesse du divin, cette proximité des hommes avec les dieux ne mène qu’au rejet des dieux. La nécessité de l’allégorie devint vite un impératif pour sauver les poètes de l’impiété¹⁷. La proclamation de son insuffisance n’était jamais bien loin. Philodème conseille tout bonnement à son lecteur de ne chercher aucun enseignement sur le divin chez les poètes¹⁸. Rien de plus commun que cette censure des dieux immoraux. L’humanité des passions divines de l’épopée est un travers qui fut souvent condamné sans appel.

12. I, 42 : *Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt, qui et ira inflammatis et libidine furentis induxerunt deos feceruntque ut eorum bella, proelia, pugnas, vulnera, videremus, odia praeterea, discidia, discordias, ortus, interitus, querellas, lamentationes, effusas in omni intemperentia libidines, adulteria vincula, cum humano genere concubitus mortalisque ex immortalis procreatos.* Trad. M. van den Bruwaene.

13. Un personnage d’Euripide (fr. 286b Kannicht) résume tout le problème en quelques mots : εἰ θεοί τι δρωσὶν ἀσχαρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί. Voir le chapitre de Gabriella Pironti dans ce volume.

14. NÜNLIST (2009), p. 278-279 ; pour les trajectoires anciennes de la condamnation de Xénophane, voir le chapitre de Miguel Herrero dans ce volume.

15. *De sublimitate*, IX, 7-8.

16. Traduction H. Lebègue.

17. L’Héraclite des *Allégories homériques* (I, 1), par exemple, affirme carrément que tout est impiété si rien n’est allégorie dans Homère (πάντα γὰρ ἡσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἡλληγόρησεν). Voir KONSTAN (2015).

18. *De la piété* 46 ; 86A Obbink.

Mais la similarité de l'homme et du dieu pouvait être revendiquée tout aussi ardemment. Le même Velleius, plus loin dans le *De natura deorum* (I, 49), défend coûte que coûte la forme humaine des dieux pour en faire une nécessité de la nature et de la perception¹⁹. Une véritable épistémologie de la forme humaine sous-tend la théologie épicurienne évoquée par Cicéron. La suprême beauté de l'homme s'apparente à celle du dieu. La même raison caractérise l'*animans* mortel et le divin. Les visions et les rêves qui nous donnent les dieux à voir ont une réalité propre. Les lignes qui tracent leur apparence ne sont pas que des illusions. Mais il ne faut pas confondre la *species* et le *corpus*²⁰. La forme humaine des dieux doit être conçue *quasi corpus*. Ce ne sont pas des solides, des *steremnia*²¹. Le jeu de correspondances est une affaire de perception, et toute perception est vraie à sa façon²². Bien que les *imagines* des dieux aux formes humaines n'aient rien de la matière solide, elles n'en sont pas moins réelles. Les *anthrōpoeideis theoi* des Épicuriens sont tout à fait imperméables aux critiques d'Aristote.

Épicure lui-même, dans une scholie aussi célèbre que difficile, affirme que « les dieux sont visibles par la raison, existant d'une part numériquement, d'autre part selon l'identité de forme, à partir d'un écoulement continu de simulacres semblables qui ont été constitués en une identité, de forme humaine »²³. La conception des dieux aux formes humaines va de pair avec la perception de leur multitude. La pluralité du divin, pour Épicure, est un produit de cet « écoulement continu de simulacres » qui génère les figures à l'aspect humain²⁴. Un débat continue de faire rage parmi les spécialistes de la philosophie antique quant à la nature de ces simulacres : projection d'entités réelles sur nous, ou projection de notre propre idéalisation sur le monde²⁵? Quoi qu'il en soit, tous s'accordent à reconnaître la priorité du problème de la perception dans les textes pertinents. Les figures théorétiques du divin sont appréhendées par l'inférence inductive de la similarité, ce que Philodème appelle la *metabasis kath' homoiotēta*²⁶. Elles ressortent en fin de compte du domaine de la prénotion (*prolepsis*)²⁷. Elles sont, autrement dit, communes à tous les mortels : leur forme ne doit rien aux poètes. Pour

19. Voir VAN DEN BRUWAENE (1970), p. 110-117.

20. I, 49 : *nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem*. Pour la préférence de *species* sur le *series* de Brieger, voir PEASE (1955), p. 321.

21. MANSFELD (1993), p. 190-210.

22. Voir *e.g.* VOGT (2016).

23. Usener 355 = Diogène Laërce, X, 139 : ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφ' ἑστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρροῦσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς; cf. les autres passages *De natura et forma deorum* dans Usener 354-359; voir KANY-TURPIN (2007).

24. Voir MOREL (2008), avec KONSTAN (2008).

25. *E.g.* BOLLACK (1975), p. 225-238; OBBINK (2002); SEDLEY (2011) d'un côté; MANSFELD (1993) et (1999); BABUT (2005); KONSTAN (2011) de l'autre; avec la n. 3 du chapitre de Maurizio Bettini dans ce volume; cf. encore FESTUGIÈRE (1946).

26. PURINTON (2001), p. 206-209; ASMIS (2009), p. 88-90.

27. TSOUNA (2016), avec bibliographie.

Velleius, l'anthropomorphisme éthique et l'anthropomorphisme visuel des dieux sont des questions fondamentalement différentes, et la condamnation de l'un n'implique pas l'autre.

La réplique de Cotta ne manquera pas d'attaquer cette distinction. Le passage mérite d'être cité en entier :

<Primum> omnium quis tam caecus in contemplandis rebus umquam fuit, ut non videret species istas hominum conlatas in deos aut consilio quodam sapientium, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitae pravitate converterent, aut superstitione, ut essent simulacra quae venerantes deos ipsos se adire crederent? Auxerunt autem haec eadem poetae pictores opifices; erat enim non facile agentis aliquid et molientes deos in aliarum formarum imitatione servare. Accessit etiam ista opinio fortasse, quod homini homine pulchrius nihil videatur. Sed tu hoc physice non vides, quam blanda conciliatrix et quasi sui sit lena natura? an putas ullam esse terra marique beluam quae non sui generis belua maxime delectetur? quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equae contrectatione, equus vaccae? an tu aquilam aut leonem aut delphinum ullam anteferre censes figuram suae? quid igitur mirum si hoc eodem modo homini natura praescripsit, ut nihil pulchrius quam hominem putaret?

Qui jamais fut assez aveugle dans son examen des choses pour ne pas voir que ces formes humaines ont été attribuées aux dieux soit par quelque résolution des sages, pour détourner plus facilement les esprits frustes vers le culte des dieux au lieu de vers la corruption des mœurs; ou par superstition, de sorte qu'il y eût des idoles que les gens, en les adorant, croyaient s'adresser aux dieux eux-mêmes? Cela fut amplifié par les poètes, les peintres, les artisans. En effet, il n'était pas facile de rendre sous le dehors d'autres formes des dieux exécutant quelque chose et en mouvement. Et peut-être bien l'opinion s'est-elle ajoutée telle qu'à l'homme rien ne paraît plus beau que l'homme. Mais toi, philosophe, ne vois-tu pas quelle cajoleuse est la nature et combien prodigue de ses charmes? Et penses-tu qu'il y ait une seule bête sur terre qui ne se passionne précisément pour une bête de son espèce? Que si cela n'était, pourquoi le taureau n'engendrerait-il pas par l'accouplement avec une jument, le cheval avec une vache? Et penses-tu, toi, qu'aucun aigle ou lion ou dauphin préfère n'importe quelle figure à la sienne? Qu'y a-t-il donc d'étonnant, puisque de cette même façon la nature a ordonné à l'homme de ne rien trouver de plus beau que l'homme, que ce soit là la cause pour laquelle nous pensons que les dieux sont semblables aux hommes²⁸?

Cotta, le porte-parole de l'Académie dans le dialogue de Cicéron, démantèle le plaidoyer de son interlocuteur en combinant les lieux communs de la critique théologique. Sa réponse cherche un juste milieu dans la tradition intellectuelle de l'hellénisme contre la provocation épicurienne. L'anthropomorphisme éthique et l'anthropomorphisme visuel ne peuvent être évalués séparément. La fonction sociale du culte, la superstition et la nécessité narrative et visuelle sont les facteurs dominants de cette projection de l'homme sur le divin. La beauté, la raison, la *metabasis* et la *prolepsis* ne renvoient qu'à notre perception bien située; elles ne nous disent rien sur les dieux. Et les poètes et les autres artisans sont bien les auteurs de ces illusions utiles.

28. Cicéron, *De natura deorum*, I, 77 (trad. M. van den Bruwaene).

Malgré tout leur agrément, elles n’ont rien à voir avec la nature des dieux. L’anthropomorphisme des dieux du récit, ici comme ailleurs dans les traditions de la théologie classique, est un champ de bataille aux enjeux d’envergure²⁹. Aucun parti ne parviendra jamais à l’emporter sur tous les autres, et tant les acteurs que les contours du débat ne cesseront de changer.

Ce volume s’attache à retracer quelques pans de ces transformations qui ont façonné l’interprétation de la divinité anthropomorphe et de ses multiples résonances dans la culture grecque. C’est là un vaste sujet, qui s’étend sur de multiples champs distincts et interconnectés. L’anthropomorphisme des dieux de la tragédie et de la comédie, pour prendre un exemple évident, est un domaine en soi de réflexions, d’expérimentations et de réceptions dans le tissu serré des transformations de la culture grecque³⁰. L’histoire de la mise en scène de Pisistrate, qui avait selon Hérodote déguisé la grande et belle jeune fille Phuè en Athéna pour soutenir sa prise de pouvoir, n’est qu’un des innombrables témoignages de la créativité déployée dans la représentation humaine du divin, et des incompréhensions et condamnations qu’elle pouvait provoquer³¹. Il n’est pas question ici de tenter de rassembler et d’analyser les multiples champs et témoignages de l’anthropomorphisme des dieux grecs au cours des siècles.

-
29. Loin de la philosophie, les débats sur le sujet pouvaient s’étendre jusqu’au niveau le plus concret de la vie politique. Un témoignage éclatant en est le fameux hymne ithyphallique composé pour l’entrée triomphale de Démétrios Poliorkète à Athènes (291 avant notre ère). Le texte célèbre le général divinisé en tant qu’« il est présent, beau et souriant, tel qu’il convient à un dieu » (ὁ δ’ Ἰλαρός, ὡσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστι), et qu’on le voit « présent, non en bois ni en pierre, mais en vrai » (σὲ δὲ παρόνθ’ ὀρώμεν, οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ’ ἀληθινόν). La vision concrète de Démétrios est précisément une preuve de sa nature divine, alors que « les autres dieux sont lointains, ou n’ont pas d’oreilles, ou n’existent pas, ou ne nous prêtent aucune attention ». L’anthropomorphisme devient ici légitimation de la divinité similaire aux hommes, en opposition à ces dieux dont l’altérité et l’inactivité peuvent faire douter de l’existence. Il convient somme toute de rappeler que l’hymne en question est transmis (par l’historien Douris de Samos, dans ses *Makedonika*) comme preuve de la décadence des Athéniens, qui, après avoir rejeté la *proskunesis* des Perses au temps de leur gloire, chantaient maintenant cet hymne non seulement en public, mais en privé (*FGH Hist* 76 F 13, transmis par Athénée [253d-f]). Les conventions de la poésie et de l’art concernant la représentation du divin prennent ainsi un nouveau sens dans les débats contemporains sur l’évhémérisme (WINIARCKZYCK [2013], p. 48-63, 99-103). Le culte des souverains de l’époque hellénistique, avec ses prolongements romains, deviendra un champ de discours où la critique comme la défense de l’anthropomorphisme divin trouveront leurs champions (HABICHT [1970]; CHANIOTIS [2011]; PETROVIC [2015]; BODDEZ [2016]).
30. Pour les dieux de la tragédie voir *e.g.* MIKALSON (1991), particulièrement p. 233-236; SOURVINOU-INWOOD (2003), p. 459-511. Zeus, comme beaucoup l’ont noté, n’apparaît lui-même jamais (ou presque jamais) sur la scène. Une exception possible est l’*Inachos* de Sophocle (fr. 269a Radt), probablement un drame satyrique; d’autres candidats incluent la *Psychostasia* d’Eschyle (tragédie), la *Nemesis* de Cratinos (comédie), et la *Naissance de Zeus* de Timosithée (probablement un drame satyrique) : voir CARDEN (1974), p. 71; SEAFORD (1980); HEYNEN et KRUMEICH (1999), p. 338-339; LÄMMLÉ (2013), p. 323. Pour la comédie, voir l’excellente analyse de REVERMANN (2014).
31. Hérodote, I, 60; Aristote, *Ath. Pol.*, 14, 4. Les Athéniens, selon l’historien, « étaient convaincus que cette femme était la déesse elle-même et adressaient des prières à cette humaine » (πειθόμενοι τὴν γυναιῖκα εἶναι αὐτὴν τὴν θεὸν προσεύχοντό τε τὴν ἄνθρωπον). Hérodote, il convient de le rappeler,

Ce volume poursuit un but bien plus modeste. En suivant le fil des réceptions, il propose un regard croisé sur l'humanité des figures divines mises en scène dans les poèmes homériques.

Impossible, en fait, de concevoir l'anthropomorphisme des dieux grecs sans Homère, quoi que l'on entende par Homère. L'*Iliade*, l'*Odyssée* et les *Hymnes homériques* ont nourri les représentations du divin en Grèce pendant des siècles. Aucun texte n'a exercé d'influence comparable à ce corpus sur l'imaginaire et l'expérience du polythéisme grec. Keyßner, dans une étude qui fait date, a bien classé les traits anthropomorphes de la tradition des hymnes³². Les nombreux récits qui ont suivi et la culture visuelle qui a mis en scène les dieux ont gardé les grands poèmes fondateurs comme référence dominante à travers l'antiquité. On peut dire, sans trop exagérer, que toute la théologie de l'hellénisme est un long commentaire à Homère. La figure épique de ces dieux apparemment semblables à des humains de corps et de mœurs a profondément marqué la réflexion grecque sur la nature du divin. Les innombrables reconfigurations de « l'appareil divin » tracé par l'épopée ne cesseront d'explorer, entre les vers et dans la fertile distance de l'archaïsme, les gouffres qui séparent l'homme du dieu et les ressemblances qui les rapprochent. Les contestations multiples, imbriquées dans les poèmes et aussi vieilles qu'eux, chercheront plutôt à voir *contre* Homère, bien que toujours à travers lui dans leur opposition. Comme le dit Denis Feeney dans *The Gods in Epic* au sujet du « divorce » entre la théologie philosophique et la théologie des poètes : « *A blade with two edges, this, for use in polemic or defense—to impugn the authority of the poets, or to claim for them exemption from the criteria appropriate to another form of speech and apprehension*³³. » L'autorité d'Homère sur le sujet des dieux, qui a réussi à garder une place centrale dans la culture grecque tout au long des siècles, s'est définie en grande partie autour du problème des dieux semblables à des hommes. Les réinterprétations et les attaques qui ont ponctué l'histoire de cette exégèse théologique n'ont jamais cessé d'enrichir les significations de l'anthropomorphisme homérique.

La première attestation de *theologia*, au livre II de la *République* de Platon, se réfère à l'anthropomorphisme homérique³⁴. Quand, plusieurs siècles plus tard, les néoplatoniciens Porphyre, Hermias ou Proclus parlent d'Homère comme du *theologos* par excellence, c'est encore de la représentation humaine des dieux qu'il s'agit³⁵. Chez Aristote déjà, et à travers toute la tradition critique ultérieure, Homère est un des *theologoi*, avec Orphée, Musée, Hésiode, et les autres poètes anciens qui ont tracé les

condamne cette réaction des Athéniens de façon très ferme comme un *πρῆγμα εὐθρόστατον*. Voir BLOK 2000.

32. KEYßNER (1932), p. 127-135: « *Die anthropomorphe Gesamtauffassung der Götter.* »

33. FEENEY (1991), p. 8.

34. Voir encore GOLDSCHMIDT (1950), avec NADDAF (1996); cf. les chapitres de Gabriella Pironti et Renaud Gagné dans ce volume.

35. LAMBERTON (1986), p. 22-31; cf. HENRICHS (2010), p. 21 (n. 11).

dieux par la parole³⁶. La très fameuse affirmation d'Hérodote au livre II des *Histoires* (II, 53), qui assigne à Homère et Hésiode la responsabilité d'avoir attribué aux dieux leurs généalogies, leurs noms, leurs domaines et leurs modes d'action pour les Grecs, est un témoignage éclatant de la place reconnue du poète dans le discours sur le divin à l'époque classique³⁷. L'*eidos* des dieux est l'élément le plus vigoureusement souligné dans ce passage, répété et placé deux fois à la fin d'une liste. Alors que *theogoniēn* est l'objet de *poiēsantes*, *epōnumias* l'objet de *dontes*, et *timas te kai technas* les objets de *dielontes*, un verbe qui a une connotation de distribution et de jugement chez Hérodote, *eidea* est l'objet de *sēmēnantes*. Contrairement aux autres objets de l'activité des poètes, qui sont faits ou donnés en partage, les formes des dieux sont *signifiées*³⁸. C'est-à-dire que leurs caractéristiques sont suggérées, obliques, une affaire de perception plutôt que de propriétés propres. Hérodote, dans ce passage, suggère que la forme des dieux ne peut être communiquée qu'indirectement par les poètes.

Robert Lamberton, dans *Homer the Theologian*, souligne la double valeur de *theologia* tout au long de la tradition critique grecque³⁹. Le terme se réfère tout autant au discours des poètes sur les dieux qu'à l'interprétation de ce discours poétique. Strabon, dans un passage connu sur la nature de la *theologia*, illustre ce point de long en large⁴⁰. La créativité de la composition et la créativité de l'exégèse sont imbriquées l'une dans l'autre. La théologie antique de l'anthropomorphisme des dieux homériques est un dialogue constamment renouvelé entre les textes et leurs nombreuses audiences : notre compréhension de cet échange dynamique ne peut se limiter à un pôle au détriment de l'autre. Ce n'est pas en érigeant les poèmes en monde clos, ni en réifiant la culture grecque d'une époque ou de l'autre, ou en l'imaginant divisée en systèmes exégétiques étanches, que l'on cernera les significations de la forme humaine des dieux homériques. Mais l'invocation d'un relativisme absolu ne nous conduira pas plus loin. Une multiplication des points d'approche qui veut faire plus que collectionner les antécédents doit interroger sa propre situation pour produire un regard neuf. C'est ce que nous avons cherché collectivement à travers les échanges et les renvois qui ont nourri les études rassemblées dans ce volume. L'anthropomorphisme homérique, ici, n'a pas de valeur propre. Notre but, simplement, est de mieux comprendre comment il a pu être construit, reçu, contesté et réapproprié à certains moments-clés de l'antiquité

36. ZIEHEN (1934), col. 2031.

37. II, 53: "Ὅθεν δὲ ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστάτο μέχρι οὗ πρῶν τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνιστὶ καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῆναντες· οἱ δὲ πρότερον ποιητὰι λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκῆειν, ἐγένοντο; voir HARRISON (2000), p. 191-193.

38. Voir HARTOG (1980), p. 358, n. 2.

39. LAMBERTON (1986), p. 24.

40. X, 3, 23; cf. HUNTER (2016).

grecque. Ce volume se propose de combiner des points d'approche complémentaires qui nous permettent de relire un moment à travers l'autre, et le texte à travers eux.

Toutes les époques négocient les frontières de l'humanité avec ce qui la dépasse. Ces frontières, souvent malléables, peuvent être vues comme des obstacles à franchir ou des sources de pouvoir, comme l'a brillamment montré Michael Puett pour la Chine pré-impériale⁴¹. Beaucoup d'époques instrumentalisent les frontières de l'humanité avec le divin et l'animal. La nôtre, dans certains milieux, fait grand cas de leur disparition prochaine⁴². Des dieux nouveaux sont à la mode dans l'Occident d'aujourd'hui. Convaincus de l'imminence d'un bouleversement sans précédent dans l'histoire de l'Homo Sapiens, les millénaristes très sérieux de la « singularité » annoncent un futur où la mortalité et les autres limitations de l'humanité pourront être abolies⁴³. Il y a longtemps que la notion d'anthropomorphisme se confronte à l'idée d'une humanité qui s'abolit ou se dépasse⁴⁴. Mais nous avons maintenant atteint un tournant. Dans plusieurs domaines à l'avant-garde de la recherche scientifique, tels que la biogénétique et la robotique, et dans les mouvements idéologiques correspondants, comme le transhumanisme et le posthumanisme, on parle couramment du futur de l'humanité comme un horizon où devenir des dieux — immortels, jeunes, et puissants — n'est plus une fantaisie mais une possibilité réelle⁴⁵. Le triomphe absolu de l'intelligence artificielle, monstre aux « mille accents d'une indicible horreur », est l'alternative affolante de ce nouveau combat pour la souveraineté du monde. Dans ce futur pressenti, qui n'appartient déjà plus entièrement au domaine de la science-fiction, l'anthropomorphisme vestigial d'un divin qui transcende l'homme est loin d'être un trait méprisable à justifier ou cacher. Au contraire, il participe à un espoir de voir le futur devenir autre chose qu'un cauchemar.

Une très longue tradition de la théologie chrétienne s'est interrogée sur la figuration humaine du divin. Salomo Glassius, pour prendre un exemple, dans ses études détaillées

-
41. PUETT (2004). Voir surtout les chapitres 1 (« *Anthropomorphizing the Spirits: Sacrifice and Divination in Late Bronze Age China* »), 2 (excellente étude sur le « *self-divinization* » comparant la Chine et la Grèce) et 7 (« *Aligning and Orienting the Cosmos: Anthropomorphic Gods and Theomorphic Humans in the Huainanzi* »).
 42. Pour la réflexion actuelle concernant les projections anthropomorphiques sur le monde animal, voir *e.g.* les différents essais dans DASTON et MITMAN (2005).
 43. Yuval N. HARARI, termine son populaire *Sapiens: A Brief History of Humankind* (2014), avec la prophétie, construite par analogie avec le remplacement du Néandertal par l'Homo Sapiens, de la substitution prochaine de ce dernier par une espèce d'humains infiniment supérieurs dans leurs capacités physiques et mentales, qui auront été améliorées par la technologie et la génétique; cf. le portrait moins extrême des possibilités du progrès scientifique transformant la nature humaine dans SHANAHAN (2015).
 44. BECKER (2008), p. 166-168; 183-185.
 45. À la suite du grand succès de son *Sapiens*, HARARI a publié un autre best-seller global, *Homo Deus* (2016), où il amplifie ses descriptions apocalyptiques de super-hommes du futur, suivi maintenant de *21 Lessons for the 21st Century* (2018). Pour une présentation générale et équilibrée des réalités et problèmes éthiques posés par le transhumanisme, voir RODEN (2015).

de la *Philologia Sacra* (1623-1636) sur l'*anthropopatheia*, a condensé toute une tradition d'exégèse des métaphores bibliques concernant la représentation humaine de Dieu⁴⁶. Beaucoup d'autres ont plutôt continué à concevoir l'anthropomorphisme comme une forme inférieure de « la religion ». Cette conception a tout particulièrement imprégné les débats entre protestants et catholiques, et entre philosophes et théologiens à l'époque des Lumières⁴⁷. Le terme « anthropomorphisme » apparaît d'abord en français dans les *Essais de Théodicée* de Leibniz (1710), en référence directe aux dieux grecs⁴⁸. Le texte sera vite traduit en latin (1712) et en allemand (1720), pour réapparaître en force dans la *Theologia Naturalis* de Christian Wolff (1737) et s'épanouir chez de nombreux autres auteurs du monde allemand, de Hamann et Herder à Kant⁴⁹. David Hume, dans ses *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), dépeint une diatribe du juif Philon contre le stoïcien Cléanthe, raillant « *the inconveniences of that anthropomorphism which you have embraced*⁵⁰ ». C'est le premier usage du terme en anglais, dans un dialogue philosophique modelé directement sur le *De natura deorum* de Cicéron : des siècles de débat sur la ressemblance entre la divinité et les hommes résonnent dans cette phrase. Les auteurs de langue française prendront un certain temps avant d'adopter le néologisme de Leibniz⁵¹. Pour le *Dictionnaire de Trévoux* comme pour l'*Encyclopédie*, les termes opérants

-
46. GLASSIUS (1743) [1636], p. 1530-1628. Un fait notable de cette discussion est son utilisation du *Guide des égarés* (*More Nevuchim/Dux Dubitantium* : voir e.g. p. 1588) de Maïmonide, dont le premier chapitre (p. 83-86 de l'édition Verdier 2012) s'intéresse tout particulièrement aux questions de l'anthropomorphisme et de l'idolâtrie (cf. ch. 36 et 54). Voir SEGEV (2017), p. 140-154 pour l'influence d'Aristote sur la question dans l'oeuvre de Maïmonide. Glassius, tout comme Maïmonide, construit sa réflexion sur l'anthropopathie et la forme divine en fonction des parties du corps, qui sont traitées une par une. Sur le rôle majeur de Maïmonide dans la réflexion théologique du XVII^e siècle, voir LEVITIN (2016), p. 56-58; 66-69. Nous sommes reconnaissants à Theodor Dunkelgrün pour ses conseils bibliographiques.
47. BECKER (2011), p. 39-167. Cf. particulièrement DASTON (1995) sur le binôme anthropomorphisme-anthropocentrisme dans la philosophie naturelle de la modernité.
48. LEIBNIZ (1710), ch. 122 : « Dieu, dit-on, pouvait donner le bonheur à tous, il le pouvait donner promptement et facilement, et sans se faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devait faire tout autrement. D'en inférer, ou que c'est à regret et par un défaut de forces qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans mélange de mal; et bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon; c'est comparer notre vrai Dieu avec le dieu d'Hérodote, plein d'envie, ou avec le démon du poète, dont Aristote rapporte les iambes que nous venons de traduire en latin [*Rhét.* 1399b: fragment d'auteur inconnu *N.D.E.*], qui donne des biens, afin qu'il afflige davantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des anthropomorphismes perpétuels; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. »
49. BECKER (2007), p. 82-96.
50. HUME (1886), p. 407; voir TWEYMAN (1982); BECKER (2011), p. 48-82; cf. l'« *anthropomorphitism* » de Henry MORE (1664), p. 489.
51. « Anthropomorphite » n'apparaît dans le Dictionnaire de l'Académie Française qu'en 1762 : « Celui qui attribue à Dieu une figure humaine ». « Anthropomorphisme » apparaît finalement dans le Dictionnaire de 1798 : « Doctrine ou opinion de ceux qui attribuent à Dieu une figure humaine ». Cette définition sera élargie dans le Dictionnaire de 1879 : « Doctrine ou opinion de ceux qui attri-

sont encore « anthropopathie », ou encore « anthropologie⁵² ». Rousseau utilise toujours le vieux « anthropomorphite » dans l'*Émile*⁵³. Il faudra attendre le XIX^e siècle avant que le terme « anthropomorphisme » ne prenne véritablement son envol en France. Il s'imposera sur toutes les alternatives.

Dans la perspective des philosophes et des théologiens qui s'interrogent sur la question, la nature de la divinité doit être dépourvue de tout trait qui découle de la projection de catégories humaines. C'est un obstacle à la véritable raison théologique de même qu'à toute tentative de surpasser la raison théologique. Un lourd bagage d'objections à l'anthropomorphisme divin sous-tend cette inflexion de la nouvelle science. La notion de l'idolâtrie, qui avait longtemps servi à définir les erreurs de la religion des autres, et qui a beaucoup contribué à préciser les contours du scandale des divinités anthropomorphes au fil des siècles, fut reconfigurée en grille d'analyse comparative des représentations du divin⁵⁴. Alors qu'on parlait autrefois des déformations de la révélation primordiale, ou de ses imitations, et de la confusion de la créature et du Créateur, le savoir émergent des sciences de l'homme renversera la

buent à Dieu une figure humaine ou des actions et des affections humaines ». La définition du *Dictionnaire* de 1932-1935, où le terme théologique « Anthropomorphite » n'apparaît plus, reflète le nouveau statut de l'histoire des religions dans l'entre-deux-guerres : « Attribution, dans certaines religions et en particulier celle des Grecs et des Romains, d'une forme humaine et de sentiments humains aux phénomènes de la nature qui devenaient par suite autant de divinités. Il s'est dit aussi spécialement de l'attribution à Dieu d'une forme humaine. »

52. Le *Dictionnaire universel françois et latin* (1704) donne un éclaircissement bien jésuite : « L'anthropologie est nécessaire en parlant de Dieu pour faire comprendre au peuple bien des choses qu'il ne comprendrait pas sans cela. » L'abbé Mallet, dans l'*Encyclopédie*, définit ainsi l'« anthropologie » s.f. (*Theol.*) : « maniere de s'exprimer, par laquelle les Écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes, & cela pour s'accommoder & se proportionner à la foiblesse de notre intelligence : ainsi il est dit dans la Genese, que Dieu *appella Adam*, qu'il se repentit d'avoir créé l'homme; dans les Pseaumes l'univers est appelé l'ouvrage des mains de Dieu : il y est encore dit que *ses yeux sont ouverts & veillent sur l'indigent*. Par toutes ces expressions & d'autres semblables qui se rencontrent fréquemment dans l'Écriture, l'Esprit saint a seulement voulu nous faire entendre les choses ou les effets que Dieu opere comme s'il avoit des mains, des yeux, &c. sans que cela préjudicie à la simplicité de son être. » Le même auteur définit ainsi « anthropopathie » s.f. (*Theol.*) : « δ'ἄνθρωπος, *homme*, & πάθος, *passion*; c'est une figure, une expression, un discours dans lequel on attribue à Dieu quelque passion qui ne convient proprement qu'à l'homme. *Voyez* Dieu, Passion, &c. On confond souvent les termes *anthropopathie* & *anthropologie*; cependant, à parler strictement, l'un doit être considéré comme le genre, & l'autre comme l'espece; c'est par anthropologie qu'on attribue à Dieu une chose, quelle qu'elle soit, qui ne convient qu'à l'homme; au lieu qu'*anthropopathie* ne se dit que dans le cas où l'on prête à Dieu des passions, des sensations, des affections humaines, &c. *Voyez* Anthropologie. (G) »; cf. MARQUARD (1965). Rien dans le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle.
53. ROUSSEAU (1969) [1762], p. 552 : « Un esprit n'est qu'un corps pour le peuple et pour les enfants [...]. Voilà pourquoi tous les peuples du monde, sans excepter les Juifs, se sont fait des Dieux corporels. Nous-mêmes avec nos termes d'esprit, de trinité, de personnes, sommes pour la plupart de vrais anthropomorphites »; cf. FREMLING (1787). Pour les anthropomorphites de l'antiquité, voir PATTERSON (2012).
54. Voir RUBIÉS (2006); BARBU (2016).

donne. Avec le développement de l'idée des stades de culture et des étapes de l'évolution, l'anthropomorphisme sera relégué dans le domaine des antécédents, des origines ou des percées. L'évolutionnisme triomphant de l'histoire des religions et de l'anthropologie de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle fera des dieux à forme humaine un symptôme de religiosité archaïque⁵⁵. L'anthropomorphisme des dieux anciens, dans cette optique, n'était plus qu'une étape primitive de la religion, déjà un progrès sur des étapes antérieures comme l'aniconisme et le thériomorphisme, étape qui devait être à son tour surpassée par le monothéisme⁵⁶. Pour certains, éventuellement : un moment du progrès sur le chemin vers la sublimation définitive de la religion dans la science et la raison humaines.

Une vision téléologique de l'anthropomorphisme était partagée par bien des philosophes et des chrétiens de l'antiquité tardive. Un défenseur de l'Hellénisme comme Porphyre et un chrétien comme Eusèbe de Césarée auraient tous deux été d'accord, malgré toutes leurs différences, avec cette catégorisation du polythéisme anthropomorphe comme étape préparatoire au monothéisme transcendant⁵⁷. D'autres en ont fait un facteur de dégradation religieuse. La théologie libérale et les multiples réactions qu'elle a provoquées ont longtemps poursuivi leurs programmes dans les champs des religions de l'antiquité⁵⁸. Benjamin Constant, pour prendre un exemple, l'un des penseurs les plus influents de l'idée du polythéisme au XIX^e siècle, retourne souvent au cas de la Grèce homérique dans ses écrits sur la religion⁵⁹. Sa réflexion sur le passage du fétichisme au polythéisme puis au théisme fait grand cas de l'inévitable anthropomorphisme inscrit au cœur de toute religion, et la Grèce joue un rôle de premier plan dans cet effort⁶⁰. Une bonne partie de l'historiographie moderne

55. Voir *e.g.* FARNELL (1925), p. 18-63.

56. CALHOUN (1937) illustre bien cette vision. Il a, par exemple, longtemps été compris que des figures comme Athéna *glaukōpis* ou Héra *boōpis* étaient les vestiges d'anciennes divinités aux formes animales ; cf. BARDOLLET (1991) ; CORSINI (1992) ; GRAND-CLÉMENT (2010). Voir aussi DE VISSER (1903). Peu de modèles évolutionnistes sur le développement de la personne divine dans l'Antiquité ont eu autant d'influence que le schéma linguistique et théologique proposé par Hermann Usener dans son *Götternamen* : voir SCHEID et SVENBRO (2005).

57. SIMMONS (2015), reconstruit le système sotériologique de Porphyre en portant une attention particulière au culte des statues (théorisé dans son *Peri agalmaton*) comme étape introductrice aux niveaux plus élevés tels l'ascétisme végétarien et la contemplation de l'Un ; cf. VAN NUFFELEN (2011b), particulièrement p. 102-107 pour la téléologie historique d'Eusèbe. Sa vision d'une unité des religions qui culminent dans la vérité évangélique reflète une influence porphyrienne.

58. JÜNGEL (1982).

59. Voir *e.g.* CONSTANT (1825) (*De la religion*, t. 3), p. 247-254 (« De l'embellissement des formes divines dans le polythéisme homérique ») ; p. 255-279 (« Du caractère des dieux homériques »). Cf. GELPE (1845). Pour les traditions contemporaines de l'idéalisme allemand, voir BECKER (2008), p. 153-164.

60. *E.g.* CONSTANT (1833) (*Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, t. 2), p. 309-311 : « L'intolérance qui s'est glissée dans le Polythéisme est un anthropomorphisme grossier, tout-à-fait contraire aux idées sublimes et pures que le théisme nous donne de Dieu. Cet anthropomorphisme prête à l'Être infini la vanité inquiète, ombrageuse et irritable qui naît en l'homme de sa faiblesse. Dieu paraît alarmé sans cesse sur sa propre gloire, sa propre

de la religion grecque participera aussi de cette perspective, qu'elle culmine dans un catholicisme traditionnel, un protestantisme modernisé à la Harnack, ou qu'elle mène à une sécularisation intégrale⁶¹. Carl Friedrich Nägelsbach, dans la *Homerische Theologie* de 1840, un livre qui a servi de fondation au domaine et a longtemps été reconnu comme référence à la recherche sur les dieux d'Homère, poursuit un programme résolument luthérien dans sa démonstration du désir monothéiste qui anime le panthéon homérique, où l'unité des groupes divins l'emporte sur l'individualité des figures anthropomorphes, témoignage d'une quête impossible de Dieu⁶². Le poète, sans comprendre que l'homme a été fait à l'image de Dieu, a tenté de concevoir le divin à l'image de l'homme⁶³.

puissance, et cherchant à se convaincre, par une exigence continuelle et minutieuse, que l'homme ne lui dispute pas sa suprématie. L'idée de la tyrannie sur la terre se transporte à l'homme redoutable que l'anthropomorphisme place au haut des cieux. Cet anthropomorphisme a représenté Dieu comme irrité, pour son propre compte, de toute négligence ou déviation dans le culte. C'était rabaisser l'Être infini au niveau des hommes; c'était transporter dans le séjour céleste une imitation des coutumes de la terre; c'était représenter Dieu comme un prince, comme un homme au-dessus des autres, plus puissant, plus redouté, mais de même nature. Nous sommes loin de vouloir rejeter l'établissement d'un culte extérieur; l'homme a besoin qu'une institution imposante lui retrace ses rapports avec la Divinité; mais il ne faut pas perdre de vue que c'est pour l'homme et non pour la Divinité que le culte est nécessaire; et qu'un culte ne mérite la préférence qu'autant qu'il est plus propre que les autres à élever l'homme jusqu'à l'auteur de son être, c'est-à-dire à donner au sentiment religieux la plus grande chaleur et le plus grand développement possibles. Mais un culte ne peut produire cet effet salutaire que lorsqu'il est pratiqué par conviction. Assigner une autre cause de préférence pour un culte, c'est réintroduire dans le théisme des idées qui n'étaient admissibles que dans le Polythéisme. Les dieux du Polythéisme trouvaient un plaisir physique dans les sacrifices, et leur vanité, formée à l'instar de celle des hommes, jouissait des hommages qui leur étaient rendus. Aucune de ces hypothèses n'est applicable au théisme. »

61. Voir LANNOY / BONNET (2018) sur l'idée comtienne d'une religion de l'humanité dans la correspondance de Loisy et Cumont (p. 162, pour l'anthropomorphisme comme un trait distinctif de l'étape intermédiaire). Si Loisy représente un christianisme libéral et Cumont sa version sécularisée, le dominicain FESTUGIÈRE (1946, p. 7) partage un évolutionnisme comparable. Il lit par exemple la « grande division de l'histoire de la Grèce et du monde au temps d'Alexandre » d'un point de vue théologique, en postulant un passage de la « religion civique » avec son culte des dieux « absolument inaptes à répondre aux questions que tout homme réfléchi se pose sur l'action du divin dans le monde, sur les rapports du divin avec la morale, sur le sens de la destinée humaine » (p. 4), à la « religion individuelle » de « l'homme réfléchi, dont le dieu est unique, abstrait et transcendant, et dont le « véritable initiateur » est Platon (p. 7).
62. Cf. NILSSON (1925), p. 328: « *Die vollständigste Materialsammlung ist das alte Buch von C.F. v. NÄGELSBACH, Homerische Theologie. 3. Aufl. Nürnberg 1884; es ist nur als Materialsammlung zu benutzen, da die Grundanschauung der protestantischen Theologie entstammt.* »
63. NÄGELSBACH (1861) [1840], p. 13 : « *Indem sich die Vorstellung des homerischen Menschen Götterindividuen schafft, gelangt sie bekanntlich nicht hinaus über das Menschenideal. Sie schafft den Gott nach des Menschen Bilde, während der wahrhaftige Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Zwar ist es ihr, eben weil sie etwas Übermenschliches hervorbringen will, unmöglich, bei der unmittelbaren Natürlichkeit menschlicher Wesen, so wie sie dieselbe vorfindet, stehen zu bleiben; sie sucht dieselbe vielmehr von ihrer Beschränktheit und Mangelhaftigkeit zu entkleiden. Aber trotz aller Versuche, in ihrem Gestalten göttlicher Persönlichkeit die Schranken menschlicher Natur zu überschreiten, vermag sie doch nicht etwas wesentlich und von dem, was ihr im Menschen erscheint, qualitativ Verschiedenes zu erzeugen. Die Forderung des Menschengestes an das Wesen seines Gottes geht weiter,*

Longtemps après que l'affirmation explicite de tels programmes soit devenue inopportune dans la recherche philologique et indépendamment de la croyance personnelle déclarée de chaque savant, le polythéisme anthropomorphique grec a continué à être vu comme une étape antérieure, et donc inférieure, au monothéisme transcendant des chrétiens. Ainsi Wilamowitz, parlant des « Homerischen Götter » dit dans sa grande œuvre finale *Der Glaube der Hellenen*⁶⁴ :

Der Dichter hat die Götter zu unsterblichen Menschen gemacht; damit ist auch ihre Seligkeit getrübt; sie kennen auch die Träne. Wohl ist das Dichtererfindung, die Verwundung der Aphrodite wird ihre Verehrer nicht beirren, und die Schäferstunde auf dem Ida den Glauben an die Majestät des Zeus keinen Eintrag tun, aber zwischen der Wahrheit und dem Truge in den Worten der Muse ist keine feste Grenze, Mythologie ist durch Homer von dem Glauben an die Götter nicht geschieden. Es war das Verhängnis der hellenischen Religion, aber Homer kann dafür nicht gescholten werden, dass die Hellenen, weil sie sich dem Zauber seiner Poesie ergaben, auch dem Trug seiner Muse als Wahrheit nahmen. Des Wahren hatte er in seinem Bilde des menschlichen Lebens, auch des Innenlebens, genug gesagt, und gerade in seiner schrankenlosen Freiheit, die auch mit den Göttern spielte, weht schon der Geist, der die Ionier zu der Wissenschaft führen sollte; auch die Fäden fehlen nicht, die bis zu der Gottheit Platons führen, und dieser wieder musste den Homer verbannen, weil er selbst nun der Homer der wahren Religion geworden war, die mit der Schönheit zugleich die Wahrheit in Gott gefunden hatte.

Ce paragraphe est révélateur de la force que la dichotomie vérité / mensonge peut introduire dans une vision du progrès religieux fondée sur la croyance, un récit qui conduit ici inévitablement à Platon. Homère doit être pardonné (« *nicht gescholten* ») pour l'anthropomorphisme naïf et fruste de ses dieux. Pour Wilamowitz, la forme poétique qui rend le recours au mythe inévitable, et les vérités humaines qu'on peut trouver dans sa poésie, suffisent à acquitter Homère, bien qu'il faille attendre Platon pour atteindre une certaine vérité sur le divin. Le grand Arthur Darby Nock, qui était tout autant théologien de l'histoire qu'il était historien de la théologie, comprend l'anthropomorphisme de la Grèce archaïque et classique en fonction de sa différence avec le christianisme dans un article de 1942⁶⁵. Son mot sur le sujet est resté justement célèbre : « *Something like the spirit of the Old Testament prophecy exists side by side with the Ovidian tale. Man was the measure; but what he sought to measure seemed greater than himself. The*

als sein Vermögen, derselben durch Gebilde seiner eigenen Phantasie zu genügen, und so finden wir denn die göttliche Persönlichkeit, so hoch sie dem Glauben nach über der menschlichen steht, gleichwohl der Erscheinung nach mit allen Schranken und Mängeln irdischer Natur behaftet. » Cf. DES PLACES (S. J.) (1969), p. 175 : « Quant à l'incompatibilité prétendue entre l'anthropomorphisme et une religion véritable, nous répondrons avec J. Adams qu'«anthropomorphisme» implique «théomorphisme»; à l'origine de l'anthropomorphisme, il y a peut-être le sentiment d'une parenté avec Dieu. » À ce sujet, voir le chapitre de Renaud Gagné dans ce volume.

64. WILAMOWITZ (1931), p. 327; voir l'évaluation critique de HENRICH (1985), p. 294.

65. NOCK (1942), p. 480-481 : « *The Greek attitudes which we have considered are very far from Christianity, very far from Ethical Culture; they were already very far from Plato and the philosophic tradition, within which a wholly different notion of divinity developed. Yet they existed side by side with deep feelings of dependence and devotion and awe.* »

*gods were larger Greeks; yes, but between gods and man there was a line*⁶⁶. » Schrade, dans *Götter und Menschen Homers* (1952), montre comment l'émergence de l'anthropomorphisme homérique a préparé la voie au christianisme⁶⁷. Christoph Marksches, dans *Gottes Körper*, une impressionnante enquête théologique et historique sur la représentation du corps divin au carrefour de l'hellénisme, du judaïsme hellénistique et du premier christianisme, trace la complexité des débats qui ont façonné la réflexion chrétienne sur l'Incarnation⁶⁸. Le tout premier usage d'*anthrōpomorphos* en grec concerne peut-être déjà le Dieu de Moïse, et toute une tradition ancienne du judaïsme et de la littérature chrétienne a fortement chargé le terme.⁶⁹ Le premier usage moderne et chrétien d'*anthropomorphisme*, lui, se réfère aux dieux des Grecs. Cette profonde imbrication des catégories de l'observation et de l'observé est typique de l'étude du monde classique. Des millénaires d'implication théologique et idéologique ont tissé les traditions de la réflexion sur le sujet. L'anthropologie historique de la Grèce ancienne n'est pas une anthropologie historique comme les autres⁷⁰.

La question qui a longtemps dominé la recherche des hellénistes concernant l'anthropomorphisme était de déterminer le rapport entre les dieux d'Homère et ce qui les avait précédés. Est-ce que la religion pré-homérique était fondamentalement différente de ce qui allait suivre? Les dieux si humains de l'épopée représentaient-ils une transformation radicale du paysage religieux primitif? Une progression ou une dégénérescence? La vision de l'action divine qu'ils encodent pour la postérité était-elle représentative d'une nouvelle époque de bouleversements historiques? Où est l'*authentique* religion grecque? Une quête des origines a orienté cet effort majeur de philologie collective.

Jane Harrison a passé toute une vie à réfléchir sur les traces de la religion inquiétante et primitive qui se cache derrière l'éclatante artificialité des dieux homériques⁷¹.

66. NOCK (1942), p. 477. Cf. les réflexions de SEVERYNS (1966), p. 33-43 (« Un certain anthropomorphisme ») sur l'apparente proximité du divin homérique.

67. Voir e.g. SCHRADER (1952), p. 7 : « *Zum Siege kommt das Christentum im Abendlande nicht durch die Verneinung der Darstellbarkeit Gottes im menschenähnlichen Bilde [aus der alttestamentlichen Erbschaft], sondern durch deren Bejahung. Es ist die nachwirkende Kraft des Griechentums gewesen, die die Bejahung ermöglicht hat. Wie sich diese Kraft zur Bejahung des menschenähnlichen Gottesbildes bei den Griechen bildet (Sperrung vom Rez.), versucht das vorliegende Buch zu zeigen.* »

68. Pour les échos d'Homère, voir e.g. MARKSCHIES (2016), p. 118-123, 133-135, 375.

69. Voir n. 1.

70. Voir e.g. les collections d'essais rassemblés dans GAGNÉ, GOLDHILL et LLOYD (2018) et VARTO (2018).

71. HARRISON (1912), p. vii-viii : « *In the Prolegomena I was chiefly concerned to show that the religion of Homer was no more primitive than his language. The Olympian gods—that is, the anthropomorphic gods of Homer and Pheidias and the mythographers—seemed to me like a bouquet of cut-flowers whose bloom is brief, because they have been severed from their roots. To find those roots we must borrow deep into a lower stratum of thought, into those chthonic cults which underlay their life and from which sprang all their brilliant blossoming. So swift has been the advance in science or rather in historical imagination, so complete the shift of standpoint, that it has become difficult to conceive that, in 1903, any such protest was needed. Since the appearance of Professor Murray's Rise of the Greek Epic we realize how late and how enlightened was the compromise represented by these Olympians. We can even*

Raffaele Pettazzoni voit le polythéisme de la religion civique se servir des dieux anthropomorphes d'Homère pour édifier le nouveau panthéon commun de la *polis* sur l'ancien système gentilice et animiste⁷². Otto Kern cherchait à situer de façon précise le moment historique où s'est élaboré le panthéon anthropomorphe qui, consacré par Homère, a supplanté l'aniconisme pélasgien⁷³. Erland Ehnmark, dans *The Idea of God in Homer* (1935), insiste sur l'importance du pouvoir, vu sous l'angle du *mana*, comme facteur déterminant de la séparation des dieux et des hommes⁷⁴. La religion homérique partage les caractéristiques de l'animatisme décrit par l'anthropologue Robert Marett, ce qui la situe à un autre stade de développement que l'orendisme ou l'animisme. Dans *Anthropomorphism and Miracle* (1939), Ehnmark situe plus avant l'anthropomorphisme homérique dans les croyances et les mythes de son temps. Le livre capital de Wolfgang Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias* (1956), reconstruit un trajet depuis les origines rustiques de la religion préhomérique jusqu'aux dieux aristocratiques d'Homère⁷⁵. Emily Vermeule, dans *Götterkult* (1974), reprend le vieux dossier du rapport de la religion des épopées avec ses antécédents de l'âge du bronze

picture to ourselves the process by which their divinity was shorn of each and every mystical or monstrous attribute. When in 1907 a second edition of my book was called for, its theories seemed to me already belated. My sense of the superficiality of Homer's gods had deepened to a conviction that these Olympians were not only non-primitive, but positively in a sense non-religious. If they were not, for religion, starting-points, they were certainly not satisfactory goals. On the other hand, the cults of Dionysos and Orpheus seemed to me, whatever its errors and licenses, essentially religious. I was therefore compelled reluctantly to face the question, what meaning did I attach to the word religion? My instinct was to condemn the Olympians as non-religious, because really the products of art and literature though posing as divinities. Could this instinct stand the test of examination, or was it merely a temperamental prejudice masquerading as a reasoned principle? »; cf. FARNELL (1911), p. 157; MURRAY (1924), p. 265 : « This anthropomorphism happened to suit the art of sculpture, which became highly important in Greece, and for that reason among others the Homeric gods have dominated the later tradition. But the real worship of Greece before the fourth century almost never attached itself to those luminous Olympian forms. » Voir SCHLESIER (1994), p. 166-170; cf. KONARIS (2015), p. 241-243; 251, qui souligne un certain mouvement dans l'œuvre de Harrison, depuis une célébration de l'anthropomorphisme grec jusqu'à quelque chose comme une « outright hostility ».

72. PETTAZZONI (1921), p. 51 : « Ed infatti la divinità della polis fu generalmente un dio naturalistico, e quindi anche (a differenza di quei numi animistici) antropomorfo, e, come tale, fornito di templi e dei relativi simulacri; chè l'antropomorfismo è la forma che il mito imprime alla materia del naturismo, come già vedemmo; e da quella materia e da quella forma si genera il politeismo: e per ciò fu politeistica la religione della Città. Onde, anche, scopriamo una ragione sociale - oltre quella estetica - a quel facile e generale sovrapporsi delle divinità omeriche ai numi primitivi, del quale è documento, come vedemmo, Esiodo; chè nell' epopea (omerica) ebbe il politeismo la sua più alta espressione, come in quella ove il mito divenne poesia, e così l'arte si aggiunse al mito nel plasmare gli dei in figure di piena umanità. Le quali poi, quando l'epopea si diffuse per tutto il mondo ellenico, divenute familiari alla fantasia di tutti i Greci e universalmente note, furono i tipi ideali su cui le divinità civiche plasmarono ed affinarono il loro antropomorfismo. E così la religione della Città accentuò il suo carattere olimpico, modellandosi sempre più secondo quel pantheon ch'era come il riflesso poetico di una luminosa città divina, così luminosa che nella sua luce impallidiva lo schema arcaico della gerarchia animistica degli avi e degli eroi. »
73. KERN (1926), p. 49-73 (« Kap. III. Die Entwicklung des Anthropomorphismus »).
74. EHNMARK (1935). Le premier chapitre (« Gods and men ») s'attache à souligner la différence entre les hommes et les dieux.
75. Voir tout particulièrement KULLMANN (1956), p. 42-48

pour explorer les continuités. Ailleurs, elle dépeint des dieux largement définis par le regard et les passions des hommes⁷⁶. Odysseus Tsagarakis, avec *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer* (1977), cherche à montrer que la religion des personnages de l'épopée dépeint un monde cohérent de croyances héritées de l'époque mycénienne au cours de laquelle des dieux anthropomorphes et personnels déterminent le sort des hommes⁷⁷. Erbse, dans ses *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos* (1986), décrit un monde narratif largement déterminé par l'action de dieux qui n'ont rien à voir avec le culte. Ils externalisent les impératifs d'une époque où l'homme n'a pas encore découvert son *Geist* individuel (Erbse a dédié ce livre à son maître Bruno Snell)⁷⁸. Projections hypertrophiées de l'homme, ils partagent ses déchirements, soumis eux aussi à un monde qui les dépasse. Ahrendorf cherche à démontrer qu'Homère réagit à un système bien en place, utilisant en fait l'anthropomorphisme comme un ressort critique contre l'image traditionnelle des dieux⁷⁹. Le travail actuel de ceux qui s'intéressent de nouveau à « l'âge axial » peut au contraire identifier un symptôme de « pré-axialité » dans l'anthropomorphisme homérique⁸⁰.

Toujours dans la même perspective résolument évolutionniste, une autre façon de justifier le portrait homérique des dieux est d'en faire la première étape du progrès qui culmine dans la philosophie, comme un fondement nécessaire pour mettre en place les conditions du miracle grec par rapport aux croyances primitives des peuples voisins. Ainsi l'écrit Martin P. Nilsson dans sa grande *Geschichte der griechischen Religion*⁸¹ :

Diese Vermenschlichung der Götter wurde das Erbe der homerischen Dichtung, das trotz des Widerstandes des Volksglaubens tief ins Volk drang. Gegen diesen homerischen Anthropomorphismus erwachte die erste Kritik der Religion; er ist aber für die Entwicklung des griechischen Geistes von eingehender, nicht recht gewürdigter Bedeutung gewesen. Denn diese Vermenschlichung der Götter versperrte die zauberische Auffassung der Götter, die bei anderen Völkern gewöhnlich ist und z. B. in der ägyptischen Religion scharf ausgeprägt hervortritt. Unter diese zauberischen, unentrinnbaren Kräfte der Götter beugt sich der Mensch in Furcht und Schrecken. Von diesen Fesseln machte die homerische Vermenschlichung der Götter den Menschen frei. Er wurde frei, um auf eigene Faust und mit eigenen Kräften den Zusammenhang und der Ordnung der Welt nachzugehen; daraus wurde die griechische Wissenschaft geboren. Die ionische Rhapsode hat dem ionischen Naturphilosophen die Bahn frei gemacht; dieser hat gebaut, wo jener niedergerissen hat.

76. VERMEULE (1979), p. 110 : « *Gods are not complete in themselves, for Homer; the poet exhibits them earnestly wanting the rewards and fame awarded to them by men, needing visible signs of success in their roles, and sharing the lives and feelings of men with peculiar intensity.* »

77. TSAGARAKIS (1977), p. 101-103.

78. Voir surtout ERBSE (1986), p. 9-53 (« *Nomen proprium und nomen appellativum* »).

79. AHRENDORF (2014), p. 26-27 : « *Homer often presents the gods as appearing much more ridiculous than human beings [...] What can it mean to worship such comical figure as the greatest of gods? How can we take seriously a poet who presents the greatest of gods in this way?* »

80. Voir e.g. AUSTIN MULLINS *et al.* (2018), p. 18.

81. NILSSON (1941), p. 349.

Ayant laissé derrière lui la magie propre aux religions orientales, Homère incarne ainsi un premier pas vers la liberté de la raison humaine, grâce précisément à l'anthropomorphisme. Anthropomorphisme qui pourra être critiqué ensuite, quand la philosophie s'engouffrera résolument dans la voie ouverte par le poète. Tout est déjà là dans la section « *Der homerische Rationalismus und Anthropomorphismus* » du long chapitre sur les Grecs du grand manuel d'histoire des religions de Pierre Daniël Chantepie de La Saussaye, où Nilsson trace l'empreinte profonde de l'anthropomorphisme homérique sur la religion grecque : une brillante évolution qui élève le paysage religieux et, par les contradictions de la proximité et de la distance qu'elle implique entre l'homme et le divin, sème les graines de sa propre dissolution interne⁸².

La plupart des projets qui se sont consacrés à condamner, isoler ou justifier le progrès ou le primitivisme des dieux homériques partagent, encore aujourd'hui, un substrat évolutionniste. Mais des méthodes alternatives, et souvent bien plus sophistiquées, ont été développées pour sauver ou justifier les dieux d'Homère, méthodes qui se fondent précisément sur le rejet du schéma linéaire d'un progrès de la magie à la raison à travers la religion. L'allégorie et l'évhémérisme furent longtemps les méthodes les plus efficaces de la critique ancienne pour sauver les dieux et leur permettre de rester les porteurs de vérités profondes derrière leur forme « trop humaine ». La critique moderne a développé ses propres outils. Homère, pour de nombreux chercheurs, est loin d'être inférieur, comme théologien, à Platon ou à aucun autre penseur postérieur ; c'est son langage qui est différent.

Un bon nombre d'hellénistes ont essayé de préserver les dieux grecs de l'accusation d'un anthropomorphisme primitif, sans affirmer toujours, il va de soi, une volonté explicite ou consciente de « sauver » les dieux. Les enjeux théologiques d'hier produisent aujourd'hui de nouveaux impératifs. La volonté d'échapper au schéma évolutionniste accompagne souvent la conviction qu'il faut défendre la religion grecque contre tout essai de la réduire à un stade inférieur au christianisme, ou un antécédent nécessaire à son avènement. On peut distinguer, sans en épuiser toutes les possibilités, trois programmes particulièrement influents pour échapper au cadre de l'évolutionnisme dans cet effort commun : le refus de l'anthropomorphisme comme trait essentiel de la religion homérique, son exaltation comme manifestation supérieure de la vie religieuse, et sa dissolution dans l'expérience générale de toutes les religions⁸³.

82. NILSSON (1925), p. 328-352. Le paragraphe de la *Geschichte der griechischen Religion* (1941) qui est reproduit plus haut reprend presque mot pour mot le troisième paragraphe de NILSSON (1925), p. 352.

83. Il y en a, bien sûr, de nombreux autres. GUTHRIE, par exemple, dans *The Greeks and their Gods* (1950) p. 33-35, critique Otto Kern, qui postulait un progrès depuis l'aniconisme pélasgien jusqu'à l'anthropomorphisme homérique, et il préfère distinguer une religion antérieure, centrée sur la fertilité, à une religion postérieure, propre au peuple des conquérants guerriers venus du nord (tout en admettant qu'aucun de ces deux types n'a jamais existé en « *unadulterated purity* »). Il va sans dire que ces types de constructions binaires sont aujourd'hui tous deux également considérés comme des mythes historiographiques.

Circonscrire l'importance de l'anthropomorphisme pour la compréhension des dieux grecs est longtemps resté un impératif. C'est une tendance de la recherche qui peut prendre différents chemins. Le travail de Jean-Pierre Vernant est, de loin, la contribution la plus importante dans cette direction. Pour Vernant et les nombreux chercheurs qu'il a inspirés avec cet appel aux armes, « les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes⁸⁴ ». La formule est consacrée⁸⁵. Derrière les noms, les formes et les figures du récit, ce qui compte vraiment est la distribution des honneurs, les partages de compétence et le champ d'action. Un système dynamique reflète et produit l'intelligibilité de la présence des dieux. La grille des répartitions de l'action divine est constamment redéfinissable au regard des forces en place et des circonstances. Beaucoup plus qu'une collection d'individus bien circonscrits, le panthéon du polythéisme est une toile de relations entre divinités qui se complètent et s'éclairent l'une l'autre. La figure divine du récit et de l'image reflète un monde divin autrement plus imbriqué et malléable que les contours de la représentation personnifiée. C'est l'objet d'une langue à maîtriser. L'apparent anthropomorphisme n'est qu'une des formes multiples du divin⁸⁶.

-
84. VERNANT (2007) [1960], p. 561-574 (« Aspects de la personne dans la religion grecque »). Il convient de rappeler la phrase (p. 567) qui précède cette déclaration : « Le panthéon grec s'est constitué à un âge de la pensée qui ignorait l'opposition entre sujet humain et force naturelle, qui n'avait pas encore élaboré la notion d'une forme d'existence purement spirituelle, d'une dimension intérieure de l'homme. » La note de bas de page renvoie à la *Entdeckung des Geistes* de Snell, de même qu'aux travaux, alors récemment publiés, d'Onians, de Fränkel, et de Ramnoux. Fait capital, l'évolutionnisme spirituel de Snell et de ceux qui l'ont suivi est ainsi invoqué pour situer « l'âge de la pensée » constitutif du polythéisme grec. Cet essai de Vernant, publié pour la première fois en 1965 dans *Mythe en pensée chez les Grecs*, fut d'abord conçu comme un exposé pour le colloque sur les « Problèmes de la personne », organisé par le Centre de Recherche de psychologie comparative (Royumont, septembre-octobre 1960), dont les actes furent publiés par Ignace Meyerson en 1973. Cf. LÉVÊQUE et SÉCHAN (1966) pour un état de la question à l'époque.
85. Voir maintenant, dans une perspective comparatiste, les études rassemblées dans BONNET, BELAYCHE et ALBERT-LLORCA *et al.* (2017).
86. VERNANT (2007) [1960], p. 569-570 : « L'anthropomorphisme du dieu, pas plus que son individualité, ne doit faire illusion. Il a, lui aussi, des limites très précises. Une puissance divine traduit toujours de façon solidaire des aspects cosmiques, sociaux, humains, non encore dissociés. [...] Ces phénomènes, pour nous si disparates, se trouvent rapprochés dans l'ordonnement qu'opère la pensée religieuse en tant qu'ils expriment tous à leur façon des aspects d'une même puissance. La figuration du dieu dans une forme pleinement humaine ne modifie pas cette donnée fondamentale. Elle constitue un fait de symbolique religieuse qui doit être exactement situé et interprété. L'idole n'est pas un portrait du dieu : les dieux n'ont pas de corps. Ils sont, par essence, les invisibles, toujours au-delà des formes à travers lesquelles ils se manifestent ou par lesquelles on les rend présents dans le temple. Le rapport de la divinité à son symbole culturel, — qu'il soit anthropomorphe, zoomorphe ou aniconique—n'a rien à voir avec la relation du corps au moi. En Grèce, la grande statue culturelle anthropomorphe est d'abord du genre *kouros* et *korè*; elle ne figure pas un sujet singulier, une individualité divine ou humaine, mais un type impersonnel, le Jeune Homme, la Jeune Fille. Elle dessine et présente la Forme du corps humain en général. C'est que, dans cette perspective, le corps n'apparaît pas lié à un moi, incarnation d'une personne ; il est chargé de valeurs religieuses, il exprime certaines puissances : beauté, charme (*charis*), éclat, jeunesse, santé, force, vie, mouvement, etc., qui appartiennent en propre à la divinité et que le corps humain, plus qu'un autre,

Dans « Corps obscur, corps éclatant », Vernant interroge la forme corporelle que partagent les mortels et les représentations des dieux⁸⁷. La question de l'anthropomorphisme devient ainsi une occasion pour réfléchir de façon plus approfondie sur la catégorie du corps lui-même⁸⁸. À travers lui, la défaillance des mortels et la félicité du dieu sont explorées l'une par rapport à l'autre⁸⁹ :

Poser le problème du corps des dieux ce n'est donc pas se demander comment les Grecs ont pu affubler leurs divinités d'un corps humain mais rechercher comment fonctionne ce système symbolique, comment le code corporel permet de penser la relation de l'homme et du lieu sous la double figure du même et de l'autre du proche et du lointain, du contact et de la séparation, en marquant, entre les pôles de l'humain et du divin, ce qui les associe par un jeu de similitudes, de rapprochements, de chevauchements et ce qui les dissocie par effets de contraste, d'opposition, d'incompatibilité, d'exclusion réciproque.

Le corps des dieux est une transgression du code corporel. Le sur-corps du dieu et le sous-corps de l'homme se répondent dans un jeu d'échos. Là où le mortel est défini par l'insuffisance de sa forme et de son nom, la splendeur du divin éclate dans la plénitude. Mais aucune forme ne contient le dieu : « Si le corps des dieux peut prendre tant de formes, c'est qu'aucune n'est en mesure d'enfermer en elle une Puissance qui les déborde toutes et qui s'appauvrirait en s'identifiant à une des figures que lui prête son apparence⁹⁰. » Le vocabulaire corporel, dans cette optique, est d'abord une affaire de figuration. Françoise Frontisi-Ducroux, dans « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », s'attache à approfondir ce point. Le programme est clair : « L'anthropomorphisme grec ne signifie pas fabrication des dieux à la semblance de l'homme. Il s'agit bien plutôt d'un ensemble de constructions mentales, de représentations textuelles et figuratives, opérant à partir de la *morphé* humaine. Et dans cette élaboration, dont les voies et les solutions sont multiples, les écarts apparaissent toujours plus signifiants que les similitudes⁹¹. » Les cas du pilier

reflète lorsque, dans sa fleur, il est comme éclairé d'une lumière divine. Les problèmes que pose, en Grèce, la figuration anthropomorphe du dieu restent donc, pour l'essentiel, extérieurs au domaine de la personne. »

87. VERNANT (1986) ; voir FERRARI (2009), p. 2.

88. Cf. AUGÉ (1986), p. 175 : « C'est que le corps est énigme, et non solution ; c'est lui qui fait problème. »

89. VERNANT (1986), p. 26. Cf. LORAUX (1986), p. 488-489 : « Posons pour acquis que l'on fait les dieux avec de l'homme. Cela ne dispense pas pour autant les humains de se plier à l'impératif qui veut que ce soient “toujours deux races distinctes que celle des dieux immortels et celle des hommes qui marchent sur la terre”. Aussi chaque élément humain dans le corps des dieux doit-il à la fois être maintenu comme tel et nié, reconnaissable et absolument autre. Parce qu'elle construit de l'immortel avec du mortel, la pensée fonctionne sur le mode de la négation, ne postulant (à chaque pas) une affirmation sur la condition humaine que pour s'y opposer — mais, d'être ainsi nié, l'humain n'y est que plus présent, à tout instant, à l'horizon du discours. Ainsi s'explique le recours au préfixe négatif *a-* pur dire le statut d'Immortel (*athánatos*, *ámbrotos*) ; ainsi s'éclaire le travail de négation dans le texte. »

90. VERNANT (1986), p. 51.

91. FRONTISI-DUCROUX (1986), p. 264.

hermaïque et du masque-colonne de Dionysos servent à analyser ces écarts pour mieux illustrer le défi de la figuration des dieux : « donner à l'invisible une forme visible⁹² ». Peu de programmes de recherche ont eu un tel impact sur notre compréhension de la religion grecque. Le progrès qui a été réalisé sous son égide est indéniable. Quand, cependant, on ne peut plus voir sans lui, et que les aléas du document disparaissent au gré du système, le risque est alors de s'enfermer dans une version structuraliste de l'allégorie. Pour de nombreux Grecs, et encore plus d'auditeurs et de lecteurs d'Homère « non polythéistiquement corrects » au fil des siècles, les dieux ont sans aucun doute été bien autre chose que des puissances.

Un autre moyen, assez fréquent dans la recherche, de circonscrire l'anthropomorphisme homérique, est de limiter le récit au domaine de la « littérature ». Le *Götterapparat* de la littérature serait, ainsi, un outil essentiellement narratif⁹³. Cette littérature transmettrait des projections à partir de la véritable expérience religieuse, qui a lieu d'abord et avant tout dans le rituel, où le divin est beaucoup moins susceptible d'être le personnage d'un récit, et donc, par nécessité, moins anthropomorphe que dans les représentations. Pour véritablement voir les dieux des Grecs, il faut regarder à travers Homère, au-delà de lui. Différents degrés de séparation ont été défendus⁹⁴. Dans la *Theologie der Ilias* (1975), Bröcker décrit un monde divin qui découle strictement de la fantaisie littéraire, sur laquelle il faut refuser de projeter la tradition théologique chrétienne⁹⁵. Ce sont des dieux de l'*Erfahrung* du chant, qui existent dans leur propre monde de la représentation. Une longue histoire ponctue la réduction d'Homère au champ littéraire, opposé au champ religieux. Les frontières entre les deux sont rarement étanches dans la recherche des dernières décennies, mais elles peuvent jouer un rôle déterminant.

Walter Burkert, dont les travaux exceptionnels sur Homère resteront longtemps une référence pour les chercheurs, voit dans les dieux anthropomorphes du poète des figures du récit qui obéissent à leurs propres règles narratives. Les champs du

92. FRONTISI-DUCROUX (1986), p. 286 ; cf. COLLARD (2016).

93. Voir e.g. SCHLESINGER (1936) ; DIETRICH (1983). Pour des approches plus littéraires à l'anthropomorphisme homérique, qui ne réduisent cependant pas l'anthropomorphisme homérique à sa dimension narrative, voir dans la collection d'essais rassemblés par CLAUSS, CUYPERS et KAHANE (2016) les p. 5-9 ; p. 37-41 (FAULKNER) ; p. 153-157 (RYAN) ; p. 174 (PETROVIC) ; GRIFFIN (1980), p. 144-178, reste indispensable (voir surtout p. 167-170 pour le miroir du dieu sur l'homme). Pour la grande diversité des réponses à la divinité homérique dans la réception littéraire, voir HUNTER (2018), p. 42-91. Cf. HEITSCH (2008), pour une approche plus philosophique, qui insiste sur l'opacité de la cognition des personnages dans le récit (e.g. p. 22 : « *Ein von dieser Allmacht bestimmtes Geschehen nach menschlichen Kategorien auf Sinn und Berechtigung zu befragen, ist, wie der Erzähler zeigen will, ihm verwehrt* »).

94. Voir e.g. BOWRA (1930), p. 222 : « *This complete anthropomorphic system has of course no relation to real religion or morality. These gods are a delightful, gay invention of poets.* »

95. BRÖCKER (1975), p. 60 : « *Zwischen der Ilias und uns liegt das Christentum, mit dem die transzendente Phantasie wiedergekehrt – nicht ist, sondern war.* »

récit et de l'expérience religieuse sont ouverts et perméables, mais bien distincts⁹⁶. L'anthropomorphisme des dieux fait partie du bagage égéen et de la *koinē* proche orientale, et articule toute la nomenclature divine. C'est une donnée essentielle de l'armature mentale des Grecs⁹⁷. Burkert le dit explicitement : « Les dieux grecs sont des personnes, pas des abstractions, ni des idées ou des concepts : *theos* peut être un prédicat, mais un nom divin dans les énonciations du mythe est un sujet⁹⁸. » Plus loin : « Ces personnes, telles que le poète les introduit, sont humaines presque jusqu'au dernier détail⁹⁹. » Dans la forme, les actions, la volonté, le caractère et le sentiment — « telles que le poète les introduit » — tout est partagé dans sa différence.

Dans *La religion grecque*, Burkert octroie une position dominante à Homère dans le discours sur les dieux, et son impact énorme sur la culture grecque est fortement mis en avant. L'« envoûtement homérique » est déterminant pour l'imagination des dieux¹⁰⁰. Homère, sans rival, est le principal facteur ordonnant de « l'unité spirituelle des Grecs »¹⁰¹. L'anthropomorphisation des personnifications divines, tout particulièrement, est vue comme une « homérisation », et c'est l'attribution d'éléments personnels et mythiques à ces dieux par les poètes qui leur donne une identité tangible¹⁰². Identité qui peut faire son chemin des textes au culte. Mais l'anthropomorphisme du monde de l'épopée doit plus aux récits du Proche-Orient qu'à la divinité du culte. L'univers du poème reste un monde en soi, et Burkert insiste de façon très appuyée sur le fait qu'il ne faudrait pas confondre Homère avec une révélation ou quelque « livre sacré »¹⁰³.

96. BURKERT (1997), p. 20-21 : « *The result of this survey is in a way contradicting some current interpretations of 'Greek religion', especially of 'Homeric religion', or at least some favourite bons mots about Homeric gods: a Homeric 'god' appears to our imagination, nay to our eyes, as a tangible personality, as it were, an epiphany of human shape and humane intellect; conversely, every hero is pronounced to be 'godlike', θεοειδής. Yet thes/theos by themselves do not suggest this idea, they seem not primarily to refer to a person in human shape, 'bigger and more beautiful' than normal humans but quite similar in view and behaviour. Theos rather refers to certain extraordinary and disquieting experiences, such as a singer astounding by his art, a seer giving striking interpretations of strange phenomena, a Dionysiac ecstatic, or even an epileptic collapsing in convulsion: θεός θεός.* »

97. BURKERT (2011) [1977], p. 172 : « Pour chacune des grandes civilisations du monde antique, ce vis-à-vis, qui apparaît telle une donnée indiscutable, consiste en une pluralité d'êtres individuels que l'on s'imagine par analogie avec l'homme, et donc sous forme humaine. La notion même des "dieux", l'anthropomorphisme et le polythéisme, sont partout présents comme s'ils allaient de soi. »

98. BURKERT (2011) [1977], p. 253.

99. BURKERT (2011) [1977], p. 254.

100. « *Dichtung und Bildkunst im Banne Homers* » dans l'original.

101. BURKERT (2011) [1977], p. 173 : « Devant l'incroyable enchevêtrement des traditions, les Grecs ne reconnaissent qu'une seule autorité pour introduire l'ordre nécessaire, la poésie d'Hésiode, et plus encore celle d'Homère. L'unité spirituelle des Grecs fut fondée et conservée par la poésie, une poésie qui provenait encore d'une tradition orale bien vivante, qui produisit l'heureuse union de la liberté et de la forme, de la spontanéité et des règles. Était grec qui était éduqué, et toute éducation se fondait sur Homère. »

102. BURKERT (2011) [1977], p. 256.

103. BURKERT (2011) [1977], p. 172 : « La religion demeurera longtemps imperméable au monde de l'écrit. »

La poésie participe pleinement du mythe mais ne se réduit pas à lui¹⁰⁴. Le chaos du monde divin polythéiste est un ensemble de configurations qui dépasse largement le panthéon olympien. Et le rituel fonctionne selon ses règles propres. La stabilité qu'il assure outrepassa la mobilité du récit. Dans « *Homer's anthropomorphism: Narrative and ritual* », Burkert soutient trois thèses complémentaires :

*1. To present gods in an unheroic, all-too-human vein is a traditional form of narrative, to be understood from its function within heroic tale, developed in Greece under the influence of oriental models. 2. Even in Homer the unquestionable seriousness of religion is not based on such tales, but on traditional ritual, which is essentially nonanthropomorphic; it nevertheless enters narrative as an effective element of epic style. 3. Homeric anthropomorphism is just slightly connected with the spreading use of anthropomorphic images in cult, especially in temples, which we know took place in the eighth century B.C.*¹⁰⁵.

L'anthropomorphisme du mythe, autrement dit, empiète peu sur la pratique du rituel ou le « proprement religieux »¹⁰⁶. Le rituel reste le noyau de cette conception de la religion. Des influents ritualistes de Cambridge jusqu'à Burkert et à ses successeurs, la priorité donnée au rituel possède un indéniable pouvoir explicatif. Elle offre aussi une alternative aux conditionnements de la comparaison avec un christianisme concentré sur le « croire » plutôt que sur le « faire »¹⁰⁷. L'anthropomorphisme, dans cette optique, est un instrument heuristique limité pour l'étude de la religion.

Ceux qui rejettent l'anthropomorphisme des poètes comme catégorie utile à la compréhension de la véritable religion grecque insistent généralement soit sur l'aspect conceptuel soit sur la pratique sociale. Jean Rudhardt, par exemple, dans un livre qui, après plus de cinquante ans, reste un point de départ obligé de toute réflexion sur les catégories de la religion grecque, minimise l'utilité conceptuelle de l'anthropomorphisme des mythes pour comprendre les dieux de la religion et du culte¹⁰⁸. Il faut d'abord souligner que l'anthropomorphisme de ces dieux n'est pas « strictement

104. BURKERT (2011) [1977], p. 174 : « Le mythe peut être défini comme un complexe d'histoire traditionnelles qui réunit différentes situations humaines types, marquantes, en de fantastiques combinaisons, afin de constituer un système sémiotique dont on se sert pour éclairer la réalité selon bien des chemins différents. En ce sens, la poésie épique grecque lui est à la fois inférieure et supérieure. Elle est moins que le mythe car elle se concentre sur les motifs "héroïques", sur les luttes qu'eurent à mener les héros d'un âge lointain et dans un monde présenté, dans une certaine mesure, comme réaliste. Elle est plus que le mythe parce qu'elle confère à ces histoires traditionnelles une perfection formelle absolue, grâce à une technique dont la sophistication est maximale au plan du style, du mètre et de la composition. Il s'agit d'un langage artificiel qui était d'emblée accessible à tous les Grecs. »

105. BURKERT (1991), p. 81.

106. Cf. déjà BURKERT (1960), p. 142-143 : « *Doch zumindest im Gespräch von Poseidon und Hephaistos ist kein Rest von Göttlichkeit zu entdecken; weiter kann die Vermenschlichung nicht getrieben werden.* » Plus le dieu du récit est fait homme, moins il est divin. Le fait que Burkert se réfère (n. 26) à une omission de Walter F. Otto ici est particulièrement significatif.

107. BURKERT (1991), p. 80-94.

108. RUDHARDT (1958), p. 79-101.

matériel ». Rudhardt insiste ainsi sur l'imbrication de l'anthropomorphisme et du polythéisme dans la pensée grecque : les limitations du pouvoir divin vont de pair avec sa multiplicité. « Il signifie en premier lieu », dit-il, « que les dieux sont des êtres finis, doués d'un pouvoir limité. La finitude se trouve impliquée dans la multiplicité, car on ne peut concevoir l'existence distincte et simultanée de plusieurs êtres infinis de même nature¹⁰⁹ ». Ce qu'il appelle les limites de l'anthropomorphisme lui permettent de montrer à quel point la catégorie est insuffisante pour capturer le divin dans toute sa complexité, tant dans les poèmes homériques que dans la culture grecque plus généralement. Il rappelle que leur invisibilité et leur immortalité, de même que leur puissance, en font autre chose que des hommes¹¹⁰. De manière plus fondamentale, Rudhardt décrit de main de maître la pluralité de leurs manifestations :

Mais il faut avouer qu'on a de la peine, en ajoutant ces qualités les unes aux autres, à composer une image claire de chaque divinité. Cette difficulté ne doit pas nous arrêter, puisque le Grec lui-même la néglige ; mieux, il admet un certain flottement, une certaine incohérence, et sait qu'aucun dieu ne coïncide exactement avec la représentation qu'il s'en fait. Nous allons constater en effet que chaque dieu présente, dans la réalité culturelle, des aspects si différents et possèdent tant de noms qu'il perd toute personnalité ou, du moins, qu'il ne se laisse réduire à aucune forme définissable¹¹¹.

Le divin, partagé entre ses sphères d'action et l'incohérence mouvante de ses attributions, ne peut être réduit à une personne, une forme, ou un simple ensemble de caractéristiques¹¹².

L'étude de la religion grecque qui s'attache plus activement à reconstruire la pratique sociale des forces en place dans la cité ne reconnaît généralement pas non plus ses dieux dans les figures anthropomorphes du récit et de l'image liés à Homère. Peu voudront nier que la forme du divin décrite dans les mythes est partie intégrante de la religion grecque. Mais cette imagination de la culture religieuse est loin de nous donner une perspective privilégiée sur l'expérience du divin et son effet sur la vie religieuse. Le fait que, contrairement à la répétition méticuleuse du rituel et la stabilité de l'institution, elle n'est pas ancrée dans une reproduction contrôlée, incite à y voir

109. RUDHARDT (1958), p. 81.

110. RUDHARDT (1958), p. 85-86.

111. RUDHARDT (1958), p. 90.

112. Cf. RUDHARDT (1958), p. 97 : « Il s'avère ainsi que le dieu possède une nature trop riche pour qu'il soit possible de la définir simplement. On saisit de lui des aspects limités et discontinus que les Grecs ne se sont pas préoccupés d'ordonner. On ne peut l'identifier à la somme de ses apparitions, car, trop diverses, elles ne constituent pas un tout viable et cohérent, ni le réduire à aucune d'entre elles puisqu'il reste constamment capable de revêtir d'autres formes et d'exercer d'autres pouvoirs » ; p. 100 : « Mais la divinité elle-même ne se limite pas aux spécifications que lui impose la tradition culturelle ; elle ne coïncide avec aucune des personnalités qu'on lui prête ; elle n'est égale à aucune de ses représentations ; elle est constamment au-delà de l'image qu'on s'en fait, de la forme ou des pouvoirs qu'on lui découvre. Aucune des notions que l'homme peut en prendre n'est jamais adéquate. »

quelque chose comme un jeu de l'esprit riche de variations, mais sans véritable profondeur structurante. Dans un survol prudent et judicieux, Robert Parker réévalue la part, qu'il juge fondamentale, du mythe pour la compréhension de la religion grecque dans son livre *On Greek Religion*. Un point important, pour Parker, est que la religion grecque est « *untheological* »¹¹³. La délimitation entre l'imagination culturelle et la pratique sociale reste claire, un « *wedge ... between texts and religious practice* », et les explorations de la pensée pénètrent peu le domaine de la religion civique et du culte traditionnel dans cette optique¹¹⁴. Elles ne sont pas contraignantes. L'anthropomorphisme des poèmes et de la culture visuelle tient d'abord des mouvances de la représentation. Il reste extérieur à l'expérience sociale et rituelle de la religion commune. Notre compréhension de l'individualisation des dieux antiques est mal servie par l'idée d'une tension ancienne entre monothéisme et polythéisme héritée de la recherche du XIX^e siècle :

One of the central controversies in the study of Greek religion in the nineteenth century concerned polytheism and monotheism: some held that an original monotheism had been corrupted into the polytheism that we know, others saw monotheism struggling to emerge from the polytheistic mire. But no development in either direction in fact occurs. The culture is always polytheistic—it was well said long ago that Greeks typically prayed not to individual gods but to “chords of gods”—but always one in which references to a singular god are entirely normal. It has come to be recognized that the terms of the nineteenth-century controversy were anachronistic: though many issues about the nature of gods (anthropomorphism, for instance) were indeed objects of debate, the choice between “one god or many” was not one that even philosophers felt it necessary to worry about; it was Christian proselytizing monotheism that first polarized the one and the many. The Greeks were not crypto-monotheists; for, though “god” could substitute for “the gods”, the reverse also applies. But there was always a sense in which the gods were not a collectivity of individuals with individual wills, but rather the uncontrollable and inevitable element shaping and constraining human life and human lives. This element could be spoken of indifferently as “the gods”, “god”, “the god”, “the divine”, “the godlike” (daimonion), “Zeus”, and “fate”. In this sense, the Apollo of the Olympia pediment represents, within a spectrum of ways of envisaging deity, an extreme point of individualization and precision. But in another sense he is less precise than the gods of cult¹¹⁵.

La catégorie de l'anthropomorphisme est vue comme à la fois trop familière aux modernes et trop loin de la pratique des Anciens pour avoir une véritable utilité analytique. Elle peut ainsi se fondre dans le paysage, sans affecter les devants de la scène¹¹⁶.

Un autre moyen mis en œuvre pour s'extraire du schéma évolutionniste cherche au contraire à souligner dans l'anthropomorphisme des dieux grecs un trait essentiel de l'expérience religieuse. Son centre d'intérêt est la manifestation du dieu, ce que la recherche appelle maintenant communément l'épiphanie. Le dieu épiphanique se révèle aux mortels, d'abord et avant tout, sous une forme humaine. S'inspirant des

113. PARKER (2011), p. 15.

114. PARKER (2011), p. 20.

115. PARKER (2011), p. 66-67.

116. Le mot « *anthropomorphism* » n'apparaît nulle part ailleurs dans *On Greek Religion*; cf. PRICE (1999), p. 57.

innombrables discussions de l'antiquité sur la manifestation du dieu, et des idéalisations de la divinité hellénique produites par le romantisme allemand, des savants modernes comme Walter F. Otto et Carl Kerényi ont cultivé une véritable philologie de l'épiphanie/théophanie¹¹⁷. Les traits partagés par l'homme et le divin définissent l'espace culturel de la religion grecque. Otto, en particulier, a insisté sur ce qu'il appelait le théomorphisme, la divinité qui se reflète dans l'homme, pour en faire un trait déterminant de l'expérience religieuse des Grecs¹¹⁸. Homère est la vision qui révèle et structure cette conception commune du divin. Le livre d'Otto sur « Les dieux de la Grèce » prend Homère comme pierre angulaire du système¹¹⁹. Les puissances structurantes de cette vision saisissent toute la culture de leur présence et alimentent son développement. Les dieux transcendent le culte. Ils se révèlent au savant qui sait lire comme au fidèle de l'antiquité qui savait voir. Trouver l'essence de la personnalité du dieu qui se révèle dans la pluralité de ses manifestations est au cœur de ce travail.

Deux textes pratiquement contemporains peuvent illustrer l'enjeu de ce programme au moment de son élaboration. Walter F. Otto, en 1942, écrivait ceci en conclusion d'un livre qui mettait au même niveau, comme prophètes de vérité éternelle, Goethe, Hölderlin et les Grecs¹²⁰ :

Obgleich die Götter Griechenlands auch nach ihrer olympischen Verwandlung immer kultisch verehrt wurden, ist die olympische Religion, ihrem Wesen nach, doch keine Kultreligion mehr. Sie ist die Erfahrung des heroischen Menschen, der in seiner Gestalt und Person das ganze Menschentum zusammenfasst und auf die erhabenste Höhe hebt. Hier vollzieht sich das doppelte Wunder: dass sich die Herrlichkeit des Unendlichen in vollkommene Menschengestalt kleidet, und der Mensch selbst göttliche Luft atmen darf.

Tous les paragraphes de ce livre, comme tant d'autres pages de l'auteur, sont tissés de notions abstraites et chargées — telles que l'éternité, l'expérience, la vérité, l'infini — qui situent l'existence du divin de la culture grecque dans un mode ontologique accessible au philologue. L'antagonisme suscité par cette recherche fut particulièrement âpre. L'adversaire acharné d'Otto, Martin P. Nilsson, écrit ainsi en 1941 que les théories du philologue ontologique étaient « *trotz aller schönen Formulierungen [...] eine theologisierende Verteidigung der vom Epos geformten Göttervorstellungen, jedoch keine religionsgeschichtliche Forschung*¹²¹ ». C'est, il est intéressant de le remarquer, une condamnation traditionnelle de l'anthropomorphisme homérique qui justifie le raisonnement, parfaitement évolutionniste, de cette conclusion : « *die griechische Gottheit*

117. Voir BREMMER (2013); GAGNÉ (2019).

118. OTTO (2013) [1929], p. 303-304; voir le chapitre de Renaud Gagné dans ce volume.

119. DETIENNE (1981b); CANKIK (1984); STAVRU (2004); LEEGE (2016), p. 93-100. VERNANT (2007) [1960], p. 567 (n. 2) se réfère directement au travail d'Otto dans sa définition de la « Puissance » des dieux grecs.

120. OTTO (1942), p. 161; cf. p. 71, sur le débat mythe / culte: « *Die Vermenschlichung des Göttlichen im Mythos und die Vergöttlichung des Menschen im Kultus treffen in einer einzigen Akte zusammen, der sich uns jetzt zu enträtseln beginnt.* »

121. NILSSON (1941), p. 349; cf. NILSSON (1929) et (1935).

*offenbare kein Gesetz, das über der Natur steht, kein heiligen Willen; sie habe kein Herz, dem der Mensch sich vertrauen könne, sie schenke keine Liebe oder Erlösung aus der Not... die Mängel der griechischen Götter, besonders in ihrem homerischen Gewand, lieferten sie allerdings dem Unglauben und der Kritik hilflos aus*¹²². » Alors que pour Otto le partage qui unit l'homme au divin conduit les mortels à l'Infini, Nilsson en fait un trait de leur désuétude programmée. C'est leur humanité qui rend les dieux d'Homère *hilfflos*. Ils sont condamnés à provoquer la critique et l'incroyance. Ici comme ailleurs, un programme théologique s'oppose à l'autre dans l'étude de la religion grecque.

La phénoménologie a insisté sur l'anthropomorphisme inhérent à l'expérience religieuse¹²³. L'expression de la puissance « tout autre » du divin peut s'y épanouir pleinement. Le polythéisme, dont la « religion homérique » sert souvent de modèle, y trouve sa substance nécessaire et les conditions de son éclatement¹²⁴. D'autres savants ont plutôt cherché à dépasser les vieux problèmes de la substance théologique ou de l'opposition culte/littérature pour insister sur les schèmes de pensée qui motivent la conception anthropomorphique du divin. Un développement qui a eu un succès particulièrement marqué chez les partisans de plus en plus nombreux de l'étude cognitive de la religion, la Cognitive Science of Religion (CSR). Une tendance lourde, dans ce milieu, est de faire de l'anthropomorphisme une donnée stable dans l'histoire de l'humanité, et d'insister sur le fait que la continuité serait beaucoup plus importante que les différences entre religions particulières. Une analyse des

122. NILSSON (1941), p. 349-350.

123. VAN DER LEEUW (1955), p. 171 : « Il n'y a pas lieu d'avantage d'incriminer l'anthropomorphisme. Avec le fétiche, avec la figure animale, était donnée une expression possible de ce qui est « autre ». Mais la figure humaine marque, elle aussi, une distance. En effet, l'homme n'a pu trouver dans le monde aucune puissance supérieure à la sienne : il se glisse en quelque sorte lui-même dans la puissance. De la sorte, il réduit à l'impuissance une part du monde, mais il n'obtient pas nécessairement pour lui-même une puissance supérieure. Ce sont tout juste les qualités élevant le plus la divinité au-dessus des hommes qui ne peuvent s'exprimer que d'après des analogies humaines : force de la volonté, spiritualité d'un regard, sûreté dans la détermination du but. L'anthropomorphisme physique est surmontable, encore qu'on ne le surmonte jamais entièrement en fait; quant à l'anthropomorphisme psychique, il est donné avec la représentation et la pensée humaines. Pour s'en défaire, il faudrait ne rien dire de la divinité, la passer sous silence. Car toute parole est humaine et revêt une figure humaine. Si l'animal et le fétiche paraissent conférer au "tout autre" une physionomie particulièrement adéquate, il n'en est ainsi que parce que l'animal et la chose sont vus par l'homme. Le dieu de l'animal serait d'abord un homme. »

124. VAN DER LEEUW (1955), p. 173 : « Nous voyons clairement ici où mènent théogonie et configuration. Cependant en dernière analyse, la faute n'en remonte ni aux dieux humains ni à leurs poètes par trop humains, mais aux puissances elles-mêmes. Qui peut faire qu'elles ne s'entrecroisent sans cesse, que leur volonté ne paraisse pas arbitraire, que leur activité ne laisse l'impression de la tyrannie? La configuration poétique due aux Grecs ne faisait pas revêtir de son expression la plus acérée la question s'adressant aux puissances, question qui ébranle maintes générations et qui contient tout le problème de la théodicée : que voulez-vous, puissances, et pourquoi le voulez-vous? ... C'est, sous les traits des dieux, le *monde* qui opprime le Grec; c'est, sous la volonté des dieux, l'*homme* même qui l'angoisse. » Cf. l'article « Anthropomorphismus » (1950), du même auteur, dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, et BECKER (2008), p. 177-178 pour la phénoménologie philosophique.

caractéristiques marquantes d'une culture donnée permet de la situer sur la « *heat map* » d'un comparatisme universel. Un nouvel évolutionnisme peut ainsi classer les écarts entre cultures dans le temps et l'espace. La combinaison d'anthropomorphismes complémentaires qui se dégage à chaque époque peut être localisée précisément. Le dieu transcendant, dans cette optique, est anthropomorphe lui aussi, mais il fonctionne à un degré d'abstraction plus élevé. Pour Stewart Guthrie, un des fondateurs de cette approche, la religion est « *the systematic application of human-like models to non-human, in addition to human, phenomena*¹²⁵ ». Toute religion, ainsi, est, « *among other things, a form of anthropomorphism*¹²⁶ ». L'étude de la religion grecque, dans cette perspective, doit considérer l'anthropomorphisme comme une donnée inévitable, qui adopte, bien sûr, des formes culturelles propres à son contexte historique, mais qui est d'abord et avant tout déterminée par l'expression d'un fait naturel commun. Le problème de sa pertinence pour l'étude de la religion grecque est mal posé. Ce qui compte est de savoir comment cet anthropomorphisme divin s'articule au regard de tous les autres anthropomorphismes de la religion.

Jennifer Larson, par exemple, estime que pour bien comprendre la question de l'anthropomorphisme grec il faut d'abord évaluer la tension entre « *minimally counter-intuitive concepts* » et « *properties which are spectacularly non human* »¹²⁷. La religion grecque traditionnelle, comparée à l'anthropomorphisme du monothéisme contemporain, « *took intuitions much further by attributing fully gendered, humanoid, material bodies to the gods* »¹²⁸. L'anthropomorphisme est une nécessité cognitive qui peut se manifester de multiples façons. Il est nécessaire au bon fonctionnement de la vie religieuse. La religion des philosophes, en le niant, nie sa propre pertinence sociale : « *The philosophers' gods were strikingly un-anthropomorphic and impersonal, little more than lists of absolute properties. Such deities are difficult to worship, and in fact have extremely limited appeal in practice because they are excessively counterintuitive*¹²⁹. » Mais l'anthropomorphisme grec est loin d'être limité à la forme physique. Même dans le cas des exceptions aniconiques, il est possible de voir la « *Theory of Mind* » (ToM) produire un effet comparable. Larson, à cet effet, cite Pascal Boyer : « *the only feature of humans that is always projected onto supernatural beings is the mind*¹³⁰. »

Indépendamment du programme cognitiviste du CSR, Henk Versnel a développé son propre modèle d'analyse pour comprendre les schèmes de pensée qui motivent la conception anthropomorphique du divin dans *Coping with the Gods* (2011), un livre

125. GUTHRIE (1980), p. 184, avec GUTHRIE (1993); (1997); (2007); cf. LARSON (2016), p. 379.

126. GUTHRIE (1980), p. 181. Pour les longs développements de Kant et Feuerbach sur l'inévitable anthropomorphisme de la cognition humaine, voir BECKER (2011), p. 106-191.

127. LARSON (2016), p. 68.

128. LARSON (2016), p. 69.

129. LARSON (2016), p. 69.

130. LARSON (2016), p. 70.

qui continuera à récompenser richement tous ceux qui s’y aventurent¹³¹. L’anthropomorphisme des dieux, pour Versnel, est « *natural, self-evident, and unavoidable*¹³² ». Ce qui le définit, et ici Versnel fait écho à Vernant, est une opposition irrésolue entre la proximité et la distance : « *With a variation on an expression of Dilthey, we might conclude that gods are condemned to this schizophrenic nature of being both fundamentally different and “of the same race as man”.* » Mais, contrairement à Vernant, qui fait de cette tension l’armature d’une construction sémantique polysémique, Versnel voit cette opposition comme une juxtaposition de modules de pensée irréconciliables. Il n’y a, en fait, aucune raison de chercher à les réconcilier, de réduire ces schèmes de pensée à la « littérature », ou d’isoler l’anthropomorphisme de la véritable religion. Leurs « contradictions » (*inconsistencies*) complémentaires répondent au besoin de réagir et de s’adapter à des contextes différents. L’*Iliade* est « *the most excessively anthropomorphic account of the gods*¹³³ ». En référence à la position de Simon Price, qu’il présente comme une modification de la vision de Vernant, Versnel affirme :

*Even so, in this generic form his statement is untenable. As I have argued time and again in the present book we should rather allow for multiple options and momentary choices, the latter induced by specific circumstances, as for instance standing in front of an anthropomorphic cult statue*¹³⁴.

Le fait qu’elle a été si contestée, tant dans l’Antiquité que dans la recherche actuelle, fait de cette catégorie un outil remarquable pour observer la pluralité des modes de perception parallèles propres à notre appareil cognitif. La multiplicité des représentations et des perceptions de l’anthropomorphisme dans la culture grecque

131. Voir le compte rendu de Corinne BONNET dans le *BMCR* (2012.08.39), avec la réponse de VERSNEL (2012.10.19).

132. P. 381 ; cf. p. 382 : « *we simply are unable to conceive a non-anthropomorphic god, since we cannot speak about him / her in non-anthropomorphic terms.* » À la note 8, il cite S. Guthrie pour prouver que « *current anthropology ... forcefully argues that all religion is a result of anthropomorphism and therefore illusory* ». Ce sont deux propositions séparées, qui ne sont pas forcément liées par la causalité. Cf. GLADIGOW (1993), p. 40-44. Angelo BRELICH, dans le recueil de ses cours sur le polythéisme publié en 2007, présente l’anthropomorphisme comme une caractéristique essentielle des systèmes polythéistes (p. 53-59), en compagnie d’autres caractéristiques comme le rassemblement de divinités spécialisées, efficaces, et organisées en panthéons. Il postule une distinction entre l’anthropomorphisme actif, « créatif », qui tend à éliminer des dieux les aspects plus éloignés de l’humain, et l’anthropomorphisme « passif », inévitable, qui se limite à imaginer en termes humains l’ineffable. Le polythéisme, selon lui, a besoin de dieux avec des personnalités qui les distinguent des autres dieux, et la personnalité est une « prérogative exclusivement humaine » : « *la forma umana, e più precisamente, le numerose, differenti forme umane rappresentano, pertanto, gli strumenti mediante i quali una religione politeistica può tradurre in atto la tendenza che le è propria alla differenziazione di divinità complesse e organiche* » (p. 57). C’est chez les dieux grecs que cette tendance a « conquis » le degré plus haut (p. 55) ; cf. BRELICH (1969), p. 475. KANT déjà, dans *Sur Swedenborg* (1758), écrivait : « Nous ne pouvons concevoir de caractère plus noble et supérieur aux humains que selon la forme humaine. »

133. VERSNEL (2011), p. 390.

134. VERSNEL (2011), p. 314-315.

est un trait fondamental de la cognition fragmentée défendue par Versnel¹³⁵. L'anthropomorphisme, dans ce modèle, se sauve ainsi très bien par lui-même.

Toutes ces approches, et bien d'autres encore, offrent des contributions importantes à la compréhension de l'anthropomorphisme, mais aucune ne peut clamer de victoire reconnue sur les autres. L'anthropomorphisme des dieux d'Homère a longtemps dérangé. Le temps où il fallait justifier, sauver ou condamner ces divinités est révolu, tout comme l'est l'étude de la Grèce ancienne qui chercherait toujours une téléologie métaphysique de l'histoire pensée en termes de progrès ou de décadence. Mais l'anthropomorphisme des dieux d'Homère reste une provocation. « Les dieux *sont* des personnes », dit Burkert. « Les dieux ne *sont* pas des personnes », assure Vernant. Les différentes armatures soutenues par le verbe « être » dans ces affirmations offrent des alternatives vertigineuses¹³⁶. Il reste que l'anthropomorphisme divin est un trait essentiel de la culture grecque. Albert Henrichs concevait cet anthropomorphisme, au même niveau que le pouvoir et l'immortalité, comme une caractéristique fondamentale de l'essence des dieux grecs, et il voyait dans l'expérience de l'épiphanie sa plus éclatante manifestation¹³⁷. Jan Bremmer fait de l'anthropomorphisme des dieux rien de moins que « *the greatest contribution of Homer to Greek religion*¹³⁸ ». Tous ceux qui s'attachent à comprendre les dieux de l'*Iliade* et l'*Odyssée* et leur place dans le développement de la religion grecque continueront de s'interroger sur la proximité de l'homme et du divin mise en scène dans l'épopée. Cet effort demande une pratique constamment renouvelée des chemins de la recherche antérieure.

Dans *Les dieux d'Homère : Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, le premier volume issu d'une série d'ateliers sur les dieux d'Homère organisés par Corinne Bonnet et Gabriella Pironti, les deux éditrices ont rassemblé des études qui s'intéressent aux mécanismes de la représentation du divin dans le tissu narratif des épopées. Ce premier atelier, tenu à Rome à l'*Academia Belgica* en septembre 2015, a permis de développer un

135. Cf. VERSNEL (2011), p. 390 : « *For, indeed, the truly crucial thing—to be continuously kept in mind and yet often ignored—is that gods unite complete sets of anthropomorphic and allomorphic characteristics, which are all available on demand according to situation and context. The two may alternate and shift, either of the two may suddenly emerge or vanish even within one brief passage. They also may be confronted with each other, as especially in comedy.* » Cf. GRAZIOSI (2013), p. 35 : « *The gods are, and are not, like human beings. They travel like sailors, but also at the speed of thought. They belong to our world and transcend it. The early epic poets were on intimate terms with the gods, they could see them and even talk to them directly. But their ultimate accomplishment was to describe to us the gods of Olympus in words, experiences, and images that are fully our own.* »

136. Les « *Personen* » de Burkert, figures du langage et de l'image, sont, du reste, loin de correspondre à la « *personne* » de Vernant, notion découlant des travaux de Mauss et de Meyerson (voir MOMIGLIANO [1987] (1985), particulièrement p. 180-181, et ILDEFONSE [2009]), qui implique une dimension intérieure, une subjectivité, l'expérience interne du soi.

137. HENRICHS (2010), p. 32-35, avec GRIFFIN (1980), p. 187-189; cf. TSAGARAKIS (1980); VERSNEL (1987); PLATT (2011), p. 60-73; PETRIDOU (2015), p. 25-26, 32. L'« *épiphane* » est (re)devenue un thème particulièrement privilégié de réflexion sur l'expérience religieuse de l'anthropomorphisme divin en Grèce ancienne; cf. le chapitre de Vinciane Pirenne-Delforge dans ce volume.

138. BREMMER (1999), p. 12.

échange soutenu entre les textes des neuf contributeurs. L'introduction de Bonnet et Pironi insiste sur le fait que les dieux d'Homère « ne sont pas de simples personnages mais de complexes constructions narratives qui donnent corps et voix à une série de divinités auxquelles les Grecs rendaient un culte dans leurs cités et auxquelles ils s'adressaient pour affronter les innombrables défis du quotidien¹³⁹ ». Le volume offre une lecture d'Homère « à l'aune du polythéisme »¹⁴⁰. Les différents chapitres s'attachent à illustrer ce qu'on peut voir quand on prend les dieux au sérieux dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Le projet visait d'abord à mieux comprendre les divinités dans le cadre des poèmes homériques, mais il offre aussi de nouvelles façons de considérer la place d'Homère dans le polythéisme grec. L'imbrication du polythéisme et du récit permet de reconnaître la pluralité du divin dans le jeu de perspectives de la trame narrative. L'anthropomorphisme des épopées joue un rôle de premier plan dans cette enquête à plusieurs voix¹⁴¹.



139. PIRONI et BONNET (2017), p. 10. Le volume a été publié d'abord en italien chez Carocci en 2106, sous le titre *Gli dei di Omero*.

140. PIRONI et BONNET (2017), p. 8; cf. 12 : « Le défi intellectuel et culturel, tout à fait passionnant, que le polythéisme antique nous pose est, tout à l'inverse, de penser conjointement les pratiques cultuelles et la représentation du divin dans ses diverses formes (rituelle, narrative, iconographique, etc.), en d'autres termes d'appréhender les dieux non comme des personnes ou des personnages, mais comme d'authentiques puissances divines, et de prendre en compte la dense trame de relations qui structure le monde des dieux et qui donne naissance à des configurations variables de divinités. »

141. PIRONI et BONNET (2017), p. 10 : « Afin d'établir une relation avec ces puissances divines qui, en vertu de leur statut, sont invisibles et "autres", et dans le but de pouvoir les raconter, les Grecs adoptaient volontiers une représentation anthropomorphique des divinités. Ce qui n'empêchait nullement de leur reconnaître la capacité d'assumer une multitude de formes et de se manifester de manière surprenante. C'est ainsi que les dieux d'Homère sont en constante transformation et que leur anthropomorphisme, souvent paradoxal, loin de les "humaniser", permet de construire leur nature changeante et d'exprimer l'altérité fondamentale des puissances divines. »; p. 12-13 : « L'anthropomorphisme n'est donc pas la seule forme, mais une des formes, celle que poètes et artisans privilégient pour représenter les dieux aux oreilles et aux yeux de leur public, pour rendre visibles, par ce biais, des puissances et des présences qui, par définition, sont invisibles. » Cf. les réflexions sur le réductionnisme de l'anthropomorphisme moral dans PIRENNE-DELFORGE et PIRONI (2016), p. 331 : « Évaluer Héra à l'aune des paramètres en vigueur chez les êtres humains revient à en faire une épouse pénible et une mère indigne. N'y a-t-il pas quelque ironie, au fond, dans le constat qu'une déesse qui garde soigneusement les frontières entre la sphère divine et la sphère humaine a été soumise à des interprétations qui projettent les spécificités du monde des hommes sur celui des dieux? La lecture répandue d'Héra en clé d'anthropomorphisme moral a considérablement brouillé et appauvri la figure de la déesse. Pour faire tenir de telles interprétations, il a fallu deux mouvements parallèles : limiter, dans les cultes de la cité, l'image de la déesse à celle d'épouse légitime et cloisonner celle de "mégère non apprivoisée" dans les traditions narratives. La conséquence fut de fermer les yeux sur toute une série d'éléments qui n'entraient pas dans ce modèle en diptyque. »

Ce volume-ci est issu du deuxième atelier sur les dieux d’Homère, tenu à la Casa de Velázquez à Madrid en septembre 2016¹⁴². Il s’inscrit dans la continuité de la rencontre précédente¹⁴³. La grande majorité des contributeurs du premier volume a aussi participé à cet atelier madrilène. L’objectif de cet atelier, cependant, était bien distinct. Le but était de mieux cerner les contours de l’anthropomorphisme homérique par le biais de ses reflets dans l’Antiquité. À force de limiter, de circonscrire, de contester ou même de nier l’anthropomorphisme des dieux homériques, on en vient souvent à n’y voir plus qu’un obstacle à la véritable compréhension des dieux grecs. Comment les auditeurs et les lecteurs anciens d’Homère, eux, ont-ils compris l’apparente humanité des dieux de l’*Iliade* et l’*Odyssée*? Quels usages en ont fait les artistes qui faisaient écho à Homère dans leurs propres textes et images? Comment l’exégèse a-t-elle su donner sens à ces dieux au cours des siècles? Où la critique a-t-elle concentré son tir? Qu’en ont tiré les auteurs qui ne prenaient pas les dieux d’Homère au sérieux? Les innombrables essais d’élucidation de la philologie contemporaine n’ont jamais cessé d’ajouter à ces questions. La conceptualisation moderne de l’anthropomorphisme homérique est elle-même un fascinant objet d’étude, auquel il serait chimérique de chercher ici à rendre justice dans toute sa complexité. Mais les conceptions anciennes de l’anthropomorphisme des dieux d’Homère sont incomparablement plus riches et conséquentes. Ce volume cherche à approfondir notre compréhension de leurs résonances et de leurs enjeux.

Impossible de comprendre les débats de l’Antiquité sans Homère, et c’est pourquoi on doit commencer avec lui. Il va maintenant de soi que l’anthropomorphisme d’Homère ne doit ni être justifié, ni nié, ni attaqué. Il devrait être tout aussi évident que pour chercher de nouvelles façons de l’expliquer, il faut apprendre à mieux pratiquer les siècles de sa réception. Il aurait été vain de chercher à couvrir la totalité des approches pertinentes dans la longue histoire des réceptions anciennes. Une quelconque exhaustivité n’est ni possible ni souhaitable. Mais nous avons cherché à offrir un survol représentatif de la variété et de la créativité des réponses anciennes à l’anthropomorphisme des dieux d’Homère à travers un choix d’études réparties sur le territoire à couvrir. Le parcours de ce volume couvre plusieurs siècles de réactions anciennes à la question de l’anthropomorphisme, depuis les poèmes homériques eux-mêmes jusqu’à leurs lecteurs de la fin de l’antiquité. La distribution des chapitres suit un double ordre chronologique et thématique.

142. Nous remercions la Casa de Velázquez, le Leverhulme Trust, le Riksbankens Jubileumsfond, le Swedish Collegium for Advanced Study (SCAS) à Uppsala, et l’Universidad Complutense de Madrid pour leur généreux soutien dans l’organisation du colloque de Madrid et la mise en place de ce volume. Nous remercions aussi les contributeurs à ce volume pour leurs remarques et suggestions sur le texte de l’introduction.

143. Un troisième atelier « Les Dieux d’Homère », sur les épithètes divines dans la poésie homérique et au-delà, a eu lieu à Banyuls-sur-Mer en septembre 2018 dans le cadre du projet ERC « *Mapping Ancient Polytheisms* » dirigé par Corinne Bonnet.

Gabriella Pironti, dans le premier chapitre du volume, nous invite à voir au-delà des accusations d'immoralité qui accompagnent si fréquemment les dieux depuis Xénophane et Platon. Réduire, par exemple, Héphaïstos à son image de dieu handicapé et ridicule ou Arès à un représentant de la guerre sauvage et sanglante, ou voir dans Héra la caricature d'une femme rancunière, fait fi de la distance qui sépare les mœurs divines et humaines, distance qui permet au poète de jouer de façon créative avec les comportements et les attitudes imprévisibles des dieux. Les lecteurs qui interprètent les dieux comme des personnes à l'identité définie et circonscrite, projetant sur eux des comportements et des passions humaines, ne tiennent pas compte des décalages qui caractérisent la représentation conventionnelle du divin, qui est déclinatoire et étroitement liée au contexte narratif.

Daniela Bonanno, dans le deuxième chapitre, s'intéresse aux limites et spécificités de l'anthropomorphisme d'Homère et de ses successeurs par le biais de la « personnification » des abstractions. Les descriptions de divinités comme Erreur (Atē) et les Prières (Litai) chez Homère, ou Serment (Horkos) chez Hérodote, impliquent généralement un corps dont les spécificités (respectivement : légèreté, vitesse, cécité) soulignent les modes d'action de ces dieux dans les sphères humaine et sur-humaine. Cette anthropomorphisation partielle sert surtout à définir la nature de la communication que les hommes peuvent entretenir avec de tels dieux. Mais plutôt que de personnifier, puisque il ne s'agit pas de dieux avec une personnalité définie, ce corps divin exprime la puissance divine de ces figures, ce qui devient un recours rhétorique standardisé pour construire des discours persuasifs.

La distance entre les représentations humaines et la nature du divin s'approfondit dans le phénomène de l'aniconisme. Mais l'aniconisme lui-même est une catégorie d'origine chrétienne, qui a eu un grand succès dans les polémiques centenaires autour de l'idolâtrie et du culte des images, pour être récupérée par l'érudition allemande du XIX^e siècle. Elle reste cependant, selon Carmine Pisano dans le troisième chapitre, tout à fait problématique pour la compréhension des dieux grecs. Le désir de faire d'une étape aniconique le premier stade de la religion grecque est de nos temps bien moins forte que par le passé, mais la déroute de l'évolutionnisme ne doit pas nous empêcher de voir que les Grecs faisaient en effet coexister leurs statues (*agalmata*) avec des images explicitement non-anthropomorphiques, considérées également comme manifestation divine. Les fameuses « pierres brutes » (*argoi lithoi*), le sceptre vénéré à Chéronée, le trône vide de Zeus, etc. montrent bien que la puissance divine n'a aucunement besoin d'être représentée toujours comme personne. Appliquant les théories sémiotiques de Pierce, Pisano propose de surpasser la division anthropomorphisme / aniconisme pour comprendre toutes les images des dieux comme « icônes culturellement possibles ».

Les deux chapitres suivants s'intéressent à l'iconographie de l'anthropomorphisme divin, qui a souvent invoqué la poésie homérique comme source d'inspiration. Hélène Collard analyse d'abord la représentation du corps des dieux dans plusieurs scènes iliadiques dépeintes sur vases. La question fondamentale reste : « Quels sont les ressorts des artistes pour différencier le corps divin du corps humain ? » Elle est reprise

ici du point de vue des modes d'action, le domaine où la distance avec les hommes est la plus évidente. Profitant du fait que la position du spectateur du vase est similaire à celle de l'audience du poète (qui reconnaît le dieu, contrairement aux personnages du récit), les artistes transforment les attributs et gestes « anthropomorphes » des dieux en instruments visibles des modes de présence et des actions spécifiquement divines. Ils exercent en cela une notable liberté par rapport à leurs références homériques. Leurs *technai* et leurs *timai*, pour reprendre la phrase d'Hérodote en II, 53, collaborent en fait dans les vases à former les *eidea* des dieux.

Hérodote, comme nous l'avons rappelé plus haut, soulignait que les figures des dieux ont été *signifiées* par Homère et Hésiode. Le cas le plus paradigmatique de ce *sêmeinein* est la statue de Zeus Olympien sculptée par Phidias, qui, selon une tradition amplement diffusée, se serait inspiré du passage où Homère décrit le geste d'acquiescement du Kronide à Thétis. Comme le montre Adeline Grand-Clément dans son étude, le *neuma* de Zeus est loin d'avoir une valeur visuelle comme modèle descriptif; au contraire, ce geste est paradigmatique de l'engagement majestueux de l'Olympien. Phidias ne réalise pas une simple copie d'Homère. Il réussit plutôt à élaborer un véritable « portrait » de la divinité, à la rendre épiphane pour tous les Grecs dans le sanctuaire panhellénique par excellence qu'est Olympie. Son Zeus devint ainsi une référence incontournable pour la représentation du dieu dans les siècles qui ont suivi.

Vinciane Pirenne-Delforge analyse deux auteurs contemporains du II^e siècle de notre ère. L'un est Artémidore, qui décrit des rêves où les dieux apparaissent « tels qu'on les imagine » ou comme des *agalmata* avec leurs attributs, sans mettre en question leur apparence anthropomorphique conventionnelle. L'autre est Dion Chrysostome, qui reconnaît les limites de l'anthropomorphisme des poètes et des artistes, tout en revendiquant son utilité comme moyen de percevoir un divin qui est en soi invisible, mais peut se faire présent à l'homme dans des rêves et des images.

Corinne Bonnet se concentre sur Zeus dans son étude sur un autre auteur du II^e siècle, Lucien de Samosate. Le Zeus d'Homère est un personnage privilégié pour ce contestateur acharné de l'autorité et la *gravitas*. L'anthropomorphisme exagéré est un instrument privilégié pour la moquerie et l'amusement poursuivis par cet auteur. Mais les jeux de Lucien ne sont pas qu'une critique philosophique, et Lucien se montre plus proche de la comédie que de Xénophane, puisqu'il laisse souvent percevoir comment ses caricatures peuvent être vues comme un véritable hommage à la *paideia* hellénique dont les dieux d'Homère forment une partie centrale; dans cet héritage il faut inclure non seulement les représentations collectives des dieux et leur prétention à la vérité, comme on voyait chez Artémidore et Dion, mais aussi la critique philosophique de l'anthropomorphisme et les essais de sauvetage des dieux. Tous ces facteurs sont pris en compte dans les œuvres de Lucien.

Renaud Gagné s'interroge à son tour sur les traditions de la réception ancienne d'Homère avec un cas spécifique. Prenant comme exemple trois vers à la valeur gnomique de *l'Odyssée* (XVII, 485-487) sur les « dieux semblables à des hommes », qui

ont été interprétés et réinterprétés sans cesse depuis l'époque classique jusqu'à la fin de l'Antiquité, il suit la trajectoire des différentes visions et utilisations de l'anthropomorphisme homérique qu'on peut retracer à travers un millénaire de lectures.

Un domaine crucial de ces itinéraires de la réception est l'apologétique chrétienne — héritière du judaïsme hellénistique et de la critique philosophique des dieux homériques. Les fragments les plus célèbres de Xénophane concernant l'anthropomorphisme ont été transmis par des sources chrétiennes. Miguel Herrero reprend le dossier de cette transmission. Il étudie les amplifications chrétiennes et les utilisations du texte originel, pour conclure avec le cas paradigmatique de la statue de Zeus, présentée par Clément d'Alexandrie comme étendard du paganisme grec, contre laquelle il applique tous les ressorts de la critique chrétienne de l'anthropomorphisme des dieux.

L'anthropomorphisme des dieux grecs précise toujours mieux ses contours à la lumière de la comparaison. Maurizio Bettini fait ainsi un contraste avec les *dei minuti* des Romains, dont la seule caractéristique humaine est l'« agency ». Ces dieux ont été décrits par Augustin. Utilisant Varron comme témoin, il dénonce ces dieux comme représentants du polythéisme anthropomorphique, tout comme les dieux d'Homère chez tant d'autres auteurs de la Patristique. Plutôt que la *morphē*, comme chez la plupart des critiques et des artistes qu'on aura parcouru dans les derniers chapitres, c'est l'action qui réapparaît comme la marque la plus humaine des divinités dans la dernière étude de ce volume. Les *dei minuti* sont construits de manière à « s'adapter » à un spectre nettement plus ample et varié de « tâches humaines » où entrent en jeu non seulement des visages et des corps anthropomorphiques, ou des sentiments de caractère humain, mais aussi des pratiques linguistiques humaines, des caractérisations de genre qui le sont tout autant, des formes de relation et d'interaction de type humain, des actions que les hommes accomplissent régulièrement, des objets construits ou employés par les hommes, des organes dans leurs corps, des affections et des facultés psychiques, et ainsi de suite : les dieux sont systématiquement impliqués dans une véritable *encyclopédie* de l'humain. En exerçant par l'intermédiaire des dieux une sorte d'interaction — et partant, de contrôle — sur ce qui concerne sa vie et son expérience en tant qu'homme, le Romain instaure avant tout une relation, et même un dialogue avec soi-même. Une expérience du divin, autrement dit, bien différente de ce que l'on retrouve dans les échos d'Homère du monde grec.

Cette dizaine d'études ne fait que parcourir quelques aspects d'une question qui n'a cessé de préoccuper et de fasciner Anciens et Modernes pendant des siècles. L'anthropomorphisme des dieux homériques est une construction poétique et une catégorie d'analyse qui mérite d'être étudiée en soi et dans ses multiples genèses et reconfigurations, non seulement pour mieux comprendre Homère et ses dieux, mais aussi pour mieux saisir la complexité des idées sur l'homme et le divin de ses nombreux publics. La résonance des dieux homériques dans la culture grecque se reflète à son tour dans notre temps, amplifiée et multipliée par les préoccupations et les intérêts d'innombrables générations antérieures. De nos jours, alors que les questions qui

concernent la définition de l'humain et de ses limites sont particulièrement brûlantes, la lecture des dieux d'Homère offre de nouveau une matière féconde pour réfléchir à l'homme et sa place dans le cosmos. Des interrogations séculaires sur la séparation entre animaux, hommes, dieux et machines demandent maintenant — avec urgence — d'être reconsidérées de façon radicale et critique. La longue tradition herméneutique qui a trouvé dans les dieux d'Homère un miroir pour penser la différence de l'homme peut contribuer à ce débat.

Les études de ce volume montrent à quel point cette tradition a déjà su être multiple et variée, riche, même exubérante. Aucune de ses branches ne peut réclamer d'être la seule légitime. Le regard des Modernes sur les dieux grecs, comme celui des Anciens, est toujours limité et partiel. La capacité des dieux homériques à vivre heureusement et éternellement au-dessus des querelles humaines continue de surprendre par la vitalité des portraits familiers de l'Olympe et par la force de leur altérité, qui les donne à voir dans toute leur distance, même après tant d'essais de les humaniser, de les sauver, de les dompter, de les marginaliser, de les effacer, ou de les transformer en artefacts de cabinet. La complexité des dieux d'Homère, qui a su les montrer plus humains à nos yeux que quelques-uns de ses personnages mortels, a certainement contribué à leur permettre de survivre mieux que d'autres dieux abstraits ou allégoriques. La capacité de projection de ces dieux, si anciens, dans l'avenir d'une humanité alarmée qui contemple sa propre finitude, ne se produit pas en dépit de l'anthropomorphisme. Les reflets humains de la divinité homérique ne sont pas une limitation de sa puissance, mais un ressort qui multiplie ses effets, dans les récits poétiques et dans les réceptions de ces récits à travers l'histoire — une histoire qui n'a pas de terme en vue.

Renaud GAGNÉ & Miguel HERRERO DE JÁUREGUI