

ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2018 - 2019

Résumé des cours et travaux

119^e
année



COLLÈGE
DE FRANCE
—1530—

RELIGION, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS LE MONDE GREC ANTIQUE

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
Professeure au Collège de France

Mots-clés : dieux grecs, polythéisme, *daimôn*, religion grecque

La série de cours « Dieux, daimones, héros (1) » est disponible en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/p4602291031251256_content.htm), ainsi que les séminaires en relation avec le sujet du cours (<https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/seminar-2019-04-10-15h30.htm>).

ENSEIGNEMENT

COURS – DIEUX, *DAIMONES*, HÉROS (1)

Introduction

Dans le cadre du polythéisme grec, dieux et héros sont des éléments essentiels auxquels n'a pas forcément rendu justice l'attention portée au rituel qui a pu prévaloir à certains moments de l'étude de la religion grecque antique. Car si rituel il y a, nous devons, en tant qu'observateurs externes du système en question, tenir compte des destinataires auxquels ils sont voués. Or, le monde supra-humain des Grecs est peuplé d'entités aux statuts divers, qui reçoivent des appellations génériques du type *theoi*, « dieux », *daimones* – que l'on se gardera de traduire par « démon » –, et *hērōes*, « héros ». Afin de comprendre la portée de telles distinctions en termes de statut et de puissance d'action dans le monde des hommes, la notion de *daimōn* a été au cœur des cours de cette année. L'objectif était d'appliquer au *daimōn* une grille de lecture « polythéiste », en procédant à une analyse de la représentation, par les

Grecs, de l'action divine dans le monde telle que permettent de l'atteindre les usages du mot dans différents genres littéraires des périodes archaïque et classique.

Cours 1 et 2 – Brève historiographie du *daimōn* depuis le milieu du XIX^e siècle

Après deux brèves études par Friedrich August Ukert (1850) et Eduard Gerhard (1852)¹, dans la grande tradition de l'*Altertumswissenschaft*, Joseph-Antoine Hild publie en France, en 1881, une monographie intitulée *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, qui reste encore aujourd'hui le seul ouvrage de synthèse sur le thème, et qui aboutira à la rédaction de l'article « Daemon » par ce même auteur dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (1896)². L'ouvrage de Friedrich Gottlieb Welcker (*Griechische Götterlehre*, 1857-1862) et celui d'Hermann Usener (*Götternamen*, 1896)³ sont également illustratifs de la manière dont cette période aborde la question des origines de la religion grecque et inscrit les *daimones* dans une sorte de typologie du divin qui oppose les « grands » et les « petits » dieux. Les *daimones* sont alors considérés comme des « dieux mineurs », et le *daimōn* au singulier comme « le vague symbole d'une providence qui ne s'incarne spécialement dans aucune divinité⁴ ».

Le *daimōn* le plus célèbre de l'historiographie de la religion grecque est assurément l'*eniautos daimōn* de Jane Ellen Harrison⁵, un artéfact interprétatif forgé pour rendre compte, en contexte grec, de l'esprit de la végétation tel que James George Frazer l'avait conçu dans son célèbre *Rameau d'or*. Dans cette perspective, où transparaissent aussi les réflexions de Durkheim sur l'effervescence collective des rituels, les *daimones* sont censés appartenir aux strates « primitives » de la religion grecque, avant de devenir des *theoi*, des dieux de plein exercice. Ce type de reconstruction crée une sorte de « roman des origines » où le *daimōn* émerge de temps primordiaux qui ne sont jamais datés. Pour sa part, Louis Gernet, lui aussi profondément influencé par l'école sociologique française, ainsi que par les *Götternamen* de Usener, fait du *daimōn* une réalité divine impersonnelle, qui semble relever du *mana* cher à Durkheim⁶. Le XX^e siècle accordera davantage d'attention

1. F.A. UKERT, *Über Dämonen, Heroen und Genien*, Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung, coll. « Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften », vol. 1, 1850 ; E. Gerhard, *Über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien*, Berlin, [W. Hertz], 1852.

2. J.-A. HILD, « Daemon », in C.-V. DAREMBERG et E. SAGLIO (dir.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. II, vol. 1, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1896, p. 9-19 (cf. http://dagr.univ-tlse2.fr/feuilleter/tome_2/partie_1/page_13).

3. F.G. WELCKER, *Griechische Götterlehre*, 3 vol., Göttingen, Dieterich, 1857-1862 ; H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, Verlag von Fr. Cohen, 1896.

4. J.-A. HILD, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, 1881, p. 49.

5. J.E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903 ; *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1927² [1912].

6. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris, Ernest Leroux, 1917, p. 316-317.

aux interprétations philosophiques, voire astrologiques, du *daimōn*. Une partie de cet intérêt vient du fait qu'une « démonologie » grecque, en tant que théorie du *daimōn*, s'est développée dans ces contextes : les *daimones* ont ainsi été placés dans la structure du cosmos, en se voyant assigner des fonctions précises. Platon et d'autres penseurs ont fait de la figure du *daimōn* l'être intermédiaire par excellence. Dans une bibliographie imposante⁷, l'ouvrage de Marcel Detienne sur le *daimōn* dans le pythagorisme ancien garde une place importante. En introduction, il épouse certaines des intuitions de Gernet en les exprimant dans le langage de Claude Lévi-Strauss. Le *daimōn*, dénué de représentation figurée et de culte, devient pour lui un « signifiant flottant », ce qui veut dire qu'il n'a pas de valeur fixe⁸.

Cours 3 – Escalade à Dodone : quel dieu, héros ou *daimōn* solliciter ?

Si le *daimōn* est bien le « signifiant flottant » que M. Detienne a vu en lui et qu'il n'a pas de consistance culturelle, une grille d'analyse polythéiste, qui prétend faire dialoguer les traditions narratives et les cultes, pourrait sembler en porte-à-faux par rapport à ses objectifs. C'est pourquoi un détour par le site oraculaire de Dodone s'avère intéressant. En effet, des milliers de questions de consultants reprises sur les lamelles en plomb ont été mises au jour sur le site du sanctuaire de Zeus Naïos⁹. Une large proportion de ces questions porte sur l'identité des entités supra-humaines à prier, à honorer, à se concilier pour obtenir l'un ou l'autre bienfait. La majorité de ces tentatives d'identification se limitent à la catégorie des *theoi* (« lequel des dieux faut-il prier ? »). Pour moitié, l'alternative *theoi/hērōes* est aussi bien présente (« lequel des dieux ou des héros faut-il prier ? ») et, dans une moindre mesure encore, les déesses figurent dans la question. Quatre lamelles au moins font apparaître les *daimones* dans ce type d'exploration oraculaire du destinataire d'un acte rituel à venir. L'une d'entre elles porte le triptyque *theoi/daimones/hērōes*¹⁰, deux autres affichent l'alternative *theoi/daimones*¹¹ et la dernière évoque des *daimones* ou des *hērōes*¹².

En dépit de leur nombre réduit, ces quelques textes attestent que la notion de *daimōn* n'est pas indépendante de toute épaisseur culturelle, du moins dans l'*intention*

7. J'y épingle deux ouvrages récents : A. TIMOTIN, *La Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn, de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Philosophia antica », vol. 128, 2012 ; D.G. GREENBAUM, *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence*, Leyde/Boston, Brill, coll. « Ancient magic and divination », vol. 11, 2016.

8. M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de « daimōn » dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 27.

9. É. LHÔTE, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, 2006 (= Lhôte) ; S. DAKARIS, I. VOKOTPOULOU et A.-P. CHRISTIDIS, *Tà χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφῶν Δ. Εὐαγγελίδη*, Athènes, Archeologiki Heteria, 2013 (= DVC) ; P. BONNECHERE (dir.), *Dodona Online (DOL). Towards a New Edition of the Lamellae of the Oracle at Dodona*, base de données en ligne : <https://dodonaonline.com>, dont dépend : É. LHÔTE (dir.), *Choix d'inscriptions oraculaires de Dodone (CIOD)*.

10. Lhôte 8A (III^e-II^e siècle av. n.è.).

11. DVC 2024A (1^{re} moitié du IV^e siècle av. n.è.) ; DVC 1140A (2^e moitié du IV^e siècle av. n.è.).

12. DVC 481 (revu par É. Lhôte dans CIOD ; date mi-V^e siècle av. n.è.).

de celui qui souhaitait clarifier auprès de l'oracle les termes de son commerce avec le monde supra-humain. Il faut dès lors comprendre pourquoi les textes qui évoquent la concrétisation des démarches que les requêtes oraculaires anticipent ne mobilisent pas la notion comme telle. Pourquoi le terme de *daimōn* n'intervient-il pas dans la documentation qui parle des actes de cultes effectivement posés, que ce soit à l'échelle des collectivités ou des particuliers ?

Cours 4 et 5 – *Daimōn* dans l'épopée homérique

Une première investigation dans le corpus épique attribué à Homère fait surgir quelques rares occurrences de *daimōn* au pluriel, en une stricte synonymie avec les *theoi* (Hom., *Il.*, I, 222 ; VI, 113-115 ; XXIII, 595). Les *daimones* participent donc, d'une manière ou d'une autre, du statut divin. Quant à l'expression δαίμονι ἴσος, « semblable à un *daimōn* », ou « égal à un *daimōn* », elle implique qu'une action divine est en cours, à travers la figure du guerrier ainsi qualifié dans l'*Iliade*, que ce soit Diomède rendu clairvoyant par l'action d'Athéna, Patrocle portant les armes d'Achille ou Achille lui-même (e.g. V, 459 ; XVI, 705-706 ; XX, 447-448). L'expression πρὸς δαίμονα se situe dans le même registre (XVII, 99 ; XVII, 104), et ses occurrences permettent d'esquisser une première hypothèse : la référence au *daimōn*, dans ces cas-là, dessine l'effet d'une action divine sur un être humain dont les limites sont repoussées au-delà de ce qui est attendu et qui apparaît dans une dimension « supra-humaine » au sens strict. En dehors de cette formule *daimoni isos* et assimilés, l'action d'un dieu, traduite par *daimōn*, peut s'inscrire dans le registre de la persuasion, de l'audace, de la ruse ou de l'aveuglement, mais dépasser aussi le registre d'une emprise purement mentale et se manifester concrètement : c'est par exemple le cas quand la corde d'un arc se rompt alors que toutes les conditions étaient réunies pour que cela n'arrive pas (XV, 467-470). En conséquence, le *daimōn* n'est pas, comme on le lit souvent, une puissance indéfinissable *en soi*. Le recours à ce terme traduit plutôt l'ignorance de l'identité de son agent par celui qui la subit. Le seul cas d'un *daimōn* dont l'identité divine est connue du protagoniste qui en ressent l'emprise se situe au chant III (419-420), quand Aphrodite apparaît à Hélène sous les traits d'une fileuse spartiate sur les remparts de Troie. Mais Hélène a une clairvoyance bien plus grande que celle des mortels et ce passage, qui mêle étroitement *theos*, *daimōn* et divinité identifiée, vient soutenir l'hypothèse du *daimōn* comme « manifestation divine » potentiellement identifiable à défaut d'être toujours identifiée.

L'*Odyssée* n'offre pas le contexte de sang et de fureur qui caractérise l'*Iliade* quand un *daimōn* saisit un guerrier sur le champ de bataille, mais les contextes qui le voient intervenir recourent néanmoins les conclusions atteintes dans l'analyse de l'*Iliade* : le *daimōn* renvoie à une puissance divine agissante qui peut ou non être identifiée. C'est notamment le cas de deux prières où les Nymphes et Zeus sont respectivement invoqués pour qu'Ulysse rentre chez lui. Dans l'un et l'autre cas, la formule est la même et les protagonistes espèrent « qu'un *daimōn* le ramène » (*Od.*, XVII, 240-243 ; XXI, 200-201).

Quant au terme *olbiodaimōn* qui qualifie Agamemnon dans la bouche de Priam au chant III de l'*Iliade*, il fait référence, en parallèle à cet autre *hapax* qu'est *moirēgenēs* dans le même vers (181), à la faveur divine qui caractérise un homme « prospère » (*olbos*). La notion de *daimōn* s'inscrit sur le même arrière-plan que la dévolution de sa part (*moira*) à un mortel à sa naissance. Une telle détermination relève de ce que nous appelons le « sort » d'un individu, mais ce sort n'est pas une puissance

indéterminée qui frapperait aveuglément : il s'agit de l'équilibre entre les biens et les maux, tel qu'Achille en attribue la maîtrise à Zeus lui-même au chant XXIV de l'*Illiade* (v. 527-540).

Enfin, un dernier dossier homérique a été envisagé : l'apostrophe *daimonie*, au masculin, ou plus rarement *daimoniē* au féminin. Du point de vue de celui qui apostrophe son interlocuteur, ce dernier est saisi, inspiré, transporté par quelque chose d'extérieur à lui et qui le mène dans une direction inadéquate, voire aberrante. En bref : il dépasse les limites attendues d'un discours ou d'une attitude. Mais au stade de l'usage d'un tel vocatif, qui est figé en une expression standardisée, il semble bien s'être démonétisé au point de pouvoir être placé dans la bouche d'un dieu (Hom., *Il.*, I, 561 ; IV, 31 ; III, 399).

Cours 6 et 7 – *Daimōn* chez Hésiode

Les deux œuvres intégralement conservées et attribuées à Hésiode poursuivent des objectifs différents l'une de l'autre. La *Théogonie* raconte sur le mode généalogique la naissance du monde et des dieux, jusqu'à l'installation ferme de la souveraineté de Zeus. Le point de vue adopté est un regard panoramique et surplombant sur l'ordre de Zeus et la stabilisation du cosmos. *Les Travaux et les Jours* déploient un point de vue davantage humain qui s'applique à une petite communauté paysanne devant assurer sa survie par un labeur informé de la qualité divine des « Jours » pour que ses « Travaux » soient efficaces. Un tel succès est subordonné à l'exercice de la justice, qui permet de profiter de ce labeur. Parmi les trois récits qui soutiennent le propos initial du poète sur la condition humaine, le « mythe des races », qu'on appellera plus volontiers « récit des cinq espèces humaines », offre une représentation des *daimones* en tant que « gardiens des humains mortels » et « pourvoyeurs de richesses » (122-126, cf. 253-255). En effet, les humains de l'âge d'or ne se distinguent des dieux que par leur mortalité. Ensuite, par la volonté de Zeus, ils acquièrent un statut d'immortels sous la forme de *daimones* « gardiens ».

L'*Illiade* offre, avec le *daimōn*, l'image d'une puissance divine en action, tandis que l'*Odyssée* atteste aussi la cristallisation potentielle d'agents divins envoyés par les dieux. En comparaison de ces œuvres, *Les Travaux et les Jours* n'offrent pas d'intrigue, mais une leçon de justice et une exhortation au travail qui, toutes deux, placent Zeus en position dominante : il est maître de justice et pourvoyeur de prospérité, et c'est à son action dans le monde que se rapportent les *daimones* de l'âge d'or. D'Homère à Hésiode, on voit se dessiner une notion de *daimōn* qui sert à exprimer le « ressenti » subjectif d'une action divine, tout en assumant potentiellement le profil d'une entité objectivée qui participe de la divinité qui l'envoie.

Ces *daimones* évoqués par *Les Travaux et les Jours* sont collectifs et mandatés par Zeus. La seule attestation du mot dans la *Théogonie* apparaît quant à elle au singulier. Elle concerne Phaéthon, « le lumineux », fils d'Éos, la déesse Aurore, et de Képhalos, un humain mortel¹³. Enlevé par Aphrodite dans la fleur de sa jeunesse, la déesse en fait un *daimōn* divin, « desservant de l'intérieur dans ses temples divins » (986-991). D'autres cas d'enlèvements d'humains par une déesse sont énumérés par

13. J. RUDHARDT, « Le mythe de Phaéthon », *Kernos*, vol. 10, 1997, p. 83-95 ; cf. G. NAGY, « Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 77, 1973, p. 137-177.

la même Aphrodite dans l'*Hymne pseudo-homérique* qui l'honore, quand elle dit à Anchise que sa famille a connu au moins deux événements de ce type, avec Ganymède enlevé par Zeus et Tithonos enlevé par Éos. Ces humains « s'approchent le plus des dieux par l'apparence et la prestance » (*HhomAph*, 201-202 ; cf. 218-219). De telles comparaisons permettent de considérer à la fois les ressemblances et les distinctions avec le cas de Phaéthon tel que le dessine la *Théogonie*. Car, s'il bénéficie lui aussi d'une complexion proche des dieux et de la fleur de la jeunesse, la destinée que lui réserve Aphrodite se situe dans ses sanctuaires, et donc parmi les hommes. Ce statut de « gardien du temple » permet d'affiner la notion de « puissance d'action d'une divinité parmi les hommes » décelée jusqu'ici. Une comparaison avec certains profils sacerdotaux attestés dans l'*Iliade* et, bien plus tard, chez Pausanias, permet également de confirmer la proximité potentielle entre prêtre/prêtresse et divinité desservie, et de comprendre l'association entre le statut de *nēopolos*, « desservant du temple », et celui de *daimōn* de Phaéthon dans la *Théogonie*.

Cours 8 – *Eudaimōn* : mot-clé pour comprendre *daimōn*

Un humain *eudaimōn* est « aimé des dieux immortels », ainsi que l'affirme Théognis (v. 653). Dans ses *Élégies* qui font se succéder des sentences gnomiques et moralisantes où le terme *daimōn* a sa place, on perçoit clairement la valeur distributive des actions de *daimones* à qui est rapportée la répartition des biens et des maux dans la vie humaine. Cependant, quand il s'agit de prier pour obtenir un sort favorable, c'est à un dieu spécifique que le poète s'adresse, quitte à solliciter l'envoi d'un *daimōn*. Cette hiérarchisation crée les conditions de la cristallisation de la puissance d'un dieu sous forme d'un agent spécifique telle qu'elle apparaît dans l'*Odyssée* (cf. *supra*) et chez Sappho (« Le poème des frères », v. 27-20).

Il arrive, comme dans le cas de Phaéthon, qu'un *daimōn* reçoive un nom propre. C'est ce que l'on trouve chez Théognis, où *Eris*, « l'Espoir », et *Kindunos*, « le Danger », sont considérés comme « des *daimones* redoutables » (v. 637-638). Mais, par ailleurs, *Eris* est considérée comme « la seule divinité bénéfique parmi les hommes » (v. 1135), ce qui montre une fois de plus la participation du *daimōn* à la divinité et les limites de toute catégorisation. La comparaison de ces affirmations élégiaques et gnomiques avec l'expression de la condition humaine telle que la mettent en scène la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours* permet de voir à l'œuvre ces glissements entre statut divin et action démonique rapportée à un dieu.

Les *Épinicies* de Pindare élargissent encore le champ de vision en plaçant la distinction entre dieux et mortels dans le registre de la puissance et de l'action des premiers sur le cours de la vie des seconds (*Pythiques*, XII, 28-31 ; III, 31-35 ; V, 116-124). Cette action, qu'elle soit positive ou négative, passe à nouveau par le biais de l'action démonique. Et quand cette dernière est positive, l'humain est bel et bien *eudaimōn*.

Cours 9 – *Daimōn* et *daimones* tragiques

La matière tragique de l'enquête sur le *daimōn* est assurément abondante. L'identification de diverses orientations sémantiques du terme permet de l'ordonner et de l'analyser.

La première est celle de la synonymie entre *theos* et *daimōn*, bien attestée à la période archaïque, tant au pluriel qu'au singulier. Certaines occurrences qui relèvent

d'une telle alternance semblent toutefois la dépasser en ajoutant l'aspect « marqué » d'une action divine dans le monde, comme le cas de Dionysos qualifié de « *daimōn* manifeste » dans les *Bacchantes* d'Euripide (v. 22 : ἐμφανῆς δαίμων ; cf. 42).

La deuxième orientation sémantique concerne la « cristallisation » d'une action divine qui prend une consistance propre, dans le bien comme dans le mal attribué aux humains (e.g. Eur., *Hécube*, 162-164 ; *Médée*, 1389-1392). La situation « cosmique » de l'entité supra-humaine ainsi désignée semble jouer également dans le choix du mot : les dieux sur l'Olympe peuvent être placés en regard de *daimones* épichthoniens, « sur la terre » (e.g. Eur., *Électre*, 1233-1237).

La troisième voie fait passer le *daimōn* d'une action divine conjoncturelle, que l'on pourra parfois traduire par « le sort », à une situation structurelle où les actions s'enchaînent dans une suite que l'on peut alors désigner sous le terme de « destinée » (e.g. Eur., *Alceste*, 496-506 ; *Médée*, 1346).

La quatrième orientation est étroitement liée à la précédente et concerne ce que l'on peut appeler brièvement « le *daimōn* familial ». Il évoque la récurrence, de génération en génération dans une même lignée, du bonheur ou du malheur, la matière tragique faisant plutôt droit au *daimōn* négatif, par exemple dans la famille des Atrides ou celle des Labdacides (e.g. Esch., *Sept*, 812-813 ; *Agamemnon*, 1475-1476).

Enfin, en cinquième et dernière instance, le nom de *daimōn* est attribué à des défunts comme Darius dans les *Perses* d'Eschyle (v. 620-621, 634), Alceste dans la pièce éponyme d'Euripide (1003), ou encore Rhésos qualifié d'*anthrōpodaimōn* (« homme-*daimōn*») dans la pièce éponyme du pseudo-Euripide (971). Dans ce dernier cas, le contexte de l'existence *post-mortem* de Rhésos invite à rapprocher l'*hapax anthrōpodaimōn* du *daimōn dios* que devient Phaéthon à la fin de la *Théogonie*.

Cours 10 – Le *daimōn* et la répartition

Le célèbre passage du livre II (53) d'Hérodote où il affirme que les poètes ont « fabriqué pour les dieux une généalogie, leur ont donné leurs surnoms, ont réparti entre eux honneurs et compétences, et signifié leurs figures » est précédé d'une étymologie fantaisiste du mot *theos*. Les dieux sont ainsi appelés (*theoi*), selon l'historien, car, « ayant mis en ordre (*thentes*) toutes choses, ils président à toutes les répartitions » (II, 52). Cette vision *émique* des dieux les fait apparaître comme des instances dispensatrices, distributrices, régulatrices. Or, l'étymologie de *daimōn* qui, pour sa part, n'a rien de fantaisiste en fait un agent dispensateur, distributeur¹⁴. La résonance entre la conception de l'action des dieux dans le monde telle que la dessine Hérodote et l'étymologie de *daimōn* invite à creuser ce sillon sémantique selon trois axes. Le premier tient à la répartition des biens et des maux qui est inhérente à l'emprise des dieux sur la condition humaine. S'y rattache également l'idée de « sort » et de « destinée ». Le deuxième axe tient à la distribution de la puissance divine elle-même dans un système polythéiste où les dieux sont nombreux et associés à des honneurs et des compétences spécifiques : le *daimōn* est une notion qui permet de « cristalliser » ces compétences particulières en les identifiant par un nom. Le troisième axe tient à la distribution des dieux dans l'espace. Dans

14. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, s.v. δαίμων. Cf. G. DUMÉZIL, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977, p. 109.

l'économie générale du monde telle que l'évoquent les poèmes archaïques, tous les dieux ne sont pas situés en un même lieu, et cette localisation plus ou moins spécifique exprime une facette de leur *timē* respective. Dans cette perspective, les *daimones* deviennent des dieux « épichthoniens », situés sur terre, parmi les hommes, ainsi qu'on le percevait chez Hésiode et Euripide. C'est leur caractère topique qui explique pourquoi Platon (*République*, IV, 327b ; *Lois*, VII, 801e) opère une classification des entités supra-humaines à honorer dans sa cité idéale en trois ensembles : *dieux – daimones – héros*, à savoir les divinités « olympiennes » – voire panhelléniques –, les divinités du terroir et les héros.

Cours 11 – Retour à Dodone : *daimōn* comme destinataire culturel

L'apparition du terme *daimōn* en alternative à *theos* et/ou à *hērōs* dans quelques lamelles oraculaires de Dodone a laissé entendre que *daimōn* pouvait assumer une dimension culturelle, du moins dans l'intention de ceux qui cherchaient à déterminer l'identité d'un interlocuteur divin. La question en suspens est dès lors la suivante : pourquoi les textes des prescriptions rituelles épigraphiques ou les dédicaces ne livrent-elles pas d'emploi du terme *daimōn*, hormis dans des textes poétiques inscrits sur pierre ou dans le cas très spécifique, et globalement assez rare, de l'*Agathos daimōn* parfois associé à l'*Agathē Tychē* ?

Le dernier cours de l'année a affronté une telle interrogation. Pour ce faire, il a fallu opérer une distinction nette entre les intrigues poétiques analysées jusqu'ici, où il est fait référence à des actions divines génériques, et les actes rituels qui doivent s'adresser à *un* interlocuteur ou à *des* interlocuteurs précis. L'explicitation par un nom propre est alors un passage obligé. Dans un contexte rituel où la communication adéquate est recherchée, l'interlocuteur supra-humain est une entité divine *dénommée*. Des prescriptions rituelles et la *Périégèse* de Pausanias ont été successivement convoquées pour tenter d'identifier le ou les équivalents culturels de la notion de *daimōn* analysée cette année.

SÉMINAIRES

Introduction

Les séminaires ont prolongé le cours magistral en faisant intervenir des orateurs invités pour aborder différents aspects de la problématique générale de la catégorisation des entités supra-humaines.

Séminaire 1 – *The materiality of the divine image*

Ioannis Mylonopoulos (professeur à la Columbia University, New York),
13 février 2019

The lecture explored the various materials used for the making of ancient Greek divine imagery, their possible semantics, and the reactions they caused to the worshipers who encountered them. Influenced by the abundance of Roman “copies” of Greek originals, scholars have emphasized the importance of stone, particularly marble, in the creation of divine imagery. Written sources, however, reveal that the contrary was the case. In the past, it has been often assumed that the Archaic period

was primarily a time of stone, the Classical and Late Classical periods times of bronze, and the Hellenistic period one that did not seem to favor one over the other material. The lecture attempted to challenge this assessment, especially with respect to the Archaic period. Although it is difficult to associate bronze and marble exclusively with divine imagery, the same does not hold true for ivory and gold, which were used for the creation of divine images for centuries. The lecture, however, did not focus exclusively on materials such as marble, bronze, gold, or ivory. Sources also refer, albeit less frequently, to divine images made of silver, dark stone variations, and even gypsum. Particular focus was placed on wooden images, called in the written sources *xoana* and considered by them particularly “ancient.” Although the hypothesis that the term *xoanon* refers to exceedingly old divine images has been successfully deconstructed, the thesis was presented that there is indeed something true in the wood’s association with ancientness both semantically and literally. Wood’s physical properties did not really allow its re-use. Thus by the time Pausanias visited Greece, perhaps even long before the second century CE, wooden statues were indeed among the oldest preserved images of their kind. The lecture also raised the question as to why wood was not extensively used as a material for the creation of divine imagery from the Classical period on.

Séminaire 2 – Des réseaux de puissances en action : la poésie hellénique à l’épreuve du polythéisme

Gabriella Pironti (directrice d’études à l’École pratique des hautes études, Paris), 27 février 2019

Le monde supra-humain, en Grèce ancienne, est non seulement pluriel, mais également complexe et mobile. Une promenade à travers un petit corpus de textes méliques et hymniques, du « Brothers Poem » de Sappho à l’hymne de Palaikastro, a servi de fil conducteur pour interroger les configurations polythéistes à l’œuvre dans ces poèmes : l’attention s’est notamment portée sur la manière dont les poètes articulent entre elles les puissances mobilisées (divinités « majeures », divinités « mineures » ou *daimones*, divinités « personnelles » et « personnifications divines »), sur les renseignements que de telles articulations conjoncturelles peuvent offrir quant à leurs statuts respectifs et, enfin, sur le caractère problématique de toute classification trop rigide.

Séminaire 3 – Les divinités, les *daimones* et les héros dans la poésie mélique : l’offrande chantée entre mythe et rituel

Claude Calame (directeur d’études émérite à l’École des hautes études en sciences sociales, Paris), 27 février 2019

Péan, dithyrambe, hymne, etc., nombreuses sont en Grèce ancienne les formes de poésie chantée qui sont adressées à une divinité. La performance rituelle de ces chants correspond souvent à une offrande musicale au dieu en échange du bienfait attendu. On s’est interrogé sur le rôle joué par la nomination et la qualification des dieux dans ces pratiques rituelles chantées, ainsi que sur la fonction de groupes de figures divines telles les Muses ou les Charites, et sur celle des héros qui interviennent de préférence comme protagonistes de l’action héroïque narrée. Entre mythe et rituel, ce fut l’occasion de revenir brièvement et de manière critique sur la

notion de « puissance divine » proposée par Jean-Pierre Vernant dans ses réticences à traiter les dieux grecs comme des personnes.

Séminaire 4 – “Soteria” and “Saviour” Gods in Ancient Greece

Theodora S.F. Jim (lectrice à l’université de Nottingham), 13 mars 2019

From at least the Archaic period onwards, the cults of gods called “saviours” (Σωτήρ/Σώτριά) spread remarkably quickly across the Mediterranean, so that there was hardly any region where they are not attested. Approached with innumerable prayers, sacrifices and dedications, these “saviour” gods had the power to grant an important blessing, σωτηρία (“deliverance”, “safety”, “salvation”), which is arguably one of the favours most frequently sought from the gods. This seminar looked at the multivalent power of these “saviour” gods and the nature of *soteria* which they offered. What did *soteria* mean for the ancient Greeks, and how did they experience it? Sought in circumstances ranging from warfare to seafaring, childbirth, healing, farming, earthquakes, plagues and so on, *soteria* in Greek antiquity was about the safety and well-being of communities as much as that of their individual members. What did the Greeks have in mind when calling a god “saviour”? Which categories of the divine were thus called, and how did these gods actually “save”? Given the plurality of “saviours” in Greek polytheism, another difficult question is how individuals decided which ones to appeal to in the hour of need. Using both literary and epigraphic evidence, we explored the multiple levels on which the “saviour” gods operated, the values attached to *soteria*, and whether the concept of *soteria* contained any eschatological connotations in the Greek world (as is sometimes thought). It emerged that, far from being fixed and clearly-delimited, the pantheon of “saviour” gods could be constantly expanded, and their power and personality continually configured and re-configured, though within certain limits, according to the experiences, needs and decisions of communities and individuals.

Séminaire 5 – Concepts et récits de salut en Grèce ancienne

Miguel Herrero de Jáuregui (professeur à l’université Complutense de Madrid), 13 mars 2019

Les idées modernes sur le salut sont inévitablement médiatisées par les deux grandes visions du monde qui s’imposent dans l’antiquité tardive, avec une notion objective et absolue du salut : la *Salus publica* de l’Empire romain, qui représentait la sécurité et prospérité de l’État, et la *salus/soteria* transcendante des systèmes métaphysiques chrétiens, gnostiques, ou néoplatoniciens. Pourtant, en Grèce ancienne, le salut n’était généralement pas un concept fixe et réifié, ni dans le domaine politique ni dans le domaine religieux. La projection des catégories modernes, ou la simple recherche des précédents, est souvent erronée. Pour les Grecs, chaque situation possible de salut dérive plutôt d’un récit concret, où un danger spécifique (*e.g.* le naufrage, la guerre, la maladie), l’action salvatrice, les individus ou les groupes sauvés, ou encore les agents sauveurs (divins ou humains) sont bien plus centraux que le concept abstrait ou généralisant de *soteria*. Les différents genres littéraires (de l’épopée à la tragédie, des péans d’occasion aux protreptiques philosophiques), exploitent les récits possibles de salut de façons diverses et s’en servent pour affronter des problématiques importantes sur l’humain et le divin : *e.g.* la dépendance humaine à l’égard des dieux qui sauvent, la possibilité de trouver le salut dans les hommes

eux-mêmes, la relation entre le salut individuel et collectif, autant de questions qui ont été traitées avec une grande diversité de solutions possibles par les auteurs comme Homère, Sappho, Hérodote, et Platon, par des politiciens d'époque classique et hellénistique, tout autant que dans les cultes locaux et les préoccupations des individus dont témoignent les inscriptions. Le vaste éventail des possibilités concrètes n'est pas incompatible avec une terminologie et des images communes. C'est à partir de ce panorama qu'il faut évaluer les différents essais, dans les domaines de la philosophie, de la religion et de la politique, de proposer des modalités de trouver un salut général en Grèce ancienne ; des tentatives qui, pourtant, ne réussirent pas, jusqu'à la fin de l'Antiquité, à imposer un récit univoque.

Séminaire 6 – *Who is a hero and why? Looking at bodies and bones*

Gunnel Ekroth (professeure à l'université d'Uppsala), 27 mars 2019

Ancient Greek heroes form a particular category of supernatural beings between gods and departed humans. On a general level, it is easy to keep them apart but a closer inspection shows that the category "hero" is often blending over to that of gods and ordinary dead persons in a manner that makes too tight definitions uncomfortable and even incomprehensible to the modern eye. This presentation explored the hero-concept and how we are to define what a hero is, both as to definitions made from the ancient evidence (written, iconographical and archaeological) and modern scholarly approaches. Of particular interest is the body of the hero, as a living entity but also in the form of his or her bones after death. Moreover, the intriguing feature that heroes had a "second" life after they died, sometimes even more important and forceful than their first existence, will also be considered. A fixed definition of who is a hero and why cannot be arrived at, but mapping the heterogeneous character of "heroes" is an important part of the understanding of this category of beings within the wider field of recipients of religious attention in ancient Greece.

Séminaire 7 – Acteurs et autorité dans les processus d'héroïsation : à propos des usages du verbe *aphērōizō*

Stefano Caneva (chercheur postdoctoral du F.R.S.-FNRS à l'université de Liège), 27 mars 2019

La recherche récente a renversé une thèse longtemps acceptée, selon laquelle le culte héroïque aurait connu une phase de déclin dans la religion grecque aux époques hellénistique et romaine. Au contraire, les textes littéraires et épigraphiques montrent bien que la sphère sémantique du héros continua à exercer une fonction importante dans la culture des communautés grecques pendant toute l'Antiquité, et connut aussi une extension considérable de son domaine d'application dans la sphère des honneurs pour les défunts aux périodes qui nous intéressent. Dans ce cadre, le séminaire a abordé la problématique de l'héroïsation de défunts dans le monde grec aux époques hellénistique et impériale dans la perspective d'une étude lexicale ciblée : les contextes d'utilisation du verbe *aphērōizō* et du substantif dérivé *aphērōismos*. Ce point de vue a permis de discuter dans quels contextes rituels et discursifs un acteur (une institution ou un individu) pouvait s'attribuer l'autorité de reconnaître à un défunt, auquel il était associé par des liens publiques ou privés forts, l'honneur d'être reconnu comme un nouveau membre de la communauté des héros.

À la croisée entre l'histoire des mots, l'histoire religieuse et sociale, on a mis en valeur la dimension délibérative du verbe *aphērōizō*, à savoir son lien intime avec la dimension performative du décret ou de la dédicace à travers lesquels l'acteur sanctionne l'autorité de son initiative honorifique.

Séminaire 8 – Démonisation » dans le sud-ouest de l'Asie Mineure et en Égée : un cas particulier ?

Jan-Mathieu Carbon (maître de conférences attaché au Collège de France),
10 avril 2019

Le séminaire a abordé des témoignages épigraphiques de la fin de la période classique au début de la période hellénistique qui évoquent des cultes rendus à des *daimones* que l'on peut appeler « personnels ». Concentrés autour de l'Égée et en Asie Mineure, ces cultes peuvent comporter des sacrifices rendus au *daimon*, voire au « Bon Génie » d'un couple ou d'individus, et ceci, que ces derniers soient vivants ou défunts. Plusieurs de ces documents ont été mis à l'étude. Au final, nous nous sommes interrogé sur le fait de savoir si ces spécificités géographiques et chronologiques ne voilaient pas un phénomène plus large. La question des origines de cette pensée « démonique » demeure inévitablement insoluble mais mérite néanmoins d'être posée : quelle pouvait être la part du savoir « ionien » en la matière (Héraclite, etc.) et notre recherche peut-elle même faire des détours par d'autres courants de pensée (perse, anatolien, etc., et en faisant écho notamment à Rome, le sujet de la présentation de John Scheid, cf. *infra*) ?

Séminaire 9 – Génies et Junons, des divinités romaines éphémères

John Scheid (professeur émérite au Collège de France), 10 avril 2019

Le Génie des hommes et les *Iunones* de leurs femmes ne sont pas seulement une des caractéristiques de la religion des Romains, mais aussi une catégorie particulière des divinités du polythéisme antique, puisqu'elles naissent et meurent. Elles jettent donc une lumière originale sur le monde des dieux romains, qui ne fut généralement pas compris en dehors de Rome et de l'Italie, et qui posait même des problèmes aux Romains dans le culte public, quand il s'agissait de sacrifier au Divin Auguste, à partir de 14 ap. J.-C.

Séminaire 10 : *Daimones* et démons dans le judaïsme hellénistique

Anna Angelini (chercheuse postdoctorale à l'université de Lausanne), 17 avril 2019

En Grèce ancienne, la catégorie religieuse du *daímōn* est beaucoup plus vaste et, à bien des égards, différenciée de celle de démon : elle fait d'ailleurs l'objet de processus de resémantisation dans différents contextes historiques culturels. Ce séminaire a exploré les transformations de la notion de *daímōn* dans la littérature juive en langue grecque. Ces sources reflètent l'influence des représentations du démoniaque provenant du monde levantin et proche orientale. En même temps, les représentations culturelles du *daímōn/daimónion* véhiculées dans la littérature juive en grec se construisent en négociation explicite ou implicite avec des croyances et pratiques religieuses plus largement hellénistiques. Elles constituent donc un tournant important pour le rapprochement entre la notion de *daímōn* et celle de « démon » telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Séminaire 11 – Un monde peuplé de démons : les auteurs chrétiens du II^e siècle face aux puissances divines polythéistes

Francesco Massa (maître d'enseignement et de recherche à l'université de Fribourg, Suisse), 17 avril 2019

Une part importante de nos informations sur les puissances divines polythéistes nous est fournie par les textes littéraires chrétiens. Ces textes sont souvent sous-exploités alors que, une fois replacés dans leurs contextes et leurs stratégies d'écriture analysées, ils ouvrent sur une réflexion essentielle pour comprendre la religion grecque d'époque impériale, puisqu'ils posent un regard double sur les pratiques religieuses de leur temps, à la fois proche et éloigné. Cette intervention a analysé comment les auteurs chrétiens interprétaient et définissaient les diverses entités qui peuplaient le monde supra-humain des Grecs, en soulignant l'extension que la catégorie de *daimôn* a subi dans la pensée chrétienne ancienne. L'exposé s'est plus particulièrement centré sur des auteurs chrétiens du II^e siècle, de façon à mettre en évidence les liens qui les unissent aux auteurs de la Seconde Sophistique et les représentants du platonisme de l'époque.

COURS À L'EXTÉRIEUR

Université de Trento, octobre 2018 :

- 1) *Dei, daimones, eroi: la complessità del politeismo greco.*
- 2) *Il daimôn in Omero.*

RECHERCHE

- La représentation de l'action divine dans le polythéisme grec par le biais d'une étude de la notion de *daimôn* aux périodes archaïque et classique (cf. résumé des cours).
- Poursuite du projet *CGRN : Collection of Greek Ritual Norms*, en collaboration avec Jan-Mathieu Carbon, maître de conférence attaché à la chaire.
- Rédaction, par J.-M. Carbon, d'un ouvrage sur les parts sacrificielles destinées aux dieux et aux humains, intitulé *Consuming the Sacred : Sharing Ancient Greek Animal Sacrifice*.
- Collaboration de J.-M. Carbon au corpus des inscriptions d'Halicarnasse, en collaboration avec Signe Isager et Poul Pedersen, professeurs émérites des universités d'Odense et d'Aarhus respectivement (cf. publications). Mission épigraphique à Bodrum en août 2019.

PUBLICATIONS

CHAPITRES DE LIVRES

BONNECHERE P. et PIRENNE-DELFORGE V., « Réflexions sur la religion grecque antique : comment appréhender le polythéisme ? », in B. COLLETTE-DUČIĆ, M.-A. GAVRAY et J.-M. NARBONNE (dir.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, vol. I : *Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 57-97, <https://orbi.uliege.be/handle/2268/238518>.

PIRENNE-DELFORGE V., « Imaginer les dieux : l'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome », in R. GAGNÉ et M. HERRERO DE JÁUREGUI (dir.), *Les Dieux d'Homère*, vol. II : *Anthropomorphismes*, Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Kernos Suppléments », vol. 33, 2019, p. 155-175, <https://orbi.uliege.be/handle/2268/238519>.

PIRENNE-DELFORGE V., « The politics of Olympus at Olympia », in K. FREITAG et M. HAAKE (dir.), *Griechische Heiligtümer als Handlungsorte: Zur Multifunktionalität supralokaler Heiligtümer von der frühen Archaik bis in die römische Kaiserzeit*, Stuttgart, Steiner Franz Verlag, 2019, p. 187-204, <https://orbi.uliege.be/handle/2268/238520>.

PIRENNE-DELFORGE V., « Les chemins de la mémoire : Pausanias et "tout ce qui est grec" », in A. BERTHOZ et J. SCHEID (dir.), *Les Arts de la mémoire et les images mentales*, Paris, Collège de France, coll. « Les Conférences du Collège de France », 2018, p. 101-112, <https://doi.org/10.4000/books.cdf.5442>.

PRÉFACE

PIRENNE-DELFORGE V., « Préface », in V. GASPARINI et R. VEYMIERS (dir.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices*, Leyde, Brill, coll. « Religions in the Graeco-Roman World », vol. 187, 2018, p. IX-XIII, <https://orbi.uliege.be/handle/2268/230556>.

PUBLICATIONS DES MEMBRES DE L'ÉQUIPE

CARBON J.-M., ISAGER S. et PEDERSEN P., « An inscribed stele depicting a horseman now in the Bodrum Museum », *Philia*, vol. 4, 2018, p. 26-30.

CARBON J.-M., « "King Harvest has surely come": On the Seasonal Festival of the Kalamaia », in A. GARTZIOU-TATTI et A. ZOGRAPHOU (dir.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Kernos Suppléments », vol. 34, 2019, p. 127-140.