Theios Homèros : du poète inspiré au poète divinisé ?

Theios Homeros: From Inspired Poet to Deified Poet?

Flore Kimmel-Clauzet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/mythos/2413>

DOI : 10.4000/mythos.2413

ISSN : 2037-7746

Éditeur

Salvatore Sciascia Editore

Référence électronique

Flore Kimmel-Clauzet, « *Theios Homèros* : du poète inspiré au poète divinisé ? », *Mythos* [En ligne], 14 | 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 05 octobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/mythos/2413> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mythos.2413>

Ce document a été généré automatiquement le 5 octobre 2021.

Mythos

Theios Homèros : du poète inspiré au poète divinisé ?

Theios Homeros: From Inspired Poet to Deified Poet?

Flore Kimmel-Clauzet

Εἰ θεός ἐστιν Ὅμηρος, ἐν ἀθανάτοισι σεβέσθω·
εἰ δ' αὖ μὴ θεός ἐστι, νομίζεσθω θεὸς εἶναι.
Si Homère est un dieu, qu'on l'honore parmi les
immortels.
Mais s'il n'est pas un dieu, qu'on le considère
comme un dieu. (APL 301)¹

- 1 Lorsqu'il peint son « apothéose d'Homère », en 1827, Jean-Auguste-Dominique Ingres orne le podium sur lequel repose le trône du poète de cette épigramme, tirée de l'*Anthologie* de Planude². Le tableau est saturé de références à des monuments et représentations iconographiques antiques qui symbolisent le culte divin rendu à Homère dans le monde gréco-romain³. Les artistes et auteurs de toutes époques qui l'entourent semblent autant d'acteurs du culte du poète. Si Ingres a choisi de mettre en valeur cette inscription, écrite de façon parfaitement lisible sur le socle dans le plus grand corps de caractères, c'est sans aucun doute parce qu'elle lui semblait propre à rendre compte de la complexité du statut d'Homère, entre homme et dieu. L'épigramme anonyme de l'*Anthologie* de Planude, loin de n'être qu'un mot d'esprit, fait écho aux interrogations antiques sur la nature d'Homère et peut-être même, plus largement, sur le processus de divinisation des mortels. Elle établit une distinction entre « être un dieu » (θεὸς εἶναι) et « être considéré comme un dieu » (νομίζεσθαι θεὸς εἶναι). S'agit-il de souligner la dimension de convention sur laquelle reposent les cultes de type divin accordés aux humains ? Ou au contraire, « être reconnu comme un dieu » n'est-il pas nécessaire à toute divinité ? La littérature grecque conserve nombre de récits mettant en scène des divinités qui s'attachent à se faire reconnaître comme telles : le Dionysos des *Bacchantes* d'Euripide en est sans doute l'exemple le plus célèbre.
- 2 L'approche historiographique révèle aussi, à sa manière, la difficulté posée par le statut d'Homère : dans la bibliographie critique ancienne sur le poète, l'idée qu'Homère était

perçu comme un dieu dans l'Antiquité semble relever de l'évidence⁴. À l'inverse, dans la bibliographie récente, l'assimilation du poète à une divinité est perçue comme une manifestation d'hommage somme toute stéréotypée, sans que les auteurs fassent toujours la différence entre ce traitement et les différentes formes possibles d'héroïsation des grands hommes⁵. Or, Homère est le seul poète qui ait bénéficié de manière assurée, en plus d'un culte héroïque autour de sa tombe à Ios (peut-être dès l'époque classique), de plusieurs cultes de type divin, à partir de l'époque hellénistique. Au III^e s. av. J.-C., un sanctuaire et un temple avec une statue à son effigie lui ont été consacrés, le premier à Smyrne et le second à Alexandrie⁶. Il a été associé au culte des Muses à Chios⁷ et a peut-être été également le destinataire de sacrifices et de théoxénies, associé à Apollon, à Argos⁸. Il est représenté, sur le relief d'Archélaos de Priène, découvert au milieu du XVII^e s. et acquis par le British Museum en 1819, qui a inspiré à Ingres son sujet, en train de recevoir un sacrifice effectué par une série d'allégories⁹. En outre, Homère se voit souvent, dans ses biographies, accorder des origines divines, plus ou moins lointaines selon les généalogies proposées¹⁰. Son immortalité est annoncée par des oracles et il est capable de réapparaître après sa mort, voire de se réincarner¹¹.

- 3 Toutefois, loin d'être une évidence, la question de la divinité d'Homère apparaît comme un sujet de réflexion à part entière. Ce statut, et le questionnement corollaire, sont symbolisés par une expression : θεῖος Ὅμηρος. Homère est en effet le seul poète à bénéficier régulièrement de l'épithète θεῖος, et ce, de manière continue de l'époque classique à l'époque byzantine. On trouve, en faisant une recherche dans le *Thesaurus Linguae Graecae*, l'adjectif employé avec le nom d'Homère dans plus de cinquante textes différents, certains d'entre eux étant cités par d'autres plus d'une dizaine de fois, comme l'épithète supposée du poète. L'épithète θεῖος est employée avec le nom d'Homère aussi bien en poésie qu'en prose, avec, à première vue, une répartition égale, en nombre d'occurrences comme en chronologie. Mais on note un emploi relativement spécialisé en poésie : ce sont avant tout des épigrammes – et ce, qu'elles soient consacrées à Homère ou non – qui accueillent l'expression θεῖος Ὅμηρος, dans des hexamètres dactyliques, à quelques notables exceptions près sur lesquelles nous reviendrons. En prose, l'épithète se rencontre surtout dans les scholies, chez les grammairiens et rhéteurs, ainsi que, dans une moindre mesure, chez les philosophes. L'adjectif y est régulièrement inclus dans des expressions plus développées, en apposition ou dans des structures attributives, et fréquemment au superlatif¹². À titre de comparaison, on ne trouve en général qu'une ou deux occurrences de θεῖος avec le nom d'autres poètes, à l'instar d'Orphée, Hésiode, Pindare ou encore Sophocle. De nombreux autres adjectifs témoignant de la proximité d'Homère avec les dieux sont également utilisés dans les textes, comme ἰσόθεος (et ses variantes θεοῖς ἴσος / ἀθανάτοις ἴσος), ἀντίθεος, θεσπέσιος, δαιμόνιος (ou le nom δαίμων en apposition)¹³, mais aucun avec la régularité et les particularités de θεῖος.

- 4 À l'époque impériale, le qualificatif de θεῖος est fréquemment employé pour des philosophes et renvoie à une figure archétypique, essentielle dans la pensée philosophique de l'époque, qui a donné lieu à plusieurs ouvrages importants : celle du θεῖος ἀνὴρ¹⁴. Les recherches sémantiques sur l'adjectif ont établi trois grands ensembles de sens, souvent employés de manière conjointe dans les textes :

1) au sens strict, θεῖος désigne ce qui se rapporte aux dieux, et a une valeur religieuse ;

- 2) il est employé, en manière d'hyperbole, pour des êtres ou des objets excellents, supérieurs aux autres ;
- 3) il est souvent l'équivalent d'ἐνθεος, au sens d'inspiré, de possédé par le dieu¹⁵.
- 5 On accorde en général à Homère – et plus largement, aux poètes – de bénéficier des sens 2) et 3), en raison de leur inspiration divine et de leur possible savoir supra-humain¹⁶, mais plus rares sont les commentateurs à considérer réellement la possibilité d'emplois au sens 1) aussi. Quand le qualificatif de θεῖος est mis en relation avec les cultes divins accordés à Homère ou avec l'idée d'une nature plus ou moins divine du poète, il l'est de manière générale, sans que les auteurs considèrent la possibilité d'une valeur religieuse de l'adjectif en lien avec un culte documenté¹⁷. En réalité, cette expression était sans doute comprise, au moins dans certains contextes et à certaines époques, en résonance avec les cultes divins effectifs accordés au poète dans telle ou telle cité et permettait d'affirmer la divinité d'Homère, mais aussi, comme on va le voir, de prendre part au débat sur le statut du poète.
- 6 Notre réflexion s'inscrit dans le sillage des recherches en cours sur les noms des dieux de l'ERC *Mapping Ancient Polytheism* et de l'atelier international « Les dieux d'Homère » : C. Bonnet et G. Pironti y proposent d'avoir recours au terme « attribut onomastique » pour dépasser l'habituelle opposition entre épiclèse (religieuse) et épithète (littéraire), dans l'idée que si les épithètes, notamment dans la poésie homérique, « répondent à des exigences métriques et mnémoniques, elle n'en construisent pas moins des modes de représentation du divin et des relations humain / divin¹⁸ ». Le terme n'étant pas encore passé dans l'usage, nous conserverons dans ces pages celui d'épithète, mais en transposant à la figure homérique leur cadre interprétatif, pour envisager dans quelle mesure l'épithète θεῖος n'est pas seulement une référence au statut de poète inspiré, voire un simple ornement, relevant d'un hommage plus ou moins convenu au poète, mais a la capacité de renvoyer, éventuellement par syllepse, à l'identité sous laquelle on l'honorait dans un certain nombre de lieux. Dans les limites imposées pour la rédaction de cet article, nous limiterons notre analyse à l'utilisation de l'épithète θεῖος en poésie, car ce corpus est plus homogène, pratique naturellement l'intertextualité et contient des textes qui font explicitement référence au contexte culturel, voire en sont partie prenante. Nous compléterons cette première approche dans un article ultérieur qui sera consacré aux expressions plus variées que l'on trouve en prose.

Θεῖος Ὅμηρος, une expression dérivée de la formule homérique θεῖος ἀοιδός

- 7 L'emploi métrique du groupe nominal θεῖος Ὅμηρος semble directement dérivé de la formule homérique θεῖος ἀοιδός. Cette dernière apparaît à douze reprises dans l'*Odyssée*, mais on la trouve aussi dans une autre œuvre attribuée au poète par la tradition, l'épopée héroï-comique intitulée le *Margitès*¹⁹. Les deux expressions θεῖος Ὅμηρος et θεῖος ἀοιδός ont la même valeur métrique : un dactyle suivi d'un trochée (– 63 63 | – 63). Si l'on observe de près leur emploi, on constate que le syntagme θεῖος Ὅμηρος est employé exactement de la même manière que la formule θεῖος ἀοιδός. Il est placé avant tout en clause de vers, même si l'on peut aussi le trouver à la césure trochaïque, ou, dans le cas particulier de la dédicace de la statue d'Argos donnée par la *Dispute*, en tête de vers²⁰. La proximité entre les deux expressions est si importante que

les leçons des textes peuvent varier de l'une à l'autre, comme pour l'épigramme 6 de Callimaque :

Τοῦ Σαμίου πόνος εἰμὶ δόμῳ ποτὲ θεῖον ἀοιδόν
 δεξαμένου, κλείω δ' Εὐρυτον ὅσσ' ἔπαθεν,
 καὶ ξανθὴν Ἰόλειαν, Ὀμήρειον δὲ καλεῖμαι
 γράμμα· Κρεωφύλῳ, Ζεῦ φίλε, τοῦτο μέγα. (éd. Powell)
 Je suis le fruit du labeur du Samien qui jadis, dans sa demeure, reçut le divin aède ;
 je chante tout ce qu'a souffert Eurytos,
 ainsi que la blonde Ioléia ; on me donne pour poème d'Homère ;
 pour un Créophylos, cher Zeus, c'est quelque chose.

- 8 Prenant le contre-pied de la version plus courante selon laquelle Homère fit don à Créophylos d'une épopée, la *Prise d'Echalie*, Callimaque affirme que ce dernier en est l'auteur réel, et non « le divin aède », θεῖον ἀοιδόν. Telle est la leçon retenue par tous les éditeurs, qui suivent le texte de l'épigramme tel qu'il est cité par Sextus Empiricus et repris dans les scholies à Denys le Thrace²¹. La formule θεῖος ἀοιδός renvoie donc ici précisément à la figure homérique. Mais l'épigramme est aussi citée par Strabon (4.1.18), suivi par Eustathe²², avec, cette fois, le texte θεῖον Ὅμηρον :

Était aussi originaire de Samos Créophylos, dont on dit que jadis il accorda l'hospitalité à Homère et reçut en cadeau l'attribution du poème qu'on appelle la *Prise d'Echalie*. Callimaque déclare le contraire dans une épigramme, dans l'idée que, même si c'était bien lui qui a composé le poème, on le dit d'Homère à cause de la prétendue hospitalité :
 Je suis le fruit du labeur du Samien qui jadis reçut dans sa demeure le divin Homère (τοῦ Σαμίου πόνος εἰμί, δόμῳ ποτὲ θεῖον Ὅμηρον) ;
 je chante tout ce qu'a souffert Eurytos,
 ainsi que la blonde Ioléia ; on me donne pour poème d'Homère ;
 pour un Créophylos, cher Zeus, c'est quelque chose.
 Certains disent que cet homme fut le maître d'Homère, d'autres, que ce fut non lui mais Aristéas de Proconnèse.

- 9 La comparaison des deux leçons confirme à la fois que la formule homérique θεῖος ἀοιδός pouvait être utilisée pour parler d'Homère et que le groupe nominal θεῖος Ὅμηρος pouvait se substituer à la formule homérique originelle. Le remplacement est révélateur de la dimension interchangeable des deux expressions, à propos d'Homère lui-même²³. Il semble donc légitime de se tourner vers les occurrences de la formule θεῖος ἀοιδός dans la poésie homérique pour comprendre quel pouvait être le sens originel de l'adjectif accolé au nom d'Homère. Dans l'*Odyssée*, l'adjectif, employé pour Dèmódocos comme pour Phémios ou pour un aède anonyme, renvoie à une forme de sacralisation de l'aède en lien avec la nature de son chant. A. Ford a montré, de manière très convaincante, qu'un passage de l'*Odyssée* avait même pour fonction d'expliquer le sens de la formule²⁴ :

καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδόν,
 Δημόδοκον· τῷ γάρ ῥα θεὸς περὶ δῶκεν ἀοιδὴν
 τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν αἰεῖδεν.
 Faites venir le divin aède,
 Dèmódocos. C'est bien à lui, en effet, que la déesse a donné un chant
 qui charme alentours, quel que soit le sujet que son cœur le pousse à chanter.

- 10 Le jeu étymologique, qui glose la formule par référence à la Muse d'un côté, au chant de l'autre, en rappelant l'origine divine du chant, sa qualité (représentée par son pouvoir de séduction) et l'étendue de sa matière possible (désignée par le pronom relatif indéfini de lieu), explique la formule par l'inspiration poétique et ses conséquences sur

l'art de l'aède lui-même (pouvoir d'impression, quasi-magique, sur les auditeurs et universalité des sujets possibles). Dèmódokos, vu par les auteurs anciens et modernes comme un prototype de la figure homérique²⁵, est défini par son nom comme « honoré par le peuple »²⁶. La proximité de l'aède avec la divinité est sans doute l'un des éléments qui expliquent que l'aède Phémios, comme le héraut Médon, autre figure qualifiée de θεῖος, soit gracié par Ulysse et Télémaque lors du massacre final²⁷. La formule aurait donc, dès l'origine, en contexte littéraire, une valeur religieuse, s'ajoutant au sens d'inspiré des dieux charmant les auditeurs par son chant – auquel elle renvoie assurément – pour exprimer une forme de sacralité d'un personnage perçu comme étant un serviteur divin.

- 11 Cette sacralité se retrouve dans l'épithète d'Homère transmise par la tradition, dont une partie des sources attribue la composition, là encore, à Homère lui-même²⁸ :

ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατὰ γαῖα καλύπτει,
ἀνδρῶν ἡρώων κοσμήτορα θεῖον Ὅμηρον.
Ici, la terre recouvre la tête sacrée,
Celui qui a glorifié les héros, le divin Homère.

- 12 Dans cette épithète, la dimension proprement religieuse de l'épithète est corroborée par l'emploi de l'adjectif ἱερός appliqué à la tête d'Homère dans le premier vers. Le poème, composé à partir de termes et expressions homériques, est lui-même de style archaïsant. Rien, linguistiquement, ne s'oppose à une datation haute. L'épigramme est citée dans un papyrus contenant sans doute un extrait d'Alcidamas²⁹. On remarquera que la sacralité accordée au poète n'y est pas rapportée explicitement à sa relation à la divinité, mais qu'elle est articulée au contenu perçu comme définitoire de la poésie homérique, à savoir la glorification des héros, ce qui renvoie plutôt à la capacité du poète de faire surgir un monde autrement perdu, mise en lumière par A. Ford³⁰. Cette logique explicative, qui justifie le statut supra-humain du poète par la capacité reconnue à sa poésie de rendre présents, pour les auditeurs, les grands héros du passé, se retrouve de manière récurrente dans les emplois de l'expression liés aux cultes du poète.

Θεῖος Ὅμηρος en contexte cultuel d'après la *Dispute d'Homère et d'Hésiode* : une expression typique du langage épigrammatique

- 13 Un texte prouve sans ambiguïté que l'emploi de l'expression θεῖος Ὅμηρος pouvait être corrélé à des cultes divins. C'est la *Dispute d'Homère et d'Hésiode*, texte qui raconte le concours lors duquel s'affrontèrent les deux plus grands poètes de leur époque et qui vit, contre toute attente, Hésiode vaincre Homère. Dans l'état qui nous est parvenu, qui est généralement daté du II^e siècle ap. J.-C., la défaite d'Homère est contrebalancée dans la suite du récit par une série de marques de reconnaissance accordées au poète partout où il passe. À Argos, nous dit la *Dispute* (§ 17), il prononce des vers de l'*Iliade* (issus du Catalogue des vaisseaux), à la suite de quoi :

Les chefs des Argiens se réjouirent au delà de toute mesure, du fait que leur lignée avait été célébrée par le plus renommé des poètes ; pour cette raison ils l'honorèrent de présents somptueux, lui élevèrent une statue de bronze et décidèrent par décret d'accomplir un sacrifice à Homère chaque jour, chaque mois et chaque année, et d'envoyer un autre sacrifice à Chios tous les quatre ans

(ἐψηφίσαντο θυσίαν ἐπιτελεῖν Ὀμήρῳ καθ' ἡμέραν καὶ κατὰ μῆνα καὶ κατ' ἐνιαυτὸν <καὶ> ἄλλην θυσίαν πενταετηρίδα εἰς Χίον ἀποστέλλειν). Voici ce qu'ils firent graver sur sa statue :

Voici le divin Homère (θεῖος Ὀμηρος ὃδ' ἐστίν), qui a paré la fière Grèce

Tout entière de son art poétique,

Et les Argiens plus que tous, qui ont renversé Troie aux murs divins,

En châtement du rapt d'Hélène à la belle chevelure.

En reconnaissance de quoi ce peuple, une grande cité, lui a élevé une statue

Ici et l'honore avec les honneurs dus aux immortels (τιμαῖς ἀμφέπει ἀθανάτων).

- 14 L'emploi de l'expression θεῖος Ὀμηρος est remarquable : celle-ci se trouve en tête du premier vers et en fonction d'attribut du démonstratif ὃδε qui renvoie à la statue. Sa place est sans nul doute due à une visée démonstrative, pour indiquer d'emblée le statut divin accordé à Homère. Ce qu'implique ce statut est explicité par l'expression finale de l'épigramme (τιμαῖς ἀμφέπει ἀθανάτων). Le poème adopte ainsi une structure cyclique qui révèle l'importance de cette représentation d'Homère dans la dédicace de la statue. Le récit précise les modalités de culte : il s'agit de sacrifices accomplis à Argos et envoyés à Chios, sans doute pour une fête pentétérique. Le récit introductif situe ces manifestations du vivant du poète, comme l'ensemble des honneurs accordés à Homère dans la *Dispute*, dont la narration a sans aucun doute une fonction étiologique pour les cultes existant à l'époque de rédaction. Le type de pratiques mentionnées, et notamment les plus originales, l'envoi de sacrifices dans une autre cité, est bien attesté pour les époques hellénistique et impériale, ce qui confère au texte une dimension vraisemblable³¹.

- 15 Dans le dispositif décrit ici, l'expression θεῖος Ὀμηρος se trouve dans la dédicace de la statue en vers. Elle symbolise l'assimilation à un dieu, Homère bénéficiant des mêmes formes d'honneur qu'eux. Les sacrifices impliquent une cité chantée par Homère pour sa valeur guerrière et l'une des patries possibles du poète. Les éléments mentionnés présentent la matrice de plusieurs dispositifs existant ailleurs : statue, épigramme avec l'appellation θεῖος Ὀμηρος, pratiques sacrificielles, mention de la ou des cités prétendant au titre de patrie d'Homère, référence à sa poésie héroïque et aux êtres qu'elle a glorifiés. Telles sont les composantes aptes à signifier la divinisation du poète aux époques hellénistique et impériale, même si la combinaison en est parfois en partie différente.

Θεῖος Ὀμηρος dans d'autres épigrammes inscrites sur des statues ou piliers hermaïques

Statue d'Homère à Pergame

- 16 On peut lire l'expression dans un cycle de trois épigrammes inscrites sur la base d'une statue d'Homère provenant du sanctuaire d'Athéna à Pergame et datable des III^e-II^e siècle av. J.-C.³² :

[...] Celles-ci en tout cas entourent tes récits d'une dispute incertaine :

Smyrne, le siège de la terre d'Oinopion³³,

Colophon et Cymè. Leur désir est partagé par toutes les cités,

Pétries de convoitise pour ta lignée.

Aussi durable est la gloire qu'apporte ton chant, parmi les vivants,

qu'est long ce qu'embrassent la nuit et le jour.

– | –

τὸν περιδῆριτον κοσμήτορα θεῖον Ὅμηρον
 Le glorificateur tant disputé, le divin Homère,
 Vous le voyez là, lui pour qui toutes les cités se querellent,
 Smyrne, Chios, Colophon, Cymè, toute la mer Pélasgienne,
 Les villes des îles et de la Troade.
 Nul sujet de jalousie pourtant : la lumière des Muses³⁴ a brillé sur la terre
 aussi largement que le soleil par ses rayons³⁵.
 Infinie est la douleur que tu suscites, Homère, aux descendants d'Éole,
 les Cyméens, ainsi qu'aux habitants de la sainte Chios ;
 Tu laisses d'infinies querelles à Smyrne et Colophon.
 Mais seul Zeus connaît ton origine :
 C'est en vain qu'elles aboient, ces cités, comme, après leur os, des chiens avides
 Aux manières de harpies, au moment de recevoir leur pitance.

- 17 L'utilisation de l'appellation θεῖος Ὅμηρος semble être inspirée ici de l'épithaphe supposée d'Homère, dont le substantif κοσμήτωρ est également repris³⁶. On y retrouve les thèmes déjà soulignés : la lutte des cités pour Homère, « lumière des Muses », la question de son origine – qui reste inconnue –, la justification de son statut honorifique par le contenu de sa poésie (« l'immense gloire » apportée par « son chant », κλέος αἶψα [...] ἀοιδῆς, v. 7).
- 18 Il importe de souligner combien la référence récurrente à l'absence de patrie est essentielle à l'assimilation à un dieu. À Alexandrie, le culte divin du poète est aussi associé à une représentation des cités revendiquant – en vain ? – le poète, puisque la statue du poète y était entourée des villes prétendant être sa patrie³⁷. La multiplicité des patries possibles du poète est en elle-même un support de sa divinisation. La logique de nombre d'épigrammes, remplaçant une patrie par une origine divine³⁸, le confirme : s'il n'est pas l'homme d'une cité, il peut être honoré en plus d'une localité, comme les dieux. G. Nagy a bien montré que ce qui distingue Homère des autres poètes, c'est sa dimension panhellénique³⁹ : l'universalité du contenu de sa poésie trouve un contrepoint biographique dans le fait qu'on ne puisse lui attribuer une seule patrie. Cela lui permet de bénéficier de cultes de diverses natures dans toute cité qui le souhaite, et non d'un seul culte héroïque dans sa patrie (d'origine ou d'adoption), comme les autres poètes. Précisons que Pergame n'est pas mentionnée dans le cycle d'épigrammes parmi les villes se déchirant pour s'appropriier le poète, dont la dernière épigramme donne une image fortement dépréciative, avec la comparaison canine⁴⁰, tout en rappelant l'inutilité de leur lutte, étant donné la dimension universelle de la poésie homérique (v. 13-14). On retiendra aussi le dispositif consistant à graver trois épigrammes descriptives de ce type sur la base d'une statue du poète, ainsi que sa localisation, dans le sanctuaire d'Athéna, ce qui pourrait faire d'Homère un compagnon de la déesse. Il est impossible de préciser la valeur de cette statue, mais l'association entre la statue, l'utilisation de l'expression θεῖος Ὅμηρος et la teneur globale des épigrammes incite à penser qu'un visiteur pouvait y voir une représentation du poète divinisé, ou du moins, commensal des dieux.

Pilier hermaïque d'Homère à Rome

- 19 Évoquons enfin le pilier hermaïque qui se trouvait dans la villa d'un certain Élien, qu'on tend à identifier avec le sophiste auteur de l'*Histoire des Animaux* et de l'*Histoire Variée*⁴¹. Ce dernier a conservé plusieurs allusions précieuses aux cultes d'Homère et emploie ailleurs aussi l'expression⁴². Le pilier porte lui aussi un cycle de trois épigrammes. Le

dernier vers de la dernière épigramme comprend l'expression θεῖος Ὅμηρος, en apostrophe et sous une forme originale :

Homère

[Élien :] Celui qui fut le chantre de la valeur des héros, le prophète des Bienheureux,

Le deuxième soleil qui fait la gloire des Grecs,

La fierté des Muses, Homère, voix toujours jeune de l'univers

Entier, tu le vois là, en un portrait d'un art inédit.

[Homère :] Il n'est pas dans mes habitudes d'évoquer mon origine ni mon nom même ;

Mais à présent, pour Élien, je vais tout dire clairement :

Ma patrie, c'est toute la terre, et l'on m'appelle Homère.

Ma poésie appartient aux Muses, pas le moins du monde à moi.

Εἰ μὲν θνητὸς ἔφυς, πῶς ἀθάνατόν σε ἐποίησαν

Μοῦσαι καὶ Μοιρῶν νῆμα ἀνέκλωσαν, ἄναξ ;

Εἰ δ' ἦσθα ἀθάνατος, πῶς ἐν θνητοῖς σε ἀριθμοῦσιν ;

Οὐ μὰ σὲ ταῦτ' ἐχρῆν, σεμνὲ ποιητᾶ, φρονεῖν·

ἄλλ' ἔγνων τὸ ἀληθές· ἐπεὶ τὸ σαφὲς διαφεύγει,

ἄνθρωπόν φασιν, θεῖέ, σε, Ὅμηρε, πέλειν.

[Élien :] Si tu es né mortel, comment t'ont-elles rendu immortel,

Les Muses, et des Moires tirant à rebours le fil, seigneur ?

Et si tu étais immortel, pourquoi te compte-t-on parmi les mortels ?

Non, j'en jure par toi, il ne fallait pas, vénérable poète, se soucier de cela.

Mais je sais la vérité : c'est parce qu'une claire connaissance se dérobe,

qu'on te dit homme, divin Homère.

- 20 On retrouve dans les trois épigrammes les éléments déjà rencontrés ailleurs : mention des diverses cités revendiquant Homère, affirmation de son statut de citoyen du monde et évocation de sa nature humaine ou divine. Mais le poème fait preuve d'une érudition remarquable et d'une réflexivité particulière par rapport à la critique homérique et à la nature, humaine ou divine, du poète⁴³. Le choix du support, le pilier hermaïque, doit lui-même être mis en relation avec une nature possiblement hybride du poète, entre homme et dieu, puisqu'il « induit l'idée que le personnage représenté dépasse en quelque façon la condition humaine »⁴⁴. La dernière épigramme repose sur une accumulation d'antithèses opposant natures mortelle et immortelle du poète (θνητός // ἀθάνατός, qui reviennent en chiasme aux v. 9 et 11), l'opposition étant doublée dans le dernier vers par l'antithèse entre humain et divin (ἄνθρωπος // θεῖος). Homère est invoqué, comme on le fait des dieux, au moyen de la particule μὰ⁴⁵.

- 21 Sans aucun doute, la reprise originale de l'expression θεῖος Ὅμηρος est aussi le support de cette interrogation, comme l'atteste la pointe finale du cycle. Celle-ci met en scène la revendication d'un savoir qui est un aveu d'ignorance parfaitement assumé, au moyen d'une nouvelle antithèse (ἔγνων τὸ ἀληθές // τὸ σαφὲς διαφεύγει). L'enjambement entre les deux derniers vers ajoute un effet d'attente avant la révélation d'une ultime vérité, formulée dans le tout dernier vers. Cette révélation est portée par le recours à l'expression θεῖος Ὅμηρος, détournée de son emploi habituel de plusieurs manières. Elle se trouve dans le pentamètre (et non dans l'hexamètre, comme partout ailleurs) ; elle est au vocatif (au lieu du nominatif ou de l'accusatif pour tous ses autres emplois) ; l'adjectif épithète et le substantif sont séparés l'un de l'autre par un pronom personnel de la deuxième personne. L'élision nécessitée par la scansion atténue néanmoins la présence du pronom personnel si le poème donne lieu à une lecture orale respectant la métrique :

dans le langage iconographique, par une représentation avec les traits d'une divinité. Cicéron et Strabon expliquent tous deux le culte du poète à Smyrne par la volonté de la cité d'asseoir son statut de patrie du poète. Le fait que l'on retrouve dans deux textes indépendants la même indication incite à se demander si elle se trouvait exprimée, d'une manière ou d'une autre, dans le complexe. Enfin, on a émis l'hypothèse que le relief d'Archélaos de Priène, représentant Homère comme le destinataire d'un sacrifice, sous l'égide de souverains (non identifiés de manière certaine à ce jour), se référerait au dispositif culturel de Smyrne⁵¹. C'est cette fois le statut de poète à l'origine de toute culture et de toute littérature qui prévaut à l'explication iconographique de la divinisation du poète.

- 25 Le statut du poète à Colophon l'Ancienne et Colophon-sur-Mer (Notion)⁵² est moins clair : on sait que Colophon-sur-Mer avait au II^e s. av. J.-C. un gymnase portant le nom du poète⁵³. Il est assuré aussi que Colophon et Smyrne, qui entretenaient des relations étroites, partageaient un type monétaire commun, émis abondamment aux II^e-I^{er} s. av. J.-C. à Smyrne, au I^{er} s. av. J.-C. à Colophon : on a depuis longtemps fait l'hypothèse que le type statuaire qu'il copiait pourrait correspondre à la représentation culturelle du poète à Smyrne⁵⁴. Enfin, si l'on en croit la *Vie d'Homère* du pseudo-Plutarque, la cité possédait sa propre statue du poète, comportant une épigramme faisant référence à l'« âme semblable à celle d'un dieu », ἀντιθέω ψυχῇ, d'Homère, au statut de patrie d'Homère de Colophon et à la gloire conférée à toute la Grèce par les poèmes homériques⁵⁵. Il est difficile d'apprécier la nature des liens entre les cultes homériques des deux cités, mais on est frappé de la communion d'esprit qu'on y trouve.

- 26 Nous proposons de rapprocher de ce contexte culturel un passage du *Léontion* d'Hermésianax de Colophon. On ne sait pas grand chose du poète élégiaque Hermésianax. Les sources anciennes le donnent comme originaire de Colophon, ami et élève de Philétas, donc peut-être né aux alentours de 320 av. J.-C. Dans sa longue liste de poètes et de philosophes qui ont subi la force de l'amour, il inclut Homère en le qualifiant de θεῖος Ὅμηρος :

Αὐτὸς δ'οὔτος αἰοῖδος, ὃν ἐκ Διὸς αἴσα φυλάσσει
 ἥδιστον πάντων δαίμονα μουσοπόλων
 λεπτὴν ἥς Ἰθάκην ἐνετείνατο θεῖος Ὅμηρος
 ὥδῃσιν πινυτῆς εἵνεκα Πηνελόπης, (30)
 ἦν διὰ πολλὰ παθῶν ὀλίγην ἐσενάσσατο νῆσον,
 πολλὸν ἅπ' εὐρείης λειπόμενος πατρίδος
 Le grand aède lui-même, que l'arrêt de Zeus maintient
 le plus doux démon d'entre tous les poètes,
 célébra la maigre Ithaque, le divin Homère,
 par ses chants, pour l'amour de la sage Pénélope.
 Après avoir beaucoup souffert, il s'installa dans cette petite île,
 Laissant sa vaste patrie loin derrière⁵⁶... »

- 27 L'expression se trouve dans un hexamètre, à la clausule, selon l'usage métrique le plus courant. Aux vers précédents, il est dit qu'« un arrêt de Zeus [le] maintient le plus doux démon (δαίμων) d'entre tous les poètes », ce qui assoit une interprétation du sens de θεῖος comme dénotant à la fois le sens 1) et le sens 2) mentionnés au début de cet article : valeur religieuse et supériorité par rapport aux autres poètes. Zeus est habituellement le dieu qui préside aux apothéoses⁵⁷. Homère est d'ailleurs représenté en pleine apothéose, en train de monter au ciel sur les ailes d'un aigle, l'oiseau de Zeus / Jupiter, sur un calathos d'Herculanum du Musée archéologique de Naples. L'objet est daté par U. Pannutti du premier siècle av. ou ap. J.-C. mais reprend un motif de la

toreutique alexandrine⁵⁸. L'idée d'une apotheose contraste en revanche avec le(s) statut(s) possiblement impliqué(s) par le substantif δαίμων, notion extrêmement fluide tout au long de l'Antiquité, dont les acceptions évoluent non seulement au cours des siècles, mais sont aussi propres à tel ou tel auteur. S'il est employé chez Homère pour des divinités que l'aède ne peut ou ne veut pas nommer, le terme se réfère plus précisément, à partir de l'époque classique, à une divinité inférieure, force chtonienne ou encore génie personnel, parfois clairement présenté comme un intermédiaire entre hommes et dieux ou ayant partie liée au destin, tout en ayant aussi la possibilité de désigner l'âme des défunts⁵⁹.

- 28 Il est néanmoins possible de préciser le sens donné au terme ici, car le groupe nominal ἥδιστον πάντων δαίμονα est une reprise d'un passage d'Euripide qui fait l'éloge du dieu Éros. Le choix de l'écho intertextuel est bien sûr à mettre en relation avec le projet général du *Léontion*, mais il éclaire aussi la perception d'Homère dans le passage. Voici les vers concernés du fragment :

καὶ προσομιλεῖν οὗτος ὁ δαίμων
 πάντων ἥδιστος ἔφθνητοῖς
 καὶ γὰρ ἄλυπον τέρψιν τιν' ἔχων
 εἰς ἐλπίδ' ἄγει.⁶⁰
 Cette divinité est, à fréquenter,
 La plus agréable d'entre toutes pour les mortels.
 De fait, en procurant un plaisir dépourvu de chagrin,
 elle conduit à l'espoir.

- 29 Le jugement porté sur Éros est justifié, du point de vue des humains, par le plaisir (τέρψις) porteur d'espoir (ἐλπίς) qu'il est capable de leur apporter. Il est tentant de considérer que la même justification vaut aussi pour « le divin Homère », dont les auteurs antiques reconnaissent tous – pour le louer ou le blâmer – le charme incomparable de sa poésie. Notons que les autres poètes sont inclus dans cette catégorie commune de δαίμων, par l'ajout du substantif μουσοπόλων à la reprise d'Euripide, intégré au complément du superlatif ἥδιστος. Cela revient à faire d'Homère le plus agréable à fréquenter des poètes, comme Éros était le plus agréable à fréquenter des dieux. La généralisation possible du statut de δαίμων à tous les poètes laisse penser qu'Hermésianax a en tête un phénomène déjà bien attesté à son époque, à savoir les différents types de cultes posthumes accordés aux poètes⁶¹.
- 30 Il est possible que l'évocation du destin particulier d'Homère soit articulée, là encore, autour de l'expression θεῖος Ὅμηρος et plus précisément de sa relation à la formule homérique θεῖος ἀοιδός. En effet, Hermésianax qualifie d'abord Homère d'ἀοιδός, employé comme une énigme à résoudre dans la tournure insistante αὐτὸς δ'οὗτος ἀοιδός, située à l'ouverture du passage. Celle-ci est censée permettre de deviner l'identité d'Homère avant qu'il ne soit nommé. Hermésianax mentionne ensuite le statut de δαίμων et le sujet d'un des poèmes homériques (Ithaque). C'est seulement après avoir distillé ces indices qu'il énonce le nom d'Homère, accompagné de son épithète. Le poème multiplie par ailleurs les allusions enjouées à des *topoi* des genres biographique et épigrammatique⁶², qui sont les deux genres ayant partie liée aux cultes des poètes. On remarque ici l'identification, caractéristique de l'écriture biographique, entre Homère et l'un de ses personnages (en l'occurrence, Ulysse), articulée au motif essentiel des cultes divins, à savoir l'identification impossible de sa patrie. On retrouve, concernant cette dernière, d'autres *topoi* des épigrammes : l'opposition entre la patrie d'origine et la patrie choisie par le poète, entre la grandeur du poète et la petitesse du

lieu qu'il a choisi pour élire domicile, redoublée ici par l'allusion à la grandeur de sa patrie précédente, l'adjectif εὐρύς pouvant lui-même être une allusion au motif de la patrie universelle d'Homère⁶³. L'accumulation de références aux justifications habituelles de la divinisation du poète incite à se demander si Hermésianax n'entend pas faire sourire du discours biographique et épigrammatique accompagnant, voire légitimant les pratiques religieuses entourant Homère à Smyrne et peut-être à Colophon. C'est en tout cas en relation avec ce cadre que les lecteurs / auditeurs pouvaient comprendre son emploi.

Le poème attribué à Sotadès et le culte d'Alexandrie

- 31 À Alexandrie, on retrouve à peu près le même dispositif culturel qu'à Smyrne, mais on en sait un tout petit peu plus : il s'agissait d'un temple avec une statue représentant le poète entouré des villes qui le revendiquaient. Ce temple a été érigé par Ptolémée IV Philopatôr (222-204 av. J.-C.) d'après Élien⁶⁴, ce que confirme une épigramme hellénistique issue d'un livre de d'écolier, racontant la fondation du temple⁶⁵. L'initiateur du culte est donc ici assurément le souverain lui-même.

- 32 Nous proposons cette fois de rapprocher de ce contexte culturel l'utilisation de l'expression θεῖος Ὀμηρος dans un poème attribué par Stobée à Sotadès, poète alexandrin du III^e s. av. J.-C., mais considéré par les éditeurs comme une imitation plus tardive, ayant peut-être appartenu à un recueil de *sotadea* qui mêlait vers authentiques et imitations⁶⁶ :

L'ordre du monde fit que Socrate fut sage,
Et il enleva Socrate de terrible manière, cet ordre du monde,
parce qu'il mourut en prison en buvant la ciguë.
Diogène mourut en mangeant un poulpe cru.
Une tortue tomba sur la tête d'Eschyle qui était en train d'écrire.
Sophocle mourut étouffé en mangeant un grain de raisin.
Des chiens de Thrace dévorèrent Euripide.
Le divin Homère, la faim le consuma⁶⁷.

- 33 Le poème opère de manière similaire à celui d'Hermésianax : Homère est mentionné dans une liste de poètes et de philosophes. Tous ont connu un sort semblable, ici une mort atroce symbolisant un renversement de fortune par rapport à leur savoir immense. Ici non plus, l'emploi de l'épithète homérique, avec laquelle joue le poème en l'insérant dans un mètre sotadéen, ne peut se comprendre en lien avec une idée d'inspiration divine. Sa position en fin de liste – si la fin de la citation de Stobée correspond à celle du poème, ce qui n'est pas sûr – pourrait être lue comme lui conférant une valeur de superlatif, Homère marquant une gradation par rapport aux personnages précédents. Toutefois, la composition globale du passage, qui met au contraire Socrate en valeur, lequel se voit doté de trois vers, contre un seul pour tous les autres personnages, incite à considérer plutôt la piste d'une référence au statut religieux du poète, en lien avec le genre de mort qui lui est attribué dans le poème. En effet, le poète sotadéen impute la mort d'Homère à la privation de nourriture. Ce motif est en harmonie avec les autres genres de mort mentionnés dans le passage, qui sont toutes liées, explicitement ou implicitement, pour Eschyle, à un motif alimentaire, ainsi qu'avec la pauvreté traditionnellement attribuée au poète⁶⁸. Mais il est unique dans les traditions entourant la mort d'Homère, dépeint le plus souvent comme mort de dépit de n'avoir pas compris une énigme posée par des enfants⁶⁹. Il conserve néanmoins le

sens d'une mort par renversement, mais seulement si θεῖος connote l'idée d'une nature divine : on le sait bien, depuis la *Théogonie*, les êtres divins ne sont pas, comme les hommes, soumis aux exigences du ventre. Dans le vers sotadéen, l'expression est intégrée à des *ionici a maiore*⁷⁰ :

– – ὅς | – – – | – ὅς ὅς ὅς | – ὅς

Τὸν θεῖον Ὅμηρον λιμὸς κατεδάπνησεν.

- 34 Non seulement le poète sotadéen se moque de la croyance en une essence divine d'Homère, mais il met à distance l'appellation elle-même, habituellement laudative et employée dans le mètre élogieux par excellence, l'hexamètre dactylique, en l'intégrant à un mètre satirique et en modifiant complètement son rythme, à l'instar des jeux de métrarythmie de Sotadès lui-même⁷¹.
- 35 Que conclure de ce premier examen ? L'épithète θεῖος, accolée en poésie au substantif Ὅμηρος, est loin d'être assimilable aux usages typiquement impériaux de l'épithète dans le cadre de la définition philosophique et religieuse du θεῖος ἀνὴρ. Aux époques hellénistique et impériale, l'expression θεῖος Ὅμηρος est incontestablement l'un des éléments de langage possibles pour asseoir l'assimilation d'Homère à un dieu, comme, dans le langage iconographique, le fait de le représenter sous les traits d'une divinité ou en pleine apothéose ou, dans le langage architectural, le fait de lui dédier un temple avec une statue. Elle est régulièrement utilisée dans des épigrammes à la gloire du poète, peut-être sur sa tombe, assurément sur la base de statues et dans des recueils, souvent en lien avec différentes formes d'honneurs et de cultes. Dans les autres genres poétiques, elle est employée pour faire d'Homère un cas particulier, au sein de listes de poètes dont il se distingue par son appellation. En prenant la place d'un ethnique, par rapport à tout individu doté – normalement – d'une seule patrie et éventuellement honoré par celle-ci pour son œuvre, l'appellation assoit l'identification de la figure homérique à une divinité. L'assimilation d'Homère à un dieu est motivée non seulement par l'idée d'un savoir universel (éventuellement dû à une inspiration divine) et d'une poésie au charme incomparable, mais aussi par la possibilité qui est ainsi offerte de lui instituer un culte dans quelque cité que ce soit, dans le but d'attirer à soi la gloire du poète.
- 36 Le langage des textes poétiques ne diffère pas selon qu'il est présent sur des inscriptions ou des papyrus puis manuscrits, les échanges étant constants entre tradition épigraphique et tradition papyrologique. Toute la question est donc de savoir dans quelle mesure le contexte de lecture (base d'une statue, offrande dans un sanctuaire ou œuvre littéraire, prononcée lors de banquets, de réceptions publiques ou lues dans des recueils d'épigrammes) a un impact sur la réception de l'expression. De ce point de vue, il convient sans doute d'être prudent et de considérer que quel que soit le support, le degré de sacralité conféré à l'appellation dépend avant tout des conceptions de son lecteur. De fait, pour les Anciens eux-mêmes, l'appellation ne paraît pas toujours aller de soi, comme il en irait d'une formule stéréotypée, vide de sens, mais on s'interroge sur le sens à donner à l'adjectif, y compris à l'époque impériale, et on peut même la tourner en dérision.
- 37 Enfin, il semble erroné de percevoir la resémantisation de l'expression en lien avec les cultes divins comme un phénomène hellénistique, sans fondement antérieur. Il est vraisemblable qu'un processus d'infléchissement du sens de la formule homérique θεῖος ἀοιδός a opéré sur la durée, en s'ancrant dans la conception de l'aède comme serviteur divin, professée par la poésie homérique elle-même. Sans doute les rhapsodes,

maîtres d'écoles ou autres professionnels de l'œuvre homérique ont pu en assurer eux-mêmes la promotion aux cours des époques archaïque et classique, comme le suggère l'attitude du rhapsode Ion tel qu'il est mis en scène par Platon dans *Ion*. Un indice de l'existence de ce processus dès l'époque classique se trouve peut-être l'attestation la plus ancienne de l'expression conservée. Elle provient d'un passage des *Grenouilles* d'Aristophane qui contient déjà beaucoup d'éléments repris dans les textes poétiques plus tardifs :

Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,
Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ
γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους· ὁ δὲ θεῖος Ὅμηρος
ἀπὸ τοῦ τιμὴν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ', ὅτι χρήστ' ἐδίδαξεν,
τάξεις, ἀρετάς, ὀπλίσεις ἀνδρῶν ;

ESCHYLE : Voilà en effet les sujets que les poètes doivent travailler. De fait, observe combien, depuis l'origine, ont été utiles ceux des poètes qui avaient l'âme noble : Orphée nous a enseigné les mystères et à nous abstenir des meurtres, Musée, les guérisons des maladies et les oracles, Hésiode, le travail de la terre, les saisons des fruits, les labours ; et le divin Homère D'où lui vinrent honneur et gloire, si ce n'est d'avoir enseigné des choses excellentes, Ordres de batailles, vertus guerrières, équipements des hommes ? (v. 1032-1036)

- 38 Ces vers sont prononcés par Eschyle lors de son *agôn* contre Euripide, dont l'enjeu est de savoir lequel des deux poètes morts Dionysos va ramener sur terre. Eschyle se place dans la lignée des grands poètes qui ont été utiles par leur enseignement, Orphée, Musée, Hésiode et, pour finir, Homère, dont l'évocation est deux fois plus développée que celle des autres poètes. Homère est, de nouveau, le seul des quatre poètes à bénéficier d'une épithète qualifiante, qui semble employée de manière tout à fait naturelle, comme si elle était déjà bien connue du public. L'appellation θεῖος Ὅμηρος est employée dans un passage en tétramètres anapestiques. Le rythme est là aussi inverse à celui que l'on trouve dans les hexamètres dactyliques⁷². Ne pourrait-on pas discerner ici un jeu de renversement comique du rythme de l'expression, qui serait donc déjà connue d'Aristophane ? Il faudrait alors en déduire que l'expression était déjà en usage, notamment dans les productions hexamétriques, pour parler d'Homère.
- 39 Homère est, enfin, le seul poète de la liste pour lequel Eschyle fasse allusion à la reconnaissance dont il a bénéficié pour son enseignement, au moyen des termes τιμή et κλέος qui font partie du thème de la phrase, c'est-à-dire des éléments supposés déjà connus, et non du point sur lequel Eschyle attire l'attention de son interlocuteur, à savoir le contenu de son enseignement, qui est précisément le même que celui d'Eschyle d'après Dionysos : l'art de la guerre. Τιμή est un terme employé très fréquemment pour évoquer les différentes formes d'honneur ou de culte accordés aux poètes dans l'Antiquité. Faute d'autres témoignages, il est impossible de préciser à quoi il renvoie ici⁷³. Mais si l'expression θεῖος Ὅμηρος est bien antérieure au texte d'Aristophane et qu'elle avait déjà des connotations religieuses, alors peut-être que le rapprochement de cette expression et du substantif τιμή pouvait faire signe vers des formes d'hommage religieux connues des spectateurs, souhaitées par le personnage de la pièce et signifiées de manière métaphorique par le fait de faire revenir des Enfers le poète.

BIBLIOGRAPHIE

BASSINO 2019 : P. Bassino, *The Certamen Homeri et Hesiodi, A commentary*, Berlin – Boston 2019.

BIELER 1967 : L. Bieler, *Θεῖος ἄνθρωπος, das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1967.

BING 1993 : P. Bing, « The Bios-tradition and Poet's Lives in Hellenistic Poetry », in R. M. Rosen, J. Farrell (eds), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of M. Ostwald*, Ann Harbor 1993, 619-631.

BONNET *et al.* 2018 : C. Bonnet, M. Bianco, Th. Galoppin, É. Guillon, A. Laurent, S. Lebreton, F. Porzia, « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées” (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *Studi e materiali di storia delle religioni* 84, 2 (2018), 567-591.

BRINK 1972 : C. O. Brink, « Ennius and the Hellenistic worship of Homer », *American Journal of Philology* 93 (1972), 547-567.

BURASELIS *et al.* 2004 : K. Buraselis, S. Aneziri, N. Schuller, A. Mazarakis Ainian, W. Leschhorn, D. Damaskos, I. Leventi, I. Gradel, P. Karanastassi, P. Athanassiadi, s.v. « Heroisierung und Apotheose », *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, publié par la Fondation pour le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2004, t. II, 125-214.

CHANOTIS 1988 : A. Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart 1988.

CLAY 2004 : D. Clay, *Archilochos Heros, The Cult of Poets in the Greek Polis*, Harvard 2004.

CRIBIORE 1996 : R. Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996.

CUMONT 1917 : F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917.

CUMONT 1942 : F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

DELCOURT 1937 : M. Delcourt, « Socrate, Ion et la poésie. La structure dialectique de l'Ion de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 55 (1937), 4-14.

MILLER-DORANGEON 2016 : E. Miller-Dorangeon, *Aristophane et l'épopée. Formes et fonctions des parodies, citations et imitations épiques dans les comédies d'Aristophane*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Lyon, dir. Ch. Mauduit, 2016.

DU TOIT 1997 : D. S. Du Toit, *Theios Anthropolos, Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen 1997.

FORD 1981 : A. Ford, *A Study of Early Greek Terms for Poetry: “Aoidé”, “Epos” and “Poiesis”*, Ph.D., Yale University (Int. University Microfilm) 1981.

FORD 1992 : A. Ford, *Homer: the Poetry of the Past*, Ithaca 1992.

GARUTTI 2012 : V. Garutti, *Byblos Laine, Epigrafia, Letteratura, Epitafio*, Bologna 2012.

GAUTHIER 2003 : Ph. Gauthier, « Le décret de Colophon l'Ancienne en l'honneur du Thessalien Asandros et la sympolitie entre les deux Colophon », *Journal des Savants* 1 (2003), 61-100.

GOULET-CAZÉ 2016 : M.-O. Goulet-Cazé, « Sôtadès de Maronée », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VI : *De Sabinillus à Tyrsénos*, Paris 2016, 495-510.

GRAZIOSI 2002 : B. Graziosi, *Inventing Homer, the early Reception of Epic*, Cambridge 2002.

HANUS 1998 : Ph. Hanus, *La Vie d'Apollonios de Tyane, Recherches sur la tradition du theios anèr*, thèse de doctorat nouveau régime, dir. C. Jourdain-Annequin, Grenoble 1998.

HEYMAN 1982 : C. Heyman, « Homer on coins from Smyrna », *Studia Paulo Naster Oblata*, vol. I : *Numismatica Antica*, Leuven 1982, 162-166.

HÖSCHELE 2017 : R. Höschle, « A Lapidary Tête-à-tête with Homer – Two Epigram Cycles from the Villa of Aelian », in Y. Durbec, Fr. Trajber (éds), *Traditions épiques et poésie épigrammatique*, Leuven 2017, 41-58.

HUNTER 2018 : R. Hunter, *The measure of Homer. The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey*, Cambridge 2018.

KIMMEL-CLAUZET 2013 : F. Kimmel-Clauzet, *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs*, Bordeaux 2013.

KIMMEL-CLAUZET 2017 : F. Kimmel-Clauzet, « La rhétorique du 'petit' dans les épigrammes funéraires des grands poètes grecs », in D. Meyer, C. Urlacher-Becht (éds), *La rhétorique du petit dans l'épigramme grecque et latine*, Paris 2017, 69-86.

LLOYD 1966 : G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.

NAGY 1994 : G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, trad. fr., Paris 1994 (éd. or. Baltimore – London 1979).

NAGY 1990 : G. Nagy, *Pindar's Homer, The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore – London 1990.

NOWAK 1960 : H. Nowak, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.*, Bonn 1960.

PANNUTTI 1984 : U. Pannutti, « L'apoteosi d'Omero: vaso argenteo del Museo nazionale di Napoli », *Accademia Nazionale dei Lincei, Monumenti antichi* 52 [= *Serie miscellanea* III, 2] (1984), 43-61.

PINKWART 1965 : D. Pinkwart, *Das Relief des Archelaos von Priene und die Musen des Philiskos*, Kallmünz 1965.

POWELL 1925 : J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925.

PRIoux 2008 : É. Prioux, *Petits Musées en vers. Épigramme et discours sur les collections antiques*, Paris 2008.

REXINE 1985 : J. E. Rexine, « Daimon in classical Greek literature », *Platon : deltion tis Etaireias Ellinon Filologon* 37 (1985), 29-52.

ROLOFF 1970 : D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben, Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Berlin 1970.

SKIADAS 1965 : A. D. Skiadas, *Homer im griechischen Epigramm*, Athina 1965.

SUAREZ DE LA TORRE 2000 : E. Suárez de la Torre, « La noción de daimon en la literatura de la Grecia arcaica y clásica », in A. Pérez Jiménez, G. Cruz Andreotti (eds), *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Málaga 2000, 47-87.

VAN KAMP, CANART 1956 : J. Van Kamp, P. Canart, *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Leuven 1956.

WEST 1982 : M. L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982.

NOTES

1. Toutes les traductions sont personnelles. Nous remercions chaleureusement P. Sauzeau pour sa relecture et ses suggestions stimulantes.
2. Le véritable titre du tableau est « Homère couronné, comme Jupiter, par la Victoire, reçoit, sur le seuil de son temple, l'hommage des grands hommes reconnaissans » (Musée du Louvre, inv. 5417). Homère y semble représenté à la fois sous les traits d'une statue et d'un personnage vivant. Le podium pourrait alors constituer la base de la statue.
3. Notons en particulier le temple dédié au poète, portant sur sa frise l'inscription dédicatoire ΟΜΗΡΟΥ ΘΕΟΥ (le substantif θεός se laissant deviner derrière la Nikè qui couronne Homère) et sur son fronton la représentation de l'apothéose d'Homère du calathos d'Herculanum (Musée archéologique de Naples, inv. 15301 ; voir KIMMEL-CLAUZET 2013, 317).
4. Voir *e.g.* CUMONT 1917, 79 et 1942, 313.
5. B RINK 1972 ; C LAY 2004, 1-7 ; 74-76 ; JONES 2010, 41-47. Sur la distinction, en partie problématique, entre culte héroïque et culte divin, mais aussi entre héroïsation et divinisation des grands hommes, voir notre introduction générale au dossier.
6. Smyrne : Str. 14.1.37 ; Cic. Arch. 8-9 ; Alexandrie : Ael. VH 13.22. Voir KIMMEL-CLAUZET 2013, 203-205.
7. SEG 30, 1073. Voir CHANIOTIS 1988, 94-95 ; KIMMEL-CLAUZET 2013, 201-203.
8. Ael. VH 9.15. Voir KIMMEL-CLAUZET 2013, 207-210.
9. BM, inv. 2191. On retrouve notamment, accroupies sur le podium, les allégories de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, dans les deux compositions, ainsi que le motif du couronnement. Le rapprochement avait déjà été fait lors de l'exposition du tableau d'Ingres, pour souligner le soin qu'avait pris le peintre à s'écarter du bas-relief dans la *Revue Encyclopédique* de 1828, 37, 308-309.
10. L'ascendance divine peut aller d'une génération (on lui donne alors pour père le fleuve Mélès, un démon frayant avec les Muses ou Apollon lui-même, et comme mère, Calliope, la muse de la poésie épique, ou la nymphe Crètheis) à quatorze (la filiation divine passant alors toujours par Orphée), comme en fait état le *Certamen*, 2-4, qui rappelle la plupart des variantes. Voir BASSINO 2019, 123-136.
11. Oracle : Paus. 10.24.2. Réapparition posthume : Plut. Alex. 679D-F. Réincarnation : AP 7.75 ; Porph. ad. Hor. Ep. II.1.51 ; schol. Pers. prol. 2 : voir BRINK 1972, 556-560.
12. *E.g.* Plat. Ion 530c ; Dio Chrys. 2.18. Nous n'avons pas inclus dans nos analyses l'emploi, prisé surtout par Proclus (onze occurrences), de l'expression ὁ θεῖος ποιητής à la place du nom d'Homère, car il est spécifique à l'auteur, mais il est intéressant de noter que si Homère est très généralement désigné, dans les textes, par l'antonomase ὁ ποιητής, chez Proclus, l'antonomase inclut l'adjectif θεῖος. On trouve chez Julien, à deux reprises (*Enc. imper. Euseb.* 2 et 20), l'antonomase ὁ σοφὸς καὶ θεῖος ποιητής, l'association des adjectifs σοφός et θεῖος étant elle-même signifiante, car elle renvoie à la figure du poète inspiré, au savoir universel, qui détermine largement les emplois des deux adjectifs d'une façon générale dans la tradition concernant Homère.
13. *E.g.* ἰσόθεος : AP 2.321 ; θεοῖς ἴσος SGO II 08/01/04 ; ἀθανάτοις ἴσος : APlan. 294 ; θεσπέσιος : Arist. Poet. 1359a ; δαιμόνιος : Dion. Halic. De comp. uerb. 20.8 etc.
14. BIELER 1967 ; ROLOFF 1970 ; DU TOIT 1997 ; HANUS 1998.
15. VAN KAMP et CANART 1956.
16. DELCOURT 1937 ; ROLOFF 1970, 117-121 ; DU TOIT 1997, 149-160 ; JONES 2010, 42.
17. PINKWART 1965, 172-173 ; SKIADAS 1965, 73 ; GRAZIOSI 2002, 67 et 152-155 ; HUNTER 2018, 2.
18. Introduction orale du troisième atelier international « Les dieux d'Homère », « EURYOPA, Embrasser du regard les épithètes divines et leur circulation », Banyuls, 10-11 sept. 2018 (ERC

Advanced Grant 741182 MAP). Pour une présentation générale de la démarche de l'ERC MAP et un travail définitoire détaillé, voir BONNET *et al.* 2018.

19. Fr. 1 West.

20. Sur les 21 occurrences de l'expression, 15 se trouvent en clausule de vers, au nominatif ou à l'accusatif, 5 à la césure trochaïque et une seule en tête de vers (celle du *Certamen* sur laquelle nous reviendrons *infra*). Sur les 12 occurrences de la formule θεῖος ἀοιδός présentes dans l'*Odyssée*, 11 se trouvent en clausule de vers, au nominatif ou à l'accusatif, et une seule à la césure trochaïque (*Od.* 13.143).

21. Sext. Emp. *Adv. Math.* 1.48 ; schol. in Dion. Thrac. *Art. Gramm.* 163.36.

22. Eust. *Thess. Comment. ad Hom. Il.* 1.516 Van der Valk.

23. GRAZIOSI 2002, 66-71, émet l'hypothèse que le fr. 1 du *Margitēs* fait référence à Homère en le désignant comme un γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός, « un vieil et divin aède ». Elle propose de considérer que le sujet poétique qui raconte l'histoire, loin de s'en prétendre le créateur, l'attribue à un vieil aède itinérant, dont l'image correspond bien à la figure homérique. La dynamique serait donc en partie similaire à celle de l'*Hymne homérique à Apollon*, qui semble bien évoquer lui aussi la figure homérique aux vers 172-173, mais pour l'identifier cette fois au sujet poétique.

24. FORD 1981, 31 : « This is as close as Homer comes to a definition of aoidos; the explanatory gar in 44 shows that its clause is an explanation, in a sense a justification, of the phrase, theion aoidon, used in the preceding clause. Demodocus is a 'divine singer'; he is 'divine' because a god has favored him, but he is an aoidos because this preference has taken the form of the exceptional gift of song. »

25. GRAZIOSI 2002, 138-142.

26. Des vers explicitent le sens de ce nom, comme en *Od.* 13.28.

27. *Od.* 22.330-360.

28. Épitaphe composée par Homère lui-même d'après Alcidas fr. 7 = *P. Mich.* 2754, *Vit.* 5, *Tz. ad. Il.* 2.37 ; citée sans attribution dans *AP* 7.3, *Cert.* 337-339, *Vit. Plut.* 1.74, *Vit.* 4, *Vit.* 6, Isaac Porphyrog. *Pref. Hom.* l.24 ; refus de l'attribution à Homère dans *Vit. Hdt.* l.515-516, repris par *Souda* s.v. Ὀμηρος.

29. *P. Mich.* 2754. Pour un résumé des controverses concernant l'authenticité du texte et l'autorité d'Alcidas, voir BASSINO 2019, 67-74.

30. Sur la conception du chant épique comme voix à la fois humaine et divine, permettant l'« épiphanie » d'un monde passé, le monde héroïque, inaccessible autrement, grâce à un savoir divin, voir FORD 1992, 32 et chap. 5, 172-197.

31. *I. Magnesia* 55 et 57.

32. Musée de Pergame, inv. n° II.53 ; *SGO* I, 06/02/18 (datation *SEG* 55, 1334 : « late Hellenistic »). Les deux premiers vers de l'inscription sont très mutilés. Nous commençons donc la traduction au v. 3.

33. Chios.

34. Homère. La même expression, θεῖος ἀοιδός, se retrouve en *AP* 7.4, dans un poème d'Antipater de Sidon qui affirme l'immortalité de la poésie homérique, en rappelant le statut de « chantre des héros » et de « prophète des Bienheureux » d'Homère. Le poème est repris, avec quelques modifications, dans l'inscription *IG* XIV, 1188 citée *infra*.

35. Ou « sur les astres » ? Nous comprenons ainsi τεῖρεσιν, dont le sens n'est pas clair ici.

36. L'épigramme funéraire d'Homère a exercé une grande influence sur la tradition postérieure : outre son grand nombre de citations littéraires (notamment parce qu'elle est un élément incontournable des *Vies* du poète), elle est pastichée dans beaucoup d'épigrammes inscrites d'époque impériale : GARUTTI 2012, 206-212.

37. *Ael. VH* 13.22.

38. *APlan* 295 et 296 ; *IG* XIV, 1188 (voir *infra*). Pour une idée similaire, voir HUNTER 2018, 1-2.

39. NAGY 1994 [1979], §14-17 ; NAGY 1990, 70-71.
40. CLAY 2004, 89.
41. IG XIV, 1188 = IGUR IV, 1532.
42. Ael. VH 9.15, 13.22 ; NA 7.26.17 pour l'apotrophe $\omega\iota\tau\epsilon\ \theta\epsilon\tilde{\iota}\epsilon\ \text{Ὅμηρε}$.
43. PRIoux 2008, 123-140 ; HÖSCHELE 2017.
44. PRIoux 2008, 131. Même idée chez HÖSCHELE 2017, 47-48, qui relit dans ce sens la transformation de l'épigramme funéraire d'Antipater de Sidon en épigramme descriptive (première du cycle sur le pilier hermaïque ; voir *supra* n. 34) : « *we are invited to conclude that Homer, as an immortal, is in no need of a tomb !* » (cit. p. 48).
45. Nous partageons l'avis de PRIoux 2017, 130, selon qui « en jurant par le nom d'Homère (v. 13), le sujet poétique dévoile son intime conviction : Homère est de nature divine ».
46. CRIBIORE 1996 n° 209 (tablette d'écolier provenant de Karanis). On retrouve la même formule sur un autre texte scolaire (CRIBIORE 1996 n° 200).
47. C'est une manière classique d'exprimer l'emphase en grec (voir LLOYD 1966, surtout 90-94).
48. Cic. Arch. 8-9 (19) ; Strab. 14.1.37.
49. KIMMEL-CLAUZET 2013, 203-204.
50. Drachme d'argent, ca 180 av. J.-C. (Homère, HEYMAN 1982 type II) ; BMC Ionia 1892, 250 n° 132 (Zeus Acraios).
51. PINKWART 1965, 42-47 ; 90.
52. Sur les relations, très complexes, entre les deux cités (l'une à l'intérieur des terres et l'autre en bord de mer), liées au III^e siècle av. J.-C. par une convention de sympolitie, incluant notamment une monnaie commune et l'attribution partagée d'honneurs, voir GAUTHIER 2003, qui va jusqu'à parler d'une « cité à deux têtes », p. 78. La sympolitie semble ne plus avoir été en vigueur ensuite, la cité portuaire ayant peu à peu éclipsé l'ancienne cité de l'intérieur. Quoi qu'il en soit, on ne trouve pas dans les sources de distinction entre deux Colophon pour ce qui est de la revendication du poète.
53. SEG 55, 1269.
54. ESDAILE 1912, 306.
55. [Plut.] Vit. Hom. 4.
56. Fr. 7 Powell (cité par Ath. Deipn. 597b).
57. BURASELIS *et al.* 2004, 160-161.
58. PANNUTTI 1984. Il s'agit du motif repris par Ingres sur le fronton du temple d'Homère, voir *supra* n. 3.
59. LSJ s.v. La bibliographie sur la notion de *daimôn* est immense, ce qui témoigne des problèmes posés par la compréhension du concept, notamment dans le cadre de la pensée platonicienne et néo-platonicienne. Pour quelques essais de synthèse partielle, voir NOWAK 1960 (épigraphie) ; REXINE 1985 (littérature classique) ; SUAREZ DE LA TORRE 2000 (littérature archaïque et classique).
60. Eur. fr. 897 (cité par Ath. Deipn. 561a-b).
61. CLAY 2004 ; KIMMEL-CLAUZET 2013.
62. Voir sur ces caractéristiques du poème BING 1993.
63. Sur ces *topoi*, voir KIMMEL-CLAUZET 2017.
64. Ael. VH 13.22.
65. P. Cairo JdE n° 65445 = SH 979 = CRIBIORE 1996 n° 379 (dernier quart du III^e siècle av. J.-C.).
66. Ils sont diversement datés de l'époque hellénistique ou impériale. État récent des positions dans GOULET-CAZÉ 2016, 507-508.
67. Fr. 15 Powell (= Stob. 4.34.8), 16.
68. Sur l'articulation du contraste entre la pauvreté d'Homère et sa proximité avec les dieux, voir GRAZIOSI 2002, 160.

69. AP 7.1 et 7.213 ; P. Mich. 2754 ; V. Max 9.12 ext. 3 ; Cert. 18 ; [Plut.] Vit. Hom. 4 ; [Procl.] Vit. Hom. l. 25-46 ; An. Vita 4 ; An. Vita 5 ; An. Vita 6 etc. Le dépit provoque lui-même parfois une chute qui est la véritable cause de mort. Sur les différentes traditions et leur interprétation, voir KIMMEL-CLAUZET 2013, 38-48.

70. Sur la scansion du vers sotadéen, voir WEST 1982, 144-145 et GOULET-CAZÉ 2016, 499-505, avec une bibliographie détaillée.

71. D'après le métricien byzantin Trichas, Sotadès s'était livré à une métrique de l'*Iliade* entière, transformant les hexamètres dactyliques en vers sotadéens (Hephest. *Enchir. schol.* A p. 108, 14 Consbruch).

72. Aristophane se livrait à des torsions de rythmes hexamétriques dans ses passages parodiques et plus particulièrement dans ses pastiches épiques, en les faisant entrer dans des tétramètres anapestiques : MILLER-DORANGEON 2016, 136-137 ; 456 n. 101 ; 483-484.

73. D'autres témoignages ou artefacts d'époque classique laissent penser que l'assimilation d'Homère à un dieu était déjà en cours (Plat. *Phed.* 95a et *Apol.* 41a ; Démocr. fr. 21 D.-K. ; portrait d'Homère de type « Épiménide » ; monnaie d'Ios avec le portrait d'Homère doté des traits de Zeus ; statue consacrée par Mikythos de Rhégion d'après Paus. 5.26.2-5) et qu'Homère recevait déjà des cultes religieux (Plat. *Symp.* 209d-e), mais ils ne sont pas dépourvus d'ambiguïté. Ils requièrent une analyse plus poussée que nous proposerons dans notre prochain article.

RÉSUMÉS

Homère est souvent qualifié par les auteurs anciens de « divin » (θεῖος Ὅμηρος). Cette épithète hérite d'une formule homérique, *theios aoidos* (θεῖος ἀοιδός). Mais si l'épithète renvoyait initialement à la figure de l'aède inspiré par les Muses, dont la poésie présente un savoir universel et exerce un pouvoir quasi-magique sur les auditeurs, à partir de l'époque hellénistique, l'adjectif s'est chargé de connotations liées aux cultes divins accordés au poète dans plusieurs cités (Smyrne et Alexandrie en particulier). L'appellation devient alors l'une des formes d'expression possibles de la divinisation d'Homère. On la trouve employée de manière récurrente dans des épigrammes dédicatoires à la gloire du poète. Chargée de cette connotation, elle peut aussi permettre aux auteurs de réfléchir au statut du poète (humain, divin, entre homme et dieu ?), voire de tourner en dérision la prétention des cités et souverains hellénistiques à diviniser le poète, pour faire rejaillir sur eux sa gloire.

Writers in Antiquity often called Homer "divine" (θεῖος Ὅμηρος), using an epithet they inherited from the Homeric formula *theios aoidos* (θεῖος ἀοιδός). But whereas, initially, the epithet referred to the figure of the *aoidos* as inspired by the Muses, whose poetry displayed universal knowledge and exerted a quasi-magical power over the listeners, from the Hellenistic period onwards the adjective acquired connotations associated with the divine cults devoted to Homer in several cities (most notably Smyrna and Alexandria). The epithet then became one of the forms, which could be used to formulate the deification of Homer, and it recurs in numerous epigrams dedicated to the glory of the poet. This connotation also enabled writers to reflect on the status of the poet (human, divine, or halfway between man and god?), and even to mock the pretensions of the Hellenistic cities and sovereigns who deified Homer solely to benefit from his reflected glory.

INDEX

Mots-clés : Margitès, certamen, Élien, Hermésianax de Colophon, Sotadès

Keywords : Margites, certamen, Aelian, Hermesianax of Colophon, Sotades

AUTEUR

FLORE KIMMEL-CLAUZET

Université Paul Valéry Montpellier 3, CRISES EA 4424

Route de Mende, F34000, Montpellier, France

flore.kimmel(at)univ-montp3.fr