

a.C., connesso a Pitagora e alla sua dottrina dalle tradizioni pitagoriche riflesse soprattutto in Cicerone e Valerio Massimo (p. 106-116); il catalogo dei Pitagorici compilato da Aristosseno e riportato da Giamblico e i problemi legati ad alcuni nomi in esso contenuti (p. 139-146). — Pur rimanendo innegabile e per molti versi insuperabile il problema delle fonti e la difficoltà di trovare un percorso coerente e credibile tra mille rivoli di tradizione, Alfonso Mele ha il merito di avere saputo individuare e selezionare alla luce di ragionamenti stringenti i dati più attendibili su Pitagora. Orientandosi perfettamente in un panorama documentario così complesso l'A. ha saputo sistemare le notizie pervenute intorno al filosofo, alla sua dottrina, alla sua scuola e di creare così un percorso coerente che, da una parte, ne chiarisce vita, opera ed eredità, dall'altra, non manca di illuminare una realtà territoriale come la Magna Grecia arricchita dal magistero di un personaggio così carismatico. — G. SQUILLACE.

Corinne Ondine PACHE, *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*, Oxford, University Press, 2010, 16 x 24, VI + 213 p., rel. £ 45, ISBN 978-0-19-533936-9.

On doit tout d'abord prévenir celui qui pensait trouver dans ce livre une étude systématique – et attendue, depuis l'article de W. R. Connor (1988) – de la nympholepsie en tant que possession divine de l'esprit d'un nympholepte que ce n'est pas ce phénomène dont il traite en premier lieu. Bien qu'elle reconnaisse, dès le début de son ouvrage, ce qu'elle doit à l'article de W. R. Connor et à d'autres publications consacrées à l'étude des récits grecs anciens et modernes de nympholepsie, Corinne Ondine Pache nous mène ailleurs et utilise le terme « nympholepsie » dans un sens beaucoup plus large, un sens métaphorique correspondant à sa démarche heuristique. Ce n'est pas que le titre de son ouvrage soit trompeur, il s'agit d'une métaphore filée dont témoignent autant l'expression *a moment's ornament*, empruntée à un poème de Wordsworth, que celle de « poétique de la nympholepsie » : sa recherche porte sur les rencontres directes entre des déesses / nymphes et les mortels dont elles se sont éprises, mais ne s'arrête pas là, ces interactions entre le divin et l'humain n'épuisent pas dans l'instant leur riche symbolisme. En effet, l'A. s'intéresse à la façon dont les mortels rendent compte de ces rencontres et en préservent le souvenir, aux manières dont l'expérience individuelle d'un mortel devient significative pour la communauté entière à laquelle il appartient ; elle étudie aussi comment le désir de commémorer ces expériences inouïes passent dans la poésie et le culte, qu'il s'agisse de rituels, dédicaces ou consécration des lieux qui en ont été « témoins ». — L'extension du terme « nympholepsie » à la famille des déesses peut paraître un peu embarrassante, mais ici l'A. invoque l'ambiguïté du terme *νύμφη* dont l'emploi littéraire est très flou, alors que la distinction entre les deux catégories n'est véritablement opérée que dans les pratiques culturelles (respectivement, panhelléniques et locales). C'est l'élargissement de la notion de « nympholepsie », corollaire de la portée métaphorique de l'emploi du terme, qui a des conséquences parfois fâcheuses. On trouvera symptomatique à cet égard le fait même que l'A. ne précise ni ce qu'il faut entendre sous le concept de « nympholepsie » dans l'Antiquité grecque ni la façon dont elle l'utilise ou entend de s'en servir, ce qui ne permet pas de saisir les problèmes que pose l'ouvrage et les perspectives qu'il ouvre. Certes, la difficulté d'aborder ce thème vient, d'une part, de ce qu'il appelle des approches multiples, d'autre part, de la rareté des sources, d'où la nécessité d'exploiter de façon transdisciplinaire le peu dont on dispose, en puisant dans la littérature, l'archéologie, l'épigraphie et l'iconographie, ce que l'A. fait avec une souplesse remarquable. — Le point de départ de l'examen des rencontres entre les déesses et les mortels est constitué par le catalogue qui conclut la *Théogonie* hésiodique (v. 963-1022), celui des déesses qui « couchées aux côtés d'hommes mortels, mirent au monde des enfants pareils aux dieux ». Sans entrer dans le débat concernant l'authenticité de cet ensemble de vers, l'A. opte d'emblée pour une lecture unitaire de la *Théogonie* en tant qu'œuvre originelle d'Hésiode et tente même de montrer que ce catalogue trouve bien sa signification dans l'ensemble du poème. Structurellement,

cette séquence finale, qui s'ouvre par l'invocation adressée par le poète aux Muses afin de dresser la liste des déesses qui se sont unies avec des mortels (v. 963-968), correspond à l'invocation que le poète adresse dans le prologue à la gloire des Muses auxquelles il doit son savoir et sa vocation poétiques (v. 104-110). Le catalogue des déesses clôt parfaitement ce poème théo-cosmo-anthropogonique dont le dernier aspect est le moins représenté, car, à part le récit de la naissance de la première femme, la *Théogonie* hésiodique ne consacre aucune séquence à la naissance de la race humaine. C'est, selon l'A., le catalogue final qui comble cette lacune : il marquerait le début de l'histoire humaine, équivalent du commencement du monde et de celui de l'histoire de la race divine et qui inscrirait, en fait, l'histoire de la race humaine dans l'histoire du cosmos, tel qu'il s'est progressivement constitué en tant qu'œuvre divine soumise à l'ordre olympien. C'est là où les hommes, objet du désir des déesses et s'unissant à elles, acquièrent des noms et une généalogie, une histoire véritablement humaine et un statut pleinement humain. De plus, au terme de ces unions, les fils que portent les déesses en véritables mères divines – *goddesses never give birth to daughters* (p. 24), dit l'A., passant sous silence la présence dans le catalogue des filles issues de l'union d'Harmonie avec Cadmos, Inô, Sémélé, Agavè et Autoonô (v. 975-978) – font le pont entre immortels et mortels et constituent un autre type de relais, forgé autour des relations érotiques et maternelles, entre les deux races. Soit. Mais l'A. va plus loin et qualifie ces déesses de « nympholeptiques », non pas tant parce qu'elles « ravissent » des humains auxquels elles s'unissent, que parce que ces unions divino-humaines « inspirent » et finissent par être consacrées dans le culte et la poésie qui scellent ainsi les liens généalogiques de l'humanité avec le passé héroïque. Cependant, si on regarde de plus près le catalogue de ces mortels élus, on remarque à coup sûr les exemples de Ploutos ou de Géryon, qu'on ne peut pas vraiment qualifier de *fully humans*, ou ceux de Médéios, Memnon, Hémathion, Agrios ou Latinos qui, bien qu'ancêtres, ne sont pas pour autant des Grecs. Quant au catalogue des déesses « nympholeptiques », pour ce qui est de Médée, la fille d'Aétés – fils d'Hélios dans la *Théogonie* hésiodique – et de l'Océanide Iduïa (cf. v. 958-962), c'est elle qui est enlevée par le fils d'Éson et qui se soumet finalement à Jason. — Cette interprétation est intéressante, mais l'élargissement concernant la notion de « nympholepsie » a des conséquences fâcheuses : le catalogue qui clôt la *Théogonie* n'offre pas une liste homogène d'exemples paradigmatiques censés « commémorer » des unions primordiales entre des déesses « nympholeptiques » et des humains formant une véritable anthropogonie (ou une *anthropopoiësis*, selon le terme que l'A. emprunte à l'anthropologie) ; il esquisse plutôt une histoire sélective de gestes héroïques qui couvre, à vol d'oiseau à travers plusieurs traditions culturelles et poétiques locales et dans un ordre chronologique assez approximatif, des générations successives de héros civilisateurs, depuis la naissance de Ploutos qui, octroyant des richesses aux mortels, leur procure le bonheur, en passant par la geste de la fondation de Thèbes due aux filles de Cadmos et un épisode de celle d'Héraclès (sa confrontation avec Géryon qui fait, lui, l'objet de la liste dressée par le catalogue), par la naissance de Memnon et d'Hémathion, de Médéios et de Phôkos, jusqu'à la célébration des héros de la guerre de Troie (Achille, Énée) et de l'époque suivante (Télégonos, Nausithoos et Nausinoos). Or, les héros de cette histoire mythique raisonnée étant les célèbres fils issus des unions divino-humaines et non pas leurs pères « ravis » par des déesses, on a du mal à cerner la portée « nympholeptique » des actes de ces déesses dont l'intérêt pour les humains va bien au-delà de l'attraction érotique et / ou sexuelle. C'est que l'enfantement (donc les unions et les liens de la maternité) l'emporte sur les aspects érotiques qui relient déesses et mortels. — Il en va de même pour d'autres exemples du catalogue où c'est le thème de l'union contrainte entre une déesse et un mortel (Thétis - Pélée, Aphrodite - Anchise) qui l'emporte sur celui de la séduction « nympholeptique » puisque, encore une fois, c'est l'enfantement des futurs héros qui est censé être mis en valeur. Autres exemples, ceux où le thème de l'enlèvement physique d'un mortel, parfois contre son gré, l'emporte sur le thème du « ravissement » de son esprit par une déesse. Avec le mythe de Phaéon qu'Aphrodite emmena dans l'un de ses temples pour en faire le gardien (v. 989-991), on assisterait, selon l'A., à *an aition for the*

*establishment of the first temple keeper* (p. 34). À part le statut privilégié et le culte dont Phaéton jouira, on distingue cependant assez mal ce qu'il y a de « nympholeptique » dans son enlèvement, surtout quand on s'aperçoit que ce récit est encadré par d'autres mythes traditionnels d'enlèvement physique de mortels. Phaéton se rattache ainsi à un réseau de mythes d'enlèvement auquel Aphrodite est souvent associée. Or, si c'est sur l'aspect « créatif », d'ordre poétique ou rituel, issu de la mythopoétique de la nympholepsie que l'A. concentre son étude, on comprend mal la présence de l'exemple de Phaéton, ou de Céphale, ou de Médée, aussi bien pour les mêmes raisons : ce sont en effet des victimes lors de l'enlèvement physique plutôt que de protagonistes à part entière d'un ravissement divin. Les traits parallèles des exemples recensés dans le catalogue hésiodique qui clôt la *Théogonie* n'ont ni le même poids ni une portée commune, ce qui fait que l'hypothèse proposée au départ par l'A., quoique très séduisante, ne se vérifie pas et que, dans certains cas, le rapprochement du thème de la « nympholepsie » paraît forcé. — C'est dans le deuxième chapitre que l'A. aborde le phénomène de la nympholepsie en tant que ravissement / possession de l'esprit par une nymphe et en tant qu'expérience « vécue » par les mortels, décrite, consacrée et « immortalisée », car commémorée par eux-mêmes, telle qu'elle se laisse dévoiler par des dédicaces, vases ou reliefs sculptés consacrés aux Nymphes par des *νυμφόληπτοι* attestés historiquement : les célèbres Archédamos (Vari, V<sup>e</sup> s. av. J.-C.), Pantalkès (Pharsale, V<sup>e</sup> s. av. J.-C.) et Onésagoras (Kafizin, 225-218 av. J.-C.). Ici, l'argumentation que construit l'A. s'articule avec une clarté exemplaire : bien que les rencontres entre les Nymphes et les *νυμφόληπτοι* ne soient pas décrites en termes érotiques (!), les trois hommes choisis en sortent profondément transformés : ils choisissent de dévouer leur vie à la célébration des Nymphes et de leur culte qu'ils ont eux-mêmes bâti dans les grottes qui ont accueilli leur rencontre avec le divin et qu'ils mettent au service de la communauté, la leur ou la communauté humaine dans son ensemble et à travers le temps (voir l'exemple de la grotte de Vari devenue lieu de pèlerinage pour des générations successives). Or, si les *νυμφόληπτοι* deviennent à leur tour des figures de culte, c'est moins grâce aux expériences privilégiées qu'ils ont vécues, le temps de la rencontre avec les Nymphes, qu'à l'énergie créative et aux moyens poétiques dont ils se sont servis pour les honorer – en témoigne la qualité poétique de certaines inscriptions en vers –, dons divins inspirés par les Nymphes elles-mêmes. — On aurait aimé voir certains aspects essentiels de la nympholepsie mieux développés dans ce chapitre et davantage reliés aux autres cas de figure qui font l'objet de l'analyse à travers l'ouvrage, ce qui aurait pu enrichir le traitement de la « poétique de la nympholepsie » et mener sur une voie intéressante : le statut des grottes dans l'imaginaire spatial religieux grec, lieux liminaux d'entre-deux propices aux passages, le pouvoir envoutant propre aux Nymphes qui procure des visions oniriques ou la clairvoyance mantique, le savoir poétique et la vocation musicale et prophétique ou l'association étroite entre les motifs de la perte / possession de l'esprit, des performances langagières et poétiques de la *μανία*, du contact avec le divin et du passage vers l'au-delà, etc. — Autre réserve : selon l'A., la littérature des amours des déesses éprises d'humains serait une image réfractée des expériences des nympholeptes et des pratiques cultuelles, car *tales of goddesses and mortal men provide a paradigm for the stories of historical men encountering nymphs in nature* (p. 72). Comment expliquer alors l'absence de motif érotique, délaissé au profit de ceux de la dévotion religieuse, dans les tableaux des « rencontres » avec les Nymphes des *νυμφόληπτοι*, leurs « serviteurs » sacrés ? On peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux rattacher les histoires de ces *νυμφόληπτοι* à une autre famille, par exemple, celle des « excursions psychiques » ou des voyages noétiques en corps et / ou en esprit vers l'au-delà, à la recherche de la « vérité » et du contact avec le divin. — En écho au premier chapitre, le troisième aborde le thème de l'interaction entre mythe et genre (épique, hymnique et folklorique) : on part de la confrontation de deux modèles d'interaction entre déesses / nymphes et mortels, celui de l'enlèvement, d'origine indo-européenne (illustré par Eos et la série d'humains qu'elle enlève ou par le couple Aphrodite - Phaéton) et celui du deuil, d'origine proche-orientale (Aphrodite - Adonis). Ensuite,

sont analysées la relation amoureuse entre Aphrodite et Anchise, telle qu'elle est décrite dans l'*Hymne homérique* consacré à la déesse, et ses conséquences pour l'histoire des rapports entre les mondes humain et divin. L'A. propose une interprétation différente de celle de Jenny Strauss Clay, selon laquelle l'*Hymne* célèbre un moment critique dans l'histoire cosmique, celui de la fin des relations sexuelles entre dieux et mortels, montrant que bien au contraire le récit de l'*Hymne* propose une perspective unique sur les origines et la continuité de telles relations. Ce désaccord n'étonne guère, il résulte de l'ambivalence concernant les relations érotiques / sexuelles entre dieux et mortels, qui est présente dans l'*Hymne* et est illustrée par le désaccord qui oppose Zeus et Aphrodite. Qu'en est-il de la perspective d'Anchise ? C'est là que se joue la trame « nympholeptique » proprement dite et c'est du point de vue du héros que l'expérience de la rencontre avec la déesse est décrite. Les motifs poétiques spécifiques de telles rencontres apparaissent avec une clarté particulière et l'A. les passe en revue, tout en affirmant à cette occasion que *the nympholepsy and the poetic narratives of goddesses falling in love with mortal men can be understood as two manifestations of the same phenomenon, each providing a refracted image of the other* (p. 78). On voit bien là où réside la difficulté de suivre la démarche de l'A., notamment au premier chapitre : elle ne vient pas de la nature polysémique de la « nympholepsie », mais du fait de l'assimilation à la nympholepsie d'une catégorie trop large, celle des relations érotiques entre déesses et humains, en général, sans égard pour les enjeux et la portée de l'intérêt des premières ni pour l'attitude, au sens large, des derniers. En ne retenant que le côté érotique de ces rencontres « nympholeptiques », l'A. réduit le concept de nympholepsie. — Au terme de cette analyse, l'A. montre que l'*Hymne* offre une perspective unique sur les tensions entre les manières dont sont traitées les unions entre dieux et mortels dans la tradition épique et dans les traditions populaires, vu que le récit de la rencontre entre Aphrodite et Anchise s'apparente stylistiquement aux récits populaires de la Grèce moderne qui décrivent des rencontres avec les Νηρηΐδες (p. 76-78) et reflète peut-être des récits anciens analogues, mais qu'il n'en est pas moins un hymne dédié à part entière à l'une des plus importantes déesses panhelléniques (par l'assimilation entre les figures des nymphes et celle d'Aphrodite). L'*Hymne* commémorerait ainsi *Aphrodite's ability to join the two worlds and offers an etiology for the erotic and maternal bond between goddesses and men*, ce qui renvoie au registre de la poésie hymnique. Qu'en est-il des histoires des νυμφόληπτοι ? L'A. les rattache au registre des traditions populaires et au large thème des relations entre déesses et mortels. Bien qu'elle concède que *both folktales and epic narratives of goddesses and mortal men can also be understood in a religious context*, la différence spécifique résiderait en ce que *whether nympholepts think of themselves as having sex with the nymphs is a question that our sources do not answer; be that as it may, it is clear that nympholepts understand their real-life experiences in light of poetic descriptions such as the Homeric Hymn to Aphrodite* (p. 90). Pourquoi ne pas relier le thème de la nympholepsie à celui des rencontres entre humain et divin, pourquoi ne pas imaginer qu'il se développe dans un réseau des traditions religieuses distinct du folklore ou de celui de la poésie épique, ses motifs spécifiques s'apparentant aux motifs propres à d'autres types de rencontres extatiques avec les dieux et le divin plutôt qu'aux motifs spécifiques des rencontres érotiques / sexuelles entre les déesses et les mortels ? — L'A. choisit de rester dans le domaine de la poésie épique et remonte à l'*Odyssée*, examinant, dans le chapitre IV, les relations entre Ulysse et les déesses / nymphes qu'il rencontre pendant son voyage, Calypso, Circé, Inô-Leucothéa et Athéna. Les liens amoureux, tantôt érotiques tantôt maternels, sont de nouveau associés au phénomène de la nympholepsie, notamment en vertu de leur dimension transformative à l'égard du héros, quand Ulysse rejette l'union avec Calypso pour choisir la mortalité (et le κλέος que cela implique). Ce choix déterminerait une réaction en chaîne des autres déesses dont les interventions permettraient au héros de rejoindre sa famille, renforçant ainsi la séparation entre dieux et humains. — En repoussant la proposition de Calypso, Ulysse s'éloigne de la tradition illustrée par la *Théogonie* hésiodique ou l'*Hymne homérique à Aphrodite*. Cette tradition est cependant ambivalente : l'A. évoque le *Parthéneion*

d'Alcman (*PMG* 1, 16-17, dans la reconstruction de G. Ferrari) et la *Troisième Pythique* de Pindare qui, au sujet de Pélée et de Cadmos, vante le destin des mortels élus qui « ont dépassé tous les mortels » en s'unissant avec des déesses (v. 86-97), et affirme que *there is in fact nothing morally wrong, from the perspective of Greek myth, with marrying goddesses, and nowhere in Greek literature is it depicted as a transgression*. Que dire alors de la façon dont Pindare décrit la suite de ces unions divino-humaines heureuses grâce auxquelles, dans un premier temps, autant Pélée que Cadmos « obtinrent la faveur de Zeus » alors qu'ensuite « une part de la félicité de Cadmos fut ravie par les infortunes cruelles de ses filles » tandis que celle de Pélée fut ravie par la mort d'Achille (v. 98-102) ? Que dire d'Ixion, Endymion, Orion ou Pirithoos, qui sont punis sévèrement par les dieux précisément pour avoir osé s'éprendre de déesses ? Ou, enfin, d'Aphrodite elle-même qui conseille à Anchise de ne jamais révéler qu'il a fait l'amour avec elle (sinon « Zeus en colère [le] frappera de sa foudre noire ») et de « songer à la fureur des dieux » (v. 288-292) ? On connaît la fin tragique d'Anchise, à laquelle font allusion Sophocle, Hygin ou Servius. — Pour montrer la richesse du motif de la déesse *in love* et, surtout, la richesse des façons dont la tradition grecque s'en est servie, le cinquième chapitre est consacré à Éos et à Céphale, héros attique. La discussion a pour point de départ l'immense popularité dont ce mythe d'enlèvement a joui dans les sources littéraires et iconographiques de l'Athènes classique, le thème de la nympholepsie étant bizarrement adopté par l'idéologie civique athénienne alors que les apparitions des déesses / nymphes sont privilégiées dans les espaces de l'ἀγορά ou dans les ἐσχάται. C'est en effet une période où les scènes d'enlèvement, aussi bien que les scènes pédérastiques, enlacements ou autres, ont eu un très grand succès dans l'art grec, particulièrement dans la céramique attique à figures rouges. Contrairement à ceux qui expliquent la popularité du motif de l'enlèvement de Céphale par Éos dans l'art attique comme un reflet des fantaisies sexuelles masculines, courantes à l'époque, ou, au contraire, comme une leçon moralisatrice concernant la vulnérabilité des humains face aux caprices des dieux, l'A. montre que l'abondance des représentations iconographiques de cet épisode relève des tentatives de héroïsation de Céphale qui, de l'amant d'une déesse, est transformé graduellement en un héros élu et une figure de culte. La communauté dans son ensemble commémore donc cette union divino-humaine, s'appropriant le statut et les rapports de Céphale avec Éos pour mieux asseoir les fondements idéologiques de la relation privilégiée dont jouissent les Athéniens avec la sphère du divin et, vu le caractère astral d'Éos, avec les cycles divins du cosmos. — Le dernier chapitre, « Hellenistic *Nympholēptoi* », est consacré à l'analyse des motifs spécifiques du traitement du thème de la « nympholepsie » chez les poètes hellénistiques, notamment dans la poésie bucolique, sans mise en regard avec des sources complémentaires, par exemple les témoignages archéologiques fournis par la grotte du nympholepte Onésagoras et de sa κοινώνια, analysés au chapitre II. Les déesses / nymphes des poètes hellénistiques deviennent des figures ambivalentes, à la fois désirées et redoutées ; ce n'est plus leur rencontre avec les mortels qui est célébrée afin de renforcer les liens généalogiques et poétiques / culturels avec le passé, mais la commémoration des poètes / bergers nympholeptes saisis, aveuglés ou égarés, disparus ou morts au terme de telles rencontres « nympholeptiques », accidentelles ou non. Le cercle des cas de figures illustrant les relations entre les déesses et les mortels, ouvert avec l'analyse de la rencontre sur l'Hélios entre Hésiode et les Muses, dans le prologue de la *Théogonie* hésiodique, se ferme par l'analyse d'une épigramme d'Alcée de Messène, un véritable nouveau mythe de l'enterrement d'Hésiode, où le poète reçoit des soins funéraires dans une grotte ombragée de Lokris de la part des Nymphes locales et des bergers, *the source of new poetic traditions* (p. 180). — Une brève conclusion clôt ce volume qui pose des jalons importants dans l'analyse du traitement littéraire du thème des relations érotiques entre les déesses et les humains et ouvre des pistes de recherche insoupçonnées au départ. Quant au lecteur intéressé par le phénomène culturel et religieux de la nympholepsie, le paradoxe autour duquel se construit cet ouvrage ne saurait lui échapper : la notion de nympholepsie est élargie jusqu'à couvrir toute relation érotique, suivie parfois de l'union, entre des déesses / nymphes et des mortels

de leur choix, mais elle s'avère trop étroite pour rendre compte de la complexité du phénomène de la nympholepsie lui-même dont l'ineffable, loin de se réduire au lien érotique ou de s'assimiler à l'enlèvement physique d'un mortel par une déesse « nympholeptique », relève des mutations mentales profondes qu'elle produit dans le protagoniste mortel nympholepte (accès au divin et au savoir d'essence divine, excellence poétique, musicale ou prophétique, foi et piété, etc.), et ce, en dehors de toute relation érotique ou sexuelle avec la déesse concernée, car l'expérience « vécue » par le nympholepte l'emporte sur l'action de la déesse et les effets de cette expérience hors du commun sont plus proprement noétiques (à la fois psychiques, spirituels et religieux) qu'érotiques. Il est clair cependant que cet ouvrage ouvre des perspectives nouvelles sur les relations complexes et jusqu'ici peu explorées entre déesses et mortels. – Gabriela CURSARU.

Emma ASTON, *Mixanthrôpoi. Animal-human hybrid deities in Greek religion* (Kernos. Supplément, 25), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2011, 16 x 24, 383 p., br., ISBN 978-2-9600717-8-8.

Les divinités mixanthropes, c'est ce sujet à la fois central et peu abordé de la pensée et de l'imaginaire grecs qu'explore la remarquable étude d'Emma Aston (désormais l'A.) au travers des déclinaisons presque infinies de ces figures hybrides à l'identité kaléidoscopique et par excellence dynamiques qui tirent leur symbolique de ce qu'elles s'écartent grandement du modèle du genre, participant de plusieurs genres à la fois, animal, humain et divin. L'animal, ses manifestations et ses représentations s'expriment pleinement au sein de la religion grecque et sont insérés dans un réseau symbolique très complexe ; quand les dieux en empruntent les formes mêlées à des traits anthropomorphes, le système de représentations des *mixanthrôpoi* qui en résultent est d'autant plus signifiant et codifié. L'A. l'étudie à travers l'imaginaire et les mentalités synchrones, mythiques, artistiques et religieuses, dans les formes de représentation et les expressions spécifiques de la pensée grecque, dont elle montre l'ampleur et la diversité avec un savoir aussi précis que maîtrisé. — L'étude des divinités mixanthropes ouvre une voie de recherche particulièrement riche et susceptible de mieux éclairer le thème particulièrement obscur de ce mode animal de représentation des dieux et évite l'impasse où de nombreuses théories ont abouti, confrontées aux divers aspects de l'*animal god* (Cook, Harrison, Visser, Raglan, Smith), depuis le postulat de l'essence thériomorphe des systèmes religieux « primitifs » aux paradigmes issus de l'idée de totémisme : *the animal god approach cannot per se be taken further, relying as it does on an unacceptable level of retrospective conjecture and certain basic teleological fallacies. [...] It is time to close the gap between myth, art and cult, to examine hybridism specifically as a form of cultic iconography, and to reflect on the position of deities so represented within the dizzying range of ancient Greek religious experience*, tranche d'emblée l'A. (p. 11-12). — Dans la première partie, l'A. met à la disposition du lecteur un dossier fourni de différentes divinités mixanthropes réparties en fonction de leur habitat : divinités marines (Protée, Thétis, Eurynome, les Sirènes, Glaukos) et dieux-fleuves (Achéloos et d'autres rivières personnalisées), divinités terrestres (chevalines : Chiron, Déméter Mélaina ; Pan, Cécrops, Dionysos), pour arriver enfin à une classe particulière de *mixanthrôpoi*, les divinités ailées ou cornues. Sont mis en évidence alors la profusion des personnages, autant du point de vue de leur nombre que de leur diversité, leur polymorphisme et la polyvalence des cultes en leur honneur. La symbolique de ces divinités procédant à la fois de leur anomalie, c'est-à-dire de leur écart d'avec une norme taxinomique en matière d'anatomie et d'anthropomorphisme, et de la nature des éléments spécifiques des milieux spatiaux où elles résident, milieux dont elles empruntent les traits et dont elles partagent les connotations symboliques dans l'imagerie grecque, l'A. s'efforce d'explicitier, à travers leurs représentations dans les sources littéraires et iconographiques et à travers le répertoire des cultes attestés