

2019-2020

Master 2 Histoire, Civilisations, Patrimoine
Pratiques de la Recherche Historique

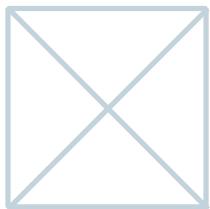


La figure du monstre dans les mythologies

Etude de l'influence culturelle et religieuse du Proche-Orient ancien sur la Grèce antique

Oumi Camille |

Sous la direction de M. Pillot William, de Mme Graslin-Thomé Laëtitia et de Mme Calini Ilaria



Soutenu publiquement le :
16.06.2020

L'auteur du présent document vous autorise à le partager, reproduire, distribuer et communiquer selon les conditions suivantes :



- Vous devez le citer en l'attribuant de la manière indiquée par l'auteur (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'il approuve votre utilisation de l'œuvre).
- Vous n'avez pas le droit d'utiliser ce document à des fins commerciales.
- Vous n'avez pas le droit de le modifier, de le transformer ou de l'adapter.

Consulter la licence creative commons complète en français :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/>

Ces conditions d'utilisation (attribution, pas d'utilisation commerciale, pas de modification) sont symbolisées par les icônes positionnées en pied de page.



REMERCIEMENTS

Je tenais tout d'abord à exprimer ma reconnaissance à monsieur William Pillot, maître de conférences et enseignant-chercheur en histoire ancienne, spécialiste de la Grèce antique et directeur de ce travail de recherche, pour son soutien et ses précieux conseils lors de la réalisation de ce mémoire. Je le remercie pour sa confiance et ses encouragements, sans lesquels ce travail n'aurait pu voir le jour.

Je souhaitais également remercier mesdames Laëtitia Graslin-Thomé, maîtresse de conférences et spécialiste de l'histoire économique du Proche-Orient ancien, ainsi que Ilaria Calini, doctorante spécialiste des religions et des systèmes de pensée pour l'Orient et la Méditerranée, pour leur suivi et leurs indications quant au travail mené. Leurs conseils ont permis l'approfondissement de certaines thématiques primordiales à la compréhension des mentalités proche-orientales anciennes présentées dans le cadre de cette étude.

Je tenais, par ailleurs, à témoigner ma gratitude envers monsieur Emmanuel Vernadakis, maître de conférences et enseignant-chercheur en littérature anglophone et spécialiste de la littérature et des mythes antiques, pour son soutien lors de la réalisation du premier tome de cette recherche et pour son expertise quant à la mythologie.

Je tenais ensuite à adresser mes sincères remerciements aux membres de ma famille ainsi qu'à mon conjoint, pour leur soutien indéfectible, mais aussi à mes camarades de Master pour leurs encouragements : ce travail n'aurait pu arriver à terme sans leur aide précieuse.

Je souhaite que la lecture de ce travail apparaisse à la fois comme l'opportunité d'interroger les façons de pensée des civilisations antiques mais aussi comme le reflet des interactions entre monstruosité mythologique et altérité culturelle et religieuse.



Sommaire

INTRODUCTION

HISTORIOGRAPHIE ET ETAT DE L'ART

1. Les mythologies, miroir idéologique des civilisations anciennes : études, méthodologie et approches historiques

- .1.1. Les mythologies proche-orientales et la « plus vieille religion » au monde
 - .1.1.1. Etudes des mythologies proche-orientales
 - .1.1.2. Etudes de la mythologie hittite
 - .1.2. Des cosmogonies aux récits héroïques : pluridisciplinarité des travaux sur la mythologie grecque
 - .1.3. Utilisation du mythe dans le cadre d'une étude historique : méthodologie et approches scientifiques
 - .1.4. Définir une méthode d'analyse comparative au travers de l'histoire comparée des religions et des mythologies

2. Mentalités et pratiques culturelles : portrait culturel des civilisations proche-orientale et grecque anciennes

- .2.1. Historiographie culturelle des peuples du Proche-Orient ancien : de l'abondance des études assyriologiques à une difficulté d'accès aux sources grandissante
- .2.2. Historiographie culturelle des civilisations grecques : vers une histoire de la pensée et des mentalités
- .2.3. Historiographie spécifique aux pratiques rituelles et culturelles
 - .2.3.1. Pratiques rituelles observées au Proche-Orient ancien
 - .2.3.2. Pratiques rituelles observées en Grèce ancienne

3. Etudes relatives aux monstres mythologiques : une historiographie en plein essor ?

4. Etablir une étude comparative pour analyser les questions des jeux d'influence culturelle

5. Un sujet pluridisciplinaire : notions, méthodologie et historiographie des champs d'étude mobilisés

- .5.1. L'anthropologie historique et l'histoire des mentalités
- .5.2. Lire les mythes : historiographie et commentaires épigraphiques et linguistiques des sources littéraires
- .5.3. Contempler les mythes : historiographie et commentaires iconographiques des sources archéologiques

PRESENTATION DU CORPUS DE SOURCES

1. Inventaire des sources littéraires

- .1.1. Les sources cunéiformes pour l'espace proche-oriental ancien
 - .1.1.1. *L'Epopée de Gilgamesh*
 - .1.1.2. *L'Enuma Elish, le Poème de la Création*
 - .1.1.3. Le mythe d'Anzu
 - .1.1.4. Le mythe de Nergal et Ereshkigal
 - .1.1.5. *L'Epopée d'Erra*
 - .1.1.6. Le *Lugal-e* ou *Les exploits de Ninurta*
 - .1.1.7. Le mythe de Lugalbanda et de l'oiseau Anzu
 - .1.1.8. *Le Chant d'Ullikummi*
- .1.2. Les sources littéraires issues de l'espace grec antique
 - .1.2.1. Les sources littéraires cosmogoniques et mythographiques : récits de voyages mythiques des aèdes, des mythographes et des historiens antiques
 - a) La *Théogonie* d'Hésiode
 - b) *Le Bouclier d'Héraclès* d'Hésiode
 - c) L'*Odyssée* d'Homère
 - d) La *Bibliothèque* d'Apollodore
 - e) Florilège de textes relatifs à la mythologie grecque
 - .1.2.2. Les sources littéraires dramaturgiques : description et intervention monstrueuse au théâtre
 - a) Les tragédies mythiques d'Eschyle
 - b) Euripide et *Le Cyclope*
 - .1.2.3. Les sources philosophiques : réflexion sur le monstre, son statut et ses fonctions
 - .1.2.4. Les sources religieuses : hymnes, prières et invocations des monstres

2. Inventaire des sources archéologiques

- .2.1. Présentation générique du corpus de sources proche-orientales
- .2.2. Présentation générique du corpus de sources grecques
- .2.3. Présentation des sources iconographiques monstrueuses selon une analyse comparative
 - .2.3.1. Les monstres primordiaux perturbateurs du cosmos : Tiamat / Ullikummi / Typhée et Echidna



- a) Tiamat et Echidna : les génitrices de monstres
- b) Ullikummi et Typhée : les perturbateurs de l'ordre divin
- .2.3.2. Représentations des monstres humanoïdes : Humbaba, les Géants, les Cyclopes, les Hékatonchires
- .2.3.3. Représentations des Gorgones
- .2.3.4. Représentations des monstres ailés : Pazuzu, Anzu, Azag, génies et démons proche-orientaux, Harpyes et Sirènes grecques, Griffons
 - a) Les monstres humanoïdes ailés
 - b) Les Griffons
- .2.3.5. Représentations des monstres issus du lion : lions ailés, lions ailés androcéphales, autres lions gigantesques et Sphinx
- .2.3.6. Représentations des dragons, serpents monstrueux et hydres
- .2.3.7. Représentations des monstres bovidés, ovidés et équidés : Satyres, Pan, Minotaure, bovidés gigantesques et taureaux ailés androcéphales, Hommes-Taureaux et Centaures, Pégase
- .2.3.8. Représentations des Hommes-Poissons et autres monstres marins
- .2.3.9. Représentations des monstres exclusifs à chaque mythologie

CHAPITRE I - MONSTRES : ENTRE NATURE, GENRE ET METAMORPHOSES

1. La nature du monstre : de l'aspect physique et fonctionnel à la construction monstrueuse

- .1.1. La composition du monstre : classification et opposition de nature
- .1.1.1. Classification des monstres
 - a) Les monstres humanoïdes
 - b) Les monstres hybrides simples et complexes
 - c) Les monstres hybrides spécifiques
- .1.1.2. Humanité et animalité du monstre
- .1.2. Les fonctions du monstre
- .1.2.1. Le monstre perturbateur de l'ordre du cosmos : élément primordial des mythologies
- .1.2.2. Le monstre épreuve : entre rites initiatiques et adversité du héros
- .1.2.3. Le monstre protecteur et gardien de lieux, de savoirs, de trésors
- .1.2.4. Le monstre apotropaïque
- .1.2.5. Le monstre instrument des divinités
- .1.3. Le monstre comme élément issu d'une catégorie anthropologique spécifique ?
- .1.4. La notion de construction monstrueuse, reflet des mentalités antiques

2. Le genre du monstre

- .2.1. Opposition de genre : étude des monstres primordiaux
- .2.2. La dangerosité des monstres féminins

3. Métamorphoses en monstre, métamorphoses du monstre

CHAPITRE II – LE MONSTRE : ENTRE VISION DE L'ALTERITE ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE

1. Le monstre comme élément constituant dans la perception de l'altérité

- .1.1. Fonctions du mythe pour les sociétés antiques
- .1.2. Le monstre comme représentation symbolique de l'altérité ?
- .1.2.1. Une altérité effrayante, sauvage et dangereuse : point de vue des civilisations grecques
- .1.2.2. Une « altérité positive » : point de vue des civilisations proche-orientales

2. L'opposition monstre-héros comme opposition entre identité et altérité : influence sur la perception de soi, sur la perception des autres

- .2.1. Construction de l'identité culturelle des sociétés antiques
- .2.1.1. Méthodologie synthétique sur la question de la construction identitaire
- .2.1.2. Constructions identitaires proche-orientale et grecque
- .2.2. Etude des oppositions monstre-héros comme schéma illustrant la construction identitaire
- .2.2.1. Opposition civilisation / sauvagerie
- .2.2.2. Opposition mesure et tempérance / démesure et excès
- .2.2.3. Opposition sagesse / déraison et impiété
- .2.3. Les récits discursifs sur la perception de soi et la perception des autres
- .2.3.1. Le Grec et le Barbare
- .2.3.2. L'altérité au Proche-Orient ancien : une thématique complexe

CHAPITRE III – RITUALITE ET MATERIALITE DU CULTE DES MONSTRES : ETUDE DE L'INFLUENCE CULTURELLE DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES

1. Analyser les pratiques cultuelles selon une approche comparative



- .1.1. Le culte du héros : la double nature du héros-dieu
- .1.1.1. Le culte rendu à Héraclès
- .1.1.2. Le culte rendu à Marduk
- .1.2. Célébrations pour le renouvellement du temps et du cosmos
- .1.2.1. La fête de l'Akitu
- .1.2.2. Les Anthestéries
- .1.3. La hiérogamie : le culte du mariage sacré
- .1.4. Les cultes de conjuration, de protection, d'initiation et à mystères

2. Matérialité de la monstruosité dans les pratiques rituelles

- .2.1. Temples et objets du culte monstrueux
- .2.1.1. Le monstre dans les temples
- .2.1.2. Les objets rituels et la figure du monstre
- .2.2. Le monstrueux dans les chants, les hymnes et les prières

3. La Déesse-Mère : cultes, représentations, influences

- .3.1. Les Déesses-Mères proches-orientales : Ishtar / Inanna / Tiamat
- .3.2. Les Déesses-Mères grecques : Potnia Thérôn/ Déméter / Gaïa / Circé/ Echidna

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

ANNEXES

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE DES TABLEAUX



Introduction

Les récits mythologiques issus des civilisations antiques sont très largement étudiés au sein des sciences sociales, et ce tout particulièrement au travers de la discipline historique. De fait, le mythe est mobilisé par les nombreuses tentatives de synthèse et de critique rationnelle des événements historiques relatés dans les sources anciennes. Il convient donc de ne pas considérer la relation entre mythe et histoire comme une opposition de la légende et de la vérité mais bien de voir les mythes comme un ensemble « de faits incontrôlables qui, avec le temps, sont passés pour la plupart dans le domaine du mythe et n'offrent aucune garantie »¹. Un tel objet d'étude se révèle complexe mais il permet cependant de comprendre les structures de l'idéologie des civilisations anciennes au travers de l'analyse des pratiques et des représentations culturelles et religieuses fondamentales à ces sociétés, ainsi que d'établir des connaissances sur la conception que ces peuples avaient du monde. Pour le sujet traité ici, il s'agira de concentrer l'étude sur les mythologies proche-orientale et grecque anciennes, dont les mythes, les panthéons et les cosmogonies diffèrent au premier abord. Toutefois, il apparaît que certains éléments substantiels de ces deux mythologies distinctes coïncident. En établissant ainsi une étude comparative des mythologies issues de deux aires culturelles et géographiques différentes, il devient alors possible d'établir et de comprendre les jeux d'influence culturelle et religieuse présents et opérant lors de l'organisation de tels discours mythiques et lors de la réalisation des images qui les illustrent. C'est pourquoi l'étude d'un élément mythique fondamental, tel que le monstre, comme témoignage de potentiels jeux d'influence actifs entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique est un sujet pertinent dans le cadre d'une étude historique. De fait, il s'agit de réaliser une étude de l'histoire des mentalités mais aussi d'interroger la mobilité humaine et celle des idées. Bien que la thématique du monstrueux ne semble être qu'une infime partie des connaissances et des notions délivrées par les récits mythiques, elle reste cependant primordiale au regard de sa place et de ses fonctions au sein des mythologies anciennes.

Le terme monstre est issu du latin *monstrum*, dérivé du verbe *monere* qui signifie montrer ou avertir, et désigne un miracle ou un prodige². Concernant la langue grecque, le terme générique τέρας désigne soit le monstre comme signe envoyé par les divinités, soit le monstre comme prodige ou chose étonnante et hors du commun. Cette désignation grecque suppose de s'interroger sur les étymologies indo-européennes, et notamment sur la racine *kʷer- qui est à comprendre dans le sens de « faire créer » ou de créature. Une autre théorie linguistique propose de rapprocher le terme τέρας de la racine indo-européenne *men, qui désigne plutôt la terre, dans le sens de Terre-Mère, mettant ainsi les termes indo-européens désignant l'homme et l'humain en lien direct avec le monstre. Par ailleurs, les sources cunéiformes mobilisent plusieurs termes pour désigner ces créatures : il est ainsi question du terme *demon*, employé dans les traductions anglophones, qui fait référence aux créatures hybrides, mais aussi de *monster* qui désigne plutôt les êtres composites à quatre pattes³. Enfin, il apparaît que certaines catégories monstrueuses soient dotées de nominations spécifiques : c'est ainsi que s'illustrent les termes de *mashkim* et de *râbisu*, respectivement sumérien et akkadien⁴.

¹ THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 21, 1.

² BREAL Michel, BAILLY Anatole, *Dictionnaire Etymologique Latin*, Hachette, 1902, Paris, p. 200

³ BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 63

⁴ DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie » dans *Kantron*, 2003, pp. 91 – 113

« Être remarquable par [sa] difformité, [sa] dimension ou [son] caractère composite, et généralement dangereux », le monstre apparaît comme une entité ou un individu caractérisé par sa différence et son anomalie⁵. Les mythologies anciennes proposent une diversité de monstres importante, tant dans leur aspect physique et dans leur comportement que dans leurs fonctions. Les caractéristiques physiques apparaissent comme le premier élément à travers lequel le monstre se définit : de fait, plusieurs procédés interviennent dans la composition des êtres monstrueux. Dans un premier temps, le processus d'hybridation fait opérer plusieurs compositions mêlant soit des éléments humains et animaux, soit des éléments issus d'espèces animales différentes. Ces différents processus d'hybridation sont étudiés au sein des travaux de Christine Dumas-Reungoat. Elle distingue ainsi trois procédés : « l'adjonction d'éléments appartenant à une autre espèce », « la juxtaposition d'éléments » et « la déformation morphologique »⁶. Les mythologies antiques présentent ensuite des créatures monstrueuses définies par leurs dimensions disproportionnées, comme l'illustre la catégorie des Géants, présente au sein des deux ensembles étudiés. En effet, cette exagération morphologique du corps humain renvoie tout particulièrement à la « matérialisation élémentaire de l'excès »⁷. Cette déformation va de pair avec les difformités anatomiques présentes chez certaines catégories monstrueuses : de fait, la multiplication des membres, présente notamment chez les Hécatonchires ou chez Mušmaḫū, le serpent à sept têtes, et l'absence de certains éléments corporels, comme chez les Cyclopes, concernent majoritairement des monstres humanoïdes.

L'être monstrueux se définit également au travers de son comportement avec les dieux, les héros et les hommes au sein du récit mythologique. De fait, ces caractéristiques comportementales apparaissent comme allant à l'encontre des normes sociétales et morales : le monstre se révèle comme une entité terrifiante et anormale pour les hommes. Il est alors violent, dangereux voire mortel comme l'Hydre de Lerne ou Tiamat, mais aussi lubrique ou dépourvu d'intelligence, comme Polyphème le Cyclope ou encore anthropophage, comme Lamashtu ou le Sphinx « qui tue, qui détruisait les Cadméens »⁸. Il apparaît cependant que ces comportements dangereux pour l'homme soient à nuancer au regard des fonctions protectrices et thaumaturges parfois attribuées à certains monstres.

Enfin, il est important de souligner que la créature monstrueuse se définit aussi au travers de son habitat, puisque celle-ci est bien souvent localisée. De fait, certains spécimens du bestiaire mythologique apparaissent comme issus d'une région spécifique, tels que les Griffons venus du Nord de l'Europe, selon Hérodote⁹. Il existe également des monstres attachés à un lieu tout particulier, comme l'illustre le cas du Géant Humbaba, gardien de la Forêt des Cèdres au Liban, ou celui du Minotaure grec, enfermé au sein du Labyrinthe crétois. Cet attachement à un lieu particulier va souvent de pair avec la fonction gardienne que peut revêtir le monstre.

Avant d'analyser en détail les différentes fonctions attribuées aux monstres mythologiques, il convient de s'interroger d'abord sur la question du genre du monstre. Cette question fait directement intervenir celle de la dangerosité d'une telle créature. De fait, il apparaît, au sein des récits mythologiques et des sources littéraires,

⁵ BELFIORE Jean-Claude, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Larousse, 2003, Paris, p. 429

⁶ DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créature composites en Mésopotamie » dans *Kantron*, 2003, p. 92 - 93

⁷ AUDEGUY Stéphane, *Les monstres*, Gallimard, 2013, Paris, p. 12

⁸ HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001, Paris, p. 52

⁹ HERODOTE, Traduit par LARCHER Pierre-Henri, *Histoire*, Charpentier, 1850, Paris, III, 116 : « Il paraît constant qu'il y a une très grande quantité d'or vers le Nord de l'Europe [...] on dit cependant que les Arimaspes enlèvent cet or aux Gryphons [...] »

que les monstres féminins sont d'autant plus dangereux car ils mêlent à la fois brutalité et perfidie. C'est notamment le cas du Sphinx grec, doué d'une parole mortelle, ou encore celui de Tiamat, qui cherche à détruire sa propre progéniture en engendrant une multitude de monstres. En revanche, les monstres masculins sont plutôt attachés à la force brute, ce qui renvoie peut-être à la primitivité. Par ailleurs, une autre classification, renvoyant cette fois-ci directement à la fonction de ces êtres, est possible : en effet, certains monstres sont immortels tandis que d'autres sont tués par les héros ou les divinités. Il serait intéressant de répondre à la question de la dangerosité du monstre dans les mentalités des contemporains au travers du prisme de la mortalité des êtres monstrueux.

Tous ces critères permettent d'établir le portrait du monstre mythologique, mais il est intéressant de souligner qu'une grande variété de ces créatures propose des éléments anatomiques anthropomorphiques ou comportementaux humains. Il est ici question de l'utilisation du monstre comme moyen de définir l'altérité et donc, par opposition, l'identité des civilisations qui emploient de telles figures au sein de leurs récits mythiques. De fait, en analysant la place narrative, les fonctions ainsi que les formes attribuées au monstre, il est possible de dégager l'hypothèse selon laquelle le monstre symbolise parfois l'Autre dans sa différence et dans sa conception originale du monde. Dans son rapport au mythe, il convient alors d'étudier le monstre comme allégorie de l'Autre, effrayant car différent et dangereux car incompris. Mais le monstre est doté d'une symbolique duelle : il représente parfois une menace telle qu'il est nécessaire de faire intervenir, le plus souvent, des héros ou des divinités pour y mettre un terme, mais il apparaît également comme salvateur et protecteur, voire même thaumaturge. C'est dans cette fonction de monstre-menace que, le héros, vainqueur du monstre, par ses actions, symbolise et renvoie aux normes morales et sociétales alors en vigueur au moment de la composition des mythes, ce qui intervient alors comme un élément fondamental dans la construction identitaire de ces sociétés anciennes.

Le monstre ne se définit pas seulement au travers de sa symbolique dans les mythes ou de son aspect, physique ou comportemental, mais bien au travers de ses différentes fonctions dans le cadre du récit mythique. De fait, la première fonction du monstre est bien d'éprouver le héros au cours de combats, mobilisant ainsi la force brute, tel que l'illustre le face à face opposant Héraclès au Lion de Némée, ou celui opposant le Géant Humbaba à Gilgamesh. Mais le monstre intervient aussi lors d'épreuves faisant plutôt appel aux capacités de réflexion, ce qui est le cas dans l'affrontement d'Œdipe et du Sphinx. Le monstre est alors employé afin de mettre en lumière la figure héroïque qui s'oppose à lui, et, par sa mort, il permet au héros d'accomplir des exploits fabuleux et ainsi d'obtenir certains priviléges divins, tels que l'immortalité. Combattre la créature monstrueuse se révèle être une étape initiatique primordiale et impérative à la condition et au statut de héros, ce qui signifie que le héros ne peut exister sans le monstre. Ce lien entre monstre et héros est d'autant plus marqué lorsque le héros s'approprie la nature du monstre : ainsi, le mythe d'Anzu fait apparaître le héros Ninurta comme une tempête lors de l'affrontement, ce qui renvoie peut-être à la capacité de l'aigle léontocéphale à maîtriser la foudre. Par ailleurs, une fois qu'Héraclès défait le Lion de Némée, le héros ne devient-il pas lui-même le monstre puisqu'il revêt alors la peau du fauve ? L'être monstrueux intervient également au sein du récit comme élément perturbateur envoyé, bien souvent, par les divinités : il est alors l'instrument des dieux, employé dans des processus de vengeance ou de punition divine. Le monstre comme instrument divin est très souvent lié aux divinités du panthéon par des liens généalogiques mais il existe quelques cas où le monstre apparaît plutôt comme l'enfant spirituel des divinités : n'ayant aucun lien de parenté réel, le monstre est alors éduqué auprès des dieux. La fonction perturbatrice du monstre se décline aussi en lien avec le trouble de l'ordre du monde, notamment au

sein des récits cosmogoniques relatant le commencement des temps. Le monstre tient alors une place centrale dans le mythe, tel que l'illustre la cosmogonie babylonienne et le mythe de Marduk face à Tiamat : le monstre, une fois tué, sert, totalement ou pour partie, à la construction du monde et du cosmos que les divinités domineront par la suite. Le monstre est également doté d'une fonction gardienne qui concerne parfois des trésors, ce qui est le cas des Griffons ; des savoirs, tels que dans les énigmes énoncées par le Sphinx de Thèbes ; ou bien des lieux sacrés comme l'illustre le cas du Géant Humbaba. Enfin, le monstre est parfois utilisé comme esprit protecteur, notamment dans l'architecture monumentale proche-orientale, ou comme figure thaumaturge, tout particulièrement dans le cadre de pratiques rituelles.

Cette dualité au sein des différentes fonctions du monstre pose plusieurs problèmes, notamment dans le cadre d'une analyse de la figure monstrueuse comme allégorie relative à l'altérité et à la construction de l'identité d'une société donnée. De fait, les aspects relevant du danger et de la peur peuvent s'expliquer par une peur de l'inconnu et de l'Autre, mais qu'en est-il de l'aspect gardien et thaumaturge de certains monstres ? Une étude approfondie ultérieure de ces questions pourra peut-être révéler certains éléments de réponse.

Une certaine classification des monstres peut s'observer, notamment sur les questions de genre, de fonction, d'aspect physique ou comportemental et de dangerosité du monstre, mais une dernière peut être établie si l'on considère que les créatures issues de métamorphoses sont elles aussi intégrées à la catégorie monstrueuse. De fait, certains monstres naissent monstrueux tandis que d'autres sont transformés en monstre, et c'est notamment le cas de la Gorgone Méduse¹⁰. Dans le cadre de cette étude, il ne sera cependant pas question de concentrer la recherche sur la distinction des monstres selon le prisme de la métamorphose, mais plutôt de considérer chaque monstre au travers de ses caractéristiques physiques, comportementales, symboliques et fonctionnelles. Bien sûr, les questionnements relatifs au genre, à la dangerosité et à la notion de métamorphose seront tout de même à prendre en compte lors d'une étude approfondie.

Le mot « mythologie », quant à lui, est issu d'une combinaison des termes grecs μῦθος, qui désigne le discours relevant du domaine de l'imaginaire, peut-être issu de la racine indo-européenne *médw^h- qui renvoie à l'idée de croire ou de penser, et λόγος qui qualifie plutôt le discours sur les faits, et dont la signification se rapproche de la parole et du langage.

La mythologie se définit donc comme l'ensemble des pratiques narratives et des récits discursifs, autrement appelés mythes, qui organisent la vision qu'ont du monde les civilisations antiques. Il s'agit, de fait, d'un regroupement d'histoires et de faits traitant des dieux, demi-dieux et héros de l'Antiquité, et dont la véracité est à questionner. Les récits mythiques tentent alors d'expliquer les phénomènes naturels et primitifs du monde, et de la même manière, ils cherchent à fixer certaines normes relatives à la société qui les emploie. La mythologie est alors une rationalisation de l'homme concernant « ce qui s'est passé avant lui et ce qui se passera après lui sur la terre et le reste du monde »¹¹. Elle permet « d'exprimer dramatiquement l'idéologie dont vit la société [...] et de justifier enfin les règles et les pratiques traditionnelles »¹². Walter Burkert, quant à lui, définit le mythe comme un « récit traditionnel avec une référence secondaire, partielle, à quelque chose qui a une importance

¹⁰ APOLLODORE, Traduit par CARRIERE Jean-Claude, « La Bibliothèque d'Apollodore », Livre II, dans *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, n°443, 1991, Besançon, 314p.

¹¹ LACARRIERE Jacques, *Au cœur des mythologies : en suivant les dieux*, Gallimard, 1984, Barcelone, p. 11

¹² DUMEZIL George, *Heurs et malheurs du guerrier*, Flammarion, 1999, Paris, p. 11

collective »¹³. Ces mythes sont alors à considérer comme appui des pratiques rituelles et religieuses, mais certains d'entre eux sont plutôt à voir comme des allégories relatives à des évènements historiques. Cependant, il est nécessaire de rappeler que l'historicisation des mythes et l'utilisation de tels récits comme vérité historique n'a pas sa place dans le cadre de notre étude.

La mythologie, au sens de l'analyse des mythes, est une discipline pluridisciplinaire qui relève majoritairement de l'interprétation. Cette pratique nécessite d'étudier l'organisation du récit, l'expression de croyances de même que l'aspect explicatif de tels discours sur des évènements relatifs au commencement des temps qui suggèrent une certaine compréhension du monde ancien. Plusieurs courants idéologiques se retrouvent au sein de cette discipline : l'un des principaux mouvements, le structuralisme, propose de voir l'ensemble des mythes comme un moyen de mieux appréhender l'organisation de la pensée des civilisations anciennes, plutôt que comme support dogmatique pour les pratiques religieuses, ce qui permet alors une meilleure appréhension de l'idéologie de ces sociétés. D'autre part, le courant de pensée naturaliste, et tout particulièrement Thorkild Jacobsen, propose une autre lecture quant à la considération des mythes : de fait, ils seraient alors un moyen de comprendre ce qui ne peut être expliqué de manière scientifique en mobilisant notamment des phénomènes issus des forces naturelles primitives¹⁴.

Il s'agira, dans le cadre de cette étude, d'analyser en parallèle mythologie proche-orientale et mythologie grecque, ce qui suggère, dans un premier temps, de définir chacun de ces deux ensembles. Sous l'appellation de mythologie proche-orientale sont regroupés les récits mythiques sumériens, akkadiens, babyloniens, assyriens, hourrites, hittites et perses. Il s'agit ici de rassembler les mythes issus de la littérature proche-orientale antique au sens large. Bien que les noms des divinités changent d'une mythologie à l'autre, le déroulement et l'organisation narrative des mythes restent assez similaires, c'est pourquoi il ne sera pas question ici de distinguer ces mythes selon le prisme de leur origine véritable, mais bien de leur attribuer des origines plus ou moins communes, largement étendues d'un point de vue géographique, culturel et temporel. De fait, ces mythes proche-orientaux anciens sont issus de mythologies bien différentes, tant sur la composition de leur panthéon que sur les origines de leurs mythes, mais, pour moins de complexité, il s'agira de regrouper ces récits variés en un ensemble mythique large puisque les civilisations à l'initiative de ces histoires fabuleuses sont en contact. Ces interactions culturelles entre les civilisations du Proche-Orient antique entraînent une superposition des mythes et des panthéons, dont il devient difficile de retracer le parcours et les origines de chacun des mythes mobilisés. Cette mythologie proche-orientale plurielle fait intervenir des divinités telles que la triade principale suméro-akkadienne Enlil, Enki/Ea et An, mais d'autres divinités primordiales s'intègrent à cet ensemble, tel que l'illustre l'exemple du dieu Marduk, issu initialement de la mythologie babylonienne.

Cette mythologie proche-orientale est mise en récit au travers d'une typologie de sources littéraires très variée, notamment au sein de récits cosmogoniques ou théogoniques, mais aussi dans le cadre d'épopées et de poèmes traitant des histoires amoureuses divines. Les moyens et les conditions d'élaboration de cet ensemble mythique restent malheureusement méconnus, mais il apparaît qu'il ait été organisé initialement par la civilisation sumérienne autour du III^e millénaire av. J.-C., puis complété par les peuples d'origine sémitique de langue akkadienne, avant d'être à nouveau étoffé par les civilisations babylonniennes, puis assyriennes dès le II^e millénaire

¹³ BURKERT Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, 1982, p. 23

¹⁴ JACOBSEN Thorkild, *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, Presses Universitaires de Yale, 1987, New Heaven London, 498p.



av. J.-C., et enfin hourrites, hittites puis perses. Cette mythologie proche-orientale évolue considérablement au cours de la période étudiée ici, notamment à cause des variations politiques attestées : de fait, les dieux sont généralement associés à un temple ou à une cité spécifique, de sorte que l'importance d'une divinité au sein du panthéon varie en fonction du poids politique de sa ville d'origine ou de prédominance. Ce phénomène fait parfois intervenir la création de nouveaux mythes permettant la justification de la primauté de certaines divinités, comme l'illustre le cas du poème de l'*Enuma Elish*, qui légitime la supériorité du dieu Marduk.

Le mythe proche-oriental peut être considéré comme le discours sur une histoire sacrée relative à des événements bien antérieurs au moment où ils sont mis en récit, bien que cette définition reste assez controversée¹⁵. En effet, il n'est pas possible de déterminer la place du récit mythique au sein des pratiques rituelles, c'est pourquoi notre recherche considère plutôt le mythe comme le reflet de la construction de la pensée concernant le cosmos propre aux civilisations qui emploient ces histoires fabuleuses. Les mythes proche-orientaux seraient donc à considérer comme des histoires organisant la structure de l'idéologie et les conceptions qu'ont du monde les contemporains sur des phénomènes relatifs à la naissance et à l'organisation du monde. Bien que ces mythes se retrouvent sur de nombreux supports cunéiformes, il ne faut pas oublier que l'oralité des mythes est considérable, c'est pourquoi les connaissances disponibles sur la mythologie proche-orientale restent incomplètes.

Il convient de définir plus particulièrement une mythologie comprise dans l'appellation mythologie proche-orientale, puisqu'elle apparaît comme un ensemble de mythe dits relais entre l'espace proche-oriental et l'espace grec ancien : la mythologie hittite. Cet ensemble discursif mythique est composé au sein de l'Anatolie, dans le courant du II^e millénaire av. J.-C. et regroupe des mythes issus initialement d'Anatolie et plus particulièrement de la civilisation des Hattis, mais aussi des histoires fabuleuses venues du Proche-Orient antique et notamment du peuple Hourrite. La transmission de ces récits relève majoritairement de sources littéraires et rituelles retrouvées sur le site archéologique de l'ancienne Hattusa. La particularité de cette mythologie intervient dans les thématiques mobilisées au sein des mythes : de fait, les sources ne présentent pas de cosmogonie, de théogonie ou d'anthropogonie spécifiques à la mythologie hittite, car celle-ci se concentre davantage sur le thème du retour de la divinité perdue. Les mythes hittites « prennent place dans un passé distant mais vaguement défini », cependant, ils restent à différencier des récits folkloriques nombreux pour cette civilisation, mais qui concernent essentiellement des figures héroïques humaines et dont l'historicité a été partiellement vérifiée¹⁶. La mythologie hittite est donc intégrée à l'ensemble mythologique proche-oriental mais il apparaissait important de souligner son statut spécifique de relais entre les deux aires culturelles et religieuses étudiées ici.

Parallèlement, la mythologie grecque regroupe l'ensemble des mythes et des histoires fabuleuses qui se développent depuis l'avènement de la civilisation minoenne, dès le III^e millénaire av. J.-C., et fait intervenir des divinités primordiales, et notamment la triade principale du panthéon, qui comprend Zeus, Poséidon et Hadès. La mythologie grecque s'illustre tout particulièrement au travers de poèmes épiques, dont les plus connus restent ceux issus de la production des aèdes Hésiode et Homère, mais également au travers de sources iconographiques, puisque la céramique grecque emploie très largement la thématique mythologique dans ses illustrations. Les textes mythiques ne semblent pas avoir de valeur dogmatique ou sacrée dans le cadre des pratiques religieuses : de fait, il s'agit plutôt d'œuvres littéraires qui suggèrent une certaine compréhension de l'idéologie et de

¹⁵ ELLIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, Paris, p. 15

¹⁶ BECKMAN Gary, « Mythologie Bei den Hethitern » dans *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen*, vol. VIII, 1997, Berlin, p. 565

l'organisation du monde selon les sociétés grecques anciennes. Il y est d'ailleurs questions des mêmes thématiques que pour les mythologies proche-orientales : cosmogonie, théogonie et anthropogonie sont les thèmes principaux mobilisés au sein de ces récits mythiques. D'autres thématiques y sont largement abordées telles que les combats entre monstres et héros, mais aussi les différentes généralogies des divinités tutélaires, et sont illustrées parallèlement au travers de la céramique disponible, ce qui permet d'avoir une meilleure appréhension des mythes grecs dans leur ensemble. Le contexte d'élaboration de la mythologie grecque reste aujourd'hui mal connu, mais là encore, l'oralité tient une place considérable : il est important de rappeler que les sources principales disponibles quant à cette thématique sont issus d'aèdes, ou ἀοιδοί, dont le nom est issu du terme grec ᾠδή qui signifie chanter. La recherche en mythologie grecque a démontré que certains des mythes avaient plutôt une valeur allégorique pour des événements historiques réels, mais transformés et mythifiés pour apporter peut-être davantage de légitimité à ces faits¹⁷. Il apparaît nécessaire d'établir quelles ont été les conditions de réalisation de ces mythes afin de bien en comprendre la portée et la réception. De fait, il convient d'admettre que le temps d'élaboration du récit mythique intervient bien après le déroulement des faits auxquels il se rapporte. Ce faisant, l'ensemble des mythes relève d'une transmission déformatrice et partielle des récits initiaux des premiers temps. Les mythes sont pluriels au regard de leurs différentes versions selon la période, l'auteur, ou selon la région géographique, et il apparaît que certaines de ces variantes aient disparues.

Quels sont les apports des mythologies et des sources les concernant pour la discipline historique ? Tout d'abord, il s'agit d'établir une histoire des mentalités des sociétés antiques, ainsi que de comprendre les schémas de l'idéologie de ces civilisations au travers de l'étude de leurs croyances et de leurs pratiques cultuelles, mais aussi, et tout particulièrement pour ce sujet, d'interroger les mythes traitant des monstres et leurs images selon le prisme de potentiels jeux d'influences culturelles et religieuses. L'apport d'une étude mythologique à la discipline historique concerne spécifiquement l'histoire des conceptions, mais elle aborde également les notions de pratiques rituelles, de circulation humaine et de transfert des idées, ce qui entre dans le cadre d'une histoire culturelle des civilisations antiques.

Il apparaît donc comme nécessaire d'établir le contexte culturel et religieux des civilisations anciennes étudiées afin de mieux comprendre par la suite quels ont été les moyens qui ont permis l'élaboration de tels jeux d'influence. Le sujet interroge l'espace proche-oriental, localisé initialement entre les fleuves du Tigre et de l'Euphrate, mais cette région tend à s'élargir au cours de la période étudiée. Dans un premier temps, la culture d'Obeid (v. 6500 – 3750 av. J.-C.) correspond à une période où il semble que les mythes concernant la triade divine principale de la Mésopotamie, à savoir An, Enki/Ea et Enlil, se soient formés. De fait, Eridu, le centre culturel et spirituel de cette civilisation, abrite le sanctuaire majeur du dieu des eaux douces et du monde souterrain, Enki/Ea, dont le culte semble associé à des rites purificateurs. Ce temple apparaît comme la trace la plus ancienne aujourd'hui disponible d'architecture monumentale proche-orientale. Par ailleurs, les fouilles archéologiques ont relevé une séquence de quatorze temples superposés, dont les datations vont de la période d'Obeid à la période d'Uruk, ce qui témoigne d'une certaine continuité culturelle et religieuse des périodes protohistoriques de la Mésopotamie. Par ailleurs, la culture d'Obeid s'avère être un moment où les pratiques cultuelles et religieuses s'intensifient, notamment au regard de la grande quantité d'ossements de poissons

¹⁷ VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Points, 2014, Paris, 168p.

retrouvés à Eridu, qui attestent de l'importance des sacrifices et des offrandes destinés aux divinités¹⁸. La documentation pour cette période fournit également un grand nombre de sceaux-cylindres sur lesquels sont représentées différentes scènes issues de la mythologie, ce qui témoigne de l'ancienneté de ces histoires fabuleuses.

Après quoi la période d'Uruk (v. 3700 – 2900 av. J.-C.) est marquée notamment par l'invention de l'écriture cunéiforme, ce qui permet la mise par écrit des mythes cosmogoniques sumériens, bien qu'initialement, cette écriture soit inventée plutôt pour des raisons de comptabilité. Il faut en effet attendre la fin du III^e millénaire av. J.-C. pour les œuvres dites littéraires. La cité éponyme à cette période, Uruk, apparaît comme un centre de rayonnement culturel, politique et religieux : de fait, les fouilles ont permis la découverte de nombreux temples, dont les temples dits calcaire et rouge, bien que leur fonction cultuelle reste aujourd'hui incertaine. Cependant, il est sûr que le temple dédié à l'une des divinités tutélaires d'Uruk, l'Eanna consacré à la déesse Inanna, soit un véritable temple au regard de l'importante quantité de traces d'offrandes, cérémoniales et animales, retrouvées lors de fouilles archéologiques¹⁹. Par ailleurs, des représentations iconographiques anthropomorphes de la déesse sont également retrouvées sur ce site, notamment sur les bas-reliefs du *Grand Vase d'Uruk*²⁰. La deuxième divinité tutélaire d'Uruk, An, dieu du Ciel, possède également son propre temple, dit du Ciel, ce qui témoigne d'une certaine pluralité dans le culte. Bien qu'il apparaisse qu'An et Inanna soient des divinités formant un couple, il semble que les pratiques cultuelles attestées dans l'un et l'autre de leurs temples respectifs soient différentes. La période d'Uruk semble être un moment où le pouvoir proche-oriental se calque sur le modèle de la théocratie et où il repose principalement sur les fonctions et les pratiques rituelles : de fait, il s'agit bien du moment où le terme et la fonction de roi-prêtre interviennent, notamment au sein des sources administratives, bien que cette théorie soit critiquée²¹. Par ailleurs, il semble que les écrits liés au mythe de Ninurta et à son combat contre l'aigle léontocéphale Anzu fassent leur apparition au sein de la littérature cunéiforme de cette époque, bien que le mythe soit plus ancien puisqu'il tire ses racines de la figure divine sumérienne Imdugud.

La période suivante, appelée présargonique ou protodynastique (v. 2900 – 2334 av. J.-C.) renvoie plutôt à un moment où des états ou des cités-états se forment au niveau politique et religieux : c'est le cas notamment de la cité-état de Lagash, où le dieu tutélaire est Ningirsu, mais aussi de Nippur, consacrée à la divinité Enlil. De nombreuses cités tentent alors d'imposer l'hégémonie de leur divinité tutélaire aux territoires voisins, ce qui favorise l'apparition de particularités régionales, tout particulièrement au sein des élites religieuses et des récits cosmogoniques. En effet, c'est à ce moment que les cités de Lagash, d'Eridu et de Nippur établissent les fondements de leur tradition mythologique²². Bien que ces particularismes religieux soient attestés, il ne faut cependant pas oublier que chaque divinité régionale appartient à un panthéon sud-mésopotamien bien plus large²³. Les fouilles archéologiques menées sur ces sites ont démontré l'existence de pratiques rituelles plutôt réservées à la sphère du privé, concernant spécifiquement des rites liés à la magie et aux pratiques divinatoires,

¹⁸ DANTI Michael, ZETTLER Richard, « Eridu » dans MEYERS Eric, *Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Ancient Near East*, vol. 2, Oxford University Press, 1997, Oxford, p. 258 - 260

¹⁹ JOANNES Francis, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 132 - 134

²⁰ *Grand vase d'Uruk*, vase monumental, IV^e m. av. J.-C., Musée Archéologique National d'Irak, Bagdad

²¹ BUTTERLIN Pascal, « Les malentendus d'un mythe de la théorie politique : la théocratie suméro-akkadienne » dans SCHWENTZEL Christian-Georges, BASLEZ Marie-Françoise, *Les Dieux et le Pouvoir : aux origines de la théocratie*, Presses Universitaires de Rennes, 2016, [consulté en ligne le 18 octobre 2019]

²² VAN DIJK Jan, « Le motif cosmique dans la pensée sumérienne » dans *Acta Orientalia*, n°28, 1964, pp. 1 - 59

²³ BOTTERO Jean, *La plus vieille religion en Mésopotamie*, Gallimard, 1998, Paris, p. 109 - 111



au travers de la découverte de nombreuses tablettes cunéiformes. Par ailleurs, un important échantillon de tablettes relatives à des textes liés aux pratiques du culte semblent être réalisé à cette époque par de jeunes scribes dans le cadre d'exercices d'écriture, ce qui invite à réfléchir sur la diffusion des récits mythologiques et des pratiques rituelles, ainsi que sur leur place au sein des élites lettrées. Enfin, quelques représentations iconographiques illustrent tout particulièrement des scènes cultuelles, ce qui permet d'avoir une meilleure compréhension de ces pratiques, tel que l'illustre l'*Etandard d'Ur*²⁴.

Vient ensuite la période dite d'Akkad (v. 2334 – 2155 av. J.-C.) pendant laquelle l'iconographie, mais aussi les sources littéraires, tendent à se concentrer sur des thématiques mythologiques. De fait, c'est à ce moment qu'est composé, ou recomposé, le *Mythe du Super Sage*, traitant du Déluge et d'Atrahasis, dont la figure semble initialement inspirée du personnage de Ziusudra issu de la mythologie sumérienne. Il semble que des versions antérieures, notamment sumériennes, préexistent à la version akkadienne de ce récit mythique, mais il apparaît que cette dernière, composée autour de 1700 av. J.-C., est la plus complète²⁵. Par ailleurs, cette période voit naître certaines divinités spécifiques, telles que le dieu akkadien Nergal, dieu des Enfers dont l'origine sémitique est attestée. La mention littéraire la plus ancienne de ce dieu apparaît notamment dans l'inscription du roi d'Akkad, Naram-Sîn, laquelle est découverte sur le site archéologique de Bassekti. Cette divinité intervient tout particulièrement dans le cadre du *Mythe de Nergal et Ereshkigal*, composé durant la première moitié du II^e millénaire av. J.-C., qui nous est parvenu de manière fragmentaire mais qui laisse entrevoir une certaine vision des Enfers et de ses habitants, qui peuvent être, pour la plupart, considérés comme des monstres.

La période d'Ur III, autrement appelée Troisième Dynastie d'Ur, (v. 2112 – 2004 av. J.-C.), est un moment où l'influence de la culture cunéiforme s'étend vers le Nord de la Mésopotamie, mais aussi un temps où les temples des divinités tutélaires de chaque cité-état sont restaurés ou rénovés, d'après les sources administratives. De fait, un certain développement des complexes architecturaux apparaît à Nippur, pour le temple de L'E-kur du dieu Enlil, mais aussi à Eridu, pour l'E-bazu, le temple consacré à Enki. Il est d'ailleurs possible que certaines divinités apparues à cette époque soient le fruit d'influences culturelles extérieures à la Mésopotamie, puisqu'il est possible d'observer que leurs noms ne semblent pas être issus d'une étymologie suméro-akkadienne. Dans le cadre des pratiques cultuelles, il apparaît qu'un nouveau processus émerge durant cette période : il s'agit de la divinisation des rois, qui voient alors leur statue consacrée dans l'enceinte d'un temple, mais aussi l'organisation de sacrifices et de festivités qui leur sont dédiés²⁶. Ces pratiques deviennent régulières au cours de la période mais il semble qu'elles soient plus anciennes puisque certains témoignages attestent déjà de leur existence sous le règne de Naram-Sîn, notamment (2254 – 2218 av. J.-C.). Enfin, les récits mythiques datés de cette époque témoignent d'un certain intérêt pour une nouvelle thématique mythologique qui concerne tout particulièrement le champ du mariage sacré, notamment mis en scène dans le cadre du *Mythe de Dumuzi et d'Inanna*²⁷. C'est également au cours de la Troisième Dynastie d'Ur que le récit de l'*Epopée de Gilgamesh*, l'une des sources principales dans le cadre de ce sujet, semble être composé, bien que les versions aujourd'hui disponibles soient datées de la première moitié du II^e millénaire av. J.-C.²⁸.

²⁴ *Etandard d'Ur*, partie de complexe funéraire, v. XXVII^e s. av. J.-C., British Museum, Londres

²⁵ JACOBSEN Thorkild, « The Eridu Genesis » dans *Journal of Biblical Literature*, n°100/4, 1981, p. 513 - 514

²⁶ HALLO William, « Texts, Statues and the Cult of the Divine King » dans *Supplements to Vetus Testamentum*, n°40, 1988, pp. 54 - 66

²⁷ KRAMER Samuel Noah, *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, Berg International, 1983, Paris, 228p.

²⁸ BOTTERO Jean, *L'épopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Gallimard, 1992, Paris, 295p.



Après quoi, la période paléo-babylonienne (v. 2004 – 1595 av. J.-C.), autrement nommée amorrite d'après les travaux de Dominique Charpin, fait intervenir une nouvelle divinité tutélaire primordiale qui renverse alors la hiérarchie divine au sein du panthéon proche-oriental²⁹. Il s'agit du dieu Marduk, dont le temple, l'Esagil, est situé en plein centre du quartier sacré de Babylone. Les sources littéraires font alors du fils d'Ea un dieu suprême du panthéon alors qu'il n'était qu'une divinité secondaire au départ, et ce au cours du règne de Nabuchodonosor I^{er} (1125 – 1104 av. J.-C.). Cette modification de l'organisation du panthéon s'accompagne d'une source littéraire mythologique majeure : le *Poème de la Création*, ou *Enuma Elish*, établi durant la deuxième moitié du II^e millénaire av. J.-C. Il s'agit d'un poème mettant en scène la montée au pouvoir du dieu Marduk après son combat contre le monstre gigantesque Tiamat, le corps duquel servira d'ailleurs de base à la création du monde. Cette ascension semble tirer ses racines de la période où l'hégémonie de la cité de Babylone se constituait, tout particulièrement sous le règne d'Hammurabi (1792 – 1750 av. J.-C.). L'*Enuma Elish* ne nous est parvenu qu'au travers de sources fragmentaires postérieures à cette période mais les études historiques ont démontré que les origines de ce poème remontent à la période paléo-babylonienne. Le dieu Marduk prend alors une place prépondérante au sein de la vie des contemporains puisqu'une fête annuelle lui est consacrée, la Fête de l'Akitu, bien que l'acceptation idéologique de cette primauté s'inscrive dans un processus long³⁰.

La période dite assyrienne (v. 2000 – 609 av. J.-C.), englobant les périodes paléo-assyrienne, médiо-assyrienne et néo-assyrienne, fait, elle aussi, intervenir de nouvelles divinités tutélaires : Assur, roi divin de la cité principale et éponyme, mais aussi Adad, le dieu de l'Orage, ou encore Ishtar, qui correspond à la déesse suméro-akkadienne Inanna. Il est intéressant de souligner que les anciennes divinités proche-orientales sont toujours présentes : de fait, elles sont soit assimilées aux divinités principales de la période assyrienne, soit conservées avec les mêmes attributs et les mêmes fonctions, seule leur nomination change. D'un point de vue cultuel et architectural, il semble que la construction de temples s'accompagne de plus en plus à celle d'une ziggurat accolée à ce dernier. Par ailleurs, les sources administratives et religieuses témoignent d'une certaine diversification des fonctions cléricales au sein des temples assyriens, au travers de la multiplication des postes et de l'apparition de nouveaux termes³¹. D'autre part, l'architecture monumentale se développe tout particulièrement au cours de cette période comme en témoigne le complexe du palais royal de Dur-Sharukin, érigé par le roi Sargon II (722 – 705 av. J.-C.) à Khorsabad, lequel propose différents spécimens de sculptures monumentales représentant des monstres hybrides tels que les célèbres taureaux ailés androcéphales.

Vient ensuite la période appelée néo-babylonienne (626 – 539 av. J.-C.), qui connaît un certain syncrétisme des croyances puisque toutes les anciennes et les nouvelles divinités proche-orientales sont regroupées au sein d'un même panthéon. Après l'apogée du dieu Marduk au cours de la période paléo-babylonienne, un autre dieu, semblerait-il d'origine kassite, est érigé au rang de dieu suprême : il s'agit du dieu Nabû, maître des savoirs et des connaissances³². D'autre part, et concernant plus spécifiquement les pratiques funéraires, les fouilles archéologiques ont démontré que les tombes royales ou destinées aux élites sociétales comportaient des objets protecteurs, tels des amulettes, représentant parfois certaines figures monstrueuses³³.

²⁹ CHARPIN Dominique, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Les Belles Lettres, 2017, Paris, 254p.

³⁰ BOTTERO Jean, *Mythes et rites de Babylone*, Slatkine Reprints, 1996, Paris, 348p.

³¹ JOANNES Francis, *La Mésopotamie au 1er millénaire avant J.-C.*, Armand Colin, 2000, Paris, p. 69 - 70

³² MICHEL Cécile, « Nabû » dans JOANNES Francis, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 552 - 554

³³ *Sphinx gardien d'une tombe*, statuette, AM 90, v. VI^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

A la suite de quoi intervient finalement la période achéménide (539 – 330 av. J.-C.) durant laquelle les civilisations suméro-akkadiennes sont envahies puis confondues avec les civilisations persiques d'abord venues du Nord puis d'Anatolie, même s'il est vrai que des mouvements plus anciens de populations, araméennes notamment, sont attestés sur le territoire proche-oriental. Après la prise de Babylone, vers 539 av. J.-C., par le souverain perse Cyrus II (559 – 539 av. J.-C.), il semble que la religion proche-orientale cohabite avec les traditions mythologiques et religieuses d'origine iranienne véhiculées par les peuples perses. Cependant, le dieu créateur principal devient alors Ahura-Mazda, initialement issu de la religion mazdéenne. Cette époque se termine par la victoire d'Alexandre le Grand (336 – 323 av. J.-C.) à la bataille de Gaugamèles, en 331 av. J.-C., ce qui marque alors l'apogée de la conquête du territoire proche-oriental par les civilisations grecques. Cette rencontre entre les civilisations marque tout d'abord un fort dynamisme culturel avant d'entraîner par la suite un certain déclin de la culture cunéiforme au profit de la culture grecque, bien que certains chercheurs parlent plutôt d'« œcuménisme culturel »³⁴.

Parallèlement au contexte historique, religieux et culturel des civilisations évoluant au sein du territoire proche-oriental, il convient de donner quelques éléments de compréhension concernant les peuples hittites qui, rappelons-le, apparaissent comme une civilisation relais entre les concepts et les images mythologiques proche-orientaux et grecs. Les Hittites évoluent au sein du territoire de l'Anatolie, dans le courant du II^e millénaire av. J.-C. : le centre culturel, politique et religieux principal est Hattusa. Concernant tout particulièrement la religion hittite, il apparaît que le panthéon soit composé d'une multitude de divinités aux origines variées, puisque les Hittites adoptaient les divinités étrangères sans les assimiler à celles préexistantes au sein de leur religion³⁵. C'est pourquoi certaines représentations iconographiques hittites sont similaires à celles issues de la culture cunéiforme, de même pour les récits mythiques et les fonctions des divinités mentionnées dans ces sources. Bien que la culture hittite soit différente, elle utilise cependant l'écriture cunéiforme afin de mettre par écrit ses mythes : de fait, les fouilles archéologiques ont permis la découverte de nombreuses tablettes hittites relatant des événements théogoniques, dont l'origine proche-orientale est attestée. Par ailleurs, ces textes mythologiques sont souvent combinés à des indications sur les pratiques cultuelles. La principale source littéraire hittite cosmogonique utilisée ici est un poème du nom de *Cycle de Kumarbi*, lequel traite de l'organisation du monde et du combat entre le héros divin Teshub et le géant monstrueux Ullikummi³⁶.

Il convient désormais d'établir brièvement le contexte culturel et religieux des civilisations se développant au sein de l'espace grec, tant en Grèce continentale, que dans la mer Egée et dans les cléroutiques. Tout d'abord intervient la civilisation minoenne (v. 2700 – 1200 av. J.-C.), qui se développe principalement sur l'île de Crète mais également au sein de la mer Egée. Malheureusement, il apparaît que la mythologie et les croyances minoennes restent encore majoritairement inconnues. Cependant, il semble que la recherche ait mis en évidence deux systèmes idéologiques possibles. Le premier apparaît comme un certain monothéisme à deux entités, centré tout d'abord autour d'une divinité chthonienne et polymorphe associée à la Terre-Mère et dont les origines seraient proche-orientales, en parallèle d'une entité masculine souvent appelée « jeune dieu ». D'autre part, il est plutôt

³⁴ LIPPOLIS Carlo, « L'hellénisme en Mésopotamie » dans LIPPOLIS Carlo, *L'Art en Mésopotamie*, Hazan, 2006, Milan, p. 98

³⁵ BRYCE Trevor, *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East : the Royal Correspondence of the Late Bronze Age*, Routledge, 2003, Londres, p. 135-138

³⁶ LEBRUN René, « From Hittite Mythology : The Kumarbi Cycle » dans SASSON Jack, *Civilizations of the Ancient Near East*, Charles Scribner's Son, 1995, New York, p. 1971-1980



question d'un polythéisme classique, dont la spécificité vient du fait qu'il semble y avoir plutôt des divinités féminines. De fait, il est question d'une divinité dont les fonctions sont assez proches de celles de la déesse Ishtar, ou encore d'un couple de divinités chasseresses dont la thématique primordiale aborde la question de la Potnia Thérôn³⁷. Cependant, les recherches historiques actuelles ne permettent alors pas de déterminer quelle est l'hypothèse la plus probable.

Quant aux civilisations mycéniennes (v. 1650 – 1100 av. J.-C.), qui s'étendent sur le territoire continental grec depuis le Sud, il est là encore difficile de déterminer quelle était réellement leur religion. Cependant la recherche a permis de reconnaître quelques-unes des divinités mycéniennes au travers, notamment, de textes et de listes d'offrandes rédigés en linéaire B, une forme archaïque du grec ancien. De fait, des divinités telles que Poséidon, qui est alors une divinité chthonienne liée aux tremblements de terre à la place prépondérante, sont présentes au sein du panthéon mycénien, ce qui peut témoigner d'une certaine continuité culturelle et religieuse entre la civilisation mycénienne et la civilisation grecque³⁸. Le panthéon mycénien propose également une divinité féminine à considérer comme une déesse de la Terre-Mère du nom de Diwia et qui s'inscrit également dans la thématique de la Potnia Thérôn. Par ailleurs, quelques exemples de divinités, tels que celui de Déméter, se retrouvent au sein du panthéon de la Grèce archaïque, ce qui souligne la continuité culturelle présente entre ces civilisations. Cependant, il apparaît que certaines de ces divinités soient spécifiques à la religion mycénienne, puisqu'elles semblent avoir disparues au cours de l'avènement de la période grecque archaïque, telles que Pa-de, ou encore Pi-pi-tu-na³⁹. Une autre caractéristique de la religion mycénienne apparaît dans le fait qu'il n'y ait, pour le moment, aucun temple, dans le sens architectural, retrouvé jusqu'à maintenant, ce qui interroge donc l'organisation du culte et des pratiques rituelles mycéniennes. Cependant, des traces de complexes architecturaux de petite taille, notamment à Mycènes, Tyrinthe, Asinè et Pylos auraient pu servir de lieux de culte, mais il n'en est pas certain. Par ailleurs, il semble que certains sanctuaires, tels que Délos, Delphes et Eleusis, soient déjà des places religieuses importantes durant l'époque mycénienne, ce qui confirme là encore l'hypothèse d'une continuité culturelle et religieuse des Mycéniens aux Grecs. Enfin, le palais de Pylos atteste de traces d'offrandes et notamment d'une quantité importante de rhytons, un récipient utilisé lors de cérémonies rituelles.

Vient ensuite la période grecque archaïque (v. X^e s. av. J.-C. – 480 av. J.-C.), durant laquelle les objets de céramique tendent à se multiplier. Ces derniers présentent un large échantillon d'illustrations relatives à des scènes mythologiques, et notamment à des combats opposants les héros à des êtres monstrueux⁴⁰. C'est d'ailleurs à cette période que semblent être organisés les récits mythologiques importants, tels que la *Théogonie* de l'aïde Hésiode, probablement composée aux alentours du VII^e s. av. J.-C. Cette œuvre apparaît comme un élément majeur dans l'organisation du panthéon grec archaïque, et propose un récit sur l'origine des divinités ainsi que sur la création du monde. Cette source importante laisse à voir de nombreux cas de spécimens monstrueux et donne ainsi des informations sur leurs mythes d'intervention, c'est pourquoi la *Théogonie* est l'une

³⁷ CHARBONNEAUX Jean, « La religion égéenne et les origines de la religion grecque » dans *Le Journal des Savants*, 1928, pp. 451 - 463

³⁸ CHANTRAINÉ Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 2009, Paris, 1436p.

³⁹ FARNOUX Alexandre, « Les dieux mycéniens : état de la question » dans *Les Dossiers d'Archéologie*, n° 195, 1994, pp. 108 - 119

⁴⁰ BOARDMAN John, *La sculpture grecque archaïque*, Thames & Hudson, 1994, Londres, 251p.

des sources majeures mobilisées dans le cadre de notre étude⁴¹. De la même manière, c'est au cours de cette période que sont composés par le poète Homère les récits de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et plus particulièrement au cours du VIII^e s. av. J.-C. Ces deux sources majeures sont primordiales puisque c'est sur elles qu'est basée la plus grande partie des connaissances aujourd'hui disponibles quant à la mythologie grecque. Concernant tout particulièrement la production littéraire de l'aède Homère, le sujet traité ici interrogera plus spécifiquement l'*Odyssée*, car c'est bien dans ce poème qu'il est question de certaines créatures monstrueuses, telles que le Cyclope Polyphème, par exemple⁴². Par ailleurs, l'étude des pratiques cultuelles de la Grèce archaïque montre que les rites tiennent une place primordiale au sein de la société, notamment au travers de cérémonies religieuses publiques, mais aussi avec le développement des cultes à mystères.

Après quoi intervient la période classique grecque (v. 480 – 323 av. J.-C.) pendant laquelle les productions dramaturgiques d'auteurs tels qu'Euripide, Sophocle ou encore Eschyle donnent à voir des histoires et des mythes abordant la question des monstres. De fait, plusieurs pièces dramatiques font intervenir ou mentionnent des entités monstrueuses, tel que l'illustre le cas du *Cyclope* d'Euripide ou encore celui du *Sphinx* d'Eschyle, pièce notamment inscrite dans le *Cycle des Sept contre Thèbes*, dont le récit est aujourd'hui perdu⁴³. En parallèle du théâtre, le domaine politique mobilise lui-aussi des mythes, notamment dans le cadre de la justification de l'hégémonie athénienne sur le monde égéen : en effet, l'orateur attique Isocrate utilise ainsi le mythe de la fondation d'Athènes et du monstre hybride divin Cécrops, un roi-serpent dans l'un de ses discours⁴⁴. La période grecque classique apparaît comme un moment où les courants de pensée, et notamment la philosophie, tendent à s'éloigner de la mythologie : c'est ainsi que de nombreux courants idéologiques voient le jour, comme c'est le cas du pythagorisme. Par ailleurs, certains des philosophes de cette époque sont alors considérés comme impies : c'est ainsi que le philosophe Anaxagore est condamné, et, de la même manière, Platon propose une réflexion sur le caractère mensonger du *muthos*⁴⁵.

Intervient finalement la période hellénistique (v. 323 – 30 av. J.-C.), qui clôture les civilisations comprises dans le cadre de cette étude historique. Durant cette période, il est question d'une rencontre culturelle et religieuse entre les civilisations grecques et proche-orientales puisque des populations grecques s'installent sur le territoire proche-oriental à la suite des conquêtes territoriales, politiques et militaires menées par Alexandre le Grand. De fait, l'influence proche-orientale se manifeste tout particulièrement au travers du style oriental retrouvé au sein de la céramique grecque, mais également dans le domaine religieux, bien que les témoignages aujourd'hui disponibles quant à cette question concernent principalement la région égyptienne. De fait, il apparaît que les connaissances disponibles concernant plus spécifiquement l'espace proche-oriental soient incomplètes : cependant, il semble que les cultures grecque et proche-orientale cohabitent tout particulièrement lors de la domination séleucide sur le territoire proche-oriental.

Après avoir défini la notion de monstre, de mythologie ainsi que les conditions culturelles et religieuses en place sur les espaces proche-oriental et grec, il sera question, dans le cadre de notre étude, d'interroger la figure monstrueuse au sein des mythologies comme manifestation de potentiels jeux d'influence culturelle et religieuse

⁴¹ HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, 416p.

⁴² HOMERE, Traduit par BERARD Victor, *Odyssée*, Librairie Générale Française, 1996, Paris, 542p.

⁴³ EURIPIDE, Traduit par DELCOURT Marie, *Tragédies complètes*, Gallimard, 1962, Paris, 754p.

⁴⁴ ISOCRATE, Traduit par GEORGES Mathieu, *Panégyrique*, Les Belles Lettres, 1939, Paris, 63p., §63

⁴⁵ BRISSON Luc, *Platon, les mots et les mythes*, Maspero, 1982, Paris, 237p.

entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique. De fait, il sera intéressant de questionner les similitudes attestées entre les figures monstrueuses, leurs mythes d'intervention ou les représentations iconographiques les concernant, pour ensuite établir des zones de contact potentielles entre les deux aires culturelles étudiées.

Il s'agira d'étudier des monstres spécifiques afin de déterminer s'il y a bien des ressemblances physiques, comportementales, fonctionnelles et symboliques dans le cadre de leur mythe d'intervention mais également sur les sources iconographiques qui représentent de telles créatures. Pour ce faire, il sera d'abord nécessaire de compléter la liste des figures monstrueuses présentes au sein des deux ensembles mythologiques étudiés, initialement réalisée l'année dernière. Après quoi, l'étude des sources littéraires apparaît comme primordiale, non seulement pour établir les caractéristiques comportementales des monstres et relever les descriptions physiques disponibles, mais aussi afin d'établir une analyse linguistique des termes employés pour désigner ces créatures. De fait, il pourrait apparaître que des étymologies soient communes, soit dans les termes génériques employés pour désigner certaines catégories monstrueuses, soit pour désigner des spécimens monstrueux particuliers. Quant à la question des sources archéologiques iconographiques, l'étude des compositions anatomiques, des caractéristiques physiques présentées mais aussi des styles employés pour la réalisation de tels objets apparaît comme un moyen pertinent de relever des similitudes dans les représentations. Enfin, il sera nécessaire de compléter ces informations par l'étude des travaux historiographiques disponibles pour cette question, afin d'en dégager de potentielles symboliques similaires, ce qui sera à mettre en lien avec l'analyse des sources littéraires. Cette étude de la symbolique des êtres monstrueux peut également être complétée par une étude épigraphique puisque de nombreux objets archéologiques illustrant des monstres sont accompagnés d'inscriptions. Enfin, l'étude des fonctions des monstres peut être réalisée d'après l'analyse des sources littéraires mais aussi au travers de l'étude des objets sur lesquels de telles représentations sont disponibles. La mise en évidence de fonctions communes aux monstres issus de deux espaces culturels différents, ajoutée à toutes les autres similitudes soulignées auparavant, confortera donc l'hypothèse de potentiels jeux d'influence entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique, bien que cette influence ne soit pas quantifiable.

Cette recherche s'appuie donc sur une méthodologie issue de la mythologie comparée car il s'agira de trouver des éléments communs au sein des créatures hybrides mythiques pour ensuite dégager des pôles de rencontre entre ces deux aires culturelles ou bien des voies de circulation empruntées par le folklore mythologique monstrueux. De ce fait, l'étude à mener s'appuiera sur le fait que la religion apparaît comme le résultat d'une construction mêlant facteurs internes à la communauté qui véhicule cette religion et facteurs externes. Ces derniers peuvent relever de conflits politiques et militaires, de relations diplomatiques cordiales, du commerce et de la circulation des individus entre l'un et l'autre espace géographique. Afin d'orienter la réflexion sur les moyens qui ont permis le développement de telles équivalences et sur les périodes propices à ces échanges, il conviendrait d'interroger des zones de contact spécifiques entre les deux aires culturelles et religieuses étudiées, et notamment des sites archéologiques tels que Bogâzköy, afin d'en analyser les sources relatives aux échanges. Cet aspect de la recherche apparaît comme la finalité d'un travail qu'il reste encore à mener, puisque notre étude se concentrera uniquement sur la mise en lumière de toutes les similitudes attestées entre les histoires fabuleuses et mythiques proche-orientales et grecques. Mais approfondir la question des zones de contact permettra ainsi de comprendre comment ces potentielles influences culturelles et religieuses se sont mises en place et quels ont été les principaux supports de cette transmission, ce qui en dégagera par la suite les schémas de circulation des idées et des hommes au sein du territoire méditerranéen.



Il sera donc question d'analyser cette hypothèse des jeux d'influence culturelle et religieuse au travers de trois axes thématiques spécifiques liés à la monstruosité. De fait, il s'agira, dans un premier temps, de centrer la recherche sur le monstre au sein des deux aires culturelles étudiées, et ce selon les prismes de la nature monstrueuse, du genre et de la métamorphose. Pour la question du genre du monstre, il sera pertinent d'étudier les spécimens monstrueux féminins, tant sur le plan de leur dangerosité que sur le plan de leur rôle et de leur fonction au sein de la narration mythique. Selon une méthodologie comparative, il sera nécessaire d'envisager ces monstres féminins tant sur la symbolique, que sur les relations qu'ils entretiennent avec les divinités, les héros, les hommes ainsi que leurs compères masculins. Cette approche permettra de souligner certaines caractéristiques similaires aux deux ensembles étudiés, et, par la suite, il sera possible d'en dégager une organisation de la pensée et du récit mythique spécifique à ces monstres féminins. Il sera aussi intéressant d'examiner les relations et les associations entre monstres masculins et féminins, d'autant plus que celles-ci sont parfois affectives, parfois symboliques, et souvent conflictuelles. Cette étude du genre du monstre ira de pair avec une analyse du statut de la métamorphose monstrueuse au sein du récit mythique. De fait, il semble que les monstres nés monstrueux n'aient pas le même statut, ni la même considération, que les monstres issus d'une métamorphose, tant dans leur dangerosité que dans leur fonction narrative. Cette approche permettra sans doute de mettre en évidence les similitudes présentes dans le cadre du processus de la transformation en monstre. Il apparaît ensuite que le monstre participe à la construction de l'identité des sociétés anciennes, si l'on considère l'opposition héros/monstre comme l'affrontement symbolique entre soi, dans le sens de communauté, et l'Autre, à voir comme l'inconnu. De fait, cette opposition mythique identité/altérité, ou héros/monstre, apparaît, au sein des deux mythologies étudiées, comme un élément fondamental dans le processus de construction de l'identité, qu'il s'agisse d'une identité culturelle, mythologique ou religieuse. C'est pourquoi étudier les rapports entre monstre et héros apparaît pertinent, puisque cela conduira à établir les schémas de la construction identitaire proche-orientaux et grecs afin de déterminer si ces structures sont identiques ou non. Enfin, les potentiels jeux d'influence culturelle et religieuse de l'espace proche-oriental sur la Grèce antique peuvent être étudiés au travers de l'analyse des pratiques religieuses et cultuelles attestées en lien avec les créatures monstrueuses. Il s'agira ici de questionner le monstre au sein de l'iconographie religieuse et des objets de culte, en interrogeant à la fois leur symbolique et leur fonctionnalité. Il sera donc nécessaire de revenir sur une analyse de la narration, de la construction et de la symbolique des récits mobilisés dans le cadre de pratiques rituelles, tels que les prières et les hymnes dédiés aux divinités mobilisant des monstres, ce qui soulignera le rapport et la conception qu'avaient les contemporains de ces créatures hybrides. Il sera aussi possible d'étudier la place de certains monstres spécifiques au sein des temples notamment mais aussi au sein de certains palais.

Historiographie et état de l'art

Avant de dresser une analyse comparative des spécimens monstrueux proche-orientaux et grecs, il convient d'abord d'établir le catalogue commenté des ouvrages issus de l'historiographie récente disponible pour traiter un tel sujet, qui sera organisé selon cinq axes thématiques. Dans un premier temps, il sera question de traiter l'historiographie liée aux questions mythologiques des territoires proche-oriental et grec afin d'établir à la fois les connaissances mais aussi les méthodes à employer lors de l'utilisation de telles informations. Après quoi, il sera nécessaire de présenter l'historiographie de ces civilisations selon une approche d'histoire culturelle globale, avant de s'intéresser plus en détails aux pratiques rituelles et cultuelles de chacun de ces peuples. Il sera ensuite question d'interroger l'historiographie concernant tout particulièrement la thématique monstrueuse, en analysant notamment les prismes du genre du monstre mais aussi celui lié à la métamorphose. Cette thématique sera ensuite suivie de l'historiographie relative à l'étude des jeux d'influence culturelle et religieuse qui se sont développés entre les deux aires étudiées ici. Enfin, et au regard de la pluridisciplinarité du sujet, il sera primordial d'analyser les ouvrages disponibles quant aux disciplines à mobiliser, c'est pourquoi une historiographie de l'anthropologie historique, des études linguistiques, puis de l'archéologie et de l'histoire de l'art sera finalement proposée, ce qui sera nécessaire afin d'établir la démarche scientifique à suivre dans le cadre de notre étude.

1. Les mythologies, miroir idéologique des civilisations anciennes : études, méthodologie et approches historiques

Il convient tout d'abord de constituer l'inventaire des ressources historiographiques concernant tout particulièrement les questions d'ordre mythologique relatives aux deux aires culturelles analysées au travers de ce sujet. Cette historiographie permettra de mettre en évidence les notions abordées au sein des mythologies anciennes mais aussi d'établir les cadres de compréhension de ces histoires fabuleuses, tout en relevant les principes fondamentaux de l'idéologie de ces sociétés anciennes. Par ailleurs, il sera nécessaire d'élaborer une historiographie quant à l'utilisation des mythes dans le cadre d'une étude historique ce qui permettra ensuite de déterminer à la fois les apports mais aussi les limites d'un tel sujet pour l'histoire. Enfin, et au regard de la méthode comparative à employer pour une telle thématique, il conviendra de présenter une histographie relative à l'histoire comparée des religions et des mythologies.

1.1.1. Les mythologies proche-orientales et la « plus vieille religion » au monde

1.1.1.1. Etudes des mythologies proche-orientales

L'intérêt pour les religions et les mythes véhiculés au sein du territoire proche-oriental antique intervient notamment à la suite de découvertes archéologiques majeures faites au cours du XIX^e siècle, et tout particulièrement avec les explorations menées sur le site de la bibliothèque de Ninive, laquelle met au jour de nombreux textes mythiques alors oubliés. C'est le cas notamment des écrits relatant la cosmogonie mésopotamienne, tels que le *Poème de la Création*, autrement nommé *Enuma Elish*, qui fait intervenir dans son

récit une multitude de monstres et qui traite principalement du combat opposant Marduk à Tiamat. Les archéologues y retrouvent également une version babylonienne de la fameuse *Epopée de Gilgamesh*. Ces découvertes entraînent un certain entrain scientifique quant au déchiffrement des écritures cunéiformes, ce qui permet l'élaboration d'une discipline à part entière : l'assyriologie, terme générique élaboré par l'historien Ernest Renan et calqué sur le modèle de l'égyptologie, qui désigne toutes les études menées quant aux civilisations ayant vécu sur le territoire du Proche-Orient ancien.

C'est bien la communauté scientifique allemande qui, dans un premier temps, développe la thématique mythique au sein des études assyriologiques, en partie grâce aux nombreuses tablettes alors exhumées et à leur rapport aux mythes proche-orientaux. La recherche est alors orientée selon une volonté de mettre en évidence les similitudes présentes entre ces récits mythiques et les évènements relatés dans les écritures bibliques. Cette approche continue d'être approfondie au cours du XX^e siècle, comme en témoignent les travaux de l'archéologue américain James Bennett Pritchard dans son œuvre parue en 1954⁴⁶. La mythologie proche-orientale est ensuite étudiée au sein de l'historiographie anglophone, notamment au travers de tentatives de synthèse des connaissances disponibles, comme l'illustre la production scientifique de l'historien Samuel Henry Hooke⁴⁷. Par ailleurs la publication des travaux de Jeremy Black et de Anthony Green témoigne elle aussi d'une certaine volonté de réunir les informations disponibles quant à la mythologie proche-orientale ancienne, mais cette fois-ci en se concentrant plutôt sur les personnages intervenant au sein de ces histoires fabuleuses⁴⁸. En parallèle, des travaux plus spécifiques aux sources littéraires, et notamment aux récits cosmogoniques ou héroïques, sont publiés, comme le souligne le travail de Stephanie Dalley, paru en 1989, lequel propose les traductions de plusieurs versions d'un même mythe⁴⁹. L'historiographie britannique présente enfin des ouvrages tentant de comprendre la place de ces histoires mythiques au sein des sociétés proche-orientales anciennes, tel que l'illustre le travail de Henrietta M^cCall : il s'agit ici d'une réflexion qui porte notamment sur la symbolique de chacun des mythes cosmogoniques du Proche-Orient ancien⁵⁰. Il convient par ailleurs de citer ici les travaux de Benjamin Foster, dans son livre intitulé *Before the Muses : an anthology of Akkadian Literature*, lequel apparaît comme la synthèse la plus récente⁵¹.

Quant à l'historiographie francophone, elle se développe tout particulièrement autour des travaux de l'historien Jean Bottéro, lequel publie à la fois des synthèses des connaissances disponibles, des traductions de sources cunéiformes mais aussi des études thématiques en lien avec la mythologie proche-orientale ancienne. De fait, plusieurs ouvrages de sa production scientifique sont nécessaires à l'analyse menée ici, notamment *La religion babylonienne*, lequel examine les concepts mythologiques fondamentaux de la religion mésopotamienne⁵². Cette approche appliquée au sujet traité ici permettra de souligner les thématiques mythologiques communes aux deux aires culturelles étudiées. Cette œuvre souligne particulièrement la

⁴⁶ PRITCHARD James Bennett, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1954, New Jersey, 544p.

⁴⁷ HOOKE Samuel Henry, *Babylonian and Assyrian Religion*, Hutchinson's University Library, 1953, Londres, 128p.

⁴⁸ BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, 192p.

⁴⁹ DALLEY Stéphanie, *Myths of Mesopotamia : Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, Oxford University Press, 1989, Oxford, 368p.

⁵⁰ M^cCALL Henrietta, *Mesopotamian myths*, Editions du Seuil, 1994, Paris, 138p.

⁵¹ FOSTER Benjamin, *Before the Muses : an anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, 2005, New York, 1044p.

⁵² BOTTERO Jean, *La religion babylonienne*, Presse Universitaire de France, 1952, Paris, 150p.

conscience qu'avaient ces sociétés du divin et de son omniprésence, mais aussi la conscience de sa pleine maîtrise des questions liées à la moralité, par exemple. Cette étude ne fait pas qu'exposer les connaissances disponibles sur la mythologie proche-orientale, elle propose de questionner l'anthropomorphisme divin mais aussi d'interroger la nature de ces phénomènes religieux afin de mieux comprendre pourquoi certaines périodes ou régions favorisent plutôt le monothéisme pratique, et ce notamment au sein des prières invoquant les divinités. Dans son *Mésopotamie : l'écriture, la raison, les dieux*, Jean Bottéro interroge plutôt l'organisation du monde proche-oriental selon le prisme de ses différentes cosmogonies, en établissant ainsi une meilleure compréhension du panthéon proche-oriental au sens large⁵³. Cette synthèse permet ainsi de comprendre les conditions d'élaboration de la mythologie proche-orientale dans son ensemble mais aussi de définir quels sont les éléments communs d'une cosmogonie spécifique à l'autre, ce qui souligne tout particulièrement le phénomène de continuité culturelle présent au sein des histoires fabuleuses proche-orientales. Sa publication, en collaboration avec l'assyriologue américain Samuel Noah Kramer apparaît comme un bilan des recherches philologiques menées sur la religion proche-orientale ancienne⁵⁴. De fait, cette œuvre propose plusieurs traductions de textes cunéiformes, mais aussi des commentaires sur les mythes mobilisés au sein de cette littérature. Ainsi, les auteurs y interrogeront la continuité culturelle des religions et des panthéons qui se développent sur ce territoire tout en présentant cette mythologie comme une projection relative des événements et des comportements attestés au sein de cet espace. Cet ouvrage suggère, d'autre part, d'interroger le bestiaire fantastique mobilisé dans le cadre des mythes, ce qui concerne tout particulièrement le sujet traité ici. Enfin, *La plus vieille religion en Mésopotamie* établit un raisonnement concernant les questions relatives au culte théocentrique attesté au sein du Proche-Orient ancien mais aussi sur les conditions d'élaboration de telles histoires mythiques⁵⁵. Cette approche concerne directement le sujet traité ici puisqu'il s'agira d'analyser les pratiques rituelles attestées au sein de ce territoire afin de dégager certains éléments communs à chaque civilisation pour ensuite appliquer une analyse comparative de cet espace avec l'espace grec. L'historiographie française est aussi complétée par les travaux établis sous la direction de l'assyriologue René Labat, dans un ouvrage qui apparaît comme une synthèse des connaissances concernant les religions proche-orientales, agrémentée de nombreuses sources traduites et commentées, utiles pour leur mobilisation des monstres⁵⁶.

Tout d'abord, il convient de rappeler que les connaissances actuelles quant à la thématique religieuse et mythologique au Proche-Orient ancien restent à nuancer puisqu'elles sont parfois sujettes à bouleversement, notamment en fonction des nouvelles découvertes archéologiques. Cependant, il apparaît que les évolutions mythologiques du panthéon divin notamment puissent s'expliquer selon des raisonnements évolutionnistes : les religions proche-orientales de la Haute Antiquité semblent plutôt collectives, avec des conceptions naturalistes du divin tandis que les stades récents de cette religion en font une conception plus hiérarchisée du panthéon avec

⁵³ BOTTERO Jean, *Mésopotamie : l'écriture, la raison, les dieux*, Gallimard, 1987, Paris, 552p.

⁵⁴ BOTTERO Jean, KRAMER Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Gallimard, 1989, Paris, 768p.

⁵⁵ BOTTERO Jean, *La plus vieille religion en Mésopotamie*, Gallimard, 1998, Paris, 443p.

⁵⁶ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique : textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard, 1970, Paris, 583p.

un hénothéisme plus prononcé⁵⁷. Ces évolutions peuvent être expliquées, selon certaines théories, au travers des bouleversements ethniques, culturels et politiques que connaît ce territoire⁵⁸.

.1.1.2. Etudes de la mythologie hittite

Au regard du statut particulier de relais qu'entretient la religion hittite au sein de ce sujet, il convient d'élaborer une brève historiographie des études menées quant à cette question. De fait, la mythologie hittite semble moins étudiée puisque sa redécouverte intervient seulement au début du XX^e siècle, mais il apparaît comme pertinent de mentionner quelques ouvrages, notamment les publications issues de l'historiographie américaine tels que les travaux du spécialiste Gary Beckman⁵⁹. Par ailleurs, l'historien Hans Güterbock dans le chapitre intitulé *Hittite Mythology* établit une synthèse des connaissances disponibles quant à cet univers mythique, en s'intéressant tout particulièrement aux pratiques rituelles⁶⁰. En outre, l'historienne Alice Mouton propose une étude des concepts mythologiques et des pratiques cultuelles hittites dans son œuvre qui apparaît également comme une anthologie des sources mythologiques hittites aujourd'hui traduites⁶¹. Les recherches en mythologie hittite sont aussi complétées par les nombreuses conférences données par Hatice Gonnet, analysant parfois certaines fêtes religieuses agraires ou encore des pratiques sacrificielles païennes, ce qui sera utile dans le cadre d'une analyse comparative des pratiques religieuses proches-orientales et grecques⁶².

.1.2. Des cosmogonies aux récits héroïques : pluridisciplinarité des travaux sur la mythologie grecque

Il convient désormais de considérer l'historiographie concernant plus particulièrement la mythologie grecque, qui apparaît comme une thématique bien plus travaillée que les mythologies proche-orientales au regard de la pluridisciplinarité et de la quantité des travaux publiés jusqu'à aujourd'hui. Dans un premier temps, il est intéressant de constater que la question de l'origine et de l'explication des mythes se posait déjà durant l'Antiquité, puisque des réflexions écrites quant à ces questions sont disponibles parmi les productions littéraires d'auteurs tels que Hécatae de Milet ou encore Evhémère. Cependant, il ne sera pas question d'intégrer ces travaux au sein de l'historiographie puisqu'il s'agit plutôt d'interrogations contemporaines sur les croyances religieuses de la civilisation grecque, ce qui en fait des sources littéraires.

C'est à partir du début du XIX^e siècle que les études concernant la mythologie grecque connaissent un certain essor, notamment au travers des publications issues de l'école de philologie historique allemande qui tentait alors de palier les erreurs émises par les théories mythologiques universelles de la fin du siècle précédent.

⁵⁷ CUMONT Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain : conférences faites au Collège de France en 1905*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929, Paris, 339p.

⁵⁸ BARNAVI Eli, « Politique et religion au Proche-Orient » dans *Théologiques*, vol. 11, 2003, pp. 223 - 231

⁵⁹ BECKMAN Gary, « Mythologie Bei dei Hittitem », dans *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. VIII, 1997, Berlin, pp. 564 - 572

⁶⁰ GUTERBOCK Hans, « Hittite Mythology » dans KRAMER Samuel Noah, *Mythologies of the Ancient World*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1988, Chicago, pp. 141 - 179

⁶¹ MOUTON Alice, *Rituels, mythes et prières hittites*, Les Editions du Cerf, 2016, Paris, 713p.

⁶² GONNET Hatice, « Conférence de Hatice Gonnet » dans *Revue de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Science Religieuses, tome 94, 1985, pp. 289-307



De fait, des auteurs tels que l'orientaliste allemand Friedrich Max Müller développaient des théories visant à expliquer les mythes grecs comme une « dégénérescence linguistique de l'expérience primordiale des merveilles du spectacle de la nature »⁶³. Ces premières théories de mythologie universelle sont également développées dans le cadre des publications du mythologue américain Joseph Campbell. Ce dernier établit une théorie selon laquelle tous les mythes apparaissent comme issus d'un même noyau narratif primordial et qu'il existe, par conséquent, une structure universelle mythique⁶⁴. Cet ensemble est ensuite étudié par l'école d'anthropologie historique anglaise, avec notamment les travaux d'Edward Tylor, dans lesquels il développe trois phases d'avancée religieuse : les sociétés usant de pratiques magiques sont qualifiées de primitives, l'institutionnalisation de la religion témoignant de sociétés alors plus avancées, tandis que la rationalité traduit un stade religieux supérieur⁶⁵. Cette approche anthropologique entraîne la multiplication des travaux d'étude comparée des religions et des mythologies, ce qui s'illustre notamment au travers du travail considérable mené par l'anthropologue écossais James George Frazer, pour lequel l'auteur propose une approche moderniste de la religion vue comme une construction culturelle⁶⁶. Cette approche apparaît comme pertinente puisqu'il est question de déterminer quels sont les éléments fondamentaux de ces constructions, afin d'en étudier les similitudes d'un espace culturel à l'autre. De fait, bien que certaines des analyses de James George Frazer, concernant tout particulièrement le totémisme ou encore la thématique de l'agonie divine, ne soient aujourd'hui plus reconnues au sein de la communauté scientifique, son étude des pratiques magiques reste cependant approuvée. C'est à la fin du XIX^e siècle que les études se concentrent davantage sur les aspects ethnologiques relatifs à la mythologie grecque, et ce notamment avec la volonté d'établir les origines des récits mythiques et de retracer le parcours de leur transmission au fil des siècles. Cette méthodologie de la recherche en mythologie est aujourd'hui encore employée au travers des études menées par Jacqueline Duchemin, comme l'illustre son œuvre publiée en 1974, laquelle s'avère intéressante pour comprendre le processus de transmission et de transformation des mythes⁶⁷.

Les études traitant de la mythologie grecque connaissent un certain renouveau, notamment autour des travaux liés à la traduction du linéaire B, mais aussi avec le développement de nouvelles méthodes d'analyse. C'est ainsi que l'historiographie approfondit les réflexions sur la conception de la mythologie grecque, mais aussi sur la compréhension et la considération de ces histoires fabuleuses par les contemporains. Il est notamment question d'établir les origines les plus anciennes de ces discours mythiques au travers de l'analyse des pratiques sacrificielles attestées pour l'espace grec, tel que l'illustre Walter Burkert⁶⁸. L'analyse que ce dernier fait des sacrifices animaliers place alors ces pratiques comme élément fondamental de la religion grecque, et cette analyse fait tout particulièrement écho aux approches structuralistes. De fait, l'auteur de *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* recherche la profondeur historique des pratiques sacrificielles afin de souligner une certaine

⁶³ ELLINGER Pierre, « Vingt ans de recherche sur les mythes dans le domaine de l'Antiquité grecque » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 86, n°1-4, 1986, pp. 7 - 29

⁶⁴ CAMPBELL Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, New World Library, 1977, Novato, 418p.

⁶⁵ TYLOR Edward, *Religion in Primitive Culture*, Harper, 1871, New York, 539p.

⁶⁶ FRAZER James Georges, *The Golden Bough*, Oxford University Press, 1994, Oxford, 698p.

⁶⁷ DUCHEMIN Jacqueline, *Prométhée : histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Les Belles Lettres, 1974, Paris, 218p.

⁶⁸ BURKERT Walter, *Homo Necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, 1997, Berlin, 378p.



continuité culturelle entre les civilisations du Néolithique et celles du monde grec⁶⁹. Cette approche rejoint les travaux de Jacqueline Duchemin, précédemment cités, puisqu'il s'agit là encore de comprendre le processus de transmission des mythes dans le temps long. S'ensuit un renouvellement sur les questionnements liés à notre compréhension de la mythologie grecque : cette réflexion est enrichie par les travaux issus de la sociologie religieuse et de l'anthropologie historique, tel que l'illustre la production scientifique de Jean-Pierre Vernant⁷⁰. Par ailleurs, les études en mythologie approfondissent la question de la lecture des mythes selon un système linguistique et symbolique spécifique, ce qui permet ainsi de comprendre la religion grecque selon des images concrètes et non plus qu'avec des notions abstraites⁷¹. Se multiplient ensuite les tentatives de synthèse des connaissances liées à cet ensemble mythique : bon nombre de dictionnaires sont alors publiés et cette étude ne retiendra que ceux établis sous les directions de Jean-Claude Belfiore⁷² et de Pierre Grimal⁷³. Par ailleurs, le spécialiste en histoire grecque Pierre Chuvin propose une lecture continue des récits mythologiques grecs toujours appuyée de sources littéraires traduites afin de poser de nouveaux questionnements relatifs à la création, la compréhension et la symbolique de chacune de ces histoires fabuleuses⁷⁴. Cet ouvrage renvoie d'ailleurs aux travaux menés par le spécialiste de la littérature grecque Geoffrey Kirk⁷⁵. En parallèle, Marcel Detienne et Giulia Sissa appliquent une approche anthropologique lors de la lecture des récits d'Homère, notamment lorsqu'ils cherchent à établir le portrait des divinités du panthéon grec et à comprendre leur place au sein de cette société antique⁷⁶. Enfin, d'autres auteurs, tels que Claude Calame, tentent d'élaborer une meilleure compréhension du statut du mythe grec au sein des sociétés qui l'emploient, notamment au travers d'une analyse des supports sur lesquels sont retrouvées ces histoires, sans prendre en compte ni leur contexte historique d'élaboration ni leurs différentes versions, ce qui peut s'avérer pertinent dans le cadre d'une analyse de la religiosité pratique⁷⁷.

.1.3. Utilisation du mythe dans le cadre d'une étude historique : méthodologie et approches scientifiques

Il est désormais nécessaire de questionner l'historiographie spécifique à l'étude des mythes selon une approche globale, ce qui permettra de mieux saisir les fondements et les approches des analyses en mythologie, ainsi que de dégager l'évolution de cette pratique. Cette brève présentation historiographique apparaît comme primordiale afin de mieux appréhender l'utilisation de telles constructions culturelles et religieuses dans le cadre d'une analyse historique des jeux d'influence entre deux espaces distincts. De fait, l'analyse des mythologies antiques se fonde comme une discipline issue des sciences sociales et littéraires dès le début du XIX^e siècle, bien

⁶⁹ BURKERT Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, 1982, Los Angeles, 226p.

⁷⁰ VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1966, Paris, 434p.

⁷¹ ELLINGER Pierre, « Vingt ans de recherche sur les mythes dans le domaine de l'Antiquité grecque » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 86, n°1-4, 1986, pp. 7 - 29

⁷² BELFIORE Jean-Claude, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Larousse, 2003, Paris, 671p.

⁷³ GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, 1951, Paris, 574p.

⁷⁴ CHUVIN Pierre, *La mythologie grecque : du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Flammarion, 1998, Paris, 429p.

⁷⁵ KIRK Geoffrey, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, 1974, Londres, 332p.

⁷⁶ DETIENNE Marcel, SISSA Giulia, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, 1989, Paris, 301p.

⁷⁷ CALAME Claude, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Gallimard, 2015, Paris, 732p.



que les mythes aient intéressé les arts et la littérature des siècles précédents. C'est ainsi que des ouvrages tels que celui du mythologue allemand Karl Otfried Müller établissent une certaine méthodologie à employer lors d'une analyse historique appliquée aux différents récits mythiques⁷⁸. L'auteur étudie ainsi les différentes versions d'un même mythe dans le but d'en dégager ce qu'il appelle le « noyau primitif » : il s'agirait de faits historiques réels plus ou moins déformés par le temps et la mémoire humaine⁷⁹. C'est à la fin du XIX^e siècle que les tentatives de réflexion sur la question des mythes permettent l'élaboration d'une première méthode scientifique qui est ensuite complétée par des questionnements relatifs aux origines du mythe et à son organisation discursive et narrative. De fait, la thématique des origines du récit mythique apparaît comme un objet de recherche à part entière, notamment au sein des travaux d'analyse comparée des religions publiés par l'école anthropologique britannique. C'est ainsi que l'anthropologue Andrew Lang publie ses travaux dans lesquels il ne cherche plus simplement à déterminer la symbolique derrière chacun des mythes mais bien à comprendre quelles sont les données culturelles, historiques et sociologiques délivrées par de tels récits⁸⁰. Cette approche rejoint d'ailleurs la conception proposée par James George Frazer de la mythologie vue comme une construction culturelle mobilisant éléments internes et externes lors de son processus d'élaboration. De fait, son œuvre, auparavant mobilisée, apparaît, elle aussi, comme un ouvrage majeur au sein des études en mythologies comparées, malgré une forte critique émanant des sociologues et des anthropologues concernant tout particulièrement son analyse des objets et des textes relatifs aux mythes qui ne prend pas en compte le contexte culturel et social dont ils sont issus⁸¹. Ce courant anthropologique appliqué à l'étude des mythes est également travaillé par l'école de Cambridge, mais il s'agit alors de concentrer les réflexions autour de l'importance des rites : il apparaît pertinent de citer ici les travaux de Jane Ellen Harrison, lesquels confortent l'étude de la mythologie grecque selon une approche plutôt ethnologique et sociologique, laquelle sera en partie employée au travers de cette étude⁸².

C'est bien l'école de philologie historique qui propose une nouvelle méthode de recherche qui implique une collecte massive des données et qui propose d'interroger le moment d'élaboration des mythes ainsi que le parcours de leur possible transmission, comme l'illustrent les travaux de Martin Nilsson⁸³. Cette méthodologie sera d'ailleurs mise en pratique lors de l'étude menée ici puisqu'elle permet de traiter de manière sérieuse les données délivrées par les sources mythologiques et religieuses. Par ailleurs, il s'agit également de constituer des collections et des anthologies d'objets concernant les mythes : c'est ainsi qu'est constitué le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, un dictionnaire regroupant les différentes représentations figurées retrouvées pour les mythologies anciennes, avec des réflexions portant sur l'évolution de telles images⁸⁴. Il apparaît ensuite que la recherche en mythologie tente de se focaliser plutôt sur une analyse comparative des religions antiques et de leurs univers mythiques propres, avec des essais de parallèles entre les mythes proche-orientaux et grecs notamment. C'est ainsi que des auteurs, tels que Jean-Pierre Vernant, soulignent les

⁷⁸ MÜLLER Karl Otfried, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1825, Berlin, 434p.

⁷⁹ SAID Suzanne, *Homère et l'Odyssée*, Belin, 1998, Paris, p.106

⁸⁰ LANG Andrew, *Myth, Ritual and Religion*, AMS Press, 1968, New York, 380p.

⁸¹ FRAZER James Georges, *The Golden Bough*, Oxford University Press, 1994, Oxford, 698p.

⁸² HARRISON Jane Ellen, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Meridian Books, 1955, New York, 682p.

⁸³ NILSSON Martin, *Minoan-Mycenian Religion and its Survival in Greek Religion*, W. K. Gleerup, 1968, Lund, 656p.

⁸⁴ Sous la dir. Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Artemis Verlag, 1981, Zürich, 9 tomes



problématiques liées à la méthodologie de la comparaison entre différentes mythologies⁸⁵. De la même manière, il est question de retracer les origines indo-européennes des mythologies méditerranéennes comme l'illustrent les travaux de George Dumézil, qui s'inscrivent alors dans la continuité des questionnements sur le lien entre mythes et rites : il apporte une nouvelle lecture des mythes au travers du prisme de la tripartition des cycles mythiques⁸⁶. C'est à la moitié du XX^e siècle qu'il est question d'interroger les mythologies selon une approche structuraliste, d'abord initiée par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss. Cette nouvelle méthodologie suggère de considérer la mythologie comme un système de pensée élaboré selon un langage spécifique portant sur le monde et les sociétés anciennes⁸⁷. Depuis, cette méthodologie a été enrichie au travers des influences issues de la sociologie religieuse mais aussi de l'anthropologie et tout particulièrement des travaux de Marcel Mauss⁸⁸. De nouveaux apports venus de la psychologie historique et des écrits d'Ignace Meyerson participent aussi à l'élaboration d'une étude des mythologies plus complète⁸⁹. Cette approche issue de la psychologie est tout particulièrement appliquée à l'étude des mythes grecs dans le cadre des travaux de Paul Diel⁹⁰. Malgré quelques réfractaires à cette école structuraliste, la méthodologie de la science des mythes s'en inspire très largement, notamment lorsqu'il est question d'étudier le mythe en fonction de son langage particulier, ce qui permet alors de dégager la structure initiale et les éléments fondamentaux de la narration. Cette méthode va de pair avec un renouveau au sein des études littéraires traitant les sources qui ont permis la transmission de ces histoires fabuleuses. L'historiographie portant sur la mythologie propose enfin des tentatives de synthèse et de définition du mythe qui mettent en évidence la difficulté d'une telle analyse au regard de la complexité de ce langage propre. L'ouvrage de Marcel Detienne suggère ainsi de questionner la mythologie au travers de l'évolution de son système de pensée, initialement mythopoïétique, c'est-à-dire issu d'un processus de création consciente des mythes, vers une pensée plutôt rationnelle, qui cherche alors à dégager la réalité historique des événements relatés au sein de tels discours⁹¹.

Cette superposition de méthodologies issues de disciplines différentes entraîne l'établissement d'interrogations concernant tout particulièrement les oppositions spécifiques à certaines mythologies. Il est alors non plus question de rechercher uniquement la symbolique et les origines des mythes mais bien de faire le point sur les informations sociologiques, institutionnelles, sémantiques et historiques délivrées par de tels discours, ce qui suggère alors d'interroger les phénomènes d'intertextualité des mythes. C'est ainsi que les progrès méthodologiques du XX^e siècle ont abouti à l'élaboration d'une méthodologie complexe et spécifique usant de plusieurs disciplines et de plusieurs courants idéologiques, malgré de nombreuses incertitudes et approximations persistantes. Les années 1970 permettent à l'historiographie de se développer davantage de manière critique par rapport aux écrits antérieurs, ce qui a permis l'établissement d'un certain bilan à propos des études mythologiques. C'est ainsi que la recherche tente de comprendre à la fois les conditions d'élaboration de tels discours, les moyens qui ont contribué à leur transmission, les informations spécifiques délivrées par ces systèmes

⁸⁵ VERNANT Jean-Pierre, *Leçon inaugurale faite le 5 décembre 1975*, Collège de France, 1976, Paris, 39p.

⁸⁶ DUMEZIL George, *Mythe et Epopée*, Gallimard, 1981, Paris, 3 volumes

⁸⁷ LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Presses Pocket, 1990, Paris, 347p.

⁸⁸ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 2004, Paris, 482p.

⁸⁹ PAROT Françoise, *Pour une psychologie historique*, Presses Universitaires de France, 1996, Paris, 255p.

⁹⁰ DIEL Paul, *Ce que nous disent les mythes*, Payot & Rivages, 2013, Paris, 219p.

⁹¹ DETIENNE Marcel, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981, Paris, 252p.



polythéistes selon une lecture intertextuelle de leur langage propre mais aussi de comprendre les cadres de pensée et les pratiques de ces sociétés antiques.

1.1.4. Définir une méthode d'analyse comparative au travers de l'histoire comparée des religions et des mythologies

Cette brève historiographie des études spécifiques aux mythologies anciennes suggère ensuite de questionner les travaux relatifs à l'histoire comparée des religions et des mythologies afin de comprendre à la fois les méthodologies et les concepts propres à cette discipline qui se développe au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Issue, elle aussi, des sciences sociales, elle étudie les religions reconnues comme ensembles de croyances, de pratiques rituelles et de textes liturgiques adoptés par une société ou une communauté donnée. Les mythologies et les religions sont alors considérées comme des constructions culturelles et sont étudiées selon des questionnements anthropologiques, historiques et ethnologiques. Cette discipline, très largement influencée par les méthodologies de l'anthropologie et de la sociologie, permet d'établir les correspondances d'une religion à l'autre afin de déterminer l'existence de potentielles influences d'un espace culturel à l'autre. C'est dans cette logique que les travaux d'analyse comparative entre différentes religions se multiplient, tel que le soulignent les écrits de William Robertson Smith⁹². Une nouvelle méthode d'analyse en histoire des religions comparées établit ensuite une distinction entre le domaine théologique et les pratiques traditionnelles. Cette méthodologie est d'ailleurs largement influencée par les études orientalistes et notamment par les travaux de l'historien Ernest Renan⁹³. Cette discipline s'applique tout particulièrement aux mythologies des sociétés antiques pour le sujet traité ici, mais elle se développe également autour de tentatives de comparaison entre des mythologies anciennes et d'autres plutôt contemporaines afin de souligner la continuité culturelle de certains mythes, tel que l'illustre le travail d'Emile Durkheim, lequel propose une analyse sociologique du mythe⁹⁴. Cette discipline fait aussi état de plusieurs ouvrages à valeur de synthèse, et il apparaît pertinent de citer ici les travaux menés sous la direction de Jacques Bersani⁹⁵, ou encore l'encyclopédie élaborée sous la direction de Frédéric Lenoir⁹⁶. Certaines approches mobilisées dans le cadre de cette discipline sont sujettes à controverse : il apparaît pertinent de mentionner ici les travaux de l'historien des religions Mircea Eliade, lequel propose de voir le mythe comme une histoire sacrée ayant eu lieu dans un passé lointain et mal défini⁹⁷. Cette méthode reste très critiquée puisqu'il s'agit non pas d'étudier les origines et les possibles conditions d'élaboration du mythe, mais bien de mettre en lien les mythes issus des mythologies anciennes avec les récits des religions actuelles, permettant ainsi à l'auteur de « retrouver dans le monde moderne tout ce qui peut être esprit mythologique »⁹⁸. C'est ainsi que des auteurs postérieurs, tels que Dan Dana, critiquent la perspective herméneutique appliquée à l'étude des mythes de Mircea Eliade,

⁹² SMITH William Robertson, *Religion of the Semites : the fundamental institutions*, Schocken Books, 1972, New York, 507p.

⁹³ RENAN Ernest, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Calmann-Lévy, 1884, Paris, 533p.

⁹⁴ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, 1912, Paris, 647p.

⁹⁵ Sous la dir. BERSANI Jacques, *Encyclopédie des religions*, Encyclopaedia Universalis, 2002, Paris, 657p.

⁹⁶ Sous la dir. LENOIR Frédéric, *Encyclopédie des religions*, Bayard, 2000, Paris, 2512p.

⁹⁷ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, Paris, 250p.

⁹⁸ ROUX Jean-Paul, « Mircea Eliade, Aspects du mythe » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 165, 1964, pp. 273 - 239



puisque cette approche ne permet pas de s'insérer dans une véritable démarche historique et scientifique⁹⁹. La discipline de l'histoire comparée des religions est également influencée par les travaux issus des approches de psychologie historique et de psychanalyse : il paraît pertinent de mentionner le travail de Sigmund Freud tout particulièrement pour la question du mythe d'Œdipe, bien que la méthodologie soit fortement critiquée au regard des nombreux raccourcis employés par le psychanalyste allemand¹⁰⁰. L'analyse psychologique des mythes est largement travaillée par le théologien allemand Rudolf Otto qui, au contraire de Sigmund Freud, propose une méthodologie dans l'étude comparée des mythes qui introduit une nouvelle notion : le « numineux » fascinant et effrayant, qui permet de désigner le domaine situé au-delà du rationnel et de l'éthique¹⁰¹.

Concernant tout particulièrement le domaine des mythologies comparées, qui est institué comme une discipline sous l'influence des travaux de Friedrich Max Müller, il s'agit d'étudier l'ensemble des mythologies dans le cadre d'une analyse comparative afin de déterminer les similitudes, et donc les potentiels jeux d'influence culturelle et religieuse entre des communautés distinctes, mais aussi d'en dégager les spécificités propres de ces mythologies, ce qui permet alors de souligner des originalités culturelles et géographiques¹⁰². Cette méthodologie comparative permet à la fois de développer une réflexion concernant les mythes et les croyances véhiculées au sein des mythologies en les corrélant aux pratiques religieuses attestées pour un espace donné, ce qui permet ensuite de dégager des phénomènes de syncrétisme au sein des différents panthéons. De fait, les travaux d'Adalbert Kuhn proposent une approche philologique afin de souligner les étymologies et les racines linguistiques communes à des mythologies différentes, ce qui permet, selon l'auteur, de dégager une potentielle origine commune des mythes¹⁰³. Cette approche de linguistique comparée des mythologies est enrichie au travers des écrits de George Dumézil, où il établit également les similitudes présentes dans le cadre de l'organisation sociale présentée par les mythes¹⁰⁴. Cette méthode est d'ailleurs revue et critiquée dans le cadre des études proposées par Jean-Paul Demoule, lequel interroge l'origine linguistique commune des mythes au travers du prisme de l'existence d'une civilisation proto indo-européenne, ce qui est finalement réfuté par l'auteur au regard de l'impossibilité de confirmer l'hypothèse d'un foyer unique primitif indo-européen¹⁰⁵. Toutes ces théories sur l'origine commune des mythes sont également critiquées par l'anthropologue britannique Jack Goody, qui « refuse les multiples formes de « grand partage » entre les sociétés « primitives » et « civilisées » »¹⁰⁶. De fait, l'auteur propose une réflexion sur les mythes appuyée par une méthodologie historique : c'est ainsi qu'il cherche à démontrer que l'essor des religions intervient au moment où les sociétés anciennes connaissent des avancées technologiques considérables, telles que la houe¹⁰⁷. La méthodologie employée lors d'une analyse comparée des

⁹⁹ DANA Dan, *Métamorphoses de Mircea Eliade : à propos du motif de Zalmoxis*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012, Paris, 292p.

¹⁰⁰ LOBO Ana Lucia, « Freud face à l'Antiquité grecque : le cas du complexe d'Œdipe » dans *Archéologie des Savoirs*, n°8, 2008, pp. 153 - 185

¹⁰¹ OTTO Rudolf, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot et Rivages, 1995, Paris, 237p.

¹⁰² MÜLLER Friedrich Max, *Essai de mythologie comparée*, Robert Laffont, 2002, Paris, 880p.

¹⁰³ KUHN Adalbert, *Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, G. Vogt, 1991, Berlin, 151p.

¹⁰⁴ DUMEZIL George, *Mythe et Epopée*, Gallimard, 1981, Paris, 3 volumes

¹⁰⁵ DEMOULE Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Mythe d'origine de l'Occident*, Editions du Seuil, 2014, Paris, 752p.

¹⁰⁶ TETU Jean-François, « Jack Goody, Mythe, rite et oralité » dans *Questions de Communication*, n°28, 2015, pp. 311 - 314

¹⁰⁷ GOODY Jack, *Mythe, rite et oralité*, Presses Universitaires de Nancy, 2014, Nancy, 202p.



mythologies reste cependant sujette à débat, comme l'illustrent les travaux de Geoffrey Kirk ainsi que les critiques qui ont suivi la publication de son ouvrage¹⁰⁸. De fait, il semble difficile voire impossible de comprendre quels ont été les éléments propres à chaque civilisation et les éléments communs qui ont permis l'établissement de tels récits mythiques¹⁰⁹. D'autre part, des anthologies s'inscrivent également dans des logiques d'histoire des mythologies comparées, tel que l'illustre le travail de Robert Graves, lequel propose un large éventail de sources littéraires ainsi que des commentaires sur les potentielles origines antérieures à ces mythes¹¹⁰. De la même manière, le travail de Jacques Lacarrière applique une analyse de l'intertextualité présente au sein de sources littéraires traitant des mythologies pourtant issues d'espaces culturels et géographiques différents¹¹¹. Il convient enfin de citer ici le chapitre consacré à une analyse comparative des religions grecque et hittite proposé par Eric Csapo qui concerne tout particulièrement le sujet traité ici puisque l'auteur y interroge les potentiels jeux d'influence culturelle qui permettent d'expliquer les similitudes attestées au sein de ces deux ensembles mythologiques¹¹².

2. Mentalités et pratiques cultuelles : portrait culturel des civilisations proche-orientale et grecque anciennes

Il apparaît maintenant comme primordial d'établir une brève historiographie concernant tout particulièrement les aspects culturels et civilisationnels des populations évoluant sur les territoires étudiés dans le cadre de notre sujet, c'est pourquoi il sera d'abord question de présenter les travaux réalisés jusqu'à aujourd'hui sur des aspects génériques de l'histoire culturelle de ces civilisations, avant de s'intéresser plus en détails aux pratiques religieuses attestées pour ces aires culturelles, lesquelles révèlent des informations à la fois sur les cadres de pensée mobilisés mais aussi sur les croyances allant de pair avec ces pratiques rituelles.

2.1. Historiographie culturelle des peuples du Proche-Orient ancien : de l'abondance des études assyriologiques à une difficulté d'accès aux sources grandissante

L'historiographie spécifique aux civilisations évoluant au sein de l'espace proche-oriental antique se développe tout d'abord au cours de l'époque moderne, et ce notamment au travers des échanges commerciaux attestés pour cette période, ce qui permet l'élaboration de premières collections d'objets archéologiques mais aussi le rassemblement de récits de voyage témoignant des vestiges antiques présents au sein de ces territoires. C'est avec le développement des fouilles archéologiques et les grandes découvertes faites au cours du XIX^e siècle que ces civilisations sont davantage renseignées, notamment au travers de nombreuses inscriptions et objets archéologiques. Mais c'est tout particulièrement à la fin du XIX^e siècle que l'intérêt scientifique pour ces territoires

¹⁰⁸ KIRK Geoffrey, *Myth : its meaning and functions in ancient and other cultures*, University Press, 1993, Cambridge, 299p.

¹⁰⁹ GERMAIN Gabriel, « G. S. Kirk, Myth : its meaning and functions in ancient and other cultures » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 73, 1971, pp. 187 - 190

¹¹⁰ GRAVES Robert, *Les mythes grecs*, Hachette, 2007, Paris, 870p.

¹¹¹ LACARRIERE Jacques, *Au cœur des mythologies : en suivant les dieux*, Gallimard, 1984, Barcelone, 624p.

¹¹² CSAPO Eric, *Theories of Mythology*, Blackwell Publishing, 2005, Oxford, 338p.



se développe notamment au moyen du déchiffrement des écritures cunéiformes qui aboutit grâce à l'ensemble des travaux menés par William Henry Fox Talbot, Henry Rawlinson ou encore Jules Oppert¹¹³. Mais c'est aussi grâce à la découverte de sites archéologiques monumentaux que l'intérêt pour ces civilisations s'intensifie, tels que l'illustre les résultats des fouilles menées par le gouverneur français Paul Emile Botta, lequel exhume le complexe architectural du palais de Sargon II à Khorsabad¹¹⁴. Cet engouement pour les territoires proche-orientaux antiques entraîne la multiplication des découvertes archéologiques et littéraires, ce qui contribue très largement à une meilleure compréhension des cadres de vie de ces sociétés anciennes.

Après cet enthousiasme scientifique et archéologique du XIX^e siècle et les nombreuses avancées en traduction des sources cunéiformes, l'historiographie concernant ces civilisations antiques connaît un autre genre d'intérêt, alors développé par les musées européens qui tentent de rassembler une importante quantité d'objets archéologiques afin de compléter les collections muséales. C'est ainsi que toute une série de découvertes s'ensuit, accompagnée de plusieurs accidents qui entraîneront la perte de certains objets archéologiques tels que les statues monumentales de taureaux ailés androcéphales perdues près de Bassorah, par exemple¹¹⁵. Par ailleurs, les musées européens développent une historiographie concernant ces collections d'objets, qui va de pair avec la publication des rapports issus des fouilles archéologiques majeures sur ce territoire. C'est ainsi qu'est élaborée la discipline de l'assyriologie, qui se définit comme l'étude spécifique aux civilisations proche-orientales anciennes et emploie des méthodologies issues de l'histoire, de l'anthropologie, de la philologie et de l'archéologie. L'historiographie allemande se développe, vers la fin du XIX^e siècle, en utilisant l'ensemble de ces découvertes et de ces méthodes, tel que le souligne la production scientifique de l'assyriologue Jules Oppert¹¹⁶. Puis c'est au cours du XX^e siècle que de nouveaux questionnements interviennent dans l'étude des civilisations proche-orientales, notamment selon des approches anthropologiques, comme l'illustrent les travaux de l'assyriologue Samuel Noah Kramer, qui établit alors le portrait des différentes cultures évoluant au sein de cet espace¹¹⁷. Par ailleurs, il existe plusieurs synthèses des connaissances réunies pour les civilisations proche-orientales : de fait, il est pertinent de mentionner ici les travaux de l'assyriologue Adolf Leo Oppenheim dans le *Chicago Assyrian Dictionary*, édité en 21 volumes¹¹⁸. Il apparaît aussi important de citer ses travaux dans son œuvre intitulée *La Mésopotamie : portrait d'une civilisation*, lequel apparaît comme une tentative de synthèse des connaissances disponibles sur les civilisations établies au sein de cet espace¹¹⁹. La recherche française concernant les aspects culturels des civilisations proche-orientales anciennes se développe très largement autour des travaux de Jean Bottéro¹²⁰. Cette synthèse propose notamment des approches inspirées de l'anthropologie historique et applique une méthodologie de la déconstruction quant à l'analyse des inscriptions et des sources cunéiformes. L'historiographie plus récente cherche également à établir la synthèse des connaissances aujourd'hui disponibles pour les civilisations proche-orientales anciennes selon des raisonnements anthropologiques et sociologiques,

¹¹³ OPPERT Jules, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, Imprimerie Impériale, 1859 – 1863, Paris, 256p.

¹¹⁴ BOTTA Paul Emile, *Monument de Ninive*, Impression Nationale, 1850, Paris, 5 volumes

¹¹⁵ MICHEL Cécile, « Des statues antiques perdues dans les eaux du Tigre » dans *Brèves Mésopotamiennes*, 2018, [consulté en ligne le 5.12.2019]

¹¹⁶ OPPERT Jules, *Fragments mythologiques*, Impression A. Quantin, 1882, Paris, 39p.

¹¹⁷ KRAMER Samuel Noah, *L'histoire commence à Sumer*, Flammarion, 1986, Paris, 316p.

¹¹⁸ BREASTED James Henry, OPPENHEIM Adolf Leo, *Chicago Assyrian Dictionary*, Oriental Institute of Chicago, 1956 – 2011, Chicago, 21 volumes

¹¹⁹ OPPENHEIM Léo, *La Mésopotamie : portrait d'une civilisation*, Gallimard, 1970, Paris 450p.

¹²⁰ BOTTERO Jean, *Babylone à l'aube de notre civilisation*, Gallimard, 1994, Paris, 160p.

comme l'illustre le travail de Francis Joannes paru en 1995¹²¹. Enfin, les travaux de Georges Roux s'inscrivent dans une volonté d'établir un portrait chronologique de ces civilisations selon des questionnements politiques, économiques, sociologiques et culturels¹²². En outre, René Labat propose une réflexion autour de la conception et l'organisation du temps qu'avaient ces sociétés anciennes¹²³. Ce dernier développe également des réflexions sur plusieurs aspects culturels spécifiques tels que la médecine¹²⁴.

L'historiographie s'est d'abord concentrée sur l'étude des objets archéologiques issus des civilisations proche-orientales antiques avant de s'intéresser plus en détails à des thématiques spécifiques : la recherche étudie à la fois les institutions politiques, puis les aspects économiques de ces sociétés pour enfin étudier des thématiques plutôt civilisationnelles et culturelles. Cette évolution historiographique s'explique notamment par la typologie de sources retrouvée : de fait, la majeure partie des tablettes cunéiformes alors disponibles relevaient de documents politiques ou comptables, les sources dites littéraires et traitant plutôt des aspects religieux et mythologiques n'étant qu'une partie mineure. Tous ces travaux d'analyse et de synthèse ont permis d'élaborer la base des connaissances concernant le territoire proche-oriental antique, qui sont encore aujourd'hui enrichies par la recherche avec les travaux récents des assyriologues, mais il convient de souligner qu'une difficulté de plus en plus prononcée intervient dans le travail et l'accès aux sources proche-orientales, notamment au regard du contexte politique et militaire actuel de ces régions du monde. Cependant, il convient de rappeler que les collections muséales de tablettes cunéiformes renferment encore des textes aujourd'hui non traduits, et que des fouilles archéologiques continuent d'être menées, et ce notamment au Kurdistan irakien, par exemple.

2.2. Historiographie culturelle des civilisations grecques : vers une histoire de la pensée et des mentalités

Concernant les civilisations de l'espace grec, il convient d'établir également une brève historiographie des questionnements posés jusqu'à aujourd'hui, car la quantité importante et la relative ancienneté des ouvrages actuellement disponibles sur cette question suggèrent d'établir une certaine sélection. Il apparaît pertinent de rappeler que les réflexions portant sur les civilisations grecques anciennes s'élaborent très tôt et ce notamment avec les productions littéraires des logographes et des chroniqueurs grecs, mais aussi dès l'époque romaine : ces études se concentrent davantage sur les siècles dits obscurs (XII^e-VII^e siècles av. J.-C.), mais cette catégorie s'inscrit plutôt dans le cadre des sources littéraires¹²⁵. C'est au cours de la fin du XVIII^e siècle que la discipline historique tend à interroger l'histoire grecque en parallèle des événements historiques et des systèmes contemporains. Cependant, une analyse de l'historiographie récente s'avère plus pertinente dans le cadre du sujet traité ici : de fait, le développement des disciplines issues des sciences sociales telles que l'anthropologie et la philologie entraîne la multiplication des travaux sur ces civilisations antiques notamment au travers du prisme de l'histoire politique et militaire dans un premier temps, économique puis culturelle. C'est ainsi que la recherche

¹²¹ JOANNES Francis, *La Mésopotamie au I^{er} millénaire avant J.-C.*, Armand Colin, 2000, Paris, 208p.

¹²² ROUX Georges, *La Mésopotamie*, Editions du Seuil, 1995, Manchecourt, 600p.

¹²³ LABAT René, *Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, Librairie Honoré Champion, 1965, Paris, 259p.

¹²⁴ LABAT René, *La médecine babylonienne*, Université de Paris, 1953, Paris, 23p.

¹²⁵ SCHNAPP Annie, « Les « siècles obscurs » de la Grèce » dans *Annales*, n°26/9, 1974, pp. 1465 - 1474



en histoire grecque n'est plus seulement une thématique ou un « repoussoir » mais devient véritablement une discipline à part entière¹²⁶.

Les études sur les civilisations grecques se développent très largement au cours du XIX^e siècle grâce à l'archéologie, mais la plupart des travaux mobilisés dans le cadre de cette étude voient le jour au cours du XX^e siècle. Différents aspects de ces civilisations sont alors étudiés au sein de l'historiographie, notamment au travers de perspectives politiques, économiques, chronologiques, religieuses et culturelles. Il convient de citer les publications scientifiques de Claude Mossé où il est question d'interroger les structures politiques et sociétales de la cité d'Athènes¹²⁷. L'historiographie traitant de l'histoire des cultures grecques développe des réflexions témoignant d'abord d'un intérêt pour l'histoire politique et sociale, ce qui entraîne ensuite la multiplication de travaux dédiés à des thématiques spécifiques telle que l'illustre la production scientifique de l'helléniste français Maurice Croiset, laquelle propose notamment de s'intéresser à la place du théâtre au sein de cette société¹²⁸. Il est possible de citer également ses travaux dans l'œuvre intitulée *La civilisation de la Grèce antique*, laquelle propose un bilan des connaissances alors disponibles quant à ces sociétés¹²⁹. Par ailleurs, la production scientifique de l'helléniste André Bonnard témoigne d'une volonté d'établir le portrait culturel des sociétés grecques anciennes selon une approche chronologique, dont la méthodologie s'approche de l'anthropologie structurale¹³⁰. De la même manière, les travaux de Louis Gernet s'inscrivent aussi dans une analyse anthropologique de la société grecque et des pratiques culturelles attestées pour cet espace¹³¹.

Il semble important de mentionner certains ouvrages qui interrogent la temporalité des sociétés grecques ainsi que le découpage périodique attribué à cette période de l'histoire, tel que l'illustre la publication de Gaetano De Sanctis : cette réflexion questionne également les institutions sociétales et politiques alors en vigueur afin de comprendre quels étaient les fondements de la démocratie athénienne, ce qui permet par ailleurs de mieux cerner les cadres de la pensée grecque¹³². Concernant tout particulièrement cette question de l'histoire des mentalités grecques, il est intéressant de mobiliser les travaux du philosophe français Pierre-Maxime Schuhl : bien qu'il y soit plutôt question des aspects religieux, cet ouvrage tente de rassembler la totalité des concepts liés à la philosophie et à la manière de penser le monde de ces sociétés antiques¹³³. Il convient également de citer les travaux de Jean-Pierre Vernant, dans lesquels les cadres de la pensée sont expliqués selon un contexte historique bien défini¹³⁴. Par ailleurs, la méthode d'analyse employée par Pierre Vidal-Naquet et Jean-Pierre Vernant dans leur analyse sur la relation entre mythe et pratiques du théâtre interroge le mythe et les croyances grecques comme matière première de l'expérience dramaturgique¹³⁵. Bien qu'établir une histoire des mentalités et de la pensée des sociétés grecques anciennes apparaisse comme difficile, il est cependant possible de définir une

¹²⁶ GRANGE Juliette, « Chryssanti Avalmi : l'Antiquité grecque au XIX^e siècle, un « exemplum » contesté » dans *Romantisme*, n°117, 2002, pp. 117 - 118

¹²⁷ MOSSE Claude, *Politique et société en Grèce ancienne : le modèle athénien*, Flammarion, 1999, Paris, 242p.

¹²⁸ CROISET Maurice, *Eschyle : étude sur l'invention dramatique dans son théâtre*, Les Belles Lettres, 1965, Paris, 277p.

¹²⁹ CROISET Maurice, *La civilisation de la Grèce antique*, Payot, 1994, Paris, 325p.

¹³⁰ BONNARD André, *Civilisation grecque : de l'Iliade au Parthénon*, Complexe, 1991, Paris, 231p.

¹³¹ GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, 1995, Paris, 282p.

¹³² DE SANCTIS Gaetano, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italaia Editrice, 1940, Rome, 580p.

¹³³ SCHUHL Pierre-Maxime, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Librairie Félix Alcan, 1934, Paris, 466p.

¹³⁴ VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, 2012, Paris, 145p.

¹³⁵ VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte Poche, 2001, Paris, 183p.



certaine méthode qui aboutit à une meilleure compréhension de ces cadres idéologiques, qui peuvent eux-mêmes influencer les récits mythiques ainsi que les pratiques rituelles attestées au sein de ce territoire.

.2.3. Historiographie spécifique aux pratiques rituelles et cultuelles

Il convient désormais de centrer l'étude sur l'historiographie relative aux pratiques rituelles, étant donné leur lien évident avec les croyances et les mythes, ce qui apparaît comme la thématique principale du sujet traité ici. Ces pratiques rituelles concernent à la fois la gestuelle et les aspects matériels mobilisés pour accomplir le rite, mais également toutes les incantations et les poèmes récités lors de ce processus. De fait, les pratiques rituelles apparaissent de plus en plus étudiées au sein de l'historiographie récente, et ce au travers de différentes disciplines et de méthodologies variées, qu'il apparaît pertinent de développer ici pour une meilleure compréhension de la méthode de travail à employer notamment dans le cadre d'une analyse comparative.

.2.3.1. Pratiques rituelles observées au Proche-Orient ancien

L'historiographie spécifique aux pratiques rituelles proche-orientales anciennes semble s'être développée au cours de la fin du XIX^e siècle, et ce notamment grâce à l'accroissement des travaux en lien avec le déchiffrement des écritures cunéiformes. Le début du XX^e siècle témoigne d'une volonté d'établir une synthèse des connaissances sur la mythologie et les pratiques rituelles proche-orientales attestées au travers de l'analyse de ses aspects et de ses concepts mais aussi par l'étude des pratiques rituelles et des croyances véhiculées par ces civilisations au travers des sources littéraires jusqu'alors retrouvées. C'est bien la communauté scientifique allemande, et tout particulièrement l'école de philologie historique, qui traite la question des hymnes et des mythes au travers de nombreuses publications de textes traduits et commentés, tel que l'illustre le travail de l'assyriologue allemand Adam Falkenstein, par exemple¹³⁶. L'un de ses principaux ouvrages, intitulé *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörungen* traite spécifiquement de l'oralité des pratiques rituelles au travers d'une analyse des hymnes consacrés à l'invocation des divinités¹³⁷. D'autre part, il convient de mentionner également son travail en collaboration avec l'assyriologue allemand Wolfram Von Soden, lequel étudie, avec une analyse des sources littéraires traduites, les différentes typologies des hymnes et des poèmes retrouvés en Mésopotamie¹³⁸. Les philologues constituent ainsi des anthologies de sources littéraires et épigraphiques qui interviennent directement dans les pratiques rituelles des civilisations antiques puisqu'il s'agit alors de l'oralité du rite : de fait, ces incantations sont directement adressées aux dieux et participent au bon déroulement du rituel religieux¹³⁹. Il est d'ailleurs pertinent de citer ici les travaux de l'assyriologue Franz Wiggermann, dans son analyse des prières faites aux divinités et aux génies proche-orientaux¹⁴⁰.

¹³⁶ FALKENSTEIN Adam, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen, 1931, Berlin, 28p.

¹³⁷ FALKENSTEIN Adam, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörungen*, Leipzig, 1931, Berlin, 104p.

¹³⁸ FALKENSTEIN Adam, VON SODEN Wolfram, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Artemis Verl., 1953, Berlin, 420p.

¹³⁹ PERRY Edmund, *Hymnen und Gebete an Sin*, Hinrichs, 1907, Berlin, 50p.

¹⁴⁰ WIGGERMANN Franz, *Mesopotamian Protective Spirits, the Ritual Texts*, Styxx & PP Publications, 1992, Amsterdam, 225p.



Il est par ailleurs pertinent d'interroger l'historiographie concernant tout particulièrement les pratiques religieuses : de fait, il sera question de traiter ici les offrandes ainsi que les pratiques sacrificielles. D'une part, il est important de citer les travaux de Robert Du Mesnil Du Buisson dans son analyse d'un sceau cylindre illustrant des offrandes de poisson adressées à la déesse Ishtar¹⁴¹. Une autre étude qu'il apparaît pertinent de citer ici est celle de l'historien Francis Joannès, où il étudie la documentation proche-orientale ancienne afin de déterminer les différentes modalités de découpe de la viande dans le cadre du culte et de pratiques rituelles¹⁴². De la même manière, il paraît intéressant de mobiliser ici son article interrogeant le partage des offrandes et les systèmes alimentaires proche-orientaux, lequel permet de comprendre à quel point le culte organise la vie quotidienne de ces civilisations antiques¹⁴³. Par ailleurs, il est possible d'orienter la recherche concernant les pratiques rituelles proche-orientales vers une étude des lieux spécifiques dédiés au culte, qui sont principalement des temples. De fait, il est pertinent d'interroger à la fois les fonctionnalités et les pratiques cérémonielles de tels milieux mais aussi d'en analyser les différentes nominations : pour ce faire, il est nécessaire d'évoquer le travail de Dominique Charpin¹⁴⁴. Ce travail propose une bibliographie spécifique à ces questions, laquelle fait intervenir notamment les recherches de Andrew George, où il est question d'étudier les différents noms cérémoniels des temples proche-orientaux¹⁴⁵. Quant à des questions plus spécifiques, notamment à propos de la musicologie, de l'étude des musiques et des instruments mobilisés dans le cadre des pratiques rituelles, il convient de souligner le travail d'Agnès Spycket dans son article paru en 1972¹⁴⁶.

.2.3.2. Pratiques rituelles observées en Grèce ancienne

A propos de l'étude des pratiques rituelles et religieuses attestées pour l'espace grec ancien, il convient de mobiliser à nouveau un certain nombre de références bibliographiques, et notamment les travaux d'André Bonnard, lesquels établissent une réflexion qui interroge les pratiques rituelles selon le prisme des cadres sociaux qui appliquent ces rites¹⁴⁷. C'est dans cet esprit que Danièle Aubriot-Sevin interroge les prières retrouvées pour le monde grec, en y intégrant également une analyse anthropologique, dans son travail paru en 1992¹⁴⁸. Par ailleurs, il convient de mobiliser l'article rédigé par Edouard des Places, lequel fait état de la difficulté d'étudier les hymnes et les prières du monde grec au regard de leurs liens étroits avec la poésie et la philosophie¹⁴⁹. En outre, il est intéressant de souligner qu'un récent colloque de 2008 suggère d'interroger l'hymne religieux selon

¹⁴¹ DU MESNIL DU BUISSON Robert, « L'offrande de poissons à Ishtar » dans *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1948, pp. 317 - 327

¹⁴² JOANNES Francis, « Le découpage de la viande en Mésopotamie » dans *Topoi Orient-Occident*, Suppl. n°2 : Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, 2000, pp. 333 - 343

¹⁴³ JOANNES Francis, « L'alimentation des élites mésopotamiennes : nourriture du roi, nourriture des dieux » dans *Pratiques et discours de l'alimentaire en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, 2008, pp. 23 - 38

¹⁴⁴ CHARPIN Dominique, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Les Belles Lettres, 2017, Paris, 254p.

¹⁴⁵ GEORGE Andrew, *House Most High : the Temple of Ancient Mesopotamia*, Eisenbrauns, 1993, Winona Lake, 209p.

¹⁴⁶ SPYCKET Agnès, « La musique instrumentale mésopotamienne » dans *Journal des Savants*, n°3, 1972, pp. 153 - 209

¹⁴⁷ BONNARD André, *Civilisation grecque : de l'Iliade au Parthénon*, Complexe, 1991, Paris, 231p.

¹⁴⁸ AUBRIOT-SEVIN Danièle, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1992, Lyon, 606p.

¹⁴⁹ DES PLACES Edouard, « La prière cultuelle dans la Grèce ancienne » dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 33, 1959, pp. 343 - 359



ses différentes formes et procédures mais aussi au travers d'une histoire théologique et religieuse¹⁵⁰. L'historiographie française établit notamment une étude des objets particuliers mobilisés dans le cadre des pratiques cultuelles, tel que l'illustre le travail de l'helléniste Pierre Devambez¹⁵¹.

Concernant la question des rites et des pratiques sacrificielles grecs, il convient de citer le travail de Jacques Jouanna dans son article « Libations et sacrifices dans la tragédie grecque »¹⁵². De la même manière que pour les rites proche-orientaux, il existe également des études concernant tout particulièrement les aspects d'offrandes et de sacrifices, tel que l'illustrent les travaux menés sous la direction de Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre et Francis Schmidt, lesquels proposent une analyse de l'alimentation selon des perspectives religieuses¹⁵³. Il convient de citer également le travail de Jean-Pierre Vernant dans son œuvre en collaboration avec Marcel Detienne, laquelle regroupe une large documentation sur les pratiques rituelles attestées en Béotie¹⁵⁴. Enfin, les travaux de Pierre Bonnechere interrogent cette pratique comme élément important dans la construction de la pensée grecque, ce qui rejoint tout particulièrement un aspect du sujet traité ici¹⁵⁵.

3. Etudes relatives aux monstres mythologiques : une historiographie en plein essor ?

Le sujet traité ici interroge la figure particulière des créatures monstrueuses, c'est pourquoi il est nécessaire d'interroger l'historiographie concernant cet élément fondamental des mythologies anciennes. La réflexion autour de cette thématique suggère de mobiliser différentes disciplines et méthodologies notamment issues des analyses littéraires, anthropologiques, historiques, archéologiques et iconographiques, mais il apparaît cependant que le monstre ne soit traité de manière scientifique que depuis très récemment. Par ailleurs, un tel objet d'étude peut suggérer une analyse de la tératologie, qui se définit par l'étude des corps humains ou animaux dotés d'une anomalie physique ou génétique, ou bien une étude de la cryptozoologie, qui désigne la recherche liée aux animaux et aux créatures dont l'existence ne peut être prouvée scientifiquement, ce qui n'est pourtant pas le sujet ici. Il s'agit bien de concentrer le champ de recherche à l'étude des êtres monstrueux issus des mythologies anciennes. Tout d'abord, il convient de souligner que cette thématique apparaît dans de nombreuses critiques consacrées aux arts usant d'images de monstres, mais aussi au sein des collections muséales puisqu'un certain intérêt pour la tératologie se développe, et ce dès la Renaissance, notamment au travers de la multiplication des cabinets de curiosité¹⁵⁶. Puis, des ouvrages génériques, tels que celui réalisé sous la direction

¹⁵⁰ Sous la dir. BOUCHON Richard, BRILLET-DUBOIS Pascale, LE MEUR-WEISSMAN Nadine, « Hymnes de la Grèce antique : approches littéraires et historiques, actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008 » dans Publications de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2013

¹⁵¹ DEVAMBEZ Pierre, « Religions de la Grèce ancienne » dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1965, pp. 116 - 117

¹⁵² JOUANNA Jacques, « Libations et sacrifices dans la tragédie grecque » dans *Revue des Etudes Grecques*, 1992, pp. 406 - 434

¹⁵³ Sous la dir. GEORGOUDI Stella, KOCH-PIETTRE Renée, SCHMIDT Francis, *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brepols, 2005, Turnhout, 460p.

¹⁵⁴ VERNANT Jean-Pierre, DETIENNE Marcel, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, 1979, Paris, 336p.

¹⁵⁵ BONNECHERE Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1994, Lièges, 423p.

¹⁵⁶ ULLMANN Antoine, *Les monstres*, Arola, 2014, Paris, 50p.



de Stéphane Audeguy, illustrent un nouvel intérêt scientifique pour cette catégorie mythologique¹⁵⁷. De nombreuses réflexions sont suggérées quant à la symbolique de telles créatures dans l'ouvrage mené sous la direction d'Hélène Machinal, de Jean-François Chassay et de Myriam Marrache-Gourreau : ce travail propose un panel de monstres très varié, dont les origines sont issues de cultures et de périodes différentes¹⁵⁸. C'est dans cette perspective que s'inscrit également l'œuvre de Anna Caiozzo et de Anne-Emanuelle Demartini, dans laquelle il est question de s'interroger sur les représentations des figures monstrueuses, mais aussi sur les caractéristiques physiques et comportementales de ces êtres¹⁵⁹.

L'espace proche-oriental ancien fait l'objet d'études spécifiques traitant la question des monstres mythologiques, et ce notamment au travers du travail de Nathalie Berset dans un article qui fournit une définition iconographique et anatomique pour la plupart des monstres présents au sein des mythes proche-orientaux¹⁶⁰. Par ailleurs, ce travail est intéressant puisqu'il met en évidence les différents processus de composition des monstres hybrides pour la Mésopotamie, en y analysant en parallèle les phénomènes spécifiques intervenant dans cette composition, tel que l'humanisation du monstre, par exemple. De fait, trois procédés sont mentionnés ici : « l'adjonction d'éléments appartenant à une autre espèce », « la juxtaposition d'éléments », qu'ils soient humains ou animaux, puis la « déformation morphologique ». Ainsi, le processus employé lors de la composition d'un monstre donne parfois des indices quant à sa fonction ou bien à sa place au sein des cosmogonies. Ce travail doit être lu en parallèle des écrits de Virginie Danrey, spécialiste de la question des monstres hybrides et de la conception du divin pour le Proche-Orient ancien¹⁶¹. Son travail établit un inventaire assez détaillé des sources monumentales disponibles avant d'analyser les inscriptions relevées sur ces objets archéologiques. Après quoi, l'auteure fournit une analyse symbolique et stylistique de ces pièces, laquelle est enrichie d'une étude de l'évolution esthétique, géographique et temporelle de tels objets. L'article se poursuit avec une analyse comparative de différents spécimens de statuaire monumentale, ce qui permet également de donner de bons éléments de méthodologie. Il est par ailleurs pertinent de citer ici les travaux de la spécialiste en lettres anciennes Christine Dumas-Reungoat, où il est question d'une classification des monstres proche-orientaux anciens selon leurs caractéristiques morphologiques puis selon leur nature et enfin selon leur fonction, avant que l'auteure ne consacre toute une partie à une analyse de l'évolution de l'iconographie monstrueuse proche-orientale¹⁶². En outre, il apparaît comme primordial de mobiliser l'œuvre considérable réalisée par Jeremy Black et Anthony Green, précédemment citée, laquelle propose, tel un dictionnaire, une entrée pour chacun des monstres appartenant au bestiaire mythologique proche-oriental, ce qui est d'ailleurs enrichi par de nombreuses sources iconographiques commentées¹⁶³. Il convient enfin de mobiliser ici le chapitre de Franz Wiggermann, intitulé « Some Demons of

¹⁵⁷ AUDEGUY Stéphane, *Les monstres*, Gallimard, 2013, Paris, 128p.

¹⁵⁸ Sous la dir. de MACHINAL Hélène, MARRACHE- GOURREAU Myriam, CHASSAY Jean-François, *Signatures du monstre*, Presses Universitaires de Rennes, 2017, Rennes, 337p.

¹⁵⁹ CAIOZZO Anna, DEMARTINI Anne-Emanuelle, *Monstre et imaginaire social*, Créaphis, 2008, Paris, 360p.

¹⁶⁰ BERSET Nathalie, « Les créatures composites en Mésopotamie, des origines à la fin des temps présargoniques » dans *Revue de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1971, pp. 805 – 807

¹⁶¹ DANREY Virginie, « Le taureau ailé androcéphale dans la sculpture monumentale néo-assyrienne : inventaire et réflexions sur un thème iconographique » dans *Studia Aegeo-Anatolica*, 2004, pp. 309 – 349

¹⁶² DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie » dans *Kantron revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2003, pp. 91 – 113

¹⁶³ BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, 192p.

Time and their Functions in Mesopotamian Iconography », lequel revient sur plusieurs entités monstrueuses en soulignant les caractéristiques iconographiques indiquant leur action au sein de la mythologie proche-orientale¹⁶⁴.

A propos des monstres mythologiques issus de l'espace grec, il convient de mentionner certaines ressources historiographiques majeures telles que des dictionnaires génériques de mythologie, lesquels présentent des entrées pour chacune de ces créatures. De fait, il apparaît pertinent de citer tout d'abord le travail auparavant mobilisé de Jean-Claude Belfiore¹⁶⁵, mais aussi celui réalisé sous la direction de Pierre Grimal¹⁶⁶. Concernant spécifiquement les monstres, il est primordial de mobiliser la thèse de François Boudin, laquelle étudie ces créatures comme appartenant à une catégorie anthropologique propre¹⁶⁷. Cette analyse propose d'une part un nombre considérable de sources illustrant la monstruosité, mais elle s'inscrit surtout dans une volonté d'illustrer comment l'image du monstre sert à définir l'identité et l'altérité. Une publication de 2018 témoigne de l'intérêt actuel pour une telle thématique mythologique¹⁶⁸. Dans cet ouvrage, il est question d'interroger cette figure comme matérialisation des peurs issues de la pensée humaine, tout en établissant la définition anatomique et comportementale d'une majorité de ces monstres. Après quoi il convient enfin de mobiliser le travail de Aurore Petrilli dans sa thèse, laquelle étudie exclusivement les monstres nés monstrueux et issus de l'union des deux divinités primordiales¹⁶⁹.

Il est intéressant de souligner que l'ouvrage de Carolina López-Ruiz s'inscrit parfaitement dans le cadre du sujet traité ici puisqu'il analyse en parallèle sources grecques et proches-orientales anciennes illustrant des figures monstrueuses afin d'en établir des similitudes tant au sein des représentations iconographiques que dans les descriptions littéraires concernant ces créatures¹⁷⁰. De la même manière, il est pertinent de mobiliser ici l'étude des figures gigantesques de Typhon et d'Illuyankas proposée par Calvert Watkins dans son article, lequel s'inspire des méthodes issues des mythologies comparées¹⁷¹. Cependant, il apparaît que l'historiographie concernant des analyses spécifiquement dédiées à la comparaison des monstres proche-orientaux et des monstres grecs reste, pour l'instant, peu développée, ce qui s'explique notamment par la récente actualité de l'intérêt pour un tel sujet.

¹⁶⁴ WIGGERMANN Franz, « Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography » dans GRONEBERG Brigitte, *Die Welt der Götterbilder*, Walter de Gruyter, 2007, Berlin, 380p.

¹⁶⁵ BELFIORE Jean-Claude, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Larousse, 2003, Paris, 671p.

¹⁶⁶ GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, 1951, Paris, 574p.

¹⁶⁷ BOUDIN François, *Monstres et monstruosité en Grèce ancienne d'après les textes et l'iconographie des vases (VIII^e – IV^e s. av. J.-C.)*, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2009, Lille, 620p.

¹⁶⁸ Sous la dir. de GUEDRON Martial, *Comment regarder les monstres et créatures fantastiques*, Hazan, 2018, Paris, 384p.

¹⁶⁹ PETRILLI Aurore, *La lignée monstrueuse de Phorkys et Keto : étude mythologique et iconographique*, Université Paris-Sorbonne, 2012

¹⁷⁰ LOPEZ-RUIZ Carolina, *Gods, heroes and monsters : a sourcebook of Greek, Roman and Near Eastern myths in translation*, Oxford University Press, 2014, New York, 609p.

¹⁷¹ WATKINS Calvert, « Le dragon hittite Illuyankas et le géant Typhôeus » dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, n°2, 1992, pp. 319 - 330



4. Etablir une étude comparative pour analyser les questions des jeux d'influence culturelle

Etant donné qu'il s'agit de réaliser ici une étude de l'influence culturelle et religieuse potentielle d'un espace et d'une civilisation sur l'autre, il convient d'interroger l'historiographie afin de comprendre à la fois les méthodes à appliquer lors d'une telle analyse mais aussi les questionnements à suivre. Tout d'abord, il est nécessaire de rappeler que l'historiographie concernant tout particulièrement la Grèce ancienne propose déjà des ouvrages traitant des relations commerciales attestées avec l'extérieur, comme l'illustre le travail de Laurent Capdetrey, ce qui permet déjà d'établir les bases des connaissances sur de potentielles zones de contact entre le Proche-Orient ancien et les civilisations grecques¹⁷². Par ailleurs, un ouvrage de synthèse concernant les échanges et les relations intervenant au sein de l'espace grec ancien qu'il est pertinent de citer ici est bien celui réalisé par Christian Jacob¹⁷³. Il est également question des civilisations grecques et de leur ouverture aux territoires voisins à travers la publication du spécialiste d'archéologie classique John Boardman¹⁷⁴. Il est aussi possible de mobiliser les travaux de l'historien américain Eric Cline, lesquels proposent une étude des relations attestées autour de toute la Méditerranée qui suggère d'interroger les conditions de la mobilité des marchandises et des hommes durant l'Antiquité afin de bien comprendre comment ces échanges ont été rendus possibles¹⁷⁵. Ces recherches s'inspirent notamment de travaux plus anciens, pour lesquels une démarche strictement économique était alors employée, comme le soulignent les écrits de Thomas Dunbabin¹⁷⁶.

Toujours dans cette perspective d'établir une synthèse sur les jeux d'influence culturelle et religieuse potentiels, il convient de mentionner l'ouvrage rédigé par Charles Pennglase, lequel traite tout particulièrement de la question des mythes et des influences proche-orientales retrouvées au sein des récits mythiques grecs¹⁷⁷. Par ailleurs, il est tout aussi intéressant de mobiliser son œuvre intitulée *Greek Myths and Mesopotamia : Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, laquelle interroge tout particulièrement les récits cosmogoniques afin de relever des similitudes dans la structure narrative ou encore parmi les personnages mythologiques mobilisés¹⁷⁸. Sur la question des mythes, il est pertinent de souligner également les travaux du mythologue allemand Walter Burkert, lequel use de méthodes issues de l'anthropologie structurale afin de dégager des similitudes narratives au sein des récits mythiques¹⁷⁹. Puis l'historiographie développe ces questions au travers de l'étude de figures mythiques spécifiques, tel que l'illustrent les travaux de Elisabeth Smadja¹⁸⁰. Par ailleurs,

¹⁷² Sous la dir. CAPDETREY Laurent, *Mobilités grecques : mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Ausonius, 2012, Bordeaux, 280p

¹⁷³ JACOB Christian, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Armand Colin, 2017, Malakoff, 255p.

¹⁷⁴ BOARDMAN John, *The Greek Overseas : their Early Colonies and Trades*, Thames & Hudson, 2005, Londres, 304p.

¹⁷⁵ CLINE Eric, *Egyptian and Near Eastern Imports at Late Bronze Age Mycenae*, Vivan Davies & Louise Schofield, 1995, Londres, 115p.

¹⁷⁶ DUNBABIN Thomas, *The Greeks and their Eastern Neighbours : Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the eighth and seventh centuries B.C.*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1957, Londres, 96p.

¹⁷⁷ PENNGLASE Charles, *Greek myths and Mesopotamia*, Routledge, 1997, New York, 278p.

¹⁷⁸ PENNGLASE Charles, *Greek Myths and Mesopotamia : Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Routledge, 1997, Londres, 250p.

¹⁷⁹ BURKERT Walter, *Oriental and Greek Mythology : the Meeting of Parallels*, Interpretation in Greek Mythology, 1987, Londres

¹⁸⁰ SMADJA Elisabeth, « Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée : table ronde de l'Academica Belgica », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 1989, n°2, pp. 440 - 441



l'un des principaux ouvrages à mobiliser dans le cadre de tels questionnements est bien celui proposé par l'helléniste française Jacqueline Duchemin, puisque ce dernier témoigne bien d'une relative influence des récits proche-orientaux sur les textes mythiques grecs¹⁸¹. Enfin, il convient de citer à nouveau les travaux d'analyse comparative présents dans l'œuvre de Jacques Lacarrière, notamment pour sa méthode d'analyse, mais aussi pour les nombreux parallèles mythologiques établis et appuyés par des sources littéraires et iconographiques¹⁸².

De manière plus générale, il apparaît nécessaire d'interroger une historiographie concernant les jeux d'influence culturelle et religieuse dans leur ensemble afin de bien saisir les enjeux et les méthodes liés à une telle analyse. De fait, l'historiographie récente propose une excellente méthodologie notamment au travers des écrits de l'archéologue Jean-Paul Demoule¹⁸³. C'est d'ailleurs dans cette perspective que s'inscrivaient déjà auparavant les travaux d'Emilia Masson¹⁸⁴. Ce dernier ouvrage permet non seulement de bien saisir quels sont les critères importants pour mener à bien une telle étude sur un objet difficilement perceptible et pas quantifiable, mais il concerne spécifiquement le sujet traité ici puisque les civilisations indo-européennes ont influencé les sociétés grecques puis les sociétés hittites d'Anatolie, ce qui leur confère donc une certaine influence partagée d'origine commune.

5. Un sujet pluridisciplinaire : notions, méthodologie et historiographie des champs d'étude mobilisés

La pluridisciplinarité du sujet traité ici suggère d'interroger les différentes disciplines mobilisées afin de bien en saisir à la fois les objets d'étude, les concepts, mais aussi les méthodologies à employer. Pour ce faire, il sera question d'interroger tout d'abord le domaine de l'anthropologie historique ainsi que ses courants de pensée afin de déterminer la méthodologie à suivre dans le cadre d'une analyse comparative des figures monstrueuses mythologiques et des jeux d'influence culturelle. Après quoi il sera nécessaire d'élaborer une étude de l'historiographie relative à la question des sources littéraires traduites et commentées qui permettent la transmission des histoires mythiques. A la suite de quoi il sera pertinent de questionner l'historiographie concernant tout particulièrement les sources archéologiques, notamment au travers des publications scientifiques en lien avec l'archéologie et l'histoire de l'art spécifique aux représentations iconographiques antiques.

5.1. L'anthropologie historique et l'histoire des mentalités

L'anthropologie, et tout particulièrement l'anthropologie historique, est une discipline issue des sciences sociales qu'il convient de mobiliser dans le cadre d'une telle étude, notamment au regard des aspects mythologiques inclus dans le sujet. De fait, l'anthropologie intervient comme l'articulation entre les multiples sciences humaines et étudie tous les aspects de l'être humain. La méthodologie proposée par une telle discipline

¹⁸¹ DUCHEMIN Jacqueline, *Mythes grecs et sources orientales*, Les Belles Lettres, 1995, Paris, 368p.

¹⁸² LACARRIERE Jacques, *Au cœur des mythologies : en suivant les dieux*, Gallimard, 1984, Barcelone, 624p.

¹⁸³ DEMOULE Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Mythe d'origine de l'Occident*, Editions du Seuil, 2014, Paris, 752p.

¹⁸⁴ MASSON Emilia, *Le Combat pour l'Immortalité : héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Presses Universitaires de France, 1991, Paris, 318p.

quant à la question des mythes apparait comme pertinente, puisque, étudiée en lien avec une histoire des religions et des mythologies comparées, elle met en interaction les mythes et les croyances, les pratiques et les coutumes employées, les populations qui développent ces systèmes de pensée et une histoire de l'humanité, afin de mieux saisir les différentes étapes intervenant dans la construction de la pensée et de l'identité de sociétés données. Le sociologue français Emile Durkheim recherche, au cours de ses travaux, à faire admettre qu'il existe ainsi une base de fonctions, de symboliques et de significations commune à l'humanité au sein des récits mythiques, qui prennent cependant des formes variées et qui ont pourtant des origines géographiques et culturelles différentes¹⁸⁵. Il convient également de citer ici quelques travaux génériques majeurs pour la discipline anthropologique afin de bien en saisir la méthodologie, tels que les écrits de Marcel Mauss, par exemple¹⁸⁶.

L'anthropologie historique, qui se développe tout particulièrement au cours du XX^e siècle, est une discipline d'abord fondée par l'Ecole des Annales : il s'agit d'employer une méthodologie pluridisciplinaire dans la recherche concernant des thématiques précises. Cette discipline interroge tout d'abord des sociétés primitives afin de comprendre les cadres de l'élaboration de la pensée de telles civilisations pour finalement étudier, par la suite, des sociétés plus anciennes et disparues, et ce au travers d'études ethnographiques. De fait, il est question de se concentrer principalement sur une étude des coutumes et des traditions, mais aussi sur les pratiques de la vie quotidienne, c'est pourquoi l'anthropologie historique interroge à la fois les systèmes alimentaires, les relations et les hiérarchies au sein de ces sociétés, mais aussi bien les pratiques funéraires que l'habillement, par exemple. Cette anthropologie historique applique un raisonnement et une méthodologie nécessaires à l'étude de l'histoire des mentalités humaines, c'est pourquoi elle connaît un certain développement à la fin des années 1960, en France notamment, avec le structuralisme. Ce nouveau tournant dans la recherche en anthropologie est tout particulièrement placé sous l'influence des travaux du sociologue français Claude Lévi-Strauss¹⁸⁷. Il est, par ailleurs, tout aussi pertinent de mentionner ses travaux dans *La pensée sauvage*, lesquels distinguent bien la pensée sauvage dite primitive d'une pensée construite et élaborée au travers de la culture et de la domestication¹⁸⁸. A propos des études d'anthropologie historique traitant tout particulièrement de la question des mythes des sociétés anciennes, elles connaissent un certain intérêt scientifique au cours du XX^e siècle. La recherche tente alors d'exposer des analyses relatives à la discursivité de tels récits. Cette méthodologie reste à nuancer au regard de son utilisation de la méthodologie de l'interprétation qui reste plus ou moins rigoureuse quant aux différentes versions pour un même mythe. C'est ainsi que Claude Lévi-Strauss propose d'interroger les mythologies selon le prisme de leur discursivité et de leurs pratiques rituelles attestées afin de dégager par la suite des éléments anthropologiques à analyser dans une perspective d'origine commune. L'historien des religions Georges Dumézil suggère cependant une autre approche : de fait, il est question, selon lui, d'analyser les mythes selon une approche plutôt linguistique et diachronique, ce qui permet alors de distinguer le mythe et le conte¹⁸⁹. Puis c'est à la fin du XX^e siècle que l'historien Jean-Pierre Vernant use d'une méthodologie issue de l'anthropologie sociale, mêlée à de la psychologie historique, afin d'analyser les mythes venus du monde grec antique. Il est, en effet, le fondateur de la *Revue d'Anthropologie du Monde Grec Ancien*, dont la première publication date de 1986,

¹⁸⁵ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, 1912, Paris, p.6

¹⁸⁶ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 2004, Paris, 482p.

¹⁸⁷ LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie Structurale*, Pocket, 2003, Paris, 478p.

¹⁸⁸ LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Plon, 1962, Paris, 347p.

¹⁸⁹ DUMEZIL George, *Mythes et épopee*, Gallimard, 1968, Paris, 1484p

et dans laquelle il est question de regrouper la multitude de questionnements anthropologiques concernant les sociétés dites primitives et les sociétés anciennes. De fait, selon le spécialiste des lettres classiques Philippe Moreau, l'anthropologie intervient comme « rétrospective », elle est donc « nécessairement archéologique, et dans certains cas, philologique », ce qui illustre bien la méthodologie pluridisciplinaire nécessaire dans le cadre de telles études¹⁹⁰.

Il est également nécessaire d'établir une étude de l'histoire évènementielle et institutionnelle des sociétés analysées selon une méthode anthropologique puisqu'il s'agit aussi de comprendre les cadres attestés qui régissent l'organisation du monde puis, par suite logique, celle de la pensée. C'est pourquoi l'anthropologie historique apparaît comme un bon moyen de changer d'échelle : il est ainsi possible d'étudier des sociétés très restreintes de la même manière que des sociétés plus importantes. C'est sur ce modèle d'analyse que sont basés les travaux proposés par les historiennes Marie-Claire Amouretti et Françoise Ruzé : de fait, il y est question d'étudier les pratiques cultuelles selon des perspectives anthropologiques¹⁹¹. Les civilisations proche-orientales anciennes sont elles aussi étudiées selon des méthodes issues de l'anthropologie historique, tel que l'illustre le travail de Michael P. Carroll dans la revue *American Ethnologist Society*, qui propose tout particulièrement d'interroger les sources archéologiques mythologiques disponibles pour cet espace¹⁹².

.5.2. Lire les mythes : historiographie et commentaires épigraphiques et linguistiques des sources littéraires

Il apparaît nécessaire de rappeler que le travail des sources dans le cadre d'une étude historique impose de s'interroger sur les sources littéraires, à la fois en tant qu'objet de traduction, mais aussi au travers d'une analyse discursive de la narration et d'une étude des champs lexicaux et du vocabulaire employés. C'est pourquoi il semble pertinent de proposer ici une brève historiographie relative à la traduction de ces sources primordiales pour l'étude à mener afin d'interroger à la fois les traductions et les commentaires disponibles pour ces objets. Dans un premier temps, et concernant tout particulièrement les sources issues de l'espace proche-oriental antique, il convient de souligner l'importance du XIX^e siècle quant à la traduction des tablettes en écritures cunéiformes, ce qui permet alors un certain renouveau dans l'étude et la traduction des textes mythologiques, qui jusque-là était alors plutôt concernée par des écrits grecs et romains anciens. De fait, l'école de philologie historique allemande développe, au début du XX^e siècle, de nombreux travaux concernant les langues sumérienne et akkadienne, ce qui facilite à la fois les traductions de tablettes non éditées mais aussi la compréhension des textes mythiques. Il est ainsi possible de mentionner ici le travail de l'assyriologue Adam Falkenstein¹⁹³. Des ouvrages bien plus récents, datés de la seconde moitié du XX^e siècle proposent, quant à eux, des traductions modernisées des textes proche-orientaux anciens, tel que l'illustrent les traductions proposées par l'assyriologue Samuel Noah Kramer dans son œuvre précédemment citée¹⁹⁴. L'école naturaliste européenne s'inscrit aussi dans cette volonté de traduire et d'éclairer la compréhension de ces textes anciens notamment au travers d'une

¹⁹⁰ MOREAU Philippe, « Revue d'anthropologie du monde grec ancien : philologie, histoire, archéologie » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 204, n°3, 1987, pp. 321 - 324

¹⁹¹ AMOURETTI Marie-Claire, RUZE Françoise, *Le monde grec antique*, Hachette Supérieur, 2011, Paris, 351p.

¹⁹² *American Ethnologist : a Journal of the American Anthropological Association*, 1974

¹⁹³ FALKENSTEIN Adam, *Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš*, Pontificum Institutum Biblicum, 1949, Rome, 243p.

¹⁹⁴ KRAMER Samuel Noah, *L'histoire commence à Sumer*, Flammarion, 1986, Paris, 316p.



définition des divinités antiques comme manifestations ou phénomènes naturels inexplicés ou primordiaux, tel que le souligne l'anthologie réalisée par Thorkild Jacobsen¹⁹⁵. Cette œuvre regroupe des textes cosmogoniques tels que le *Poème de la Création*, autrement appelé *Enuma Elish*, qui apparaît comme l'une des sources majeures pour le sujet traité ici. Plusieurs versions traduites de cette cosmogonie sont aujourd'hui disponibles, mais l'étude présentée ici ne retiendra que cette version ainsi que celle proposée par l'école de philologie historique allemande dans les travaux de Kai Metzler et de Thomas Kämmerer¹⁹⁶, ainsi que celle publiée au sein de l'ouvrage, déjà mobilisé, mené sous la direction de René Labat¹⁹⁷. Quant à l'autre source littéraire mésopotamienne majeure du corpus mobilisé ici, à savoir l'*Epopée de Gilgamesh*, il sera plutôt question d'utiliser la traduction proposée par l'assyriologue français Jean Bottéro¹⁹⁸. Bien sûr, il sera aussi nécessaire d'interroger d'autres sources littéraires proche-orientales, telles que celles traduites et réunies au sein de l'œuvre proposée par Thorkild Jacobsen¹⁹⁹. Et de la même manière, l'ouvrage précédemment cité, dirigé par l'assyriologue René Labat, propose aussi la traduction de plusieurs autres hymnes et poèmes antiques pour l'espace proche-oriental utiles dans le cadre de cette étude²⁰⁰. En outre, il paraît pertinent de lire les travaux de commentaire de ces sources littéraires proche-orientales, notamment avec le travail présenté par Jean-Daniel Forest²⁰¹.

Quant aux sources littéraires disponibles pour les mythes grecs, il sera question d'analyser principalement les récits délivrés par les aèdes, les logographes et les mythographes antiques, mais il sera aussi utile de prendre en compte les sources dramaturgiques et philosophiques afin de compléter l'analyse des mythes. Tout d'abord, il est important de rappeler que les sources grecques sont depuis très longtemps traduites de même que la langue grecque est connue depuis plusieurs siècles, c'est pourquoi interroger les travaux de traduction les plus récents apparaît comme le plus pertinent. De fait, il est primordial de faire intervenir les traductions des textes cosmogoniques tels que celui de l'aède Hésiode dans sa *Théogonie*, dont la traduction majoritairement mobilisée sera celle proposée par Jean-Louis Backes²⁰². Il sera également question de traiter la production littéraire d'Homère, notamment au travers des traductions et des commentaires de Victor Bernard²⁰³. L'historiographie française publie d'ailleurs plusieurs travaux proposant des analyses de ces textes anciens selon des approches linguistiques et discursives : c'est ainsi qu'est présentée la *Théogonie* d'Hésiode dans l'article de Gérard Naddaf, dans lequel l'auteur questionne le rapport entre temporalité du fait mythique et temporalité du discours sur le mythe²⁰⁴. D'autres questionnements sur les sources littéraires grecques interviennent notamment au sein du

¹⁹⁵ JACOBSEN Thorkild, *The Treasures of Darkness : a History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, 1976, Yale, 282p

¹⁹⁶ KAMMERER Thomas, METZLER Kai, *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma Elīš*, Ugarit Verl., 2012, Münster, 417p.

¹⁹⁷ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique : textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard, 1970, Paris, 583p.

¹⁹⁸ BOTTERO Jean, *L'épopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Gallimard, 1992, Paris, 295p.

¹⁹⁹ JACOBSEN Thorkild, *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, Presses Universitaires de Yale, 1987, New Heaven London, 498p.

²⁰⁰ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique : textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard, 1970, Paris, 583p

²⁰¹ FOREST Jean-Daniel, *L'Epopée de Gilgamesh et sa postérité : introduction au langage symbolique*, Paris-Méditerranée, 2002, Paris, 682p.

²⁰² HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, 416p.

²⁰³ HOMERE, Traduit par BERARD Victor, *Odyssée*, Librairie Générale Française, 1996, Paris, 542p.

²⁰⁴ NADDAF Gérard, « Hésiode, précurseur des cosmogonies grecques de type « évolutionniste » » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 203, n°4, 1986, pp. 339 – 364

travail présenté par Dominique Briquel, lequel suggère d'analyser, selon une approche linguistique, la mythologie grecque comme en partie composée de la survivance des représentations mythologiques indo-européennes²⁰⁵.

.5.3. Contempler les mythes : historiographie et commentaires iconographiques des sources archéologiques

Afin de clôturer cette historiographie des disciplines à mobiliser dans le cadre d'une telle étude pluridisciplinaire, il est important d'interroger les ressources disponibles quant à la question des sources archéologiques et iconographiques, qui sont tout aussi importantes pour le sujet. Ces sources sont issues de l'architecture, avec la statuaire monumentale notamment, mais aussi des objets de la vie quotidienne, c'est pourquoi interroger l'historiographie de l'histoire de l'art, de l'archéologie et de l'iconographie des mondes antiques apparaît comme pertinent. Le XIX^e siècle témoigne d'avancées archéologiques majeures, et ce tout particulièrement pour l'espace proche-oriental ancien, ce qui entraîne la multiplication des rapports de fouilles. Il s'agit d'une documentation importante afin de déterminer les conditions de découverte de tels objets, leur emplacement au sein d'un complexe architectural, par exemple, ainsi que leur localisation géographique, ce qui s'avère être tout particulièrement utile lors d'une étude des échanges de marchandises entre deux espaces distincts. L'historiographie présente ainsi un certain nombre d'ouvrages génériques quant aux questions archéologiques pour cet espace : il est intéressant de mentionner ici l'œuvre de l'archéologue français André Parrot, par exemple²⁰⁶. Ce livre établit la liste des principales fouilles archéologiques menées sur ce territoire et propose de réaliser l'inventaire des sources iconographiques alors exhumées, selon un classement chronologique. L'historiographie anglophone dispose elle aussi de plusieurs œuvres traitant des fouilles archéologiques établies au sein du Proche-Orient, tel que l'illustre le travail de Roger Matthews²⁰⁷. Il convient également de mentionner ici la thèse réalisée par Catherine Marie Lazzarini, laquelle propose une méthodologie complète afin de travailler l'histoire matérielle de ces sociétés anciennes²⁰⁸. Il s'agit désormais de se concentrer sur une brève historiographie relative à l'iconographie des civilisations proche-orientales antiques, laquelle apparaît comme assez largement développée notamment au travers d'articles scientifiques et d'ouvrages plutôt spécialisés en histoire de l'art. De fait, il est pertinent de mentionner à nouveau le travail de Christine Dumas-Reungoat²⁰⁹, ainsi que celui de Virginie Danrey²¹⁰, lesquels proposent un large échantillon de représentations iconographiques monstrueuses pour l'espace proche-oriental. Par ailleurs, il est nécessaire de citer ici les travaux d'André Parrot, lesquels proposent une méthodologie propre à l'analyse d'objets archéologiques iconographiques ainsi qu'une chronologie des techniques employées pour la réalisation de tels supports²¹¹. Les représentations iconographiques pour les

²⁰⁵ BRIQUEL Dominique, « La Théogonie d'Hésiode : essai de comparaison indo-européenne » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 197, n°3, 1980, pp. 243 - 276

²⁰⁶ PARROT André, *Archéologie mésopotamienne : les étapes*, Albin Michel, 1953, Paris, 470p.

²⁰⁷ MATTHEWS Roger, *The archaeology of Mesopotamia : theories and approaches*, Routledge, 2003, 272p.

²⁰⁸ LAZZARINI Catherine Marie, *Les tombes royales et les tombes de prestige en Mésopotamie et en Syrie du Nord au Bronze ancien*, Ecole Doctorale des Sciences Sociales, 2011, 679p.

²⁰⁹ DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie » dans *Kantron revue pluridisciplinaire du monde antique*, Presses Universitaires de Caen, 2003, pp. 91 – 113

²¹⁰ DANREY Virginie, « Le taureau ailé androcéphale dans la sculpture monumentale néo-assyrienne : inventaire et réflexions sur un thème iconographique » dans *Studia Aegeo-Anatolica*, Lyon, 2004, pp. 309 – 349

²¹¹ PARROT André, *L'univers des formes : Sumer, tome I, Assur, tome II*, Gallimard, 1960, Paris, 391p



sociétés proche-orientales sont également étudiées au sein de l'historiographie anglosaxonne, comme le souligne l'ouvrage de Henri Frankfort²¹². Il convient, par ailleurs, de mentionner ici quelques ouvrages génériques sur la question, tels que celui de Pierre Amiet²¹³. Concernant tout particulièrement les objets et les représentations iconographiques religieuses, il est important d'évoquer les travaux de Giovanni Curatola lesquels mobilisent d'ailleurs plusieurs exemples de créatures monstrueuses²¹⁴. En outre, l'étude proposée par David Wengrow suggère d'interroger ces représentations selon une perspective liée à la psychologie cognitive : bien que cet article ne concerne pas directement la période étudiée ici, il apparaît pertinent au regard de la méthode employée²¹⁵.

Au sujet des objets archéologiques et des représentations iconographiques issus de l'espace grec antique, il apparaît que l'historiographie soit très largement développée, et ce grâce aux nombreuses expéditions du XIX^e siècle : il sera donc question de mobiliser une historiographie plutôt récente au regard du nombre conséquent d'ouvrages aujourd'hui disponible. Tout d'abord, il convient de citer ici des travaux génériques regroupant les informations relatives aux fouilles archéologiques menées au sein de ce territoire : il est ainsi possible de mobiliser le travail de Ian Morris²¹⁶. Une synthèse des connaissances archéologiques pour la Grèce antique qu'il est pertinent d'utiliser dans le cadre de cette étude est bien celle établie par la National Hellenic Research Foundation, dans *Greek Archaeology Without Frontiers*, laquelle est publiée en 2002²¹⁷. A propos de l'iconographie grecque, il est nécessaire de mobiliser les travaux de l'archéologue britannique John Beazley concernant la céramique corinthienne, lesquels permettent de dégager une méthode scientifique quant à l'analyse de la céramique grecque²¹⁸. Un autre spécialiste de l'iconographie grecque qu'il est pertinent de citer ici est John Boardman, , lequel interroge à la fois les conditions de réalisation de tels objets, la signification des scènes peintes mais aussi la symbolique de ces représentations²¹⁹. De fait, ce sont l'historiographie allemande et anglaise qui sont à l'origine des travaux de céramologie et des études iconographiques pour les objets grecs, bien que l'historiographie française compte également quelques références qu'il est important de mobiliser. Il faut donc citer ici l'œuvre de l'archéologue Jean Charbonneau, laquelle interroge ces objets selon une approche historique²²⁰. De la même manière, il est intéressant de lire *Histoire de l'art antique : l'art grec*, réalisé par Bernard Holtzmann et Alain Pasquier, puisqu'il fournit une méthode d'analyse complète pour la lecture de tels objets archéologiques²²¹. Par ailleurs, l'anthologie proposée par Pierre Vidal-Naquet dans ses *Fragments sur l'art antique*, fournit une certaine variété d'illustrations monstrueuses²²². En outre, l'historiographie présente déjà quelques ouvrages dont la réflexion porte principalement sur la thématique mythologique au sein des représentations iconographiques

²¹² FRANKFORT Henri, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Penguin Books, 1970, Yale, 464p.

²¹³ AMIET Pierre, *L'art antique du Moyen-Orient*, Citadelles et Mazarin, 1977, Paris, 601p

²¹⁴ CURATOLA Giovanni, *L'art en Mésopotamie*, Hazan, 2006, Paris, 279p.

²¹⁵ WENGROW David, « Gods and Monsters : image and cognition in Neolithic Societies » dans *Paléorient*, vol. 37, n°1, 2011, pp. 153 – 163

²¹⁶ MORRIS Ian, *Classical Greece : ancient histories and modern archaeologies*, Cambridge University Press, 1996, Cambridge, 244p.

²¹⁷ TODD Jan, KOMINI-DIALETI Dora, HATZIVASSILOU Despina, *Greek archaeology without frontiers*, National Hellenic Research Foundation, 2002, Athènes, 248p

²¹⁸ BEAZLEY John, *Attic Red-Figure Vases Painters*, Clarendon Press, 1968, Oxford, 2092p.

²¹⁹ BOARDMAN John, *Aux origines de la peinture sur vase en Grèce*, Thade & Hudson, 2003, Londres, 288p.

²²⁰ CHARBONNEAU Jean, MARTIN Roland, VILLARD François, *Grèce archaïque (620 – 480 av. J.-C.)*, Gallimard, 2008, Paris, 415p.

²²¹ HOLTZMANN Bernard, PASQUIER Alain, *Histoire de l'art antique : l'art grec*, Ecole du Louvre, 1998, Paris, 365p.

²²² VIDAL-NAQUET Pierre, *Fragments sur l'art antique*, A. Viénot, 2002, Paris, 141p.



grecques tel que le souligne le travail de Gudrun Ahlberg-Cornell²²³. Parallèlement, il est pertinent de citer ici l'ouvrage de Christian-Martin Diebold et de Thomas Carpenter dans l'œuvre intitulée *Les mythes dans l'art grec*, dans laquelle plusieurs scènes représentant des monstres sont commentées selon des approches de mythologies comparées²²⁴.

²²³ AHLBERG-CORNELL Gudrun, *Herakles and the sea-monster in Attic black-figure vase-painting*, Svenska Institutet i Athen, 1984, Stockholm, 172p.

²²⁴ CARPENTER Thomas, DIEBOLD Christian-Martin, *Les mythes dans l'art grec*, Thames & Hudson, 1997, Paris, 255p.

Présentation du corpus de sources

Au regard de la thématique traitée ici, il sera pertinent d'analyser en parallèle sources littéraires et sources archéologiques iconographiques puisque la monstruosité apparaît comme un concept qui fait sensation, tant au sein des écrits que des représentations iconographiques proposés par les sources antiques. De fait, il sera question, dans un premier temps, d'analyser brièvement les sources littéraires traitant de la thématique monstrueuse afin de mettre en évidence plusieurs aspects en lien notamment avec la description physique et comportementale de ces créatures, mais aussi leurs fonctions. Par ailleurs, ces sources textuelles pourront être mobilisées dans le cadre d'une étude du champ lexical et du vocabulaire employés afin de désigner la monstruosité, ce qui pourra mener vers une analyse linguistique comparative des langues suméro-akkadienne et grecque, bien que cet aspect de la recherche apparaisse comme difficile. Quant à la question des sources archéologiques et iconographiques, il sera pertinent d'analyser leur composition afin de les mettre en lien avec les descriptions littéraires monstrueuses disponibles, mais elles seront aussi à questionner dans le cadre d'une analyse comparative des sources proche-orientales et grecques anciennes, et ce dans le but de déterminer si des similitudes stylistiques et iconographiques pour les monstres existent entre ces deux espaces.

1. Inventaire des sources littéraires

Il s'agira dans un premier temps de présenter brièvement les sources littéraires utiles dans le cadre de l'étude des monstres mythologiques comme élément témoignant des jeux d'influence culturelle potentiels entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique. C'est pourquoi interroger différentes sources textuelles apparaît comme pertinent, afin de non seulement étudier les caractéristiques physiques, comportementales et fonctionnelles du monstre, mais aussi afin de souligner la place que tient une telle créature au sein de la narration, ce qui rendra ensuite possible l'analyse comparative entre les spécimens monstrueux proche-orientaux et grecs.

.1.1. Les sources cunéiformes pour l'espace proche-oriental ancien

L'espace proche-oriental ancien propose une typologie assez variée de sources littéraires concernant la mythologie et la thématique monstrueuse allant des récits cosmogoniques, aux poèmes en passant par des incantations magiques et des prières aux divinités. De fait, il s'agira ici de relever les sources les plus pertinentes en matière de monstruosité afin d'établir un corpus approprié à une analyse des monstres proche-orientaux. Il sera question de relever à la fois les caractéristiques monstrueuses présentées par les textes, mais aussi d'établir une brève liste du vocabulaire mobilisé dans le cadre de telles apparitions. Cette sélection de sources proche-orientales antique s'organise autour de la mention de la monstruosité mythologique : il s'agit de sources où les monstres sont mentionnés et décrits, et parfois même agissent dans le cadre de la narration. Cependant, il convient de mentionner que le corpus présenté ici relève d'une sélection, et que, par conséquent, certaines sources mobilisant pourtant des créatures hybrides mythologiques ne seront pas utilisées.



.1.1.1. L'Epopee de Gilgamesh

L'une des sources primordiales issues de l'espace proche-oriental ancien est bien l'*Epopee de Gilgamesh* : il s'agit d'un récit épique pour lequel deux versions, l'une sumérienne, probablement rédigée au cours du III^e millénaire av. J.-C., et l'autre akkadienne, datée du XVIII^e siècle av. J.-C. environ, sont disponibles. Ce récit, composé de douze chants, apparaît comme assez largement diffusé au sein du Proche-Orient antique, et ce durant le II^e millénaire av. J.-C., comme en témoignent les nombreux exemplaires retrouvés sur l'ensemble du territoire, notamment en Syrie, en Palestine et en Anatolie. Ces tablettes cunéiformes sont, pour la plupart, retrouvées au sein de complexes architecturaux en lien avec des pratiques d'enseignement. Il est cependant difficile de déterminer si tous les contemporains avaient connaissance de ce récit ou non. Ce texte est pourtant considéré comme récit fondateur de la culture proche-orientale ancienne, au regard de son ancienneté et de sa diffusion assez large. Il est donc possible que la plupart des élites lettrées connaissent ce texte épique, mais il est impossible de déterminer sa diffusion auprès des autres catégories de population. Bien qu'elle connaisse plusieurs remaniements, l'*Epopee de Gilgamesh* est aujourd'hui connue au travers d'une version assez complète qui semble avoir été rédigée vers 1200 av. J.-C. Les premières tablettes cunéiformes propres à cette version ont été exhumées lors de fouilles archéologiques menées à Ninive, durant les années 1850 : il est alors question de la version ninivite. Quelques tablettes complémentaires sont découvertes plus tard, au cours du XX^e siècle, notamment la douzième tablette du récit épique qui apparaît comme un ajout tardif, mais le texte reste malgré tout lacunaire.

L'une des premières traductions modernes de ce récit est celle réalisée par l'assyriologue britannique George Smith, en 1875 : elle connaît un engouement particulier puisqu'elle donne matière à faire des parallèles avec les textes bibliques, notamment quant à la question du déluge²²⁵. Cependant, la version la plus récente que l'étude mobilisera est celle proposée par l'assyriologue français Jean Bottéro²²⁶. En parallèle, il sera intéressant de mobiliser la traduction proposée dans l'ouvrage mené sous la direction de René Labat, laquelle fait intervenir des commentaires pertinents sur l'état des tablettes cunéiformes ou encore sur les difficultés de traduction dues aux lacunes et aux destructions partielles du récit²²⁷.

Le récit de l'*Epopee de Gilgamesh* relate les aventures du roi légendaire de la cité d'Uruk, Gilgamesh, dont la réalité historique fait encore débat au sein de la communauté scientifique. Le texte aborde plusieurs notions fondamentales telles que le rapport à la mort, la condition humaine, l'amitié entre les hommes, les rapports entre ces derniers et les divinités, ou encore l'accès à une certaine forme de sagesse. Gilgamesh apparaît comme une figure légendaire et civilisatrice, notamment au travers des rapports qu'il entretient au sein du récit avec son ami Enkidu, créature des dieux, initialement sauvage. Ce couple héroïque connaît plusieurs péripéties : ils défient tout d'abord les dieux en pénétrant dans la Forêt des Cèdres et en tuant le gardien, le Géant Humbaba ou Huwawa, selon les versions. L'*Epopee de Gilgamesh* raconte ensuite comment Gilgamesh a refusé les avances de la déesse Ishtar, et comment celle-ci envoie le Taureau céleste sur la Terre afin d'exprimer son courroux. Après quoi, le récit fait intervenir la mort d'Enkidu, ce qui amène Gilgamesh à craindre la mort et donc à chercher un moyen d'accéder à la vie éternelle. La fin du récit relate la rencontre entre le roi d'Uruk et le survivant du

²²⁵ SMITH George, *Assyrian Discoveries, an account of explorations and discoveries on the site of Nineveh, during 1873 and 1874*, S. Low, 1875, Londres, 462p.

²²⁶ BOTTERO Jean, *L'épopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Gallimard, 1992, Paris, 295p.

²²⁷ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, 1970, Paris, 583p.

déluge, Uta-Napishtim ou Outanaïshtim, lequel délivre les secrets de l'immortalité : cependant, il apparaît que Gilgamesh échoue lors de cette dernière aventure.

Ce récit est primordial pour le sujet traité ici puisqu'il fait intervenir plusieurs types de monstres, et ce dans le cadre de contextes différents. Par ailleurs, l'*Epopée de Gilgamesh* est révélatrice des rapports entre divinités et monstres, héros et monstres et hommes et divinités, ce qui sera utile pour la suite de notre recherche. Concernant la question des monstres, le texte fait intervenir le monstrueux Humbaba, Géant gardien de la Forêt des Cèdres, qui semble responsable de « tout mal dans le pays »²²⁸. La narration présente ainsi le monstre : « de Huwawa, la clamour est (celle du) Déluge, sa bouche, c'est le feu, et son souffle, la mort ! » ce qui témoigne bien de sa dangerosité²²⁹. Par ailleurs, Humbaba semble doté de sept cuirasses qui le rendent invincible, ainsi que de la splendeur divine : « si par [surprise (?) nous ne] maîtrisons [pas Huwawa], les éclats de sa splendeur disparaîtront dans la confusion », ce qui en font un être redoutable²³⁰. Le combat prend place alors que le monstre semble déjà affaibli puisqu'il « [...] n'a pas (encore) revêtu ses sept (lourdes) cuirasses »²³¹. Gilgamesh et Enkidu parviennent à terrasser le monstre et lui coupent la tête afin de le mettre à mort : c'est bien cet acte qui condamnera Enkidu à la mort puisque le geste apparaît comme un affront fait aux divinités. Humbaba n'est pas le seul monstre à être mobilisé au sein de l'*Epopée de Gilgamesh* puisqu'il y est aussi question du Taureau céleste d'Ishtar, qui sert tout particulièrement à instrumentaliser la colère de la déesse, éconduite par le roi d'Uruk. Ce taureau monstrueux est décrit comme vivant dans le monde souterrain et doté d'une grande capacité de destruction : « mon père, donne-moi, je te prie, le Taureau céleste pour qu'il tue Gilgamesh et remplisse de feu sa maison ! »²³². Par ailleurs, la monstruosité du Taureau d'Ishtar est révélée lors d'un passage descriptif de ses actions, une fois arrivé sur Terre : « lorsqu'il arriva dans [le pays] d'Uruk [...] il descendit au fleuve : [en] sept [lampées, il l'assécha (?)], à l'ébrouement du Taureau s'ouvrit une crevasse, et cent guerriers d'Uruk y tombèrent dedans [...] »²³³. Le Taureau céleste est finalement vaincu par Gilgamesh et Enkidu après que ces derniers lui aient arraché le cœur et l'aient donné en offrande au dieu du Soleil Shamash. Un autre monstre qu'il convient de citer est celui mobilisé dans le cadre du rêve annonçant la mort d'Enkidu. Il s'agit du démon ailé Anzu ou bien d'un monstre similaire décrit en ces termes : « un homme (était là), dont le visage était sombre, à ceux d'Anzu, ses traits étaient semblables ; ses mains étaient des pattes de lion, ses ongles, des serres d'aigle [...] »²³⁴. Dans le rêve d'Enkidu, ce monstre apparaît pour l'enlever et le condamner à descendre au sein de l'Irkalla, l'au-delà proche-oriental : il semblerait donc que l'image d'Anzu soit annonciatrice de mort. Enfin, le dernier monstre mobilisé au sein de l'*Epopée de Gilgamesh*, à la neuvième tablette, apparaît au moment où le héros tente d'accéder à la demeure du super-sage Uta-Napishtim afin de découvrir les secrets de l'immortalité. De fait, lors de son arrivée aux monts Jumeaux, Gilgamesh est amené à convaincre un Homme-Scorpion, gardien de ce passage, de le laisser poursuivre sa route. Il s'agit plus précisément d'un couple d'hybrides présentant un spécimen masculin et un autre féminin. Ces monstres sont décrits comme effrayants d'aspect, et d'un certain pouvoir divin, puisqu'il est là aussi question de la splendeur divine de ces créatures : « terrifiant est l'effroi qu'ils

²²⁸ *Epopée de Gilgamesh*, III, 98

²²⁹ *Ibid.*, III, 110

²³⁰ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, 1970, Paris, p.180, n.2

²³¹ *Epopée de Gilgamesh*, IV, 45'

²³² *Ibid.*, VI, 95

²³³ *Ibid.*, VI, 120 - 125

²³⁴ *Ibid.*, IV, 16

inspirent, et leur vue, c'est la mort ; leur terrible splendeur recouvre les montagnes ; à son lever et à son coucher, ils gardent le Soleil »²³⁵.

1.1.2. L'*Enuma Elish*, le Poème de la Création

Il convient désormais de présenter un autre récit primordial de la culture cunéiforme : il s'agit du poème cosmogonique de l'*Enuma Elish*, autrement appelé le *Poème de la Création*. Ce poème, composé de sept tablettes, est découvert initialement au sein du complexe architectural de la bibliothèque dite d'Assurbanipal à Ninive, au cours du XIX^e siècle. Ce poème semble avoir été composé aux alentours du XII^e siècle av. J.-C. à Babylone, bien que les versions aujourd'hui disponibles soient de datation plus récente. L'ensemble du poème semble être issu du même scribe puisque la rédaction est cohérente d'une tablette à l'autre. Cependant, certains fragments sont retrouvés au sein de sites archéologiques autres, tel qu'à Kish, c'est pourquoi les connaissances concernant ce poème semblent moins fragmentaires que pour d'autres sources cunéiformes. De la même manière que pour l'*Epopée de Gilgamesh*, il convient de s'intéresser à la diffusion de ce récit cosmogonique auprès des contemporains, mais là encore il reste difficile de déterminer s'il était connu de tous. Cependant, il apparaît comme assez largement diffusé puisque ce récit initialement babylonien est, par la suite, remanié par les peuples assyriens afin de donner de la légitimité à leur dieu primordial, Assur.

Ce poème a donné matière à de nombreuses traductions, anglophones notamment, tel que l'illustrent les travaux de Alexander Heidel²³⁶. Mais l'étude présentée ici mobilisera principalement la version traduite proposée par René Labat dans son ouvrage précédemment cité, laquelle présente toujours des commentaires qui aident à la compréhension du texte mais qui indiquent aussi l'état des tablettes cunéiformes²³⁷.

L'*Enuma Elish* relate les événements ayant tenu place au commencement des temps, alors que le cosmos était dans une sorte de sommeil ou d'attente neutre. Le récit dévoile l'organisation du monde et révèle ainsi le déroulement des combats primitifs opposant les forces naturelles primordiales au dieu héros Marduk. C'est ainsi que, selon l'*Enuma Elish*, les principes d'eau douce, Apsu, et d'eau salée, Tiamat, engendrent les premières générations divines, lesquelles, par leur vacarme, vont ennuyer les dieux primordiaux. Apsu élabore alors un plan afin de se débarrasser de sa progéniture, mais cette entreprise est déjouée par l'un des fils divins, Ea, lequel engendre à son tour le dieu Marduk. Après que Apsu est été défait de sa splendeur divine, et confiné au sein du monde souterrain par Ea, Tiamat, le serpent monstrueux gigantesque féminin, cherche à prendre revanche sur ses enfants. Elle engendre donc toute une série de créatures monstrueuses afin de combattre les divinités, et elle place Kingu, son fils et amant, à la tête de cette armée. Marduk apparaît alors comme le seul capable de vaincre les monstres, c'est pourquoi il demande la prééminence divine aux autres divinités qui tiennent conseil. Le combat entraîne la mort de Tiamat, dont le corps servira de base à l'organisation du cosmos. De fait, le texte du *Poème de la Création* apparaît comme une justification de la prééminence du dieu Marduk sur ses compères puisque celui-ci est l'organisateur du monde et le pourfendeur des monstres divins primordiaux.

Ce texte est intéressant pour une étude des monstres mythologiques puisqu'il mobilise un panel varié : il y est tout d'abord question de Tiamat, qui semble être une divinité caractérielle et colérique : « lorsque Tiamat

²³⁵ Ibid., II, 5

²³⁶ HEIDEL Alexander, *The Babylonian Genesis : the Story of Creation*, University of Chicago Press, 1963, Chicago, 153p.

²³⁷ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, 1970, Paris, p. 38 - 70



entendit ces paroles, elle se mit en colère et crie [...] Elle crie douloureusement, furieuse d'être seule [...] »²³⁸. Par ailleurs, Tiamat est caractérisée par son habitat puisque le récit la désigne comme « la mère du Houbour » : le Houbour est le fleuve des Enfers, mais il semblerait que cette appellation qualifie également l'Enfer proche-oriental lui-même²³⁹. De fait, René Labat ajoute même qu'il est possible de traduire cette expression par « infernale génitrice », ce qui renvoie bien au caractère chthonien de Tiamat, élément important dans le cadre de la monstruosité. Cet aspect monstrueux de Tiamat est exacerbé par la mention « afin de venger Apsu [...] Tiamat fit (à son tour) le mal » : ce vers témoigne d'un aspect vengeur qui renforce le caractère colérique du serpent gigantesque²⁴⁰. Enfin, Tiamat apparaît, au sein du poème, comme une génitrice de monstres, puisqu'elle « enfanta des serpents-géants, aux dents, aux mâchoires (?) impitoyables, de venin, au lieu de sang, elle remplit leur corps ; elle vêtit d'épouvantes des dragons furieux, les chargea de splendeur et les fit pareils aux dieux [...] »²⁴¹. Ce vers présente l'une des fonctions de Tiamat, mère d'une armée de monstre, qui apparaît ainsi comme l'initiatrice du chaos. Cette idée est davantage soulignée alors qu'« elle fit surgir l'hydre, le dragon-sauvage, et Lahamou, les grands-lions, les chiens-écumants, et l'homme-scorpion, les agressifs démons-tempêtes, l'homme-poisson et le bison »²⁴². Cette liste de créatures monstrueuses permet ainsi d'avoir un panel de monstres important, dont la plupart est issue du processus d'hybridation. Il est important de souligner que ce passage concernant la progéniture monstrueuse de Tiamat revient quatre fois au sein du récit, ce qui illustre bien l'importance de cette menace, mais ce qui correspond également à la structure des récits mythiques proche-orientaux qui, d'ordinaire, présentent plusieurs fois les mêmes formulations, peut-être pour une question de rythme. L'*Enuma Elish* fait aussi état de créatures dont il est difficile de déterminer la nature monstrueuse : il s'agit de « quatre vents de terreur » créées par Anu, qui semblent être à l'origine du vacarme dérangeant les divinités qui ne peuvent dormir²⁴³. Ces vents proche-orientaux engendrés par une divinité font d'ailleurs échos aux personnifications des vents grecs Zéphyr, Borée et Notos, désignés, dans la *Théogonie*, comme « les vents impitoyables »²⁴⁴.

.1.1.3. Le mythe d'Anzu

Un autre mythe proche-oriental intéressant dans le cadre de cette étude est bien le mythe d'Anzu, qui apparaît sous la forme d'une épopee relative à la divinité Ninurta, vue ici comme un dieu-héros. Ce récit épique se compose de trois tablettes cunéiformes dont la dernière est très lacunaire. Il semble que deux versions soient disponibles pour ce texte : la plus ancienne est babylonienne tandis que l'autre est assyrienne, mais elle n'est que partielle. Il apparaît que les archéologues aient découvert des tablettes cunéiformes concernant ce récit dans plusieurs sites archéologiques tels que Sultantépé, Ninive ou encore Suse, ce qui témoigne d'une potentielle diffusion du récit au sein du territoire proche-oriental antique. Il semble difficile de donner une datation à ce récit, cependant, les mentions de la créature hybride ailée Anzu sont, quant à elles, attestées depuis l'époque d'Obeid,

²³⁸ *Enuma Elish*, I, 41

²³⁹ *Ibid.*, I, 134

²⁴⁰ *Ibid.*, II, 3

²⁴¹ *Ibid.*, I, 134

²⁴² *Ibid.*, I, 141

²⁴³ *Ibid.*, I, 115

²⁴⁴ HESIODE, *Théogonie*, 378

ce qui souligne une certaine continuité culturelle et mythologique entre les différentes civilisations évoluant au sein du territoire proche-oriental.

Notre étude mobilisera plusieurs traductions, et notamment celle de l'assyriologue Jean Nougayrol, proposée au sein de la *Revue d'Assyriologie*, laquelle est complétée par les travaux de l'archéologue Jean-Vincent Scheil, dans la même revue²⁴⁵. Cependant, là encore, il sera plutôt question de faire appel à la traduction proposée par René Labat dans son œuvre précédemment citée puisque celle-ci établit une synthèse des différentes traductions et versions afin de présenter une traduction continue du mythe, toujours accompagnée de commentaires sur l'état des supports²⁴⁶.

Le mythe d'Anzu est une épopee qui sert l'exaltation du héros-dieu Ninurta, lequel parvient, de fait, à rétablir l'ordre divin. Car, en effet, la cosmogonie proche-orientale antique connaît plusieurs épisodes de trouble chaotique, qui interviennent après que l'ordre du monde ait été fixé par les divinités dans leurs combats contre les forces primordiales primitives. C'est ainsi que la créature Anzu, initialement au service du dieu Enlil, le détenteur de la Tablette des Destins, vole les attributs divins et acquiert ainsi la capacité d'exercer cette toute puissance divine. L'ordre divin est alors rompu, le montre semble invincible, ce qui entraîne la réunion des divinités en un conseil afin de déterminer lequel d'entre eux saura défaire le mal. Plusieurs dieux se proposent et partent combattre la créature, mais tous échouent, jusqu'à ce que le dieu Ninurta soit proposé comme champion. Ce dernier, aidé des divinités Enlil et Mari, et d'une horde de vents combattants, parvient alors à vaincre le monstre Anzu, perché sur sa montagne. Le héros coupe alors les ailes de la créature et est exalté comme dieu puissant et guerrier par les autres divinités.

Cette épopee est intéressante pour une étude des créatures monstrueuses puisqu'elle mobilise plusieurs de ces spécimens. De fait, il y est principalement question d'Anzu, qui apparaît comme un être perfide, qui trahit la divinité qu'il sert, Enlil : « l'envie au cœur le prit de ravir ce pouvoir d'Enlil »²⁴⁷. Par ailleurs, le texte fait d'Anzu un lion ailé sauvage aux cris terrifiants : « [Anzu] tout ailé qu'il soit [...] rugit comme un lion pris de fureur » ce qui confirme sa nature monstrueuse²⁴⁸. Sa monstruosité est par ailleurs exacerbée du fait de sa trahison : Enlil demande à Ninurta de « couper la gorge au maléfique Anzu », initialement messager de la divinité. Anzu apparaît comme d'autant plus dangereux qu'il est doté de la capacité de parler : « que voir (ainsi) ses ailes lui ôte le (pouvoir) de parler, il criera seulement [...] »²⁴⁹. Enfin, le récit épique place Anzu comme source des troubles chaotiques de l'ordre divin puisque le mettre à mort permettra ainsi de « pacifie[r] la Terre [...] »²⁵⁰. Le texte fait également intervenir d'autres monstres, bien que leur nature monstrueuse reste incertaine. De fait, il est question de « sept vents mauvais, les sept cyclones qui font tourbillonner la poussière »²⁵¹. Ces vents apparaissent comme des vents instruments des divinités puisque « [le Seigneur] avait fait atteler les sept du combat ». Cependant, il est pertinent de s'interroger sur leur nature monstrueuse : sont-ce des quadrupèdes, puisqu'ils tirent un attelage ; sont-ce des créatures ailées puisqu'ils peuvent « emport[er] ses ailes en des lieux secrets » ? Peu d'éléments issus du texte permettent de déterminer avec précision leur caractère monstrueux, mais il est tout de

²⁴⁵ NOUGAYROL Jean, « Le Mythe d'Anzu » dans *Revue d'Assyriologie*, n°46, 1952, pp. 87 - 99

²⁴⁶ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, 1970, Paris, pp. 80 - 93

²⁴⁷ *Mythe d'Anzu*, I, 9

²⁴⁸ *Ibid.*, II, 5 & 39

²⁴⁹ *Ibid.*, II, 108

²⁵⁰ *Ibid.*, II, 6

²⁵¹ *Ibid.*, II, 33



même pertinent de les considérer comme tel au regard de leur instrumentalisation et de leur fonction combattive. D'autre part, ces sept vents de combat font également écho aux mauvais vents grecs, mobilisés dans le cadre de la *Théogonie* d'Hésiode. De fait, si les vents cardinaux Borée, Notos et Zéphyr apparaissent comme des vents vertueux et bienfaiteurs, agissant aux côtés des divinités, ils sont cependant différents des autres personnifications des vents grecques, qui elles, sont plus nombreuses, et qui « soufflent sur la mer [...] comme des insensés [...] ils sont un malheur pour les mortels », ce qui rejoint la description faite des vents accompagnant Ninurta dans la bataille contre Anzu²⁵².

1.1.4. Le mythe de Nergal et Ereshkigal

Il est désormais question d'interroger plutôt le monde infernal du Proche-Orient antique, et ce notamment au travers du mythe de Nergal et Ereshkigal. Ce poème, dont les fragments disponibles sont assez largement mutilés, est tout d'abord retrouvé en Egypte, à Tell el-Amarna, au sein de ce qui semble être l'ancienne bibliothèque des scribes d'Aménophis IV. Ces fragments apparaissent d'ailleurs comme la copie de manuscrits babyloniens plus anciens. C'est en 1951 qu'une copie assyrienne de ce poème est découverte lors de fouilles archéologiques menées à Sultantépé. Bien qu'une copie de ce texte ait été retrouvée hors de l'espace proche-oriental, il n'est cependant pas possible de déterminer la connaissance des contemporains au sujet de ce mythe, qui semble être composé avant la période babylonienne.

Ce mythe apparaît comme assez largement travaillé et commenté au sein de l'historiographie, il est donc pertinent de citer ici les travaux de l'assyriologue Ephraim-Avgidor Speiser dans l'œuvre menée sous la direction de Jean Bennett Pritchard²⁵³. Mais là encore, l'étude mobilisera principalement la traduction française proposée dans l'œuvre menée sous la direction de René Labat²⁵⁴.

Le poème raconte la descente aux Enfers du dieu Nergal, qui, ayant offensé la déesse chthonienne infernale Ereshkigal, est contraint de descendre au sein de l'Irkalla, les Enfers proche-orientaux. De fait, Ereshkigal, qui ne peut quitter son royaume souterrain, envoie son messager Namtar, afin que ce dernier emporte la part du festin des dieux qui lui est destinée. Une telle cérémonie implique des marques de respect, d'autant plus que la déesse semble effrayer ses compères divins. Mais le dieu Nergal ne salue pas Namtar ce qui offense Ereshkigal, et apparaît comme la source de son courroux. Les dieux usent de plusieurs stratagèmes afin de protéger Nergal, mais tous échouent puisque le dieu est contraint de descendre aux Enfers afin de saluer la déesse. Pendant ce périple infernal, Nergal et Ereshkigal, après avoir combattu, s'unissent pendant sept jours, ce qui entraîne l'impossibilité pour Nergal de revenir parmi les dieux d'En Haut.

Ce poème propose une certaine vision des Enfers proche-orientaux et tout particulièrement de ses habitants, qui pourraient être considérés comme des êtres monstrueux. Le texte en fait des « habitants [...] privés de lumière, [...] [ils sont vêtus tels les] oiseaux d'un vêtement de plumes, [ils ne voient pas la lumière,] restent dans les ténèbres, [se tiennent dans les coins, sont pleins] de gémissements »²⁵⁵. Ce passage ne permet pas de déterminer avec certitude la nature de ces habitants infernaux, cependant il laisse à penser qu'il s'agit bel et bien

²⁵² HESIODE, *Théogonie*, 872-874

²⁵³ SPEISER Ephraim-Avgidor, « Nergal and Ereshkigal » dans PRITCHARD Jean Bennett, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1954, Princeton, p. 103 - 104

²⁵⁴ Sous la dir. LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, 1970, Paris, pp. 98 - 113

²⁵⁵ Mythe de Nergal et Ereshkigal, version assyrienne, III, 3 - 5

de monstres : ils sont couverts de plumes et poussent des cris, ce qui n'est pas sans rappeler l'apanage de certains monstres tels qu'Anzu. Par ailleurs, le poème fait intervenir les divinités Nergal et Ereshkigal, mais font-ils partie de la catégorie monstrueuse ? Bien que les représentations iconographiques de ces dieux révèlent des personnages hybrides ailés, leur divinité les fait siéger aux côtés des dieux qui tiennent conseil, ce qui n'est pas sans souligner leur statut particulier. Cependant, le texte met en avant des aspects caractéristiques monstrueux de la divinité Ereshkigal, qui « [fera] monter les morts, ils mangeront les vivants (et) [fera] les morts plus nombreux que les vivants »²⁵⁶. Cette menace chaotique intervient alors que la déesse mentionne une vengeance, ce qui rappelle les traits de caractère monstrueux.

.1.1.5. L'Epopée d'Erra

Un autre récit qu'il convient de mentionner est bien celui connu sous le nom d'*Epopée d'Erra*, lequel se compose de cinq tablettes cunéiformes. Ce texte apparaît comme une glorification du dieu Erra, qui semble être en réalité l'une des nominations du dieu infernal Nergal. A propos de cette appellation, connue et attestée depuis l'époque d'Akkad, il convient de lire les travaux de Jimmy Jack McBee Roberts²⁵⁷. Selon lui, cette nomination souligne l'aspect belliqueux et guerrier du dieu Nergal, ce qui convient tout à fait au récit de l'*Epopée d'Erra*. Ce texte, dont la composition ne semble pas intervenir avant la première moitié du I^{er} millénaire av. J.-C. semble différer quelque peu des textes mythiques plus anciens tels que l'*Epopée de Gilgamesh*, et ce notamment au regard de sa composition, puisque l'action ne tient plus une place aussi importante dans la narration, mais ce sont bien les discours et les échanges qui rythment en grande partie le texte. Cette organisation rend la compréhension de l'action assez complexe, ce qui est davantage renforcé par les nombreux fragments manquants du texte. Il semble exister plusieurs versions de ce récit puisque de nombreuses tablettes cunéiformes ont été retrouvées à Sultantépé, à Assur, à Nimrod ainsi qu'au sein de la bibliothèque d'Assurbanipal.

L'une des premières traductions proposées pour ce récit mythique est réalisée par l'assyriologue George Smith dans son œuvre intitulée *The Chaldean Account of Genesis*²⁵⁸. Mais l'étude ne retiendra que la version traduite par l'assyriologue français Jean Bottéro, proposée dans le cadre du numéro intitulé « Antiquités assyro-babylonniennes » de l'*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*²⁵⁹.

Ce poème épique fait intervenir plusieurs divinités telles que Ea et Marduk, mais le personnage principal reste le dieu Erra/Nergal, et son conseiller Isin. Bien que la trame principale de la narration soit difficile à suivre, il est question, dans ce récit, d'une volonté destructrice de la part d'Erra, qui souhaite partir en campagne, afin que les autres divinités ainsi que les hommes témoignent le respect qui est dû au souverain infernal. A plusieurs reprises, il semble qu'Isin le conseiller tente de raisonner Erra, mais en vain. Après que la colère divine d'Erra ait été apaisée, il semblerait que la distribution des places attribuées aux divinités soit réorganisée.

²⁵⁶ *Ibid.*, V, 11

²⁵⁷ ROBERTS Jimmy Jack McBee, *The Earliest Semitic Pantheon : a Study of the Semitic Deities attested in Mesopotamia before Ur III*, Johns Hopkins University Press, 1972, Baltimore, 174p.

²⁵⁸ SMITH George, *The Chaldean Account of Genesis : containing the description of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod, Babylonian Fables, and Legends of the Gods from the Cuneiform Inscriptions with Illustrations*, Rivington, 1876, Londres, 319p.

²⁵⁹ BOTTERO Jean, « Antiquité assyro-babylonniennes » dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1978, pp. 107 - 164



Ce texte laisse entrevoir quelques mobilisations monstrueuses dans le cadre du récit, c'est pourquoi il est important de le citer au sein de cette étude. De fait, le poème évoque « les Sept » dont la nature monstrueuse reste là-encore incertaine, mais dont il est sûr que les caractéristiques décrites dans le texte ressemblent aux traits de caractère monstrueux. Le poème fait en effet état de « champions incomparables, tout-autre est le caractère divin ; leur nature est différente : ils sont pleins de terreur ! Qui les voit est épouvanté : leur haleine est mortelle ! Les hommes ont trop peur d'eux pour les approcher ! »²⁶⁰. Ce passage souligne plusieurs attraits monstrueux, notamment lorsqu'il est question de l'épouvante. Par ailleurs, ces créatures dotées d'un souffle dangereux peuvent être considérées comme monstrueuses puisqu'elles représentent une menace mortelle pour l'homme. Ces Sept interviennent plusieurs fois tout au long du récit, notamment comme instruments d'Erra, puisqu'ils composent l'armée dévastatrice du dieu guerrier. Un autre passage renvoie au moment où le dieu Anu détermine les destins de chacun d'entre eux, ce qui montre leur grande dangerosité²⁶¹. L'*Epopée d'Erra* mobilise d'autres monstres très brièvement, lors de passages évoquant les actions terribles d'autres divinités, mais ces mentions ne permettent cependant pas d'établir un quelconque portrait des créatures citées. De fait, le texte fait ainsi appel à la créature divine hybride Anzu : « [son filet] déploy[é] comme lorsque fût pris le méchant Anzu ! »²⁶². De la même manière, le poème fait référence à des créatures féminines appelées « démons » dont la nature monstrueuse n'est pas certaine, mais qui enlèvent des nourrissons à leurs mères, ce qui renvoie à une certaine forme de sauvagerie monstrueuse : « je monterai [les démons] pour qu'elles interrompent le croît (et) frustrent les nourrices du gazouillis de leurs bébés et poupons ! »²⁶³.

1.1.6. Le *Lugal-e* ou *Les exploits de Ninurta*

Il convient ensuite de mobiliser un autre récit de combat épique opposant monstre et héros/dieu : il s'agit d'un poème épique intitulé *Lugal-e*, lequel fait partie du cycle mythique relatant les exploits du dieu Ninurta. Le récit apparaît comme une construction composite issue de plusieurs mythes, proposée sous la forme d'un poème épique. Ce texte semble avoir été composé dans la région de Lagash, probablement aux alentours de 2150 av. J.-C., plus ou moins aux alentours de la période où gouverne le célèbre Gudea (2141 - 2122 av. J.-C.)²⁶⁴. Dans cette version de Lagash, Ninurta est d'ailleurs mentionné sous son nom local de Ningirsu.

Ce texte apparaît comme assez largement traduit et commenté au sein de l'historiographie, tel que l'illustrent les travaux menés sous la direction de Jeremy Black²⁶⁵. Des commentaires pertinents au sujet de cette œuvre épique sont proposés dans le cadre du livre de Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer²⁶⁶. Cependant, la

²⁶⁰ *Epopée d'Erra*, I, 25

²⁶¹ *Ibid.*, I, 33 - 40

²⁶² *Ibid.*, III c, 33

²⁶³ *Ibid.*, III a, 16 - 27

²⁶⁴ JACOBSEN Thorkild, *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, Presses Universitaires de Yale, 1987, New Haven London, p. 234

²⁶⁵ BLACK Jeremy, CUNNINGHAM Graham, ROBSON Eleanor, ZOLYOMI Gabor, *Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, 2004, Oxford, pp. 163 - 180

²⁶⁶ BOTTERO Jean, KRAMER Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Gallimard, 1989, Paris, 768p.

version retenue pour l'étude présentée ici reste la traduction anglophone proposée par l'assyriologue danois Thorkild Jacobsen²⁶⁷.

Ce poème relate les exploits guerriers de la divinité Ninurta, tout d'abord contre le monstrueux oiseau hybride, maître de la foudre, Anzu, dont les combats sont présentés au cours de la première partie du poème. Vient ensuite la description des affrontements opposant toujours Ninurta à un autre monstre du même genre qu'Anzu : Azag, lequel apparaît comme un démon monstrueux qui détruit la faune des rivières et des points d'eau. Azag, qui vit dans la montagne, est désigné par les minerais et les plantes alentours, comme roi de la région, puis il témoigne d'une prétention à voler la place et les attributs du dieu Ninurta, ce qui suscite la colère de ce dernier. Ninurta, ayant préparé son armée, est conseillé par son arme personnifiée, Sharur, qui semble dotée d'une grande sagesse. Ce récit détaille ensuite l'affrontement final, à la suite duquel Ninurta se charge de façonnner de nouvelles montagnes avec les corps de ses ennemis vaincus. La fin du poème laisse place à la glorification du dieu parmi ses compères divins ainsi qu'à une réorganisation du cosmos par Ninurta.

Le *Lugal-e* est pertinent dans la cadre d'une étude de la catégorie monstrueuse puisqu'il fait intervenir un personnage dont la nature n'est pas certaine, mais dont les caractéristiques comportementales se rapprochent de celles des monstres : Azag. Ce dernier apparaît comme un guerrier dont la fougue et la dangerosité sont sans limite : « a killer (out) the highland, a young brave, come out of the insubordinates, impudent of eye, a towering he-man, Ninurta, enjoying the stature, a true fighter, my (good) warrior, whom I fain would tackle »²⁶⁸. Ce passage ne permet pas de définir le portrait physique de ce protagoniste, bien qu'une stature immense et une grande force se dessinent au travers de ces vers. De la même manière, il est décrit tel un monstre faisant trembler ses soldats : « the Basalte [...] and the warrior Alabaster, its warriors, constantly come raiding the cities, for them a monster's tooth has grown up in the highland, and they tremble for it »²⁶⁹. Ces vers renforcent l'aspect effrayant d'Azag, ce qui conforte davantage l'idée de sa nature monstrueuse, bien qu'il n'existe pas, à ce jour, de représentation iconographique le concernant, ce qui aurait pu permettre de vérifier cette hypothèse. Mais la volonté de renverser la hiérarchie divine fait apparaître Azag comme un élément perturbateur de l'ordre du cosmos, ce qui, en soit, en fait une menace monstrueuse.

.1.1.7. Le mythe de Lugalbanda et de l'oiseau Anzu

La figure d'Anzu intervient également au travers du mythe de Lugalbanda et d'Anzu, autrement traduit en anglais par *Lugalbanda and the Thunderbird*. Ce mythe fait partie d'un cycle concernant le héros légendaire Lugalbanda, qui semble, à l'origine, avoir été un dieu. Ce mythe épique revient sous plusieurs formes littéraires, dont le mythe intitulé en anglais *Lugalbanda in the Mountain Cave*²⁷⁰. Peu d'éléments permettent de définir quelles étaient la diffusion et la réception de ce mythe au sein du territoire proche-oriental antique, mais le fait que plusieurs versions aient été retrouvées en des sites archéologiques différents illustre bien que ce mythe fût connu d'une partie des contemporains.

²⁶⁷ JACOBSEN Thorkild, *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, Presses Universitaires de Yale, 1987, New Heaven London, p. 233 - 272

²⁶⁸ *Lugal-e*, 30 - 32

²⁶⁹ *Ibid.*, 37 - 39

²⁷⁰ JACOBSEN Thorkild, *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, Presses Universitaires de Yale, 1987, New Heaven London, p. 320



Il semble pourtant que ce mythe n'ait pas été le sujet de nombreuses études littéraires ou historiques puisque l'historiographie ne compte que très peu de traductions. De ce fait, la traduction sélectionnée dans le cadre de cette étude reste celle proposée par Thorkild Jacobsen, dans son ouvrage précédemment mobilisé²⁷¹.

Ce récit épique relate comment le roi d'Uruk Lugalbanda, au cours d'une campagne militaire en direction d'Aratta, contrées légendaires aux ressources immenses, demande son aide au monstrueux Anzu. De fait, le roi et son armée étant bloqués au cœur de la montagne Zabu, Lugalbanda se voit contraint de chercher le nid du monstre afin de lui demander son chemin. Mais le roi d'Uruk ne trouve que la progéniture d'Anzu : il va alors en prendre soin afin de s'attirer les faveurs du monstre ailé. Anzu, de retour au nid, va alors exaucer le vœu de Lugalbanda et lui accorder, en prime, des capacités spécifiques : l'endurance et la rapidité pour son armée. Ces attributs permettront, par la suite, au roi de traverser les sept montagnes depuis Aratta vers Uruk afin de demander l'aide de la déesse Ishtar pour le siège.

Ce texte est intéressant puisqu'il fournit une vision du monstre peu répandue parmi les textes présentés jusqu'à maintenant : de fait le monstre n'est plus seulement élément fondamental dans la destruction de l'ordre divin ou encore instrument des divinités, mais il est fait salvateur face à une situation de trouble pour les hommes. Cet aspect est d'ailleurs mis en avant dans le passage : « Come, my Lugalbanda let me advise you, and may you take my advice, let me say a word to you and may you pay heed to it ! What I have said to you, the qualities I have decreed for you [...] »²⁷². Le monstre permet au roi d'Uruk d'arriver à ses fins en lui faisant cadeau de dons particuliers, et il est en plus fait plein de sagesse puisqu'il en vient même à conseiller le héros. Mais le poème dépeint tout de même Anzu comme un être monstrueux terrifiant et sauvage comme l'illustre le passage suivant : « when the bird had made dense the clouds, when the Thunderbird had roared at the rising sun god – did, in the stillness of the mountains, the ground keep reverberating to its roar »²⁷³.

.1.1.8. *Le Chant d'Ullikummi*

La dernière source proche-orientale ancienne qu'il convient de mobiliser dans le cadre de cette étude fait partie d'un poème épique intitulé le *Cycle de Kumarbi*. Ce cycle est un ensemble de récits mythiques issus de la mythologie hourrite, il tient donc un statut particulier face aux sources précédemment citées. Par ailleurs, ce texte fragmentaire ne nous est parvenu qu'au travers d'une copie hittite, ce qui implique certainement des remaniements par rapport au récit original. Cet exemplaire illustre d'ailleurs la certaine diffusion du cycle mythique relatif à Kumarbi, bien que cette donnée ne soit pas quantifiable. Le *Cycle de Kumarbi* se compose de cinq chants, et seuls certains chants sont suffisamment complets pour qu'il soit possible d'en comprendre la narration. Ce récit fragmentaire relate tout d'abord l'organisation de la cosmogonie et la lutte des divinités primordiales pour le contrôle du Ciel, dans le premier chant. Le texte raconte ensuite l'affrontement opposant Kumarbi à Anu, qui se termine par l'émasculation de ce dernier, lequel prédit alors à Kumarbi que trois divinités naîtront de cet acte et lui causeront du tort. Le deuxième chant est malheureusement trop fragmentaire pour fournir une traduction continue et ne permet pas de suivre la trame du récit. Le troisième, intitulé *Chant*

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 320 - 344

²⁷² *Lugalbanda and the Thunderbird*, 210 - 213

²⁷³ *Ibid.*, 44 - 45

d'*Ullikummi*, est celui qui intéresse le plus l'étude proposée ici, puisqu'il fait intervenir Ullikummi, un Géant monstrueux. Les derniers chants ne sont malheureusement pas utilisables.

La traduction sur laquelle s'appuiera l'étude présentée ici est bien celle proposée par Hans Gustav Guterbock, dans l'article intitulé « *The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth* »²⁷⁴.

Le *Chant d'Ullikummi* est pertinent dans le cadre du sujet traité ici puisqu'il mobilise le Géant Ullikummi, d'abord au travers de la mention des conditions de sa naissance : « when by night [...] came. [...] the stone and [...] they brought him to birth [...] and [...] on Kumarbi's knees they placed him [...] he shall go ! Ullikummi be his name »²⁷⁵. Ullikummi est ensuite décrit comme un être dangereux pour les divinités en ces termes : « but the Storm-God, [Ullikummi] shall hit, and like salt he shall pound him, and like an ant with his foot he shall crush him ! »²⁷⁶. La dangerosité du monstre Ullikummi est ensuite renforcée avec le passage suivant : « all the gods down from Heaven like birds he shall scatter, and like empty vessels he shall break them ! ».²⁷⁷

1.2. Les sources littéraires issues de l'espace grec antique

Il est désormais nécessaire de centrer l'étude sur l'analyse des sources littéraires issues de l'espace grec antique. Ces sources sont de typologie variée, mais nombreuses sont celles qui font intervenir des créatures monstrueuses au sein de leur récit. Il sera tout d'abord pertinent d'interroger les textes issus des aèdes et des poètes concernant tout ce qui relève de la cosmogonie et des mythes héroïques. Notre étude questionnera ensuite les écrits des dramaturges grecs, lesquels font parfois appel à des descriptions des faits attribués aux monstres. Enfin, étudier des écrits philosophiques issus de la pensée grecque apparaît comme pertinent puisque certains mobilisent le monstre comme catégorie anthropologique propre, ou bien proposent des réflexions quant à cette catégorie d'êtres spécifiques. Il sera enfin pertinent de présenter quelques sources dites religieuses qui mobilisent des créatures monstrueuses. De la même manière que pour les sources littéraires proche-orientales, il sera question de relever, au sein du récit, des éléments de description physique et comportementale, des désignations spécifiques ou des fonctions relatives aux monstres.

1.2.1. Les sources littéraires cosmogoniques et mythographiques : récits de voyages mythiques des aèdes, des mythographes et des historiens antiques

a) La Théogonie d'Hésiode

L'une des sources primordiales quant à la question de la cosmogonie grecque est bien l'œuvre attribuée à l'aède Hésiode dans son poème intitulé plus tard la *Théogonie*, lequel semble être composé autour du VIII^e siècle av. J.-C. Chant traitant du commencement des temps, il tient une place prépondérante parmi les récits qui permettent d'établir les connaissances actuelles relatives à la mythologie grecque. « Il n'est pas absurde de dire que cette poésie relève de la poésie religieuse », bien qu'il ne soit pas certain que les hymnes attribués à Hésiode

²⁷⁴GUTERBOCK Hans Gustav, « *The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth* » dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 5, 1951, pp. 135 - 161

²⁷⁵ Le Cycle de Kumarbi, III, p. 153

²⁷⁶ Ibid., III, p. 153

²⁷⁷ Ibid.

ainsi que la *Théogonie* aient été récités dans le cadre de pratiques rituelles, par exemple²⁷⁸. Il semble complexe de définir la diffusion d'un tel récit au moment de sa composition, d'autant plus que la valeur orale de cette source n'est pas à négliger, ce qui rend plus difficile encore la mesure de sa réception auprès des contemporains. Cependant, il est certain que ces écrits ont intéressés des auteurs antiques tels qu'Hérodote, qui désigne les aèdes Homère et Hésiode comme les principaux fondateurs de la théologie du monde grec. De la même manière, il apparaît que c'est à travers ces chants que les connaissances relatives aux divinités grecques étaient transmises, ce qui souligne bien que le poème de la *Théogonie* est assez largement connu des civilisations grecques. Quant à sa composition, la recherche a plusieurs fois souligné les parallèles présents au sein de la *Théogonie* et d'autres récits issus des mythologies proche-orientales anciennes : de fait, il a été question de démontrer les influences du *Poème de la Création*, ou l'*Enuma Elish*, ainsi que du *Chant de Kumarbi*, récit hittite, sur la composition de la *Théogonie* grecque²⁷⁹.

Ce poème apparaît comme très largement étudié au sein de l'historiographie, c'est pourquoi il apparaît pertinent de ne mentionner que la version mobilisée dans la cadre de cette étude. Il s'agit de la traduction française proposée par le spécialiste en littérature classique Jean-Louis Backès²⁸⁰.

Ce poème cosmogonique relate le commencement des temps, l'origine des divinités grecques, ainsi que leurs filiations, mais il traite également de la création de l'homme et de l'organisation du cosmos. Il se structure en différentes parties : d'abord intervient l'invocation aux Muses de la part du poète Hésiode, vient ensuite la cosmogonie à proprement parler, puis s'ensuit des listes de progénitures divines concernant Nuit, Gaïa et les Titans. Après quoi suit le récit de la Titanomachie, combat opposant les Titans aux dieux, puis intervient le combat opposant le monstrueux Typhée à Zeus, qui fera ensuite s'établir le panthéon divin au sommet du mont Olympe. Cette action consacre l'avènement de Zeus, ce qui amène le poète à lister ses différentes progénitures. Le poème se termine par l'épisode de l'hérôogonie, qui relate l'avènement et les exploits des différents héros mythiques grecs.

Ce poème apparaît comme une source primordiale pour l'étude menée ici puisqu'une multitude d'êtres monstrueux intervient tout au long de la narration, notamment lorsque le poète évoque les progénitures des différentes divinités. Mais pour plus de clarté, il conviendra de citer les monstres mobilisés en respectant l'ordre de leur mobilisation au sein du récit. Tout d'abord, le récit fait mention de Géants : « puis en chantant la race des hommes et des Géants robustes [...] »²⁸¹. C'est plus tard dans le récit que la catégorie des Géants est plus amplement décrite : « [...] en naquirent les Erinyes et les immenses géants (tout étincelants d'armes, la main chargée d'une longue lance) [...] »²⁸². Ce passage met en avant une certaine dangerosité des Géants, puisqu'ils naissent tout armés, ce qui est par ailleurs renforcé par leur taille gigantesque. Interviennent ensuite les Cyclopes qui « ont le cœur plein de superbe [...] leur ressemblance était complète avec les autres dieux à cela près qu'ils n'avaient qu'un œil au beau milieu du front »²⁸³. Ce passage, qui donne des éléments sur leur particularité

²⁷⁸ HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, 416p.

²⁷⁹ BRIQUEL Dominique, « La Théogonie d'Hésiode : essai de comparaison indo-européenne », *Revue de l'histoire des religions*, tome 197, n°3, 1980, pp. 243 - 276

²⁸⁰ HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, pp. 33 - 93

²⁸¹ HESIODE, *Théogonie*, 50

²⁸² *Ibid.*, 185-186

²⁸³ *Ibid.*, 139, 142 - 143

physique, révélatrice de leur monstruosité, est complété plus loin : « ils avaient grande force et vigueur et de l'adresse pour tout faire »²⁸⁴. Le poème mobilise ensuite les Hékatonchires qui sont « trois êtres immenses et très forts, qu'il est dangereux de nommer ». Ce rappel du danger renvoie à la monstruosité des Hékatonchires, qui se traduit tant par leur force extraordinaire que par leur aspect physique : « de leurs épaules surgissaient pour chacun cent bras difformes ; ils avaient, chacun d'eux, cinquante têtes, nées de leurs épaules au-dessus de membres énormes ; une force violente, effroyable ; une stature de géants »²⁸⁵. La *Théogonie* se poursuit sur la mobilisation d'un couple de monstres, déjà mobilisés au vers 238, puis cités dans le cadre de la mention de leur progéniture : « Kétô fit l'amour avec Phorkys [...] »²⁸⁶. Bien que le texte ne présente aucun élément quant à leur description physique, l'iconographie grecque révèle cependant des personnages hybrides : de fait, Phorkys apparaît comme un monstre mi-homme mi-serpent de mer à plusieurs queues, et Kétô est désignée selon des termes qui renvoient à une créature marine gigantesque. Le passage suivant indique que ces divinités primordiales monstrueuses sont parentes d'un monstre-reptile : « [...] elle enfanta un affreux serpent, qui, au creux de la terre noire, dans ses immenses anneaux, garde des pommes toutes d'or »²⁸⁷. Ce passage renvoie bien au dragon gigantesque, gardien du Jardin des Hespérides, dont la monstruosité est soulignée au travers des qualificatifs « affreux » et « immenses ». L'aïde mentionne également les Harpies, dont la description physique n'est cependant pas donnée : « [...] les Harpies aux beaux cheveux, Aellô et Okypétè, qui de leurs rémiges rapides accompagnent les oiseaux »²⁸⁸. L'image des oiseaux est ici à mettre en lien avec l'iconographie grecque des Harpies qui les fait apparaître souvent ailées. S'ensuit la mention des Grées, qui peuvent être vues comme monstrueuses si l'on considère qu'elles n'ont qu'un œil pour trois, bien que cet aspect physique ne soit pas mentionné dans le texte de la *Théogonie* : « filles de Phorkys et Kétô, les Grées qui ont de belles joues sont nées avec les cheveux blancs »²⁸⁹. Le même passage se poursuit sur la mobilisation des Gorgones : le texte s'arrête d'ailleurs plus en détail sur Méduse « qui a souffert »²⁹⁰. Les Gorgones sont seulement situées géographiquement et le texte poursuit : « [Méduse] est mortelle ; les deux autres ne meurent pas, ne vieillissent pas »²⁹¹. De la mise à mort de la Gorgone Méduse par le héros Persée survient la naissance du cheval ailé Pégase, dont le texte dit que « l'un s'envola, quittant la terre [...] il alla chez les Immortels. Il habite la maison de Zeus et il apporte à Zeus le sage le tonnerre et l'éclair »²⁹². Ce passage met en évidence la fonction du cheval hybride qui est de servir la volonté de Zeus, ce qui renvoie à l'instrumentalisation des monstres par les divinités. Géryon, géant au corps triple, est ensuite mentionné dans le cadre de la narration : « [...] leur fils fut Géryon qui a trois têtes »²⁹³. Le poème accorde ensuite une place prépondérante à la description d'un monstre au statut particulier : Echidna. De fait, sa description comprend douze vers, tandis que les autres êtres monstrueux, de manière générale, ne se voient accorder qu'un ou deux vers. Echidna est ainsi décrite : « [...] elle enfanta au fond d'une grotte un autre monstre, à qui l'on n'échappe pas, qui ne ressemble ni aux hommes ni aux dieux immortels : la divine et

²⁸⁴ *Ibid.*, 146

²⁸⁵ *Ibid.*, 150 - 153

²⁸⁶ *Ibid.*, 333

²⁸⁷ *Ibid.*, 334 - 335

²⁸⁸ *Ibid.*, 267 - 269

²⁸⁹ *Ibid.*, 270 - 271

²⁹⁰ *Ibid.*, 276

²⁹¹ *Ibid.*, 277

²⁹² *Ibid.*, 284 - 286

²⁹³ *Ibid.*, 288

impitoyable Echidna, à moitié fille avec des yeux rieurs et de belles joues, à moitié monstre, grand serpent affreux, de toutes les couleurs : elle mange de la chair crue, dans le creux de la terre inspirée »²⁹⁴. Ce passage renvoie à beaucoup d'aspects de la monstruosité, ce qui fait apparaître Echidna comme un monstre primordial. De fait, les mentions de la grotte et du creux de la terre renvoient au caractère chthonien, ce qui va de pair avec son aspect physique reptilien. Par ailleurs, elle semble dangereuse parce qu'attrayante et séductrice : peut-être que l'aspect multicolore intervient, comme pour les fleurs ou les reptiles, afin d'attirer des proies, ce qui, mis en parallèle avec son genre féminin et sa beauté apparente, en font un monstre redoutable. Enfin, sa sauvagerie est mise en avant, puisqu'elle ingère de la viande crue : rappelons que le fait de cuire sa viande renvoie à une certaine forme de civilisation, et que la sauvagerie est le propre du monstre. A la suite de quoi le récit fait intervenir plusieurs monstres qui s'inscrivent tous dans la progéniture d'Echidna, excepté Typhée : « on raconte que Typhaôn lui avait fait l'amour, ce violent, cet affreux sans loi [...] »²⁹⁵. Typhée est par ailleurs mobilisé plus en détail alors que le poème se concentre sur le récit du combat entre ce dernier et Zeus : « il a des mains pleines de force [...] de ses épaules viennent cent têtes de serpent, de dragon effroyable, qui tirent pour lécher des langues noires ; et dans ces têtes monstrueuses des yeux font jaillir du feu sous les sourcils »²⁹⁶. Typhée est ensuite décrit comme à la fois doté de la parole, compréhensible des dieux et des hommes, mais aussi poussant des cris de « taureau meuglant, furieux, superbe, parfois encore celui d'un lion qui ne respecte rien, parfois aussi on aurait dit des chiots [...] parfois enfin il sifflait [...] »²⁹⁷. Ce passage illustre peut-être des phases de métamorphose du monstre, ou bien renforce son caractère dangereux puisqu'il peut prendre plusieurs formes. La suite du poème continue sur l'affrontement opposant Typhée à Zeus, et là encore le monstre apparaît comme redoutable : « les deux ennemis lançaient l'un le tonnerre et l'éclair, l'autre un feu monstrueux »²⁹⁸.

Concernant la progéniture monstrueuse de Typhée et d'Echidna, la *Théogonie* fait ainsi mention de chiens monstrueux : Orthos « qui fut le chien de Géryon »²⁹⁹ et Cerbère « à qui l'on n'échappe pas, qui mange de la chair crue. Chien d'Hadès, il a une voix de métal, et cinquante têtes. Il est fort et sans pudeur »³⁰⁰. La description de ce dernier monstre est complétée plus loin par le passage : « un chien qui fait peur [...] il est sans pitié et il joue un méchant jeu [...] »³⁰¹. Cette progéniture monstrueuse se poursuit avec la mention de l'Hydre de Lerne « qui ne sait faire que des horreurs »³⁰². Un autre monstre est ensuite cité : il s'agit de la Chimère « qui souffle un feu terrifiant, affreuse, et grande, et rapide à la course, et très forte »³⁰³. Là encore le passage permet de définir plus en détails la monstruosité de la Chimère, qui semble gigantesque et dotée d'un souffle mortel, et qui « a trois têtes : l'une d'un lion aux yeux clairs, l'autre de chèvre, l'autre de serpent de très fort dragon [...] »³⁰⁴. Intervient ensuite la naissance du Lion de Némée, dont la description n'est pas donnée : seul la mention « fléau des hommes » permet de suggérer sa monstruosité³⁰⁵. Le poème mobilise ensuite d'autres monstres,

²⁹⁴ *Ibid.*, 295 - 305

²⁹⁵ *Ibid.*, 306 - 307

²⁹⁶ *Ibid.*, 823 - 827

²⁹⁷ *Ibid.*, 828 - 835

²⁹⁸ *Ibid.*, 845

²⁹⁹ *Ibid.*, 309

³⁰⁰ *Ibid.*, 310 - 312

³⁰¹ *Ibid.*, 769 - 774

³⁰² *Ibid.*, 313 - 314

³⁰³ *Ibid.*, 319 - 320

³⁰⁴ *Ibid.*, 321 - 325

³⁰⁵ *Ibid.*, 329

précédemment évoqués dans le cadre des sources littéraires proche-orientales anciennes : il s'agit des personnifications des vents grecques. Il n'est pas certain que les vents cardinaux apparaissent comme des monstres au sein du récit, mais ils semblent plutôt appartenir au monde divin. Cependant, la *Théogonie* fait mention d'autres vents qui « soufflent sur la mer comme des insensés. On les voit se précipiter sur l'eau [...] ils sont un malheur pour les mortels, avec leurs bourrasques méchantes. Ils soufflent n'importe où, ils tournent, ils dispersent les bateaux, ils font périr les marins. Il n'existe pas de recours contre eux quand on les rencontre [...] »³⁰⁶. Bien que leur nature monstrueuse ne soit pas précisée au sein du récit, elle peut quand même être devinée puisque ce passage met en avant leur caractère instable, sauvage et dangereux, ce qui renvoie tout particulièrement aux attributs des créatures monstrueuses. Enfin, le poème de la *Théogonie* mentionne un dernier monstre marin, Triton, qui est mobilisé, dans le cadre de la progéniture de Poséidon, ainsi : « d'Amphitrite et de Celui qui gronde en secouant le sol naquit le grand Triton, le fort, qui possède les gouffres de la mer [...] c'est un dieu terrible ». Ce passage ne définit pas vraiment Triton comme un monstre, cependant, la qualification « terrible » renvoie potentiellement à une certaine forme de monstruosité.

b) *Le Bouclier d'Héraclès d'Hésiode*

Une autre source littéraire qu'il convient de mentionner est attribuée au même aède, même si cette attribution reste controversée au sein de la communauté scientifique : il s'agit du fragment épique intitulé le *Bouclier d'Héraclès*³⁰⁷. Cet extrait de poème pose certains problèmes à la communauté puisqu'il semblerait qu'il fasse partie de deux ensembles littéraires distincts : de fait, la première partie pourrait être issue d'un chant célébrant les femmes légendaires de la mythologie grecque, intitulé *Mégalai Éoiai*, tandis que le reste du fragment serait plutôt issu d'un poème nommé *Érōogonia* ou *Généalogiai èrōicai*, lequel apparaît comme un récit relatant les exploits des héros grecs. Il apparaît également que ce chant ait été influencé, dans sa composition, par la description du bouclier d'Achille, présente au sein de l'*Iliade* d'Homère³⁰⁸. Certaines hypothèses font de ce récit du *Bouclier d'Héraclès* la suite du poème de la *Théogonie*, notamment au regard des premiers vers du fragment qui s'inscrivent dans la continuité des derniers vers du récit cosmogonique. Par ailleurs, la paternité d'Hésiode quant à ce récit était déjà mise en cause durant l'Antiquité tels que l'écrivent des auteurs classiques comme Aristophane le Grammairien³⁰⁹. Les tentatives de datation concernant ce fragment épique proposent une date de composition du récit postérieure au moment où Hésiode a vécu, c'est pourquoi le poème est parfois attribué à Pseudo-Hésiode, et ce aux alentours du VI^e siècle av. J.-C. Concernant plus particulièrement la diffusion d'un tel récit, peu d'éléments permettent de déterminer quelle était sa réception auprès des contemporains, cependant, il est certain qu'il s'agisse d'un chant : l'oralité rend donc plus complexe l'analyse de sa diffusion.

Le *Bouclier d'Héraclès* est un fragment épique qui a été le sujet de plusieurs études linguistiques et historiques, tel que l'illustre le travail de Henri Shapiro dans la revue *American Journal of Archaeology*³¹⁰.

³⁰⁶ *Ibid.*, 872 - 880

³⁰⁷ WALTZ Pierre, « De la Portée morale et de l'Authenticité des œuvres attribuées à Hésiode » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 9, 1907, n°3, pp. 205 - 227

³⁰⁸ HOMERE, *Iliade*, XVIII, 478 - 617

³⁰⁹ ARISTOPHANE DE BYZANCE, *Hypothesis*, 1 - 5

³¹⁰ SHAPIRO Henri, « Herakles and Kyknos » dans *American Journal of Archaeology*, vol. 88, 1984, n°4, pp. 523 - 529

Cependant la traduction sélectionnée dans le cadre de cette étude sera celle également proposée par Jean-Louis Backès, présente au sein de son ouvrage précédemment mobilisé³¹¹.

Le récit du *Bouclier d'Héraclès* fait tout d'abord intervenir la naissance du héros thébain Héraclès avant de présenter les raisons de son combat contre le fils d'Arès, Kyknos. Le récit fait intervenir certains personnages relatifs au mythe d'Héraclès et à ses exploits héroïques, comme l'illustre l'intervention de Iolaos. Cette histoire apparaît d'ailleurs comme un prétexte qui justifie la description iconographique du bouclier utilisé par le héros. Ce passage apparaît comme la partie centrale du poème, qui lui consacre alors près de 180 vers³¹².

La partie du récit qui concerne tout particulièrement le sujet traité ici est bien la description du bouclier, puisqu'il est dépeint comme proposant une scène de combat faisait apparaître une multitude de créatures monstrueuses. De fait, le texte mobilise d'abord un serpent monstrueux : « au centre, un terrible serpent (quelques mots pourraient le dire ?) regardait, la tête tournée, avec ses yeux rouges de flamme. Sa bouche était pleine d'un cortège de dents blanches, effroyables, terrifiantes [...] »³¹³. Ce serpent est bien monstrueux puisque le texte le présente comme un être terrible dont la vue est insupportable, ce qui renvoie à certaines caractéristiques propres au monstre. Le récit continue sur la mobilisation d'un monstre nommé Sirius : « Et leurs os [...] pourrissent [...] quand Sirius dessèche tout »³¹⁴. Le texte n'établit pas directement la monstruosité de ce Sirius, mais il semblerait qu'il s'agisse d'un chien gigantesque, personnification d'une étoile appartenant à la constellation du Chien. Le *Bouclier d'Héraclès* fait ensuite apparaître une autre créature sur le bouclier dudit héros. Il s'agit de la Tueuse « méchante [...] elle avait sur les épaules une cape rouge de sang humain. Terrible était son regard, terrible le bruit de ses mâchoires ; des têtes de serpent (on ne peut pas les dire avec des mots), douze têtes terribles faisaient fuir les tribus des humains [...] »³¹⁵. Ce passage met en évidence l'aspect terrifiant du monstre féminin présent sur les décorations du bouclier puisqu'il permet de faire fuir les ennemis du héros. Par ailleurs, son aspect physique hybride, reptile à larges mâchoires, renforce ce caractère monstrueux. Le texte fait ensuite état d'une nouvelle créature monstrueuse dans le cadre d'une description de scène de combat, toujours présente sur le bouclier d'Héraclès : « de l'autre côté les Centaures s'étaient groupés pour se battre [...] ils étaient en argent, leurs mains tenaient des sapins d'or »³¹⁶. Bien que leur hybridation ne soit pas retransmise au sein du récit, l'aspect combattif des Centaures, armés et faits de métal, en fait des monstres. La description du bouclier mobilise par la suite la Gorgone Méduse en parallèle de la présentation iconographique du héros Persée : « [Persée] portait sur le dos l'énorme tête du monstre affreux, la Gorgone, enveloppée (merveilles !) dans un sac d'argent »³¹⁷. Bien qu'il ne soit question ici que du Gorgonéion à proprement parler, sa tête gigantesque rappelle le caractère monstrueux de Méduse. Les Gorgones sont à nouveau citées comme monstrueuses, plus loin dans le texte : « sur les têtes affreuses des Gorgones tournoyait une immense terreur »³¹⁸. Le *Bouclier d'Héraclès* reprend finalement sur la mobilisation de nouvelles Tueuses noires qui « faisaient claquer leurs dents blanches, affreuses,

³¹¹ HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les Travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, pp. 145 - 173

³¹² HESIODE, *Le Bouclier d'Héraclès*, 139 - 233

³¹³ *Ibid.*, 144 - 146

³¹⁴ *Ibid.*, 152 - 153

³¹⁵ *Ibid.*, 156 - 163

³¹⁶ *Ibid.*, 184 - 188

³¹⁷ *Ibid.*, 223 - 225

³¹⁸ *Ibid.*, 236

l'œil méchant, sanglantes et repoussantes [...] elles avaient envie toutes de boire le sang noir »³¹⁹. Ce passage ne révèle aucun élément sur leur aspect physique, hormis concernant la dentition, mais il permet cependant de définir leur monstruosité au travers de leur description comportementale, puisqu'elles se nourrissent de sang, sont viles et effroyables.

c) L'*Odyssée d'Homère*

L'étude se concentrera désormais autour d'une œuvre colossale et prééminente au sein de la littérature poétique classique, puisqu'il s'agit de l'*Odyssée d'Homère*. Ce récit épique attribué à l'aède semble avoir été composé aux alentours du VIII^e siècle av. J.-C., bien que la véracité historique de l'existence de cet auteur reste encore aujourd'hui controversée au sein de la communauté scientifique. L'œuvre épique, qui se compose aujourd'hui de 24 chants, connaît une transmission assez large puisqu'elle inspira par la suite plusieurs poèmes antiques. Le terme d'*Odyssée* devient alors même un nom de référence pour les récits de voyage, ce qui illustre bien l'ampleur de son impact sur les productions littéraires postérieures. Cependant, il convient de rappeler que cette organisation du récit en 24 chants est postérieure à la réalisation du texte puisque ce découpage n'apparaît pas sur les copies les plus anciennes que nous possédons du texte. De fait, certaines traductions actuelles proposent de revenir sur une organisation plus proche de ce qu'était le récit initialement, tel que l'illustrent les travaux de l'helléniste Victor Bérard³²⁰. Il apparaît difficile cependant de recomposer le texte tel qu'il l'était à l'origine puisque de nombreuses copies divergentes ont été retrouvées lors de fouilles archéologiques. Par ailleurs, ces variantes illustrent bien que le récit de l'*Odyssée* a connu une certaine diffusion, et ce dès l'époque antique.

De fait, le texte de l'*Odyssée* apparaît comme très largement travaillé au sein de l'historiographie, et les traductions sont donc nombreuses. C'est pourquoi il apparaît comme pertinent de ne mentionner que la version avec laquelle l'étude est réalisée: il s'agit de la traduction proposée par Charles-René-Marie Leconte de l'Isle³²¹.

L'*Odyssée* relate l'histoire du héros d'Ithaque, Ulysse, qui cherche à retourner en son pays, et qui connaît de nombreuses péripeties, rencontrant personnages divins et monstrueux, ce qui en fait une source de choix pour le sujet traité ici. Le récit distingue trois parties dans la narration : tout d'abord, l'*Odyssée* évoque l'épisode de la Télémachie, dans lequel Télémaque, fils d'Ulysse, quitte Ithaque pour retrouver son père, et durant lequel Pénélope, femme d'Ulysse, use de la ruse afin d'éviter le choix de son nouvel époux parmi ses prétendants, qui complotent eux-mêmes contre Télémaque. La deuxième partie du récit est centrée sur le héros Ulysse qui, alors naufragé, est recueilli chez le roi Alcinoos. Cet épisode est l'occasion, pour le héros, de raconter une grande partie de ses exploits, accomplis au cours de son long voyage. Le récit de l'*Odyssée* se conclut enfin par le récit de la vengeance d'Ulysse qui, une fois rentré à Ithaque, défait les prétendants de Pénélope et ramène la paix au sein de son royaume.

La première mobilisation monstrueuse présente au sein du récit de l'*Odyssée* intervient au cours du chant IX, qui relate comment Ulysse et ses compagnons, après avoir débarqué sur l'île des Cyclopes, parviennent à échapper à la menace que représente le monstrueux Polyphème. Les habitants de l'île des Cyclopes sont tout

³¹⁹ Ibid., 249 - 252

³²⁰ HOMERE, Traduit par BERARD Victor, *L'Odyssée d'Homère*, Livre de Poche, 1960, Paris, 509p.

³²¹ HOMERE, Traduit par LECONTE DE L'ISLE Charles-René-Marie, *Odyssée*, Hastier, 2011, Paris, 127p.

d'abord décrits comme « orgueilleux et sans loi, [...] qui ne plantent point de leurs mains »³²². Ce passage en fait des êtres sauvages et paresseux, ce qui révèle un nouvel aspect des caractéristiques monstrueuses. Le chant IX se poursuit sur leur absence d'organisation en cité, ce qui renforce leur aspect non-civilisé : « et les agoras ne leur sont point connues, ni les coutumes [...] »³²³. Le récit continue sur une première description du Cyclope Polyphème que souhaite approcher Ulysse afin de lui demander l'hospitalité : « mon âme courageuse m'excitait à m'approcher de cet homme géant, doué d'une grande force, sauvage, ne connaissant ni la justice ni les lois »³²⁴. Plus loin, Polyphème est décrit comme monstrueux puisqu'il « parla ainsi et notre cher cœur fût épouvanté au son de la voix du monstre et à sa vue »³²⁵. Ce Cyclope semble par ailleurs doté d'une force incommensurable puisqu'il soulève « un énorme bloc de pierre, si lourd que vingt-deux chars solides [...] n'auraient pu le remuer, [Polyphème] le mit en place [...] »³²⁶. S'ensuit un épisode d'anthropophagie qui coûte la vie à quatre des compagnons d'Ulysse. De fait, après avoir exécuté son travail quotidien, le Cyclope « étendit les mains sur mes compagnons et il en saisit deux et les écrasa contre terre [...] et leur cervelle jaillit et coula sur la terre. Et, les coupant membre à membre, il prépara son repas. Et il les dévora comme un lion montagnard, et il ne laissa ni leurs entrailles, ni leurs chairs, ni leurs os pleins de moelle [...] »³²⁷. L'anthropophagie révélée ici apparaît, par deux fois, comme une caractéristique propre aux monstres, ce qui conforte davantage la monstruosité de Polyphème. La fin du chant IX propose d'y voir Polyphème comme un être qui se laisse duper par la ruse d'Ulysse, mais aussi comme un ivrogne qui consomme du vin sans mesure : « je lui en offris trois fois, et trois fois il le but dans sa démence [...] »³²⁸.

L'*Odyssée* mobilise, dans le cadre du chant X, la question des vents monstrueux, que l'étude a précédemment mentionnée. De fait, ce chant relate comment Ulysse, une fois parvenu avec ses compagnons sur l'île du Gardien des Vents Eole, reçoit, en cadeau de ce dernier, une jarre contenant tous les vents mauvais qui pourraient nuire au bon retour du héros à Ithaque. Le récit décrit en ces termes ce que contient la fameuse urne : « et [Eole] me donna une outre [...] dans laquelle il enferma le souffle des vents tempétueux »³²⁹. Leur nature monstrueuse n'est véritablement révélée qu'une fois le groupe reparti sur la mer, alors que les compagnons d'Ulysse décident d'ouvrir l'urne : « ils ouvrirent l'outre, et tous les vents en jaillirent. Et aussitôt la tempête furieuse nous emporta sur la mer [...] »³³⁰. Ce passage ne met pas en évidence leur monstruosité physique, mais il laisse cependant entendre qu'il est question d'êtres sauvages, ce qui renvoie à une certaine forme de monstruosité. Ce même chant fait ensuite intervenir des géants anthropophages : les Lestrygons. De fait, Ulysse, après avoir quitté l'île d'Eole, débarque sur une autre île où ils rencontrent une jeune femme, fille du roi Lestrygon Antiphatès. Cette dernière les conduit à la cité, et ils « y trouvèrent une femme haute comme une montagne, et ils en furent épouvantés »³³¹. Après quoi s'ensuit un nouvel épisode d'anthropophagie : « Antiphatès [...] saisit

³²² HOMERE, *Odyssée*, Chant IX, p. 117

³²³ *Ibid.*, Chant IX, p. 117

³²⁴ *Ibid.*, Chant IX, p. 120

³²⁵ *Ibid.*, Chant IX, p.121

³²⁶ *Ibid.*, Chant IX, p. 121

³²⁷ *Ibid.*, Chant IX, p. 122

³²⁸ *Ibid.*, Chant IX, p. 124

³²⁹ *Ibid.*, Chant X, p. 131

³³⁰ *Ibid.*, Chant X, p. 132

³³¹ *Ibid.*, Chant X, p. 134

un de mes compagnons pour le dévorer »³³². De fait, cet extrait illustre bien la monstruosité du peuple des Lestrygons, qui n'hésitent pas à dévorer leurs hôtes.

La mention monstrueuse suivante intervient au cours du chant XI, alors qu'Ulysse parvient jusqu'à l'île des Cimmériens, qui semble être un endroit rempli d'obscurité, que le soleil n'atteint jamais. Le héros accomplit alors un sacrifice chthonien afin d'entrer en contact avec le monde des morts et de retrouver le devin Tirésias pour lui demander le chemin du retour à Ithaque. C'est à cette occasion qu'Ulysse voit plusieurs monstres qui habitent désormais l'Hadès. Il y est d'abord question de certains géants, lesquels sont mobilisés alors qu'Ulysse assiste à leurs châtiments. Tityos est ainsi présenté : « puis, je vis Tityos, le fils de l'illustre Gaia, étendu sur le sol et long de neuf plèthres [...] », ce qui témoigne bien d'une taille gigantesque puisqu'une plèthre équivaut plus ou moins à trente mètres³³³. Le chant XI se poursuit sur la mention de la Gorgone Méduse, ou plutôt de sa tête : « mais l'innombrable multitude des morts s'agita avec un si grand tumulte que la pâle terreur me saisit, et je craignis que l'illustre Perséphonéia m'envoyât, du Hadès, la tête de l'horrible monstre Gorgonien [...] »³³⁴.

Le dernier chant de l'*Odyssée* qu'il convient de mobiliser dans le cadre de cette étude est bien le chant XII, puisque le récit y fait premièrement intervenir les Sirènes, monstres mi-femmes mi-oiseaux. C'est Circé qui mobilise ces créatures monstrueuses afin de prévenir Ulysse et ses compagnons des dangers qui les attendent : « tu rencontreras d'abord les Seirènes qui charment tous les hommes qui les approchent ; mais il est perdu celui qui, par impudence, écoute leur chant, et jamais sa femme et ses enfants ne le reverront dans sa demeure [...] »³³⁵. Cette mobilisation ne fournit pas de description physique des Sirènes, cependant il est clair qu'il s'agit de créatures mal intentionnées envers les hommes et tout particulièrement les voyageurs, ce qui fait écho à certaines caractéristiques monstrueuses. Le passage continue avec la mention de créatures monstrueuses marines. Il s'agit tout d'abord de Scylla « qui pousse des rugissements et dont la voix est aussi forte que celle d'un jeune lion. C'est un monstre prodigieux, et nul n'est joyeux de l'avoir vu, pas même un dieu [...] »³³⁶. Cette mobilisation révèle déjà le caractère monstrueux de Scylla, notamment au travers de son cri terrifiant, mais sa description continue : « elle a douze pieds difformes, et six cou sortent longuement de son corps, et à chaque cou est attachée une tête horrible, et dans chaque gueule pleine de la noire mort il y a une triple rangée de dents épaisses et nombreuses [...] ». Cet extrait souligne bien la monstruosité de Scylla, dont l'hybridation est avérée. Par ailleurs, ce passage localise le monstre au sein d'une grotte, ce qui renvoie à l'aspect chthonien du monstre. La fin des indications de Circé quant au voyage vers Ithaque comprend une autre créature marine : il s'agit de Charybde, qui « engloutit l'eau noire. Et elle la revomit trois fois par jour, et elle l'engloutit trois fois horriblement [...] »³³⁷. Le passage insinue qu'il vaut mieux qu'Ulysse et ses compagnons choisissent d'affronter Charybde, qui est déjà un monstre redoutable, plutôt que Scylla, ce qui indique la grande dangerosité de ce dernier monstre.

³³² *Ibid.*, Chant X, p. 134

³³³ *Ibid.*, Chant XI, p. 163

³³⁴ *Ibid.*, Chant XI, p. 164

³³⁵ *Ibid.*, Chant XII, p. 166

³³⁶ *Ibid.*, Chant XII, p. 167

³³⁷ *Ibid.*, Chant XII, p. 167

d) La *Bibliothèque d'Apollodore*

Après avoir étudié les œuvres épiques majeures de la culture grecque, il convient de s'intéresser à d'autres ouvrages traitant la question des mythes. C'est pourquoi il apparaît comme pertinent de mobiliser ici la compilation de mythes grecs intitulée *Bibliothèque*, laquelle est attribuée à Apollodore le Mythographe ou à Pseudo-Apollodore, ou bien à Photios. La paternité de cette œuvre fait encore débat au sein de la communauté scientifique, cependant, sa composition semble intervenir aux alentours du IX^e siècle av. J.-C. selon certains historiens, tandis que d'autres place cette réalisation bien plus tard, au cours du II^e siècle av. J.-C. Une datation plus pertinente ferait plutôt intervenir sa composition entre le III^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle de notre ère. Cette œuvre nous est majoritairement retransmise au travers des écrits d'Apollodore le Grammairien, ce qui amène à s'interroger sur les remaniements du texte initial. Par ailleurs, ce texte apparaît comme une succession d'anecdotes biographiques concernant des personnages mythologiques, ce qui diffère très largement des œuvres grecques précédemment citées. Quant à sa diffusion, il semble que plusieurs sources littéraires issues de zones géographiques différentes attestent du texte de la *Bibliothèque*, tel que l'illustre l'exemple du *Souda*, un lexique byzantin plus tardif³³⁸.

Le texte de la *Bibliothèque d'Apollodore* semble avoir été assez largement travaillé par la communauté scientifique, et l'étude présentée ici ne se concentrera que sur les travaux proposés par Jean-Claude Carrière dans son *La Bibliothèque d'Apollodore : traduite, annotée et commentée*, paru en 1991³³⁹.

La *Bibliothèque d'Apollodore* se compose de quatre livres distincts. Le premier aborde la question de l'origine des divinités grecques, puis se concentre ensuite sur l'origine des hommes et tout particulièrement sur celle de Deucalion. Le livre II fait état des mythes concernant les Héraclides ainsi que ceux mettant en scène plusieurs des figures héroïques grecques, telles que Persée ou Bellérophon. Le troisième livre évoque la légende de Cadmos et du dragon de Thèbes. Vient ensuite le livre IV qui présente tout d'abord le récit des exploits des rois légendaires d'Athènes avant de relater les événements liés au cycle troyen. Seuls les trois premiers livres apparaissent comme pertinents dans le cadre de notre étude.

Ce texte est intéressant pour l'étude à mener ici puisque les mythes consignés dans cette compilation font intervenir une multitude de créatures monstrueuses. Les premiers monstres cités sont les géants Hékatonchires : « [Ouranos] épousa Gè et eut pour enfants tout d'abord les Cent-Bras, Briarée, Cottos et Gyès, qui étaient insurpassables en taille et en puissance, parce qu'ils avaient respectivement cent bras et cinquante têtes [...] »³⁴⁰. Vient ensuite la mention des Cyclopes, dont la naissance suit celle des Hékatonchires : « [Gè enfanta] les Cyclopes, Argès, Stéropès et Brontès, dont chacun avait un œil unique sur le front [...] »³⁴¹. Ces derniers monstres sont mobilisés un peu plus loin puisqu'ils « donnent alors à Zeus le tonnerre, l'éclair et la foudre [...] »³⁴². Le texte mentionne ensuite la naissance de Chiron le Centaure, dont il est dit qu'il a une « double-nature »³⁴³. L'hybridation est ici simplement évoquée sans détails, ce qui indique peut-être que certains monstres sont si connus qu'il n'est pas nécessaire d'en fournir la description physique. Les Harpies, Phorkys et Kèto ainsi

³³⁸ CARRIERE Jean-Claude, *La Bibliothèque d'Apollodore : traduite, annotée et commentée*, Collection de l'Institut des Sciences Techniques de l'Antiquité, 1991, Besançon, p. 7

³³⁹ *Ibid.*, 314p.

³⁴⁰ APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 1

³⁴¹ *Ibid.*, I, 2

³⁴² *Ibid.*, I, 7

³⁴³ *Ibid.*, I, 9

que les Gorgones sont également mobilisés plus loin, sans plus de détails sur leurs caractéristiques monstrueuses³⁴⁴. Après quoi le texte mobilise un monstre reptilien gigantesque, dont la taille n'est ici pas renseignée, il s'agit du « gardien de l'oracle, le serpent Python, l'empêchait d'approcher la crevasse »³⁴⁵. La mention de cette crevasse renvoie à l'aspect chthonien du serpent, ce qui permet de l'inclure dans la catégorie des monstres. Le premier livre de la *Bibliothèque* continue sur la mobilisation du Géant Orion, dont il est dit qu'« il est né de la Terre, avec un corps gigantesque »³⁴⁶. Ce passage met, une fois de plus, en évidence le caractère chthonien des Géants. Vient ensuite la mention de créatures hybrides : « Déméter fabriqua un char tiré par des serpents ailés [...] ». Ce passage ne fournit pas plus d'indications, mais il permet déjà de définir la fonction de tels monstres comme étant au service des divinités. Le récit se poursuit avec la naissance des Géants qui apparaissent comme « insurpassables pour la taille et irrésistibles pour la force. Leur apparence était effrayante, à cause de l'épaisse crinière qu'ils laissaient flotter depuis leur tête et leurs joues, et leurs membres inférieurs étaient faits d'écailles de serpent [...] ils lançaient contre le ciel des rochers et des chênes enflammés »³⁴⁷. Ce passage souligne une certaine agressivité présente chez les Géants, qui semblent aussi être issus d'une hybridation avec un reptile. Le récit se poursuit ensuite sur le combat opposant les dieux aux Géants et présente la mort de plusieurs de ces monstres. La suite du livre I reprend sur la naissance du monstre Typhon, « en qui se mêlaient la nature de l'homme et celle de la bête. Par la taille et la puissance, il surpassait tous les enfants de Gé. Jusqu'aux cuisses il avait forme humaine, mais sa taille était si démesurée qu'il dépassait toutes les montagnes, et souvent même sa tête touchait les astres. Ses bras tendus atteignaient l'un le couchant et l'autre l'orient et de ces bras se détachaient cent têtes de serpent »³⁴⁸. Le texte continue avec une description approfondie du monstre Typhon : « à partir des cuisses son corps n'était qu'un entrelacement d'énormes vipères, qui étiraient leurs anneaux jusqu'à sa tête et lançaient des sifflements puissants. Il avait des ailes sur tout le corps. Sur sa tête et ses joues flottaient au vent des crins sales. Ses yeux lançaient un regard de feu. »³⁴⁹. Ce passage conforte la dangerosité d'une telle créature, dont il est dit qu'elle « attaqua le ciel »³⁵⁰. Après la description du combat opposant Zeus à Typhon, le texte de la *Bibliothèque* fait état d'un dragon à qui Typhon confie les tendons volés à Zeus : « il en confia la garde au dragon femelle Delphyné, qui était moitié bête et moitié fille »³⁵¹. Le passage suivant mentionne des chevaux ailés, qui font partie de l'attelage de Zeus³⁵². Le texte continue ensuite sur la mention de deux perturbateurs de l'ordre du cosmos puisqu'ils viennent à attaquer les divinités : les Géants Otos et Ephialtès³⁵³. Hormis leur taille gigantesque, c'est bien leur volonté de se placer au-dessus des dieux qui témoigne de leur dangerosité et de leur monstruosité. Le livre I évoque ensuite la naissance des Sirènes, sans pour autant donner plus de détails sur leur aspect physique³⁵⁴. Vient ensuite la mention d'un sanglier dévastateur et gigantesque envoyé par la déesse Artémis : « [elle] lâcha un sanglier d'une taille et d'une

³⁴⁴ *Ibid.*, I, 10

³⁴⁵ *Ibid.*, I, 22

³⁴⁶ *Ibid.*, I, 25

³⁴⁷ *Ibid.*, I, 34

³⁴⁸ *Ibid.*, I, 39

³⁴⁹ *Ibid.*, I, 40

³⁵⁰ *Ibid.*, I, 40

³⁵¹ *Ibid.*, I, 42

³⁵² *Ibid.*, I, 43

³⁵³ *Ibid.*, I, 53 - 54

³⁵⁴ *Ibid.*, I, 63

force sans égales, qui rendait la terre impossible à ensemencer et qui détruisait les troupeaux et les gens qu'il rencontrait »³⁵⁵. La suite du texte fait intervenir la Chimère, mobilisée dans le cadre de la description des exploits du héros Bellérophon : « il leur naît un fils, Glaucos, qui, d'Eurymédè, eut pour fils Bellérophon, celui qui tua la Chimère au souffle de feu »³⁵⁶. La *Bibliothèque* mobilise ensuite le mythe de Jason et de la Toison d'Or, ce qui laisse entrevoir un autre dragon : « [la Toison d'Or] se trouvait en Colchide, pendue à un chêne dans un bois sacré d'Arès, et elle était gardée par un dragon qui ne dormait jamais »³⁵⁷. C'est dans ce même contexte que sont à nouveau mobilisées les Harpies. Elles sont alors décrites comme « des créatures ailées [...] [qui] descendaient du ciel à tire d'aile et ravissaient la majeure partie des aliments ; le peu qu'elles laissaient était tout empuanti, au point qu'on ne pouvait le porter à sa bouche »³⁵⁸. Ce passage témoigne bien de la monstruosité des Harpies par leur hybridation mais aussi au travers de leur capacité à faire pourrir ce qu'elles touchent, ce qui peut représenter une certaine menace. D'autres monstres interviennent par la suite : il s'agit de taureaux gigantesques dont « les sabots étaient de bronze et leur gueule soufflait du feu »³⁵⁹. Le mythe des Argonautes relaté dans la *Bibliothèque* d'Apollodore fait ensuite mention des Sirènes, puis des monstres marins Charybde et Scylla³⁶⁰.

Le deuxième livre de la *Bibliothèque* fait tout d'abord intervenir le Géant Argos Panoptès, dont il est dit qu'« il avait des yeux sur tout le corps et, doué d'une force sans égale, il tua le taureau qui ravageait l'Arcadie et se revêtit de sa peau »³⁶¹. Le texte continue sur la mobilisation d'un satyre qui « faisaient du tort aux Arcadiens et enlevait leur bétails », cependant ce passage ne fournit aucune description quant à cette dernière créature³⁶². De la même manière sont mentionnés les Cyclopes un peu plus loin dans le livre II³⁶³. La *Bibliothèque* revient ensuite sur le mythe de Bellérophon et de la Chimère en ces termes : « [la Chimère] avait l'avant d'un lion, la queue en forme de serpent et une troisième tête au milieu du corps, celle d'une chèvre, par laquelle elle crachait du feu. Elle dévastait le pays et ravageait les troupeaux. Car en un seul être, elle réunissait la force de trois bêtes sauvages »³⁶⁴. Par ailleurs, le texte fournit des éléments quant à la généalogie de la Chimère, qui est faite fille de Typhon et d'Echidna. La suite du récit mobilise ensuite le cheval hybride Pégase, « qui était un cheval ailé né de Méduse et de Poséidon, il s'éleva dans les airs [...] »³⁶⁵. Le livre II fait ensuite état du mythe de Persée, qui fait graviter ensemble plusieurs créatures monstrueuses : d'abord Phorkys et Kèto, parents des Gorgones et des Grées³⁶⁶. Les noms respectifs de ces deux triades de monstres féminins sont donnés dans le détail, puis le texte approfondit la question de la Gorgone Méduse : « seule Méduse était mortelle et c'est donc sa tête qu'on l'avait envoyé chercher. Les Gorgones avaient la tête hérissée d'anneaux écailleux de serpents, de longues défenses de sanglier, des mains de bronze et des ailes d'or qui leur permettaient de voler. Elles changeaient en pierre ceux

³⁵⁵ Ibid., I, 66

³⁵⁶ Ibid., I, 85

³⁵⁷ Ibid., I, 109

³⁵⁸ Ibid., I, 121

³⁵⁹ Ibid., I, 128

³⁶⁰ Ibid., I, 135 - 136

³⁶¹ Ibid., II, 4

³⁶² Ibid., II, 4

³⁶³ Ibid., II, 25

³⁶⁴ Ibid., II, 31

³⁶⁵ Ibid., II, 32

³⁶⁶ Ibid., II, 37

qui les regardaient [...] »³⁶⁷. La *Bibliothèque* mentionne ensuite un monstre marin qui semble dévaster l’Ethiopie, mais peu d’éléments permettent d’établir un quelconque portait de cet être³⁶⁸. Il est ensuite question d’un renard gigantesque et « monstrueux qui dévastait la Cadmée »³⁶⁹. La *Bibliothèque* d’Apollodore concentre ensuite sa narration autour de la figure mythique d’Héraclès, et là encore plusieurs monstres interviennent. Il y est tout d’abord question des serpent géants, envoyés par Héra afin de tuer le héros : « Héra, qui voulait faire périr le nourrisson, envoya vers son berceau deux énormes serpent »³⁷⁰. Vient ensuite le Lion de Némée, qui n’est pas directement nommé ici, mais qu’il est possible de deviner à la lecture du passage : « [Héraclès] vainquit le lion et se revêtit de sa peau, en utilisant sa gueule béante comme casque »³⁷¹. Ce dernier monstre intervient à nouveau : « Eurysthée lui ordonna de rapporter la peau du lion de Némée. C’était un animal invulnérable engendré par Typhon [...] »³⁷². Le récit se poursuit avec le deuxième travail d’Héraclès, qui consiste à vaincre l’Hydre de Lerne, décrite comme « nourrie dans le marais de Lerne, sortait dans la plaine pour ravager les troupeaux et le pays. Elle avait un corps gigantesque et neuf têtes, dont huit étaient mortnelles et la dernière, celle du milieu, immortelle »³⁷³. Après la description de ce monstre intervient un crabe géant qui apparaît comme un allié de l’Hydre de Lerne³⁷⁴. La *Bibliothèque* évoque ensuite la biche aux ramures d’or, dont il est possible d’interroger la nature monstrueuse³⁷⁵. Le quatrième travail requiert à Héraclès de capturer le sanglier d’Erymanthe, qui est décrit comme une « bête [qui] mettait à mal le territoire de Psôphis »³⁷⁶. Ce même passage mobilise un Centaure : « le Centaure lui servit des viandes cuites tandis que lui-même mangeait des viandes crues »³⁷⁷. C’est au cours du récit du sixième travail d’Héraclès que d’autres monstres interviennent : il s’agit des cavales de Diomèdes, sur lesquelles il est dit qu’« elles se nourrissaient de chair humaine »³⁷⁸. Le récit fait ensuite intervenir un nouveau monstre marin : « c’est pourquoi Apollon leur avait envoyé une épidémie de peste et Poséidon un monstre marin, apporté par le flux, qui enlevait les gens dans la plaine »³⁷⁹. Ce passage ne permet pas de dire en quoi consiste la monstruosité d’une telle créature hormis, concernant son caractère anthropophage. Enfin, les travaux d’Héraclès mobilisent l’intervention du monstre Géryon en ces termes : « [l’île] était habitée par Géryon, fils de Chrysaor et de Callirhoé, la fille d’Océan. Son corps était formé de trois torses d’homme réunis à la taille et se scindait à nouveau en trois à partir des hanches et des cuisses »³⁸⁰. Le onzième travail d’Héraclès fait lui aussi mention d’un monstre puisqu’il y est question du dragon, gardien du Jardin des Hespérides, en ces termes : « [les pommes] étaient gardées par un dragon immortel, fils de Typhon et d’Echidna, qui avait cent têtes et faisait entendre toutes sortes de cris variés »³⁸¹. Ce monstre apparaît, dans

³⁶⁷ *Ibid.*, II, 40 - 41

³⁶⁸ *Ibid.*, II, 43 - 44

³⁶⁹ *Ibid.*, II, 57

³⁷⁰ *Ibid.*, II, 62

³⁷¹ *Ibid.*, II, 66

³⁷² *Ibid.*, II, 73

³⁷³ *Ibid.*, II, 77

³⁷⁴ *Ibid.*, II, 79

³⁷⁵ *Ibid.*, II, 81

³⁷⁶ *Ibid.*, II, 83

³⁷⁷ *Ibid.*, II, 83

³⁷⁸ *Ibid.*, II, 96

³⁷⁹ *Ibid.*, II, 103

³⁸⁰ *Ibid.*, II, 106

³⁸¹ *Ibid.*, II, 113

certaines versions, comme tué par Héraclès lui-même³⁸². Enfin, l'ultime travail d'Héraclès comprend lui aussi une mobilisation monstrueuse puisqu'il est question, pour le Héros, de ramener Cerbère, le chien de l'Hadès, à Eurysthée : « Cerbère avait trois têtes de chien, la queue en forme de serpent et, sur le dos, toutes sortes de têtes de serpents »³⁸³. La suite des aventures d'Héraclès fait brièvement intervenir le Centaure Nessos³⁸⁴.

Le troisième livre de la *Bibliothèque* d'Apollodore mentionne également quelques spécimens monstrueux, c'est pourquoi il est intéressant de l'analyser ici. Il y est d'abord question du Minotaure, fils de Pasiphaé et d'un taureau splendide, sur lequel le texte dit qu'« [il] avait la face d'un taureau et, pour le reste, un corps d'homme »³⁸⁵. Vient ensuite la mention du héros Cadmos qui affronta « un dragon qui gardait la source, dont certains ont dit qu'il était né d'Arès, fit périr la plupart de ses hommes »³⁸⁶. Ce dragon détient une fonction particulière au sein de la narration puisque de ses dents semées à même le sol naîtront les Spartes³⁸⁷. Le récit se poursuit sur la mobilisation de la Sphinx : « sous son règne, un fléau, et non des moindres, s'abattit sur Thèbes. Héra y envoya la Sphinx, dont la mère était Echidna et le père Typhon et qui avait un visage de femme, une poitrine, des pattes et une queue de lion et des ailes d'oiseau »³⁸⁸. La dangerosité de ce monstre est renforcée par le fait que la Sphinx soit douée d'une parole compréhensible pour les hommes, mais dont le sens leur échappe : les énigmes. Le livre III se poursuit avec la mobilisation d'un monstre issu du reptile, qui est décrit en ces termes : « Cécrops, né du sol avec un corps qui tenait à la fois de l'homme et du serpent, fut le premier roi de l'Attique »³⁸⁹.

e) Florilège de textes relatifs à la mythologie grecque

Etant donné la quantité importante d'information déjà prélevée au sein des quatre œuvres précédemment analysées, il sera désormais pertinent de ne mentionner que brièvement d'autres sources littéraires épiques et mythiques qui peuvent s'avérer utiles dans le cadre d'une étude des créatures monstrueuses grecques. Dans un premier temps, il est tout à fait possible d'intégrer le récit des *Argonautiques*, composé de quatre chants et attribué à Apollonios de Rhodes. Selon l'historiographie, ce texte spécifique au mythe de Jason et de la Toison d'Or aurait été composé au cours du III^e siècle av. J.-C³⁹⁰. Cette œuvre représente la seule production littéraire qui ait subsisté des travaux d'Apollonios de Rhodes, et par ailleurs, peu de traductions sont aujourd'hui disponibles. Cependant, il convient de dire que ce récit évoque notamment le dragon gardien de la Toison d'Or, mais aussi plusieurs autres monstres tels que les Harpies, Phorkys et Kèto, ainsi que les monstres marins Charybde et Scylla.

Un autre récit qu'il convient de mobiliser ici est bien celui de Phrécyde d'Athènes, dans son œuvre intitulée *Histoire Mythologique*, laquelle semble être composée aux alentours du V^e siècle av. J.-C. Cette

³⁸² *Ibid.*, II ; 121

³⁸³ *Ibid.*, II, 122

³⁸⁴ *Ibid.*, II, 151

³⁸⁵ *Ibid.*, III, 11

³⁸⁶ *Ibid.*, III, 22

³⁸⁷ *Ibid.*, III, 23

³⁸⁸ *Ibid.*, III, 52

³⁸⁹ *Ibid.*, III, 177

³⁹⁰ SAID Suzanne, TREDE Monique, LE BOULLUEC Alain, *Histoire de la littérature grecque*, Presses Universitaires de France, 1997, Paris, pp. 318 - 331

compilation mythique, à la manière de la *Bibliothèque* d'Apollodore, revient sur différents mythes et sur leurs variantes. Ce récit, divisé en dix livres, présente tout d'abord la généalogie divine avant de s'intéresser tout particulièrement au récit des aventures des figures héroïques grecques, lesquelles font intervenir de nombreux monstres. Cette œuvre, malheureusement fragmentaire, semble avoir été assez peu travaillée au sein de l'historiographie, tel que l'illustre la pauvreté des traductions disponibles. Il convient cependant de porter un intérêt tout particulier aux travaux de Martin West concernant ce récit³⁹¹.

Enfin, une étude des créatures monstrueuses requiert d'analyser l'œuvre fragmentaire, composée aujourd'hui de seulement trente-cinq fragments, de Hécatée de Milet, dit le Logographe, dans ses *Généalogies*. Ce récit présente les différentes généalogies divines du panthéon grec. Il apparaît comme intéressant puisqu'il mobilise là aussi certains spécimens monstrueux. Cette œuvre est singulière puisqu'elle propose d'établir la critique historique des mythes et des poèmes grecs, bien que la tentative n'apporte pas de résultats satisfaisants : de fait, Hécatée de Milet se contente d'historiciser les mythes, sans mettre en cause leur origine, les sources ou encore les différentes versions d'un même mythe³⁹².

.1.2.2. Les sources littéraires dramaturgiques : description et intervention monstrueuse au théâtre

Il convient désormais d'orienter l'étude des sources littéraires grecques vers les œuvres dramaturgiques qui nous parvenues, puisque certaines d'entre-elles proposent d'y voir quelques figures monstrueuses. De fait, les œuvres de théâtre grec apportent un nouveau regard sur la monstruosité, qui est ici mise en scène au travers du discours des protagonistes, lesquels font souvent une brève mention des caractéristiques physiques du monstre avant de se concentrer plutôt sur ses exploits terribles. L'intervention monstrueuse au sein du théâtre illustre bien la place primordiale du monstre au sein des récits mythiques et épiques, puisque la narration dramaturgique les fait intervenir indirectement et directement. Par ailleurs, il est intéressant de souligner qu'il ne semble pas que la majorité des monstres tienne un rôle actif au sein du récit dramaturgique, ce qui renvoie peut-être à leur caractère effrayant, qui ne peut donc être représenté sur scène, aux yeux des spectateurs.

a) Les tragédies mythiques d'Eschyle

Il est pertinent de citer dans un premier temps la tragédie intitulée *Les Sept Contre Thèbes*, dont la paternité revient au dramaturge Eschyle, lequel est considéré comme l'un des fondateurs du genre tragique. La composition des *Sept Contre Thèbes* semble intervenir au cours de la première moitié du V^e siècle av. J.-C., tel que l'illustre l'attestation de sa première représentation, en 467 av. J.-C. Les recherches ont démontré que cette tragédie s'inscrit dans un ensemble dramaturgique plus large appelé trilogie thébaine : de fait, cette trilogie semble comprendre deux autres tragédies, intitulées respectivement *Laïos*, puis *Oedipe*, et serait complétée par un drame satyrique intitulé *La Sphinx*. Ce dernier ne nous est pas parvenu, mais, au regard de son titre, il aurait pu être pertinent quant à l'étude de la créature hybride et de son intervention au sein de la narration. *Les Sept Contre Thèbes* relate l'histoire d'un affrontement opposant Etéocle à sept chefs, dont fait partie son propre frère,

³⁹¹ WEST Martin, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, 1971, Oxford, 256p.

³⁹² HARTOG François, « Ecriture, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce Ancienne » dans *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, tome 5, 1990, pp. 177 - 188

Polynice. La pièce est rythmée par les interventions d'un cœur de Thébaines, effrayées par les futurs événements dévastateurs. L'intrigue est principalement centrée autour du mythe d'Œdipe, et de la malédiction affligeant la descendance du roi Laïos.

Concernant tout particulièrement la traduction sélectionnée dans le cadre de cette étude, il convient d'abord de souligner que les œuvres dramaturgiques sont généralement assez bien travaillées, notamment au sein des études de lettres classiques et de linguistique. C'est pourquoi il semble plus judicieux de ne mentionner que la traduction sur laquelle cette étude s'est appuyée : il s'agit à nouveau d'une traduction proposée par Charles-René-Marie Leconte de l'Isle³⁹³.

De fait, la tragédie des *Sept Contre Thèbes* fait intervenir quelques-uns des spécimens monstrueux auparavant présentés au sein des récits épiques grecs. Il y est tout d'abord question d'un dragon, mentionné par l'Eclaireur : « sous les ardeurs de midi, pousse des cris et outrage le prudent divinateur Oikleidès [...] en criant ainsi, il secoue les épaisses aigrettes, crinières de son casque ; et les clochettes d'airain qui pendent de son bouclier sonnent la terreur »³⁹⁴. Etéocle complète cette description en ces termes : « elle chassera le Dragon horrible loin de ses enfants »³⁹⁵. Ces deux passages illustrent bien la monstruosité du dragon effroyable, mais ce n'est pas le seul monstre mobilisé au sein du récit. En effet, le texte fait ensuite intervenir la figure du Sphinx qui est « le fléau de la ville, la Sphinx mangeuse de chair crue [...] sous elle le monstre tient un homme »³⁹⁶. Cette première mobilisation du Sphinx intervient au cours de la description du bouclier d'Amphion, et témoigne du danger que représente une telle créature, mais aussi de sa sauvagerie, s'il l'on considère le rapport entre cuisson de la viande et degré de civilisation. La description du Sphinx est approfondie plus loin en ces termes : « la Sphinx, fléau des mortels »³⁹⁷.

Une autre œuvre attribuée à Eschyle qu'il est pertinent de citer ici est bien sa tragédie intitulée *Prométhée Enchaîné*, laquelle apparaît comme la plus controversée puisque la datation de cette pièce reste encore inconnue. Il semble cependant que le style d'écriture se rapproche de l'*Orestie*, ce qui en fait donc une pièce assez tardive dans la production du dramaturge. De même que la paternité de cette œuvre est plutôt discutée au sein de la communauté scientifique. Toujours est-il que ce texte est intéressant puisqu'il mobilise plusieurs spécimens monstrueux. La traduction mobilisée ici est celle proposée par René Biberfeld³⁹⁸. La première mobilisation monstrueuse fait intervenir le Géant hybride Typhée en ces termes : « le fils de la Terre, qui habitait les grottes de Cilicie, m'a fait pitié quand je l'ai vu, lui le monstre terrible à cent têtes, l'impétueux Typhée plier sous la force [...] sifflant l'épouvante entre ses terrifiantes mâchoires ; ses yeux effroyables lançaient des éclairs aveuglants. Il se proposait de renverser de vive force la tyrannie de Zeus »³⁹⁹. Vient ensuite la mention de créatures marines, qui sont simplement évoquées dans le cadre d'un châtiment ou d'une punition : « ou donne-moi en pâture aux monstres de la mer [...] »⁴⁰⁰. La tragédie se poursuit sur la mobilisation des Gorgones et des Grées en ces termes : « aux champs Gorgonéens de Kisthène, où vivent les Phorkides, trois antiques vierges au corps de cygne, qui se

³⁹³ ESCHYE, Traduit par LECONTE DE L'ISLE Charles-René-Marie, *Les Sept Contre Thèbes*, A. Lemerre, 1872, Paris, 34p.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 15

³⁹⁵ ESCHYLE, *Les Sept Contre Thèbes*, p. 13

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 16

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 21

³⁹⁸ ESCHYLE, Traduit par BIBERFELD René, *Prométhée Enchaîné*, 2014, [consulté en ligne le 9.03.2020]

³⁹⁹ ESCHYLE, *Prométhée Enchaîné*, 351 - 356

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 589

partagent un seul œil, une seule dent ; jamais le soleil ne les regarde avec ses rayons, ni la lune, la nuit. Il y a près d'elles leurs trois sœurs ailées, hérisseées de serpents, les Gorgones, haïes des mortels, que ne peut voir aucun mortel sans rendre son dernier souffle »⁴⁰¹. Cette intervention permet d'établir le portrait physique des Grées et fournit des caractéristiques quant à leur habitat qui pourrait être une grotte, ce qui rappelle l'aspect chthonien des monstres.

b) Euripide et *Le Cyclope*

Une autre œuvre dramaturgique qu'il convient de mentionner ici est intitulée *Le Cyclope*, et est issue de la production littéraire d'Euripide. Également considéré comme l'un des auteurs fondamentaux pour le genre dramaturgique tragique, Euripide semble composer cette pièce vers 424 av. J.-C. *Le Cyclope* est un drame satyrique dont la version aujourd'hui disponible semble assez complète. Ce drame relate l'épisode de l'affrontement entre Ulysse et Polyphème le Cyclope, ce qui est un mythe déjà relaté dans le cadre de l'*Odyssée* d'Homère. Quant à la traduction sélectionnée au sein de cette étude, elle est encore issue des travaux de René Biberfeld⁴⁰².

La créature monstrueuse mise en avant au sein du récit est évidemment la figure du Cyclope, d'abord décrit en ces termes : « les Cyclopes mangeurs d'hommes, vivent dans des antres solitaires »⁴⁰³. Ce passage rappelle leur habitat chthonien et leur aspect anthropophage, ce qui confirme bien la monstruosité des Cyclopes. Vient ensuite l'intervention d'un Cyclope en particulier, il s'agit de Polyphème qui est désigné comme « abominable », puis « immonde »⁴⁰⁴. La description physique de Polyphème est ensuite donnée : « je suis au service du Cyclope avec un œil unique »⁴⁰⁵. Plus loin, le texte laisse entendre la stupidité du monstre en ces termes : « ce crétin de Cyclope, avec son œil unique [...] »⁴⁰⁶. Au contraire des œuvres dramaturgiques d'Eschyle, Euripide fait intervenir directement le monstre au sein de la narration puisque Polyphème s'exprime, ce qui signifie qu'un comédien jouait le rôle du monstre⁴⁰⁷. Peut-être qu'il est possible d'observer ici une différenciation entre les monstres relevant plutôt d'un physique humanoïde, et les monstres issus des bêtes sauvages : il apparaît ainsi possible de représenter sur scène un Cyclope tandis que la Sphinx ne peut pas être jouée. Cette intervention directe du monstre au sein de la pièce suggère, par ailleurs, qu'il existe des masques du monstre, puisque les comédiens antiques jouaient en portant des masques. Après quoi l'anthropophagie du monstre est à nouveau soulignée : « le Cyclope de l'Etna, qui se régale en dévorant la chair des étrangers »⁴⁰⁸. Il apparaît cependant intéressant de souligner que le monstre n'est nommé par son nom qu'en de rares occasions : il y est toujours question du Cyclope et le nom de Polyphème n'apparaît que deux fois au sein du texte⁴⁰⁹.

⁴⁰¹ *Ibid.*, 792 - 800

⁴⁰² EURIPIDE, Traduit par BIBERFELD René, *Le Cyclope*, 2014, [consulté en ligne le 9.03.2020]

⁴⁰³ EURIPIDE, *Le Cyclope*, 22

⁴⁰⁴ *Ibid.*, 26, 31

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 77 - 78

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 175

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 204 - 212

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 366

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 25, 91

.1.2.3. Les sources philosophiques : réflexion sur le monstre, son statut et ses fonctions

Après avoir étudié les productions littéraires des dramaturges antiques faisant intervenir des monstres, il est envisageable d'interroger les œuvres philosophiques anciennes. De fait, il apparaît que certaines œuvres questionnent la figure monstrueuse comme allégorie de certaines valeurs grecques, tel que l'illustre l'œuvre de Platon intitulée *La République*⁴¹⁰. Ce récit, dont la copie la plus ancienne aujourd'hui disponible date environ de 315 av. J.-C., fait intervenir différents philosophes antiques sous la forme d'un dialogue avec Platon. Cette discussion porte sur les notions de justice et de morale pour les individus de la cité. Il est en fait question d'une critique de la démocratie et des problématiques liées à la gestion du pouvoir. Ce texte mobilise alors plusieurs figures monstrueuses à titre d'exemple, ce qui permet à l'auteur de présenter une réflexion sur le sens de la justice : sont ainsi mobilisés la Chimère, ou encore Cerbère le chien de l'Hadès, mais aussi les Cyclopes, qui sont considérés ici comme l'allégorie de l'âge idéal⁴¹¹. Une autre source philosophique qu'il est possible de mobiliser ici est proposée par la production littéraire d'Aristote dans son œuvre intitulée *Métaphysique*, composée de quatorze livres, laquelle interroge la monstruosité comme erreur de la nature⁴¹². Aristote définit ainsi la monstruosité comme révélatrice d'une catégorie anthropologique propre, ce qui pose la question du statut du monstre et de sa symbolique dans la société grecque antique.

.1.2.4. Les sources religieuses : hymnes, prières et invocations des monstres

Les sources religieuses peuvent également se révéler pertinentes puisque certaines d'entre elles mobilisent des figures monstrueuses dans le cadre de prières et d'invocations. L'ouvrage précédemment utilisé, réalisé par Jean-Louis Backès, propose une anthologie des hymnes homériques, dont l'attribution semble assez controversée au sein de la recherche⁴¹³. Cependant, ces textes sont utiles dans le cadre de notre étude, comme l'illustre l'*Hymne 3 pour Apollon*, lequel mobilise une certaine créature monstreuse décrite comme « la Bête, la grande, l'énorme, monstre des champs, qui avait fait bien du mal aux hommes sur la terre [...] funeste fléau, elle avait nourri, l'ayant reçu d'Héra (son trône est en or), Typhaon le terrible, le cruel, fléau de ceux qui meurent, [...] »⁴¹⁴. Le même hymne évoque le géant hybride une nouvelle fois : « de la mort sans pitié personne ne te sauvera, ni Typhœus, ni la Chimère qu'il ne faut pas nommer »⁴¹⁵. Bien sûr, il convient de rappeler que le monstre ne tient pas une place prépondérante au sein de ce genre de récit, puisqu'il s'agit plutôt d'invoquer les divinités afin de s'en octroyer les faveurs. Cependant il convient de remarquer que le monstre est tout de même présent, mais il est utilisé afin de servir d'avertissement, ou bien afin de rappeler le danger que représentent de telles créatures. Ces sources dites religieuses seront donc à mobiliser tout particulièrement dans le cadre d'une étude des pratiques cultuelles en lien avec les monstres, c'est pourquoi il était pertinent d'en présenter brièvement la teneur ici.

⁴¹⁰ PLATON, Traduit par BACCOU Robert, *La République*, Flammarion, 1966, Paris, 510p.

⁴¹¹ PLATON, *La République*, IX, 588b – 589b

⁴¹² ARISTOTE, Traduit par SAINT BARTHELEMY Jules, *Métaphysique*, Pocket, 2003, Paris, 560p.

⁴¹³ HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, 416p.

⁴¹⁴ HESIODE, *Hymne 3 à Apollon*, 301 - 306

⁴¹⁵ Ibid., 367 - 368

2. Inventaire des sources archéologiques

Il sera désormais question d'interroger l'iconographie des monstres mythologiques présente sur une multitude d'objets archéologiques, lesquels seront inventoriés ici sous la forme de tableaux classés par catégorie monstrueuse. Il sera donc pertinent d'appliquer une méthode comparative quant à la présentation de tels objets antiques, afin de déterminer les similitudes physiques et stylistiques entre les monstres proche-orientaux et grecs. Il convient de rappeler que, au regard de la quantité importante d'objets représentant des monstres disponible, le panel présenté ici relève d'une sélection, basée essentiellement sur les collections du Musée du Louvre, à Paris, et sur celles du British Museum de Londres, bien que certains exemples mobilisés au sein des tableaux soient issus de collections muséales autres.

.2.1. Présentation générique du corpus de sources proche-orientales

Il convient tout d'abord de rappeler que la plupart des objets archéologiques disponibles pour l'espace proche-oriental ancien est issue de complexes architecturaux spécifiques, tels que les temples ou les palais. Mais il existe également une partie des objets découverts qui relève plutôt des pratiques de vie quotidienne, ou bien de pratiques rituelles, c'est pourquoi le corpus de sources archéologiques présenté ici comprend une grande variété d'objets, allant du sceau-cylindre aux statues monumentales. Il convient donc de bien prendre en compte l'utilisation de l'objet afin de comprendre dans quel contexte l'image monstrueuse est mobilisée. Rappelons donc que la fonctionnalité de l'objet représentant des monstres fournit parfois quelques indicateurs sur la fonction et la symbolique dudit monstre, tels que l'illustrent les masques de Humbaba ou les statuettes protectrices de Griffons. Cet échantillon de représentations monstrueuses témoigne bien de la variété des mobilisations monstrueuses, et de la diversité de leurs représentations : ces images sont issues de périodes différentes, de zones géographiques diverses et sont réalisées sur des supports multiples. Tout cela indique que le monstre apparaît comme une figure mythologique assez largement connue et reconnue au sein des civilisations antiques, ce qui est déjà un indicateur de son impact sur l'organisation de la pensée et sur les mentalités. Il apparaît comme difficile de déterminer avec précision quelle est la part de représentations iconographiques monstrueuses parmi toute l'iconographie proche-orientale ancienne, mais il est cependant pertinent de constater que ces représentations semblent nombreuses. Par ailleurs, il convient aussi de souligner que tous les monstres ne semblent pas être équitablement représentés. De fait, il apparaît que les monstres masculins soient assez largement représentés dans l'iconographie proche-orientale, tandis que les représentations de monstres féminins se font plus rares, tel que l'illustre le cas de Tiamat, pourtant dotée d'une place centrale au sein des récits cosmogoniques. Enfin, et concernant tout particulièrement la question des influences culturelles, il devient possible, en étudiant les variations stylistiques et matérielles d'une période ou d'une zone géographique à l'autre, de relever certains aspects similaires qui peuvent confirmer cette hypothèse. Cela va d'ailleurs de pair avec la circulation des objets : de fait, certaines pièces présentées ici sont de manufacture proche-orientale alors que leur découverte intervient sur un sol bien plus éloigné, ce qui traduit de possibles échanges de marchandises, et permet, parallèlement, la diffusion des images monstrueuses hors du territoire proche-oriental.



.2.2. Présentation générique du corpus de sources grecques

Quant au corpus de sources archéologiques grecques, il convient de souligner que les représentations monstrueuses interviennent majoritairement dans le cadre de la décoration de vase en céramique. De fait, certains objets, tels que des statuettes ou des médaillons, représentent le monstre mythologique, mais ces sources restent peu nombreuses face à la quantité importante de vases aux images de monstres qui nous est parvenue. Cela invite donc à questionner la diffusion des images monstrueuses au sein des civilisations grecques : l'image monstrueuse est-elle aussi répandue qu'au Proche-Orient ancien, dont les palais et les temples sont ornés de ces créatures mythologiques ? Au regard de la grande quantité et variété de vases proposant des illustrations monstrueuses, il convient d'admettre que ces images sont assez largement connues des contemporains, bien que cette donnée soit très difficile à déterminer. L'iconographie des vases grecs propose des images de monstres soit dans le cadre de scène de combat, ce qui renvoie tout particulièrement aux récits mythiques héroïques, soit comme éléments ornemental ou décoratif. Il n'est pas certain que le support de ces images monstrueuses ait un rapport avec la symbolique ou la fonction du monstre représenté : il existe bel et bien certains objets dont la fonctionnalité donne des indications à ce sujet, comme les statuettes. Cependant, la majeure partie des représentations monstrueuses figure sur des vases, dont la fonction relève soit du service du vin, soit du transport de liquides, ce qui ne donne aucun élément quant à la symbolique monstrueuse.

.2.3. Présentation des sources iconographiques monstrueuses selon une analyse comparative

Il convient désormais d'appliquer une approche comparative à l'étude de ces sources archéologiques proche-orientales et grecques anciennes. C'est pourquoi le corpus de sources sera présenté par regroupements de monstres, établis selon leur statut au sein du récit mythique pour Tiamat, Ullikummi, Typhée et Echidna, ou bien selon le processus d'hybridation entrant dans leur composition. De fait, il s'agira plutôt de classer les monstres hybrides selon les éléments animaux qui les distinguent, pour les hybrides, et de présenter les monstres humanoïdes à part. C'est ainsi que l'étude présentera d'abord les monstres primordiaux puis les Géants, avant de fonctionner sur ce principe de catégories animales. Seront ainsi présentées les sources illustrant les monstres ailés, puis les Gorgones, qui forment une catégorie particulière. Viendront ensuite les représentations de monstres issus du lion, puis du reptile avant de regrouper ensemble les monstres ovidés, bovidés et équidés. Il sera enfin question d'analyser les sources archéologiques présentant des monstres marins. L'analyse de ces sources archéologiques définira les éléments iconographiques qui permettent d'identifier le monstre d'un espace à l'autre, ce qui mènera ensuite vers un relevé des similitudes stylistiques et iconographiques entre les sources issues des deux espaces étudiés en matière de représentations monstrueuses. Ces objets fournissent aussi des informations au travers de leur matérialité et de leur fonctionnalité, aussi cette étude cherchera à illustrer quel est le rapport entre objet-support et fonction du monstre représenté. Cette analyse du corpus relèvera d'abord les éléments physiques des monstres délivrés par de telles images, avant de rechercher les informations relatives au comportement et à la symbolique de ces créatures fournies par l'iconographie et les objets. Un comparatif entre les monstres proche-orientaux et grecs sera ensuite possible, compte tenu des informations délivrées par les sources littéraires et archéologiques.



.2.3.1. Les monstres primordiaux perturbateurs du cosmos : Tiamat / Ullikummi / Typhée et Echidna

a) Tiamat et Echidna : les génitrices de monstres

La mythologie proche-orientale présente quelques exemples de monstres primordiaux : considérés comme une menace pour l'ordre du cosmos et la suprématie des divinités, monstrueux du fait de leur physique hybride effrayant et de leurs caractéristiques dangereuses et mortelles. Le premier monstre de ce genre qu'il convient de présenter est bien Tiamat, divinité primordiale de la cosmogonie proche-orientale ancienne. Tiamat est la personnification féminine des eaux salées qui, de son union avec le principe d'eau douce divin, Apsu, donne naissance aux premières divinités proche-orientales, puis à toute une armée de monstres.

Peu de sources iconographiques présentent cette créature monstrueuse, ce qui ne permet pas de réaliser un comparatif de ses représentations. Il est cependant possible d'établir son portrait physique en utilisant le sceau-cylindre du *Dieu Marduk tuant Tiamat*, lequel dévoile un serpent gigantesque doté de bras probablement humains, au regard des cinq doigts apparents⁴¹⁶. Cette image rend compte de l'immensité du monstre puisque son corps couvre tout le tour du sceau-cylindre. Par ailleurs, des incisions au niveau de la tête du serpent semblent indiquer que le monstre est soit capable de cracher du feu, soit doté d'un souffle mortel. Le sceau-cylindre représente également Marduk piétinant Tiamat, ce qui renvoie peut-être à l'épisode de la création du monde organisée par Marduk, qui se sert du corps vaincu de Tiamat, comme le mentionne l'*Enuma Elish*. En revanche, ni les sources littéraires, ni cette représentation, ne font état de la splendeur divine qu'il est possible d'attribuer à la génitrice de monstres. De fait, et au regard de sa présence aux premiers commencements des temps, mais aussi de sa maternité des premières divinités, il n'est pas impertinent de considérer que Tiamat possède un statut spécifique divin. Rappelons d'ailleurs que certains monstres proche-orientaux, tels que Humbaba, sont dotés de cette caractéristique propre aux dieux, cependant rien n'évoque cette possibilité pour Tiamat dans les sources disponibles. Il est par ailleurs pertinent d'interroger cette source iconographique quant à ce qui définit Tiamat comme monstre féminin. Son hybridité est peu marquée : hormis cette main, rien n'indique que ce monstre soit issu d'une mixité humain/serpent, ou serpent/animal autre. Peut-être que son genre ne transparaît qu'aux travers des sources littéraires. Il est possible que d'autres représentations de ce monstre primordial nous soient parvenues, cependant Tiamat reste difficilement identifiable, comme l'illustre le cas des portes principales de la cité de Babylone, lesquelles sont décorées de grands dragons⁴¹⁷. Si l'on considère ces exemples comme étant de réelles représentations de Tiamat, et le fait qu'ils soient présents sur les portes de la cité, alors il est probable que ce monstre ait une certaine fonction d'avertissement pour les étrangers. Il apparaît cependant plus pertinent que ces représentations n'aient pour but que de rappeler certains épisodes mythiques⁴¹⁸.

Pour l'analyse comparative à suivre, il convient de rappeler d'abord que le récit mythique faisant intervenir Tiamat lui donne une place prépondérante puisqu'elle apparaît comme l'initiatrice des troubles de l'ordre divin. L'étude a déjà explicité la description fournie par l'*Enuma Elish* du monstre féminin, cependant aucun vers ne retransmet d'information quant à son aspect physique : seuls son caractère chthonien et son humeur sauvage, changeante, colérique et vengeresse sont mis en avant au travers du texte. Au sujet de ses fonctions, il n'y a que

⁴¹⁶ *Dieu Marduk tuant Tiamat*, Sceau-cylindre, 89589, v. 900 – 750 av. J.-C., British Museum, Londres

⁴¹⁷ KOMDOWEY Robert, *Das Wieder Erstehende Babylon : die Bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen*, Hinrichs, 1914, Leipzig, pp. 32 - 40

⁴¹⁸ DENNEFELD Louis, « La personnalité de Tiamat » dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 2, 1922, pp. 1 - 12

dans les sources littéraires qu'il en est question, sauf si l'on considère que le sceau-cylindre renvoie à la création du monde avec le corps du monstre. Par ailleurs, notons que certaines sources relatives à Tiamat en font une femme dotée de plusieurs yeux, de cornes ou d'une apparence similaire à celle d'un chameau, mais l'étude privilégiera plutôt son aspect reptilien⁴¹⁹. Une étude étymologique du nom de Tiamat, qui pourrait être utile pour la prochaine analyse comparative, révèle que ce terme est issu de l'association des termes sumériens *ti*, qui signifie « vie », et *ama*, qui désigne la mère ou la maternité, et qu'il peut être associé au terme *tâmtu* qui désigne la mer.

Ce monstre chthonien féminin semble avoir son équivalent du côté de la cosmogonie grecque, avec la figure monstrueuse d'Echidna. Également faite génitrice de monstres dans plusieurs sources littéraires antiques, Echidna est décrite comme un être hybride mi-serpent mi-femme, et ne semble intervenir que dans le cadre de sa maternité. Bien qu'il ne semble pas exister de représentation iconographique grecque pour illustrer la figure d'Echidna, les sources littéraires la décrivent comme issue d'une hybridation entre un serpent et une femme, ce qui rappelle la représentation de Tiamat précédemment mobilisée. Par ailleurs, toutes deux sont chthoniennes et dotées de la même fonction génératrice de monstres. Enfin, Echidna se semble pas aussi redoutable que Tiamat dans le sens où cette dernière vient à troubler l'ordre du cosmos : il apparaît cependant que la progéniture d'Echidna trouble à plusieurs reprises les cités grecques, ce qui nécessite l'intervention de héros, à l'instar de l'apparition du dieu Marduk dans le récit de l'*Enuma Elish*, ce qui indique alors qu'Echidna est, elle-aussi, l'initiatrice du chaos.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Dieu Marduk tuant Tiamat</i> Sceau-cylindre néo-assyrien 89589	v. 900 – 750 av. J.-C.	Serpentine	British Museum, Londres
<i>Tiamat, reine des eaux avec un vase</i> Statue assyrienne	v. 2040 – 1870 av. J.-C.	Ronde -bosse	
<i>Tiamat, la déesse de l'eau salée avec des héros</i> Sceau cylindre	v. 200 av. J.-C.	Jaspe	

1. Tableau des sources iconographiques pour Tiamat

⁴¹⁹ JASTROW Morris, « Sumerian myths of beginnings » dans *The American Journal of Semitic Languages and Litteratures*, vol. 33, n°2, 1917, pp. 91 - 144

b) Ullikummi et Typhée : les perturbateurs de l'ordre divin

Un autre monstre primordial proche-oriental qu'il convient de mobiliser ici est Ullikummi, lequel se retrouve dans le cadre du récit hittite intitulé le *Chant de Kumarbi*. Ce monstre apparaît, au sein des sources littéraires, comme un être gigantesque marin fait de diorite qui écrase la surface de la terre et qui menace la prospérité des divinités. C'est le héros divin Teshub qui parvient à défaire le monstre afin de préserver l'ordre du monde. Certains récits en font aussi un monstre hybride dont la partie supérieure relève de l'homme tandis que le bas de son corps est une queue de serpent⁴²⁰.

Il n'existe pas de représentation iconographique pour le Géant Ullikummi disponible à ce jour, cependant les descriptions physiques littéraires du monstre rappellent un hybride grec connu sous le nom de Typhée. Ce dernier apparaît comme assez largement représenté au sein de la céramique grecque : il sera question d'utiliser ici l'hydrie attique à figures noires appelée *Zeus foudroyant Typhon*⁴²¹. La scène de combat retranscrit bien l'immensité du monstre puisque ce dernier est fait plus imposant que Zeus lui-même. Typhée est représenté comme un hybride dont le haut du corps est un homme ailé avec une longue barbe et le bas est une grande queue de reptile. Cette composition hybride est similaire à celle du Géant Ullikummi, mais ce n'est pas là leur seule similitude. De fait, les récits mythologiques font de ces deux monstres des perturbateurs de l'ordre du cosmos. Cette fonction est, pour Ullikummi, illustrée au travers de sa destinée à renverser les divinités, ce qui rejoint aussi la fonction du monstre grec Typhée, puisque celui-ci apparaît comme le dernier ennemi que Zeus affronte avant que le dieu n'installe les autres divinités au sommet du Mont Olympe. L'habitat des deux monstres est, lui aussi, identique puisque Typhée est aussi un monstre marin, dans certaines versions du mythe. Par ailleurs, le cadre de leur intervention au sein du récit est lui aussi similaire : les deux monstres apparaissent au cours de scène de combat, dont l'issue est la même pour les deux ensembles mythologiques. C'est bien avec la défaite des monstres hybrides que l'ordre du monde est restauré pour Ullikummi, ou instauré pour Typhée, ce qui témoigne bien de la similitude entre ces deux spécimens monstrueux.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
Zeus et Typhée (?) Aryballe proto-corinthienne à figures noires 95.12	Peintre d'Ajax	v. 680 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
Typhée Alabastre corinthienne à figures noires 2492-1910	Peintre de Typhon	v. 630 av. J.-C.	Céramique	Victoria & Albert Museum, Londres

⁴²⁰ BLAM Jean-François, *De l'histoire du Déluge mésopotamien aux mythes hourrites écrits en hittite : fragments épars en hittite se rapportant au Cycle de Kumarbi : translittérations, traductions, commentaires et interprétations*, Institut Catholique de Paris, 2007, Paris, 455p.

⁴²¹ *Zeus foudroyant Typhon*, Hydrie attique à figures noires, 596, v. 550 av. J.-C., Staatliche Antikensammlungen, Munich

<i>Typhée</i> Alabastre corinthienne à figures noires 1272 (715)	Peintre de Luxus	v. 630 av. J.-C.	Céramique	Allard Pierson Museum, Amsterdam
<i>Typhée</i> Alabastre corinthienne à figures noires 1966.12	Peintre d'Otterlo	v. 620 av. J.-C.	Céramique	Museum für Kunst und Gewerbe, Hambourg
<i>Typhée</i> Alabastre corinthienne à figures noires B 764		v. 610 av. J.-C.	Céramique	Badisches Landesmuseum, Karlsruhe
<i>Typhée</i> Alabastre corinthienne à figures noires HA 260 (L 94)	Peintre de Typhon	v. 600 av. J.-C.	Céramique	Martin von Wagner Museum, Würzburg
<i>Typhée</i> Aryballe corinthienne à figures noires G 10	Peintre du Louvre	v. 590 av. J.-C.	Céramique	Museo Archeologico Nazionale, Gela
<i>Typhée</i> Situle rhodienne à figures noires B 104 (1888.2-8.1)		v. 580 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Typhée</i> Coupe laconienne à figures noires 67658	Peintre de Typhon	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Museum, Cerveteri
<i>Typhée ; Héraclès et le Lion de Némée</i> Coupe de Siana attique à figures noires	Peintre d'Heidelberg	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Florence
<i>Typhée et Zeus</i> Hydrie chalcidienne à figures noires 596 (J 125)	Peintre des Inscriptions	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiken Kleinkunst, Munich

2. Tableau des sources iconographiques pour Typhée

2.3.2. Représentations des monstres humanoïdes : Humbaba, les Géants, les Cyclopes, les Hékatonchires

Il sera désormais intéressant de concentrer l'étude des sources iconographiques sur la question des monstres dits humanoïdes, c'est-à-dire dont la composition fait plutôt intervenir le processus d'exagération physique. La catégorie des Géants humanoïdes est présente au sein des deux ensembles mythologiques étudiés, bien que cette catégorie monstrueuse semble proposer plus de variations dans la mythologie grecque. C'est ainsi qu'il est pertinent de mobiliser tout d'abord le monstre gigantesque proche-oriental Humbaba, lequel est décrit, dans l'*Epopée de Gilgamesh*, comme un Géant cracheur de feu doté de sept cuirasses qui le rendent invincible.

Il existe plusieurs représentations iconographiques de ce monstre gigantesque, cependant il est intéressant de souligner qu'une certaine importance est attribuée à la tête du Géant comme l'illustre le masque du Musée du Louvre⁴²². De fait, peu de sources représentent le Géant dans son intégralité : seules quelques figurines l'illustrent entièrement. La figurine appelée *Le démon Humbaba, gardien de la Forêt des Cèdres* en fait un être barbu dont la tête est disproportionnée, et dont les traits sont assez grossiers⁴²³. Une large bouche ouverte laisse entrevoir une rangée de dents dans un sourire, ce qui renvoie peut-être à une certaine fonction apotropaïque attribuée au monstre : de fait, il semble que la fonction de cette figurine renvoie à la protection de son possesseur. Par ailleurs, le Géant est représenté dans sa nudité et les cuirasses qui le rendent indestructible et donc dangereux ne sont pas évoquées : peut-être que cette fonction apotropaïque retire au monstre ses attributs dangereux. L'importance de ce sourire est aussi présente dans la scène de combat opposant Humbaba au héros Gilgamesh dans le relief fragmentaire intitulé *Le meurtre du démon* : alors que le héros tient le monstre à la gorge et qu'il semble le dominer, ce dernier sourit⁴²⁴. Ces images apotropaïques du Géant semblent assez largement diffusées puisque ces figurines sont réalisées par moulage, et donc produites en assez grand nombre.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Le démon Humbaba, gardien de la forêt des cèdres</i> Figurine AO 9034	v. II ^e m. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Humbaba</i> Masque AO 12460	v. II ^e m. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Le démon Humbaba</i> Masque SB 6567	v. 2340 – 1500 av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Le meurtre du démon</i> Relief fragmentaire AO 22579	v. II ^e m. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Tête du démon Humbaba</i>			Musée du Louvre, Paris

⁴²² *Humbaba*, Masque, AO 12460, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴²³ *Le démon Humbaba, gardien de la Forêt des Cèdres*, Figurine, AO 9034, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴²⁴ *Le meurtre du démon*, Relief fragmentaire, AO 22579, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

Figurine AO 6778	v. II ^e m. av. J.-C.	Terre cuite	
---------------------	---------------------------------	-------------	--

3. Tableau des sources iconographiques pour Humbaba

La mythologie grecque présente également son lot de Géants puisque cette catégorie monstrueuse regroupe toute une variété de spécimens illustrant les différents processus d'exagération ou de déformation physique. Il existe ainsi les Géants dits classiques, dont la taille est démesurée : certains d'entre eux sont nés en arborant des armes et des cuirasses. C'est le cas notamment du Géant Polybotès, lequel intervient dans le cadre du récit de la Gigantomachie et tout particulièrement lors de son affrontement avec le dieu Poséidon. Ce dernier est plusieurs fois représenté au sein de la céramique grecque, avec un casque et un bouclier, comme l'illustre l'amphore attique à col à figures noires du Musée du Louvre⁴²⁵. Cette scène de combat montre Polybotès plus grand que Poséidon, puisque le Géant, accroupis, est à la même hauteur que la divinité. Par ailleurs, cette image représente le monstre doté d'un bouclier et d'un casque, ce qui rappelle les sept cuirasses protectrices du Géant Humbaba.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
Géant émergeant de la Terre Statue fragmentaire 1870.0320.157		v. 350 – 325 av. J.-C.	Marbre	British Museum, Londres
Géant et dieu combattant Statue fragmentaire 1870.0320.161		v. 340 – 325 av. J.-C.	Marbre	British Museum, Londres
Héraclès et Antée le Géant Cratère en calice attique à figures rouges G 103		v. 515 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
Géant anguipède Lécythe aryballisque à figures rouges		v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
Poséidon et le géant Polybotès Amphore attique à col à figures noires		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

⁴²⁵ Poséidon et le géant Polybotès, Amphore attique à col à figures noires, F 226, v. 540 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris



F 226				
<i>Dionysos attaquant un géant</i> Pélikè attique à figures rouges G 434	Peintre de l'Ethiopien	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Athéna et Héraclès combattant un géant</i> Pélikè attique à figures rouges G 228	Peintre de Syleus	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Le combat des dieux et des géants ou Amphore de Milo</i> Amphore attique à figures rouges S 1677 MNB 810	Peintre de Suessula	v. 410 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Cavalier (bouclier arborant un gornéion) ; Héraclès et Géryon ; Héraclès et le Lion de Némée</i> Coupe B attique à figures rouges 2620 (8704, J 337)	Euphronios et Chachrylion	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Antikensammlungen, Munich

4. Tableau des sources iconographiques pour les Géants grecs

Cependant, il convient de souligner que la mythologie grecque propose d'y voir d'autres Géants dont les caractéristiques diffèrent des Géants classiques : il existe tout d'abord les Cyclopes, assez largement mentionnés au sein des sources littéraires. Cette catégorie spécifique dont les spécimens ne sont dotés que d'un œil unique au milieu du front est issue du processus de déformation physique, et est assez largement illustrée au travers des sources iconographiques, tel que le souligne l'œnochoé d'*Ulysse et Polyphème*⁴²⁶. Cette représentation témoigne bien de la taille démesurée du monstre, et sa nudité rappelle celle des représentations d'Humbaba. Cependant, il est clair qu'aucune fonction apotropaïque n'est attribuée aux Cyclopes : la nudité renvoie plutôt ici à l'aspect sauvage du monstre. Il n'existe malheureusement pas de spécimen monstrueux similaire pour l'univers mythique proche-oriental. Une autre catégorie de Géant grecque qui ne trouve pas son équivalent dans la mythologie proche-orientale est bien celle des Hékatonchires aux cent bras : il a cependant été impossible de trouver une représentation iconographique pour ces monstres.

⁴²⁶ *Ulysse et Polyphème*, Œnochoé attique à figures noires, A 482, v. 500 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris



Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Ulysse et Polyphème</i> Oenochoé attique à figures noires F 342	Peintre de Thésée	v. 510 – 490 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Ulysse et Polyphème</i> Oenochoé attique à figures noires A 482	Peintre du Vatican	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et la Gorgone</i> , <i>Ulysse et Polyphème</i> Amphore protoattique à figures noires et fond blanc 544 (2630)	Peintre de Polyphème	v. 670 av. J.-C.	Céramique	Archaeological Museum, Eleusis

5. Tableau des sources iconographiques pour les Cyclopes

.2.3.3. Représentations des Gorgones

Une catégorie monstrueuse spécifique à l'espace grec qu'il convient de mobiliser à la suite de l'étude de l'iconographie des Géants est bien celle des Gorgones. Il s'agit de monstres féminins hybrides humanoïdes au corps de femme : dotées d'une mâchoire imposante avec des défenses de sanglier, elles ont également une paire d'ailes en or et des mains faites d'argent.

Une multitude de représentations existe pour cette catégorie monstrueuse, et il est intéressant de remarquer que l'iconographie met plutôt l'accent sur la Gorgone Méduse, peut-être du fait de son statut mortel ou du récit de sa défaite contre le héros Persée. Toujours est-il que cette dernière Gorgone tient une place prépondérante au sein de l'iconographie des vases grecs, comme l'illustre l'importante quantité de ses représentations. A la manière du Géant proche-oriental Humbaba, la tête de la Gorgone, appelée le Gorgonéion, est très largement illustrée : de fait, cette tête monstrueuse devient un attribut spécifique qui sert la cause héroïque, puisqu'il est même peint sur le bouclier du héros Héraclès et fait fuir ses ennemis⁴²⁷. C'est ainsi que de nombreux objets tels que des amulettes et des antéfixes représentent uniquement le Gorgonéion : l'étude mobilisera ici deux antéfixes présentes au Musée du Louvre. La première antéfixe montre un visage aux traits assez grossiers, avec un large sourire dévoilant de longues dents, ce qui rappelle les représentations de la tête souriante du Géant Humbaba : de fait, il semble que le Gorgonéion ait les mêmes attributs apotropaïques que les représentations de la tête du Géant proche-oriental⁴²⁸. La deuxième représentation montre un visage plutôt neutre, où les traits sont plus fins, ce qui est révélateur du genre du monstre⁴²⁹. La monstruosité de cette

⁴²⁷ HESIODE, *Le Bouclier d'Héraclès*, 223 - 225

⁴²⁸ *Gorgonéion*, Antéfixe, CA 33296, v. VI^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴²⁹ *Tête de Gorgone*, Antéfixe, CA 3302, v. IV^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris



représentation transparaît surtout au niveau des cheveux de la Gorgone, qui sont faits d'un mélange de cheveux et de serpents. Par ailleurs, il est intéressant de souligner que ces deux antéfixes mettent l'accent sur le regard du monstre, qui tient une place particulière au sein du récit mythique puisque celui-ci peut figer et changer en pierre quiconque le croise. Cette accentuation est retranscrite au travers de la taille des yeux qui semble légèrement disproportionnée, mais aussi au regard de leur grande ouverture. D'autres objets présentent des représentations intégrales des Gorgones, comme l'illustre le pyxis attique à figures noires du Musée du Louvre⁴³⁰. Ce vase propose probablement la scène de poursuite où le héros Persée fuit, grâce aux sandales ailées d'Hermès, la grotte des monstres. De fait, il est intéressant de souligner que l'un des trois monstres ailés n'a plus de tête, ce qui renvoie à l'épisode de la défaite de Méduse, laquelle se fait décapitée par le héros. Cette scène illustrée ainsi que le récit mythique du combat renvoient tous deux à l'affrontement entre Gilgamesh, Enkidu et Humbaba, puisque ce dernier se fait lui aussi couper la tête par les deux héros.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Persée et les Gorgones</i> Hydrie attique à figures noires IV 3614		v. 560 av. J.-C.	Céramique	Kunsthistorisches Museum, Vienne
<i>Persée et les Gorgones</i> Hydrie attique à figures noires 1960.318	Peintre de Londres	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Sackler Museum, Cambridge
<i>Gorgones</i> Amphore à col attique à figures noires B 248	Peintre de Munich	v. 540 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Gorgones</i> Amphore à col attique à figures noires B 281	Peintre de la Ligne Rouge	v. 530 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Persée et les Gorgones</i> Lécythe attique à figures noires 277		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Cabinet des Médailles, Paris

⁴³⁰ *Persée, Athéna, Hermès et les Gorgones*, Pyxis attique à figures noires, CA 2588, v. 480 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris



<i>Persée et Méduse ; Gorgones</i> Amphore à col fragmentaire attique à figures noires B 703	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Kunsthalle Antikensammlung, Kiel
<i>Persée, Athéna, Hermès et Méduse ; Gorgones</i> Amphore à col attique à figures noires 1555 (J 619)	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Antikensammlungen, Munich
<i>Persée et les Gorgones</i> Kyathos attique à figures noires 86 AE 146	Peintre de Thésée	v. 510 av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Gorgone</i> Amphore panathénaïque attique à figures rouges 2312 (J 54)	Peintre de Berlin	v. 490 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Antikensammlungen, Munich
<i>Persée, Athéna, Hermès et les Gorgones</i> Pyxis attique à figures noires CA 2588	Peintre de Haimon	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et les Gorgones</i> Stamnos attique à figures rouges G 180	Peintre de la Sirène	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée, Hermès, Poséidon et les Gorgones</i> Pyxis attique à figures rouges sur fond blanc MNB 1286	Peintre de Sotheby	v. 450 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et les Gorgones</i> Œnochoé attique à figures rouges	Peintre de Shuvalov	v. 430 av. J.-C.	Céramique	Museo Nazional, Ferrare



2512				
<i>Persée, Athéna et Méduse</i> Amphore à col attique à figures noires 1546 (J 1187)	Peintre de Nikoxénos	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Antkiensammlungen, Munich
<i>Persée et Méduse</i> Skyphos attique à figures noires TC 1000	Peintre de Rodin	v. 490 av. J.-C.	Céramique	Musée Rodin, Paris
<i>Persée et Méduse</i> Lécythe attique à figures rouges et fond blanc 06.1070	Peintre de Diosphos	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
<i>Persée et Méduse</i> Hydrie attique à figures rouges E 181	Peintre de Pan	v. 470 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Méduse</i> Lécythe fragmentaire attique à figures rouges HC 1750	Peintre de Bologne	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Collection H. Cahn, Basel
<i>Méduse</i> Péliké attique à figures rouges E 399	Peintre d'Epimédès	v. 440 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Athéna, Persée et la tête de Méduse</i> Hydrie attique à figures rouges F 2377	Peintre de Persée	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Persée et la tête de Méduse</i> Amphore à col attique à figures rouges F 2344	Peintre de Simon	v. 450 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Persée pétrifiant Polydictès</i> Cratère en cloche attique à figures rouges 325	Peintre de Polydictès	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Museo Civico, Bologne



<i>Gorgone</i> Alabastre corinthienne à figures noires 10701		v. 630 av. J.-C.	Céramique	Museo Archeologico, Syracuse
<i>Gorgone</i> Plat rhodien à figures rouges A 748		v. 620 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Gorgone</i> Skyphos corinthien à figures noires 35272		v. 580 av. J.-C.	Céramique	Museo Nazionale, Pontecagnano
<i>Gorgone</i> Coupe de Siana attique à figures noires T 663	Peintre Rouge-Noir	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Antikenabteilung der Staatlichen Kunstsammlungen, Kassel
<i>Gorgone</i> Olpé corinthienne à figures noires Ahv 276	Peintre de « Fat Gorgon »	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Schlossmuseum, Gotha
<i>Gorgone</i> Coupe attique à figures noires 3385		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Ny Carlsberg, Copenhague
<i>Gorgone ; Héraclès et le Lion de Némée</i> Coupe de Siana fragmentaire attique à figures noires	Peintre d'Heidelberg	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Archaeological Museum, Rhodes
<i>Gorgone</i> Amphore à col attique à figures noires F 230		v. 550 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Gorgone</i> Amphore à col attique à figures noires 1964, 21	Peintre de l'hydrie de Cambridge	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Kestner Museum, Hannovre
<i>Gorgone</i> Amphore à col attique à figures noires 1484 (St 26)	Peintre de la Balançoire	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée de l'Ermitage, Saint Pétersbourg

<i>Grogone</i> Amphore à col chalcidienne à figures noires 1967.6		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Gorgone</i> Amphore à col attique à figures noires PC 29		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Rijksmuseum van Oudheden, Leiden
<i>Gorgonéion</i> Pied attique à figures noires 31.11.4	Kleitias et Ergotimos	v. 570 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
<i>Gorgonéion</i> Plat attique à figures noires 8760		v. 550 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Antikensammlungen, Munich
<i>Gorgone entre sphinx</i> Hydrie laconienne à figures noires B 58	Peintre de la Chasse	v. 540 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Gorgonéion</i> ; <i>Ménades et Dionysos</i> Coupe A attique à figures noires G 61 (GR 39.1864)	Peintre de Cambridge	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Fitzwilliam Musuem, Cambridge
<i>Gorgonéion</i> Coupe A attique à figures noires F 127bis (Camp. 560)	Pamphaios	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Gorgonéion</i> Coupe A attique à figures noires 10910	Pamphaios	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Madrid
<i>Gorgonéion</i> Antéfixe CA 3296		v. VI ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Tête de Gorgone</i> Antéfixe CA 3302		v. IV ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Tête de Méduse</i> Lécythe attique L 128 MNB 1331		v. 370 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris



<i>Masque de Méduse</i> Applique de vase MN 681 N 4934 MI 61		v. 325 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Méduse</i> (détail) Pithos attique orientalisant à reliefs CA 795		v. 670 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et Méduse</i> Amphore à col attique à figures noires F 218bis	Peintre de la Balançoire	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et Méduse</i> Olpé attique à figures noires B 471 (1849.6-20.5)	Peintre d'Amasis	v. 530 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Persée et Méduse</i> Hydrie attique à figures noires 3556	Peintre d'Antiménès	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Villa Giulia, Rome
<i>Persée et Méduse</i> Hydrie attique à figures rouges 62.1.1	Peintre de Nausicaa	v. 450 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Persée et Méduse</i> Cratère en cloche attique à figures rouges 11010	Peintre devilla Giulia	v. 450 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Madrid
<i>Persée et Méduse</i> Péléké attique à figures rouges 45.11.1		v. 440 – 430 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
<i>Persée et les Gorgones ; frise d'animaux et de sirènes</i> Dinos attique à figures noires E 874	Peintre de la Gorgone	v. 580 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et les Gorgones</i> Pyxie tripode bétien à figures noires F 1727	Peintre de Berlin	v. 570 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin

<i>Persée et les Gorgones</i> Amphore à col attique à figures noires VF B 319	Peintre de Castellani	v. 570 av. J.-C.	Céramique	Museum für Vor und Frühgeschichte, Frankfort sur le Main
<i>Persée et les Gorgones</i> Coupe de Siana attique à figures noires B 380 (1885.12-13.1)	Peintre C	v. 560 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Gorgonéion</i> Aryballe corinthienne à figures noires		v. 675 av. J.-C.	Céramique	Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi, Syracuse
<i>Guerriers marchant au combat</i> (boucliers arborant un gorgonéion) Olpé corinthienne à figures noires 22679	Peintre d'Ekphantos	v. 640 – 540 av. J.-C.	Céramique	Villa Giulia, Rome
<i>Amazones et guerriers</i> (boucliers arborant un gorgonéion) Amphore A attique à figures noires 1410 (J 328)	Peintre de Lysippidès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich

6. Tableau des sources iconographiques pour les Gorgones

.2.3.4. Représentations des monstres ailés : Pazuzu, Anzu, Azag, génies et démons proche-orientaux, Harpies et Sirènes grecques, Griffons

Il sera désormais question d'interroger l'iconographie des créatures hybrides ailées, ce qui apparaît comme une catégorie monstrueuse assez largement développée au sein des deux ensembles mythologiques étudiés ici. L'analyse se concentrera d'abord sur les monstres dits humanoïdes ailés, dont l'apparence relève à la fois de l'humain et de l'oiseau, puis sur une espèce particulière de monstres ailés : les Griffons.

a) Les monstres humanoïdes ailés

Les mythologies étudiées ici font toutes deux intervenir des créatures hybrides ailées dans le cadre de leurs récits, et ces figures apparaissent comme assez largement illustrées au sein de l'iconographie. Notons cependant que les monstres humanoïdes ailés proche-orientaux sont plutôt masculins tandis que la Grèce ancienne fait plutôt intervenir des créatures féminines. C'est ainsi que les monstres proche-orientaux Pazuzu, Azag, Anzu et les génies ailés masculins trouvent leur pareil au travers des Harpies et des Sirènes féminines grecques. Chacun de ces monstres est illustré au travers des sources iconographiques : c'est ainsi que l'étude mobilisera, dans un premier temps, l'exemple du sceau-cylindre représentant un *Dieu dompteur ailé*⁴³¹. Cette représentation montre des monstres dont la totalité du corps est humain, mais où les ailes et les yeux exorbités renvoient à une certaine forme de monstruosité. La tête de ces monstres ailés semble cernée par ce qui ressemble à une couronne ou à des bois de cerf. D'autres représentations, comme celle du *Génie ailé*, montrent plutôt des corps humains masculins dotés d'ailes, avec une queue faite de plumes, ce qui rappelle l'apparence physique des Sirènes et des Harpies grecques⁴³². Ces dernières créatures sont assez largement mobilisées dans le cadre de l'iconographie grecque, mais plutôt comme élément ornemental, tel que l'illustre la coupe dite bilingue du Musée du Louvre⁴³³. La Sirène est ici représentée avec une tête de femme et un corps d'oiseau, avec des ailes, des plumes et des serres. Ces monstres ailés ont aussi une apparence physique assez similaire à celle du dieu-démon Pazuzu, lequel est représenté comme un monstre masculin au corps humain avec des serres et des ailes doubles⁴³⁴. Cependant, il faut souligner que Pazuzu a une tête monstrueuse à l'inverse des Sirènes grecques, pour qui c'est bien le corps qui relève du monstre. De nombreuses statuettes représentant le démon Pazuzu ont été retrouvées, ce qui semble attribuer au monstre une certaine valeur de protection, mais cela n'est cependant pas attesté pour les monstres ailés grecs.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
Génie ailé (détail) Sceau cylindre AM 265	v. XVI ^e s. av. J.-C.	Hématite	Musée du Louvre, Paris
Génie ailé (détail) Sceau cylindre AO 1183	v. XVIII ^e s. av. J.-C.	Hématite	Musée du Louvre, Paris
Personnage ailé Sceau cylindre AOD 112	v. VIII ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Coraline	Musée du Louvre, Paris
Dieu dompteur ailé Sceau cylindre AO 22350	v. II ^e m. av. J.-C.	Sardoine rose	Musée du Louvre, Paris

⁴³¹ *Dieu dompteur ailé*, Sceau-cylindre, AO 22350, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴³² *Génie ailé* (détail), Sceau-cylindre, AO 1183, v. XVIII^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴³³ *Sirène*, Coupe « bilingue », F 127, v. 520 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴³⁴ *Le démon assyrien Pazuzu*, Statuette, MNB 467, v. I^{er} m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

<i>Un dieu dompteur ailé au visage encadré par des têtes de lions</i> Sceau cylindre AO 22350	v. II ^e m. av. J.-C.	Sardoine rose	Musée du Louvre, Paris
---	---------------------------------	---------------	------------------------

7. Tableau des sources iconographiques pour les génies ailés humanoïdes proche-orientaux

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Double tête de Pazuzu</i> Cachet pendentif décoré SB 3739	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Le démon assyrien Pazuzu</i> Statuette MNB 467	v. I ^{er} m. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Le démon assyrien Pazuzu</i> Statuette AO 6692	v. I ^{er} m. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Le démon assyrien Pazuzu accroupi</i> Statuette AO 26056	v. IX ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Jaspe rouge	Musée du Louvre, Paris

8. Tableau des sources iconographiques pour Pazuzu

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Sirène</i> Olpé attique à figures noires A 475	Atelier des Premières Olpès	v. 600 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sirènes (détail)</i> Amphore attique à col à figures noires E 793		v. 560 a. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx et Sirène</i> Amphore attique à col à figures noires E 800		v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris



<i>Sirène entre deux lions</i> Lécythe attique à figures noires CP 10520	Peintre d'Amasis	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sirène, sphinx et animaux</i> Pyxis attique à figures noires CP 11982	Peintre d'Athènes	v. 580 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sirènes</i> (détail) Cratère attique à colonnettes CP 10479	Peintre de Détroit	v. 590 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Frise de sirènes et d'animaux</i> (détail) ; <i>Mariage de Thétis et de Pélée</i> Dinos attique à figures noires 1971.11-1.1		v. 590 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Phinée et les Harpies</i> Hydrie attique à figures rouges		v. V ^e s. av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Guerrier chevauchant un Hippalectryon</i> Figurine CA 1792		v. 500 av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Garçon chevauchant un Hippalectryon</i> Kylix attique à figures noires		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Altes Museum, Berlin
<i>Sirènes</i> Coupe « bilingue » F 127		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

9. Tableau des sources iconographiques pour les Sirènes, les Harpies et l'Hippalectryon

b) Les Griffons

Vient ensuite la catégorie spécifique des Griffons, qui sont des créatures quadripèdes ailées, mais dont l'hybridation vient de deux ou trois espèces animales, selon les versions et les aires culturelles. Il a été difficile de classer cette créature monstrueuse puisque son hybridation relève d'un processus très composite mêlant ainsi des éléments du lion, de l'oiseau et parfois même des bovidés et des équidés. La première catégorie de Griffons regroupe des spécimens dotés d'un corps et d'une queue issus du lion, d'une paire d'ailes, de serres et d'une tête d'aigle. Le Griffon peut être parfois pourvu d'oreilles issues de l'âne ou du cheval. Le deuxième regroupement de Griffons propose de voir des spécimens dont la totalité du corps est issue du lion, où seules les pattes arrière et la queue relèvent de l'oiseau. Il existe enfin une catégorie de Griffons-Serpents ailés dont la tête est issue du reptile et le corps du lion.

Le Griffon intervient principalement comme élément ornemental, et ce tant au sein des sources iconographiques proche-orientales que grecques. Il existe cependant quelques images où le Griffon apparaît comme l'élément central de la composition iconographique. C'est le cas pour la très connue *Frise des Griffons*, laquelle propose de voir deux spécimens monstrueux⁴³⁵. Les deux monstres sont identiques : corps de lion dont les pattes inférieures sont des serres d'oiseau, tête de lion avec une gueule grande ouverte qui laisse entrevoir de longues dents, cornes et paire d'ailes. Ces représentations proche-orientales font échos aux images grecques présentes sur la céramique, tel que l'illustre l'exemple de l'amphore attique à figures noires du Musée du Louvre⁴³⁶. Ces *Griffons affrontés* sont identiques : corps ailé de lion dont les pattes inférieures se terminent par des serres d'oiseau, leur tête ressemble plutôt à celle d'un chien avec des oreilles issues d'une espèce d'équidés. Les représentations iconographiques font très souvent intervenir les Griffons par couple, et ce dans les deux ensembles culturels étudiés, ce qui traduit peut-être une certaine influence de l'espace proche-oriental antique sur la Grèce ancienne. L'hydrie attique à figures rouges représentant une *Femme et Arimaspe chevauchant un griffon* est bien la représentation grecque la plus similaire à celle des griffons présents sur la *Frise des griffons*, puisqu'ici, le monstre est lui aussi composé d'un corps de lion aux pattes arrière faites de serres et d'une tête de lion. Seules les cornes semblent propres aux représentations proche-orientales⁴³⁷.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Griffons</i> (détail) Amulette d'époque néo-assyrienne AO 23004	v. IX ^e -VII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon ailé cornu</i> Bague-cachet AO 14731	v. XIV ^e s. av. J.-C.	Argent	Musée du Louvre, Paris

⁴³⁵ *Frise des Griffons*, Frise de briques d'époque achéménide, SB 3322 – SB 3323 ; SB 3326 – SB 3327, v. 510 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴³⁶ *Griffons affrontés*, Amphore attique à figures noires, E 727, v. 530 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴³⁷ *Femme et Arimaspe chevauchant un griffon*, Hydrie attique à figures rouges, M 74, v. 370 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

<i>Griffon à corps de scorpion</i> (détail) Brique d'angle décorée SB 3366	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Faïence	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon passant devant un arbre</i> Brique décorée SB 3370	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Faïence	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon ailé</i> (détail) Bulle de scellement en forme de fuseau SB 1948bis	v. 3800 – 3100 av. J.-C.	Argile	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon</i> (détail) Cachet du héros royal N 8446	v. VI ^e – IV ^e s. av. J.-C.	Agate	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon androcéphale</i> (détail) Contrat scellé daté du règne d'Alexandre le Grand AO 8549	v. 323 av. J.-C.	Argile (?)	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon</i> Epingle ornée AO 20842	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Génius debout sur des monstres combattant deux griffons</i> Fragment de carreau d'applique décoré SB 3352	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Faïence	Musée du Louvre, Paris
<i>Décor de griffons dans un milieu végétal</i> Fragment de carreau SB 6624	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Faïence	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon mi-aigle mi-lion</i> Fragment de scellement avec empreinte de sceau SB 2186	v. 3800 – 3100 av. J.-C.	Argile	Musée du Louvre, Paris
<i>Frise des griffons</i>			Musée du Louvre, Paris



Frise de briques d'époque achéménide SB 3322 SB 3323	v. 510 av. J.-C.	Brique siliceuse	
<i>Frise des griffons</i> Frise de briques d'époque achéménide SB 3326 SB 3327	v. 510 av. J.-C.	Brique siliceuse	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffons assis</i> Sceau cylindre AO 19422	v. XIX ^e – XVIII ^e s. av. J.-C.	Hématite	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon (détail)</i> Plaque de revêtement AO 15557	v. 1500 – 1250 av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Relief aux griffons</i> AO 4829	v. 850 av. J.-C.	Marbre	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon (détail)</i> Sceau cylindre AO 11731	v. XIV ^e – XIII ^e s. av. J.-C.	Chlorite	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffons (détail)</i> Scellement portant deux empreintes SB 1971bis		Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon et antilope</i> Tablette économique SB 4837	v. 3100 – 2850 av. J.-C.	Argile	Musée du Louvre, Paris
<i>Tête de griffon</i> Figurine ionienne (?) SB 2890	v. VI ^e – IV ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffons autour d'un masque humain</i> Tête d'épingle AO 20608	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon (détail)</i> Sceau cylindre AO 17444	v. XIII ^e s. av. J.-C.	Stéatite	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx ailé et griffon (détail)</i> Vase quadrangulaire à tenons percés en forme de visage féminin SB 2810	v. IX ^e – VIII ^e s. av. J.-C.	Faïence	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon</i> <i>Panneau décoratif en briques moulées</i>	v. 510 av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris

<i>SB 3301</i>			
<i>Griffon mi-aigle mi-lion</i> <i>Fragment de scellement</i>	v. 3800 – 3100 av. J.-C.	Argile	Musée du Louvre, Paris
<i>SB 2186</i>			

10. Tableau des sources iconographiques pour les Griffons proche-orientaux

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Griffon (détail)</i> Décor d'accoudoir d'un trône pour une statue de culte (?) Fragment de relief MA 697		v. 560 av. J.-C.	Marbre	Musée du Louvre, Paris
<i>Femme et Arimaspe chevauchant un griffon</i> Hydrie attique à figures rouges M 74		v. 370 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Combats entre deux Arimaspes et un griffon</i> Lécythe arybalisque attique à figures rouges CA 489		v. 370 – 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Oiseau entre deux griffons (détail)</i> Lécythe attique type Déjanire à figures noires ED 57		v. 600 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon et faon</i> Oenochoé fragmentaire attique à figures noires AM 1470		v. 625 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Arimaspe et un griffon</i>				Musée du Louvre, Paris

Pélikè A attique à figures rouges M 23 MN 754		v. 370 av. J.-C.	Céramique	
Oiseaux, griffons et animaux Phiale corinthienne L 55 MNB 2037		v. 600 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
Frise d'animaux et de griffons Phiale corinthienne à omphalos CA 3846		v. 640 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
Griphons (détail) Pithos attique orientalisant à reliefs CA 4523		v. 675 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
Griphons (détail) Plaque de revêtement fragmentaire CA 4198		v. VI ^e s. av. J.-C.	Terre cuite architecturale	Musée du Louvre, Paris
Protome de Griffon BR 4546		v. VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
Protome de griffon dans une rosace rhodienne BJ 39		v. 625 – 600 av. J.-C.	Electrum	Musée du Louvre, Paris
Griffon Relief votif crétois AM 838		v. 630 av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
Apollon et un griffon Coupe attique à figures rouges		v. 350 av. J.-C.	Céramique	Kunsthistorisches Museum, Vienne
Jeune homme combattant un griffon Stamnos attique à figures rouges G 113	Peintre du Vatican	v. 360 av. J.-C.	Céramique	Collection Giacinto Guglielmi, Musée du Vatican, Vatican
Griffon Aryballe globulaire corinthienne à figures noires A 456	Peintre du Lion	v. 625 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
Combat entre Arimaspe et griffons				Musée du Louvre, Paris

Cratère B attique en cloche du type « Falaïeff » G 529		v. 370 av. J.-C.	Céramique	
<i>Jeune homme sur un griffon poursuivant une femme</i> Pélikè attique à figures rouges M 61 MN 750	Peintre G	v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Combat entre Arimaspe et un griffon</i> Pélikè attique à figures rouges G 553bis	Peintre G	v. 370 – 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Arimaspe et Griffon</i> Rhyton attique à figures rouges en forme de tête de griffon H 84 ED 1138	Peintre des Enfers	v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Griphons, sirènes et animaux</i> Œnochoé attique à figures noires et son couvercle L 46 CA 2	Peintre de Dodwell	v. 590 – 570 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Protome de griffon</i> Cratère B en cloche à figures rouges K 408		v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon et chouette</i> Alabastre attique à figures noires L 13 CA 934		v. 600 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Griffon</i> Amphore B attique à figures noires à panse S 5962		v. 575 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Griphons ailés, tête de Gorgone et palmette</i>				Musée du Louvre, Paris

Askos attique en forme d'outre à figures noires B 499		v. 325 av. J.-C.	Céramique	
<i>Chouette entre griffons ; oiseau entre sirènes</i> Coupe attique à pied bas à figures noires CA 3047		v. 625 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Animaux fantastiques et réels : sphinges, griffons, lions, daims, bouquetins, oies</i> Dinos attique de style orientalisant E 659		v. 600 – 575 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Protome de Griffon</i> BR 3684		v. 600 av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris

11. Tableau des sources iconographiques pour les Griffons grecs

.2.3.5. Représentations des monstres issus du lion : lions ailés, lions ailés androcéphales, autres lions gigantesques et Sphinx

L'étude de l'iconographie relative aux Griffons permet de faire la transition avec la question des monstres issus du lion, ou dont l'hybridation comporte des éléments du lion. Il est notoire que la culture proche-orientale use de nombreuses fois de ces créatures félines monstrueuses à des fins décoratives, notamment pour des statues monumentales placées à l'entrée des temples et des palais. La mythologie grecque fait, quant à elle, intervenir quelque fois des monstres similaires, mais ils tiennent une place mineure au sein des récits mythiques. Il s'agit très souvent, pour le Proche-Orient ancien, de monstres au corps de lion, avec une tête humaine masculine et des ailes. Pour la Grèce, seule la tête du monstre diffère puisqu'elle relève également du lion. Ces lions ailés androcéphales proche-orientaux sont majoritairement représentés sur des objets du quotidien, tel que l'illustre les exemples du bracelet orné, du gobelet orné, ou encore les éléments décoratifs de peigne, tous présents au sein des collections du Musée du Louvre⁴³⁸. Le bracelet présente deux lions aux ailes finement sculptés dans l'or, qui composent les deux extrémités de l'anneau⁴³⁹. Il semble, par ailleurs, que l'un d'entre eux ait des cornes à la place des oreilles, ce qui apparaît comme une spécificité proche-orientale. Quant aux éléments de peigne fragmentaires, ils proposent de voir une queue issue du lion ainsi que des éléments en plumes, ce qui définit bien les lions ailés proche-orientaux⁴⁴⁰. Ces monstres trouvent leur correspondance dans la mythologie grecque, et

⁴³⁸ *Monstres ailés affrontés*, Gobelet orné, AO 27985, v. XIV^e – VI^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴³⁹ *Lions ailés et cornus*, Bracelet orné, AO 1463, v. VI^e – IV^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁰ *Lions ailés*, Eléments de peigne, SB 3729, v. V^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

tout particulièrement au travers de la sculpture représentant un *Lion ailé* : il s'agit bien d'un lion doté d'une paire d'ailes, dont la posture rappelle les monstres proche-orientaux⁴⁴¹. Concernant tout particulièrement la figure grecque du Lion de Némée, qui est très représentée au sein de la céramique, notamment au travers de scènes de combat opposant le monstre à Héraclès, il ne semble pas y avoir d'équivalent proche-oriental puisque la plupart de ces représentations félines comportent des ailes. Cependant, il est possible d'associer le Lion de Némée, indestructible et de taille gigantesque, à l'immensité de certains spécimens de lion ailés androcéphales proche-orientaux.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Lions ailés empoignant des bouquetins</i> Plaque de mors AO 20867	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Lion ailé</i> Plaque ornée SB 6879	v. III ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Lion ailé (détail)</i> Sceau cylindre AO 9039	v. II ^e m. av. J.-C.	Jaspe rouge	Musée du Louvre, Paris
<i>Lions ailés et cornus</i> Bracelet orné AO 1463	v. VI ^e – IV ^e s. av. J.-C.	Or	Musée du Louvre, Paris
<i>Monstres ailés affrontés</i> Gobelet orné AO 27985	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Argent	Musée du Louvre, Paris
<i>Monstres bicéphales ailés</i> Gobelet orné AO 20281	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Electrum	Musée du Louvre, Paris
<i>Lions ailés</i> Paires de plaques de mors AO 25201	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Lions ailés</i> Eléments de peigne SB 3729	v. V ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris

12. Tableau des sources iconographiques pour les lions ailés proche-orientaux

⁴⁴¹ *Lion ailé*, Sculpture, MA 3667, v. 550 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
Lion ailé Sculpture MA 3667		v. 550 av. J.-C.	Pierre volcanique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et le Lion de Némée ; Persée et les Gorgones</i> Coupe de Siana attique à figures noires F 1753	Peintre des Vendanges	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Héraclès et le Lion de Némée</i> Lécythe attique à figures noires L 31 MNB 909	Peintre de Diosphos	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et le Lion de Némée</i> Amphore attique à figures noires F 33		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et le Lion de Némée</i> Amphore attique à figures noires		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée de l'Ermitage, Saint Pétersbourg
<i>Héraclès tuant le Lion de Némée</i> Amphore attique à figures noires	Peintre d'Athéna	v. 550 av. J.-C.	Céramique	
<i>Héraclès et le Lion de Némée</i> Œnochoé attique à figures noires		v. 520 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et le lion de Némée</i> Hydrie attique à figures noires G 44	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Museo Gregoriano Etrusco, Vatican

13. Tableau des sources iconographiques pour les monstres grecs issus du lion

Il est désormais primordial de s'intéresser à la catégorie particulière des Sphinx, monstre qui est présent au sein des deux ensembles mythologiques étudiés. Le Sphinx apparaît comme un monstre hybride dont la majeure partie est issue du lion, parfois doté d'une tête humaine souvent féminine pour l'espace grec, mais parfois aussi masculine. Cette créature anthropomorphe est quelques fois dotée de cornes pour l'espace proche-oriental ancien, tandis que la Grèce propose certains spécimens de Sphinx avec des éléments relatifs au serpent ou au dragon, notamment avec des queues de reptile.

Cette créature est assez largement mobilisée dans le cadre de l'iconographie puisqu'elle est utilisée comme élément décoratif, la plupart du temps. Quelques objets placent le Sphinx comme élément principal de la composition iconographique : c'est ainsi que l'étude mobilisera tout d'abord l'exemple du *Sphinx portant une dédicace*⁴⁴². Cet exemplaire montre un corps de lion et un visage féminin souriant : peut-être que là encore le sourire est à considérer comme doté d'une valeur apotropaïque. De fait, de nombreuses statuettes représentant des Sphinx sont découvertes à l'intérieur de tombeaux funéraires : si l'on considère que la fonction du Sphinx dans les récits mythiques renvoie à garder des savoirs ou des trésors, le monstre serait alors ici gardien des secrets entourant la mort. Il est donc possible qu'une certaine valeur protectrice soit accordée à la figure du Sphinx proche-oriental, comme en témoignent les représentations retrouvées sur de nombreuses statuettes. L'étude mobilisera aussi la statuette fragmentaire du *Sphinx* du Musée du Louvre, laquelle présente une créature couchée qui semble être quadrupède et ailée, et dont la tête a disparue⁴⁴³. Une autre statuette qu'il convient de mobiliser ici est bien celle qui ne présente que le visage du monstre : il y est difficile d'identifier le corps félin et les ailes, mais le visage, quant à lui, relève bien de l'humain, il reste cependant difficile de déterminer le genre du monstre étant donné que ni les yeux, ni le nez, ni la bouche ne sont sculptés⁴⁴⁴. L'iconographie grecque présente, quant à elle, des spécimens monstrueux assez similaires, comme en témoigne l'olpè attique à figures noires du Musée du Louvre⁴⁴⁵. Le Sphinx est ici représenté dans son intégralité : un corps de lion, des ailes et un visage de femme, ce qui correspond tout à fait aux représentations monstrueuses proche-orientales. Un autre vase qu'il convient d'utiliser ici est bien celui représentant un *Combat de Sphinx* : là aussi, le monstre est doté d'un visage féminin, d'une paire d'ailes et d'un corps de félin, ce qui souligne davantage l'hypothèse d'une certaine influence culturelle du Proche-Orient ancien sur la composition des monstres mythologiques grecs⁴⁴⁶. Enfin, il est intéressant de souligner que plusieurs représentations font tout de même intervenir le Sphinx dans le cadre de scènes de combat où apparaît le héros Œdipe, comme le souligne la kylix attique à figures rouges du Musée du Vatican⁴⁴⁷.

⁴⁴² *Sphinx portant une dédicace*, Statuette, AO 13075, v. 1950 – 1830 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴³ *Sphinx*, Pommeau-Statuette, SB 6710, v. 716 - 699 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁴ *Sphinx*, Statuette, AO 8190, v. IX^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁵ *Sphinx*, Olpè attique à figures noires, A 474, v. 600 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁶ *Combat de Sphinx*, Amphore attique à figures noires, E 728, v. 530 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁷ *Œdipe face au Sphinx*, Kylix attique à figures rouges, 16541, v. 470 av. J.-C., Musée du Vatican, Rome

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Sphinx couché</i> Statuette AO 4852	v. V ^e – IV ^e s. av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx couché</i> Bague en étrier AM 2121	v. 1230 – 1050 av. J.-C.	Or coulé et gravé	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx ailé devant un palmier</i> Bague cachet AO 14730	v. XIV ^e s. av. J.-C.	Argent	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> (détail) Cachet du culte royal AOD 127	v. II ^e m. av. J.-C.	Calcédoine bleue	Musée du Louvre, Paris
<i>Frise de sphinx</i> Coupe ornée N 3455	v. VIII ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Electrum	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx affrontés (?)</i> Cruche ornée AO 19462	v. IX ^e s. av. J.-C.	Terre cuite peinte	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx face à face</i> Sceau cylindre AO 1859	v. II ^e m. av. J.-C.	Serpentine	Musée du Louvre, Paris
<i>Divinité anthropomorphe à tête de bétier ; sphinx</i> (détail) Statuette AM 1724	v. VIII ^e – V ^e s. av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Elément de meuble AO 30256	v. 1600 av. J.-C.	Ivoire d'hippopotame	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> (détail) Epingle à disque AO 20603	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx ailé</i> Fragment AO 11476	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx égyptisant</i> Fragment AO 11475	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx aux ailes déployées</i> Fragment de plaque AO 11478	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris

<i>Partie postérieure d'un sphinx ailé</i> Fragment de plaque ajourée AO 11474	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx ailé à tête de bétier</i> Fragment de plaque ajourée AO 11497	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx ailé et palmettes</i> Fragments de plaque AO 11496 a & b	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx et rosace</i> Fragments de plaquettes AO 26281 AO 26282 AO 26283	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Ivoire d'éléphant	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx affrontés sous le globe ailé</i> Panneau SB 3325	v. 510 av. J.-C.	Briques siliceuses à glaçure	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx et arbre stylisé</i> Pectoral décoré AM 2164	v. 1400 – 1230 av. J.-C.	Feuille d'or repoussée	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Perle AO 17240 B	v. II ^e m. av. J.-C.	Cornaline	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Pommeau – Figurine SB 6710	v. 716 – 699 av. J.-C.	Faïence	Musée du Louvre, Paris
<i>Profil de sphinx (?)</i> SB 14228	v. VI ^e – IV ^e s. av. J.-C.	Briques siliceuses à glaçure	Musée du Louvre, Paris
<i>Relief aux sphinx</i> AO 4836	v. 850 – 750 av. J.-C.	Marbre blanc	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx (détail)</i> Sceau cylindre AO 3757	v. XVIII ^e s. av. J.-C.	Hématite	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx (détail)</i> Sceau cylindre AO 1635	v. XV ^e s. av. J.-C.	Hématite et or	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx (détail)</i> Sceau cylindre AO 1858	v. XVIII ^e s. av. J.-C.	Hématite	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx du trône d'Ashtarté</i> AO 4565	v. II ^e s. av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx affrontés</i>			Musée du Louvre, Paris

Situle décorée AO 19220	v. X ^e s. av. J.-C.	Bronze	
<i>Sphinx</i> Statuette AO 8190	v. IX ^e s. av. J.-C.	Basalte	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Statuette AO 8189	v. IX ^e s. av. J.-C.	Basalte	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx à décors cloisonnés</i> AO 20363	v. 1400 – 1250 av. J.-C.	Ivoire d'hippopotame	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx portant une dédicace</i> Statuette AO 13075	v. 1950 – 1830 av. J.-C.	Grès	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx gardien d'une tombe</i> Statuette AM 90	v. VI ^e s. av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Sceau cylindre AO 15773	v. XIV ^e – XIII ^e s. av. J.-C.	Stéatite	Musée du Louvre, Paris
<i>Tête de sphinx</i> Statuette AO 1439 B	v. 475 av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx ailés (détail)</i> Sceau cylindre AO 1859	v. II ^e m. av. J.-C.	Serpentine	Musée du Louvre, Paris

14. Tableau des sources iconographiques pour les Sphinx proche-orientaux

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Sphinx</i> (détail) Loutrophore attique CA 2985	Peintre d'Analatos	v. 690 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Olpè attique à figures noires A 474		v. 600 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Combat de sphinx</i> Amphore attique à figures noires E 728	Peintre de la Tolfa	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

<i>Sphinx affrontés</i> Amphore B à col attique à figures noires E 797		v. 560 – 540 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx entre hommes</i> Lécythe attique à figures noires CA 1705		v. 470 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Amphore attique à figures noires CA 3349		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Cavaliers et Sphinx</i> Aryballe attique à figures noires A 436		v. 625 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Vase en forme de sphinx</i> A 476		v. 600 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Jeunes hommes et sphinx</i> Amphore B attique à figures noires CP 10634		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx</i> Coupe attique à figures noires F 142		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinges, griffons, oies, chèvres sauvages et daims</i> Œnochoé ionienne orientalisante du style des chèvres sauvages E 658		v. 640 – 630 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Sphinx entre deux lions (détail)</i> Amphore attique à col à figures noires E 799	Peintre de Polyphème	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

15. Tableau des sources iconographiques pour les Sphinx grecs

2.3.6. Représentations des dragons, serpents monstrueux et hydres

Vient ensuite la catégorie monstrueuse des hybrides issus du reptile : là encore, de nombreux spécimens monstrueux y sont regroupés, c'est pourquoi l'étude présentée ici ne se concentrera que sur les serpents géants, sur les serpent-dragons et sur les hydres. C'est bien la mythologie proche-orientale qui propose un très large panel de monstruosités issues du serpent, comme en témoigne la progéniture de Tiamat décrite au sein de l'*Enuma Elish*. En comparaison, la mythologie grecque ne fait intervenir les serpents que sous la forme de dragons géants ou de serpents-dragons. Ces monstres grecs sont, le plus souvent, faits gardiens d'un lieu ou d'un trésor spécifique : le dragon du Jardin des Hespérides, le dragon gardien des tendons de Zeus, ou encore Python, le gardien des oracles de Delphes. Pour la mythologie proche-orientale, il y a une différence notable puisque les monstres reptiles sont plutôt faits perturbateur de l'ordre du cosmos, comme en témoignent les serpents cornus et les serpents-dragons, enfants de Tiamat. Seules les hydres, présentes au sein des deux ensembles mythologiques étudiés, semblent avoir la même fonction d'épreuve pour le héros.

Concernant l'iconographie proche-orientale, il est intéressant de souligner que cette catégorie de monstres reptiles est assez largement mobilisée à titre d'ornement d'objets du quotidien, comme en témoigne le bol décoré du Musée du Louvre⁴⁴⁸. Le sceau représentant un *Serpent à tête de dragon* donne une idée globale de la composition de ces monstres hybrides : l'objet présente un corps longiligne, qui renvoie au corps invertébré des serpents, mais aussi des sortes de collerettes, qui rappellent le dragon⁴⁴⁹. Il n'existe pas de représentation grecque mobilisant cet élément spécifique aux dragons, mais quelques-uns de ces monstres sont bel et bien représentés sur la céramique grecque : l'étude utilisera ici l'amphore attique à figures noires représentant *Cadmos et le Dragon*⁴⁵⁰. La scène de combat opposant Cadmos au serpent montre bien l'immensité de ce dernier au travers de sa taille en longueur, mais surtout en largeur puisque la main du héros ne peut pas entourer la gorge du monstre seule. De fait, défaire le monstre nécessite plusieurs personnes, comme l'illustre la scène, ce qui renforce davantage la dangerosité de cette créature. Il n'a malheureusement pas été possible de trouver une scène de combat similaire pour la culture proche-orientale, mais les sources littéraires font état de serpents gigantesques qui pourraient faire écho à cet ennemi de Cadmos.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Dragon-lion</i> (détail) Cachet compartimenté à bélière AO 26067	v. II ^e m. av. J.-C.	Cuivre	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent-dragon</i> (détail) Cachet compartimenté à décor ajouré AO 30226	v. II ^e m. av. J.-C.	Argent	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpents cornus</i> Bol décoré	v. IV ^e m. av. J.-C.	Terre cuite peinte	Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁸ *Serpents cornus*, Bol décoré, SB 5880, v. IV^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁴⁹ *Serpent à tête de dragon*, Sceau, SB 13917, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁵⁰ *Cadmos et le dragon*, Amphore attique à figures noires, E 707, v. 560 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

SB 5880			
<i>Serpent cornu</i> (détail) Hache à aileron AO 22933	v. 1700 av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent cornu</i> (détail) Kudurru inachevé SB 25	v. 1186 – 1172 av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent dragon</i> Dague avec poignée ornée AO 31912	v. IV ^e s. av. J.-C.	Stéatite et cuivre	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent à tête de dragon</i> Sceau SB 13917	v. II ^e m. av. J.-C.	Bronze et cuivre	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent à tête de dragon</i> Fragment de stèle SB 8559	v. XIV ^e s. av. J.-C.	Grès	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent à tête de dragon</i> Fragment de stèle SB 10294	v. XIV ^e s. av. J.-C.	Grès	Musée du Louvre, Paris
<i>Serpent anthropomorphe</i> Fragment de tablette scellée SB 6678	v. XIX ^e s. av. J.-C.	Argile	Musée du Louvre, Paris
<i>Dragon</i> Gâche de porte SB 6420	v. XIV ^e s. av. J.-C.	Grès	Musée du Louvre, Paris

16. Tableau des sources iconographiques pour les serpents monstrueux proche-orientaux

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Cadmos et le dragon</i> Amphore attique à figures noires E 707		v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Cadmos combattant le dragon</i> Cratère A en calice attique à figures rouges N 3157 K 33		v. 350 – 340 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

17. Tableau des sources iconographiques pour les dragons grecs

Concernant tout particulièrement la figure de l'hydre, qui est un monstre chthonien ou marin selon les versions, rappelons qu'il s'agit d'un monstre issu du reptile, cracheur de feu, dont le corps est une queue gigantesque de serpent et dont la partie supérieure est composée de cinquante à cent têtes de dragon ou de serpent. Il existe de nombreuses représentations pour l'iconographie grecque, mais il n'a été possible de trouver qu'une seule représentation proche-orientale. L'étude utilisera donc le relevé d'un détail de plaque de la période Dynastique Archaïque, présenté dans l'œuvre de Jeremy Black et d'Anthony Green⁴⁵¹. Cette représentation montre une scène de combat opposant le dieu Ningirsû et un serpent à sept têtes : le corps du monstre est plutôt issu du félin, comme semble l'indiquer les quatre pattes ainsi que les éléments de détails sur son corps symbolisant peut-être des poils, mais la partie supérieure présente bien une multitude de têtes posées sur des coussins d'une longueur démesurée. Ces têtes sont bien issues du reptile, comme semblent l'indiquer toutes les langues sorties et pointées vers le dieu Ningirsû. Par ailleurs, le monstre est surplombé par une série d'ondulations, qui symbolisent probablement un gaz nocif, ou bien une puanteur pestilentielle, marqueur de la monstruosité, ce qui rappelle peut-être le souffle de feu mortel de l'Hydre de Lerne. Pour ce dernier monstre, il convient de mobiliser tout d'abord le lécythe attique à figures noires représentant le combat entre Héraclès et l'Hydre de Lerne⁴⁵². Cette scène de combat présente la même organisation : héros à gauche et monstre à droite, ce qui témoigne peut-être d'une potentielle influence culturelle. Concernant tout particulièrement l'hydre, cette dernière présente elle-aussi une multitude de têtes dans un enchevêtrement de coussins, dont il devient difficile de déterminer le nombre, ce qui renvoie peut-être à la confusion que peut provoquer la vision d'une telle créature. Seul le bas du corps diffère puisqu'il relève plutôt du serpent, contrairement à la représentation proche-orientale. Une autre composition iconographique présente sur une amphore attique à figures noires propose de voir exactement la même scène, ce qui souligne la constance parmi les représentations de l'Hydre de Lerne⁴⁵³.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i> Amphore à col attique à figures noires F 386	Peintre de Diosphos	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i> Lécythe attique à figures noires CA 598	Peintre de Diosphos	v. 500 – 475 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i>	Peintre de Haimon			Musée du Louvre, Paris

⁴⁵¹ *Le dieu Ningirsû tuant le serpent à sept têtes mušahhu*, Détail d'une plaque de la période Dynastique Archaïque dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 165

⁴⁵² *Héraclès et l'Hydre de Lerne*, Lécythe attique à figures noires, CA 598, v. 500 – 475 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁵³ *Héraclès et l'Hydre de Lerne*, Amphore A attique à figures noires, E 851, v. 560 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

Lécythe attique à figures noires CA 2218		v. 490 av. J.-C.	Céramique	
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i> Coupe attique à figures noires L 64 CA 2511	Peintre de la Cavalcade	v. 585 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i> Amphore attique à figures noires CA 7318	Peintre de Princeton	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i> Amphore A attique à figures noires E 851	Peintre de Prométhée	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et l'Hydre de Lerne</i> Skyphos attique à figures noires CA 3004	Peintre de Samos	v. 585 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

18. Tableau des sources iconographiques pour l'Hydre de Lerne

2.3.7. Représentations des monstres bovidés, ovidés et équidés : Satyres, Pan, Minotaure, bovidés gigantesques et taureaux ailés androcéphales, Hommes-Taureaux et Centaures, Pégase

Pour plus de clarté parmi la catégorie des monstres hybrides, il a été décidé de regrouper en une catégorie très large les monstres hybrides issus des animaux herbivores et quadrupèdes. Ce groupe comprend les monstres issus des ovidés, incluant ainsi les Satyres et Pan pour l'espace grec ; les monstres issus des bovidés, dont font partie les taureaux ailés androcéphales proche-orientaux ainsi que le Minotaure et le Sanglier d'Erymanthe ; et les monstres relevant plutôt des espèces d'équidés, avec Pégase notamment, mais aussi avec les Centaures.

Il semble que les monstres issus des ovidés soient plutôt répandus au sein de l'espace grec antique, mais il existe tout de même de rares cas pour la culture proche-orientale. De fait, seuls les poissons-chèvres mobilisent des éléments ovidés, et cette créature ne trouve pas de pareil au sein de la mythologie grecque⁴⁵⁴. Il n'est d'ailleurs pas question d'inclure une telle créature dans la catégorie présentée ici puisque ce capricorne est doté d'une queue de poisson et ne tient donc pas sur quatre pattes. Un autre exemple de monstre proche-oriental issu

⁴⁵⁴ Poissons-chèvres, Bassin cultuel orné, SB 19, v. III^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

des ovidés est bien le monstre à tête de bétier illustré sur la statuette du Musée du Louvre⁴⁵⁵. Cette représentation montre un corps humain surmonté d'une tête de bétier, ce qui rappelle la composition du Minotaure grec, dont le corps est issu de l'homme et dont la tête est celle d'un taureau à cornes. L'étude mobilisera ici le skyphos bétien du Musée du Louvre : cette représentation montre bien la monstruosité du Minotaure au travers de sa composition hybride mais aussi de par la nudité apparente du monstre, qui renvoie à une certaine forme de sauvagerie propre aux créatures monstrueuses⁴⁵⁶. Cette même représentation iconographique met l'accent sur les parties génitales proéminentes du Minotaure, ce qui rappelle encore une fois la sauvagerie et la démesure propres aux monstres. Une autre illustration du Minotaure le présente cette fois-ci de face, ce qui permet de mieux voir la tête de taureau, dont les yeux exorbités, la proéminence à l'entrejambe et les cornes bien apparentes rappellent l'aspect dangereux du monstre⁴⁵⁷.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
Poissons-chèvres Bassin cultuel orné SB 19	v. III ^e m. av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
Poisson-chèvre Figurine AO 10884	v. IX ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
Nammu, déesse de l'abîme, portée par des poissons- chèvres, encadrée par des héros nus tenant le vase jaillissant Sceau cylindre AO 25518	v. II ^e m. av. J.-C.	Hématite	Musée du Louvre, Paris

19. Tableau des sources iconographiques pour les poissons-chèvres proche-orientaux

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
Thésée contre le Minotaure Amphore attique à figures noires B 339	Peintre de Lysippidès	v. 530 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres

⁴⁵⁵ *Divinité à tête de bétier assise dans un fauteuil aux accoudoirs en forme de sphinx*, Statuette, AM 1724, v. VII^e – V^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁵⁶ *Thésée et le Minotaure*, Skyphos bétien, MNC 675, v. 550 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁵⁷ *Thésée et le Minotaure ; Satyres dansant*, Amphore à panse chalcidienne à figures noires, E 805, v. 560 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

<i>Thésée tuant le Minotaure</i> Amphore attique à figures noires		v. 540 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Thésée tuant le Minotaure</i> Amphore à col attique à figures noires		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Harvard University Art Museum, Cambridge
<i>Thésée tuant le Minotaure</i> (détail) Amphore attique à figures rouges	Peintre d'Aison	v. V ^e s. av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Madrid
<i>Ariane, Thésée et le Minotaure</i> Skyphos bétotien à figures noires		v. 550 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Thésée et le Minotaure</i> Stamnos de Megara Hyblaea polychrome à figures rouges sur fond blanc CA 3837		v. 660 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Gorgonéion ; Thésée et le Minotaure</i> Coupe corinthienne à figures noires A 1374		v. 580 av. J.-C.	Céramique	Musées Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore à col attique à figures noires	Peintre du Vatican	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Villa Giulia, Rome
<i>Thésée et le Minotaure ; satyres dansant</i> Amphore à panse chalcidienne à figures noires E 805		v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore attique à figures noires B 148 (1848.6-19.5)		v. 550 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres

<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe à lèvres attique à figures noires 1958.70	Peintre de Théson	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Museum of Art, Toledo
<i>Thésée et le Minotaure</i> Skyphos bétien à figures noires MNC 675		v. 550 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore B attique à figures noires 56.171.12		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore à col attique à figures noires 85 AE 376		v. 540 av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore B attique à figures noires 1960.1	Peintre BMN	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore B attique à figures noires 1405 (J 74)	Peintre affecté	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore à col attique à figures noires 1472	Peintre de Londres	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich
<i>Sphinx ; Thésée et le Minotaure</i> Coupe à bandes attique à figures noires 2243 (J 333)	Peintre d'Archiklès	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich
<i>Thésée et le Minotaure</i>		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston

Hydrie attique à figures noires 89.652				
<i>Minotaures ; Héraclès et le Lion de Némée</i> Hydrie attique à figures noires B 308		v. 520 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore à col attique à figures noires VF B 326 (11505)	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Museum für Vor und Frühgeschichte
<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore à col attique à figures noires 86 AE 75	Peintre affecté	v. 520 av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges E 37		v. 520 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Minotaure</i> Coupe attique fragmentaire à figures rouges Akr 68 (A 114)		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Acropole, Athènes
<i>Thésée et le Minotaure ; Héraclès et le Lion de Némée</i> Coupe attique à figures rouges G 71 (Camp. 923)	Peintre d'Euergidès	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges G 67		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges 3877		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Copenhague

<i>Gorgonéion ; Gigantomachie ; Thésée et le Minotaure Coupe B à yeux attique à figures rouges</i> 450B (9820043)	Nikosthénès	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée départemental des Antiquités, Rouen
<i>Thésée et le Minotaure</i> Péliké attique à figures rouges 3985	Peintre de Berlin	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Florence
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges G 261 (V 303)		v. 500 av. J.-C.	Céramique	Ashmolean Museum, Oxford
<i>Thésée et le Minotaure</i> Stamnos attique à figures rouges E 441	Peintre de Kléophradès	v. 490 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges E 48 (1843.11-3.13)	Potier de Python	v. 480 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges 70800	Peintre de la Dokimasie	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Florence
<i>Thésée et le Minotaure</i> Péliké attique à figures rouges	Peintre du porc	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique, Géla
<i>Thésée et le Minotaure</i> Cratère à colonnettes attique à figures rouges R 305	Peintre du porc	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Musée Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles

<i>Thésée et le Minotaure</i> Amphore B attique à figures rouges IV 634	Peintre du porc	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Kunsthistorisches Museum, Vienne
<i>Thésée et le Minotaure</i> Cratère à colonnettes à figures rouges 817 (VTT 503)	Peintre du porc	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Ferrare
<i>Thésée et le Minotaure</i> Stamnos attique à figures rouges	Peintre de Copenhague	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Corner Bank, Lugano
<i>Thésée, Ariane et le Minotaure</i> Stamnos (?) fragmentaire attique à figures rouges 2.780	Peintre de Copenhague	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Acropole, Athènes
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges E 84	Peintre de Codros	v. 440 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Thésée et le Minotaure</i> Coupe attique à figures rouges 11365 (L 196)		v. 420 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Madrid
<i>Thésée et le Minotaure</i> Cratère en calice attique à figures rouges 12541 (N 1102)		v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Athènes

20. Tableau des sources iconographiques pour le Minotaure

Les monstres issus des ovidés pour l'espace grec proposent plutôt une composition inversée, puisque c'est bien le bas du corps qui est monstrueux : il est intéressant de mobiliser ici l'exemple du dieu des bergers grec, Pan, caractérisé par sa laideur, ses pieds et ses cornes de bouc, lequel a lui aussi un caractère ithyphallique. L'étude mobilisera d'abord l'œnochoé attique à figures rouges du Musée du Louvre, laquelle présente le monstre Pan avachi, dont le corps est celui d'un homme, hormis les jambes qui sont issues du bouc⁴⁵⁸. Il est représenté avec des cornes et une proéminence à l'entrejambe, ce qui conforte le caractère monstrueux de Pan à travers sa prédisposition à la démesure. D'autres monstres issus de cette composition sont attestés au sein de la mythologie grecque : c'est le cas des satyres, qui semblent être des monstres exclusifs qui ne trouvent pas d'équivalent au sein de la mythologie proche-orientale. De fait, il sera question de mobiliser le cratère attique dont l'une des faces représente un satyre et une femme⁴⁵⁹. Le monstre est ici plutôt humanisé, puisque seule une queue traduit son hybridation. Là encore, le monstre ovidé est caractérisé par son aspect ithyphallique : il est intéressant de noter par ailleurs qu'aucun monstre proche-oriental ne se caractérise par cet aspect de démesure génitale, ce qui apparaît peut-être comme un élément spécifique à la culture grecque.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Satyre, griffon et Arimaspe</i> Cratère A attique en calice à figures rouges CA 491		v. 375 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Satyre et femme voilée ; griffon</i> (détail) Epichysis attique à figures rouges K 552		v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Ménades et satyres</i> Amphore A attique à figures noires 3210	Peintre d'Amasis	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Pan entre une femme et Eros</i> Œnochoé attique à figures rouges K 144	Peintre de Cleveland	v. 330 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Pan (?)</i> Cratère A attique en cloche en peinture	Peintre de Konnakis	v. 360 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

⁴⁵⁸ *Pan entre une femme et Eros*, Œnochoé attique à figures rouges, K 144, v. 330 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁵⁹ *Satyre et femme*, Cratère B attique en calice à figures rouges, CA 491, v. 375 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

superposée à figures rouges K 605bis				
<i>Une femme entre un jeune homme et Pan</i> Cratère B attique en calice à figures rouges N 3157 K 33	Peintre de Python	v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Pan et Dionysos</i> Cratère A attique en cloche à figures rouges K 243	Peintre de Python	v. 360 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

21. Tableau des sources iconographiques pour les monstres grecs issus des ovidés

Il convient désormais de présenter quelques sources iconographiques pour la catégorie des monstres hybrides dont la composition fait intervenir des éléments animaux issus des bovidés. La mythologie proche-orientale présente de nombreux exemples de ces créatures, notamment au travers de la figure des taureaux ailés androcéphales gigantesques, qui ornent très souvent l'entrée des palais et des temples. L'étude mobilisera ainsi le célèbre exemple des taureaux ailés androcéphales découverts dans l'enceinte du palais de Sargon II à Khorsabad, à la porte K⁴⁶⁰. Il s'agit d'une paire de statues monumentales présentant des spécimens monstrueux masculins ailés, dont le visage barbu est issu de l'homme, mais dont le reste du corps rappelle le taureau. L'emplacement de ces statues monumentales ainsi que leur caractère gigantesque renvoie à la fonction gardienne et protectrice qui est ici attribuée aux monstres. Par ailleurs, la plupart des statues monumentales de taureaux ailés présentes au sein du palais de Khorsabad s'accompagne de bas-reliefs décorés avec des figures de génies ailés, ce qui renforce cette idée de monstre protecteur. Mais là n'est pas la seule mobilisation des taureaux ailés dans l'iconographie proche-orientale puisque certains sceaux-cylindres présentent eux aussi ces créatures monstrueuses, comme l'illustre le sceau du Musée du Louvre⁴⁶¹. Cet exemple montre bien un animal quadrupède à cornes dotés d'ailes. L'iconographie grecque ne propose cependant pas de voir de taureau ailé ni de taureau androcéphale au sein de son bestiaire mythologique, mais il est possible de rapprocher la composition de ces monstres proche-orientaux à celle de Pégase, le cheval ailé, qui n'apparaît pas comme un monstre dangereux, mais plutôt comme l'instrument des divinités et des héros, ce qui rappelle peut-être la fonction protectrice des taureaux ailés androcéphales.

⁴⁶⁰ *Taureau ailé androcéphale*, Porte K du palais de Khorsabad, AO 19857, v. 721 – 705 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁶¹ *Taureau ailé*, Sceau-cylindre, AO 18146, v. XI^e – IX^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Taureau androcéphale ailé</i> Plaque de mors AO 20393	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé piétinant des animaux</i> Plaque de mors AO 20528	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé androcéphale piétinant des animaux</i> Plaque de mors AO 20530	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé</i> (détail) Sceau cylindre AO 18146	v. XI ^e – IX ^e s. av. J.-C.	Pierre verte	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé</i> Frise à décor floral d'époque achéménide SB 3328 SB 3329 SB 3330	v. 510 av. J.-C.	Briques siliceuses à glaçure	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau androcéphale ailé</i> Statue (copie en plâtre) AO 30228		Plâtre	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé androcéphale</i> Porte de la ville n°3 AO 19859			Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé androcéphale</i> Porte k de Khorsabad AO 19857	v. 721 – 705 av. J.-C.	Albâtre gypseux	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé androcéphale</i> Reproduction de l'Oriental Institute Museum de Chicago A 7369 AO 30043		Albâtre gypseux	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau androcéphale ailé</i> Façade porte k AO 19858			Musée du Louvre, Paris
<i>Taureaux ailés androcéphales</i> (détail) Sceau cylindre AO 22350	v. II ^e m. av. J.-C.	Sardoine rose	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureaux ailés autour d'un arbre stylisé</i> Bague cachet	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris

AO 22369			
<i>Taureau ailé androcéphale (détail)</i> Bague cachet AO 25252	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureaux androcéphales ailés</i> Mors à barre transversale rigide AO 12953	v. VIII ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureaux ailés androcéphales</i> Paire de plaques de mors AO 20525 a & b	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau ailé</i> Panneau décoratif en briques moulées SB 3296	v. 510 av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureaux ailés androcéphales (détail)</i> Sceau cylindre AO 29433	v. I ^{er} m. av. J.-C.	Calcédoine laiteuse	Musée du Louvre, Paris
<i>Taureau-ailé (détail)</i> Sceau cylindre AO 18146	v. XI ^e – IX ^e s. av. J.-C.	Pierre verte	Musée du Louvre, Paris

22. Tableau des sources iconographiques pour les taureaux ailés androcéphales

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Bellérophon et Pégase (?) (détail)</i> Amphore B à col attique à figures noires F 19	Peintre affecté	v. 540 – 520 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

23. Tableau des sources iconographiques pour Pégase

La mythologie grecque a elle aussi ses monstres spécifiques, issus des bovidés, comme le souligne le cas du Sanglier de l'Erymanthe. Il s'agit d'un sanglier gigantesque et destructeur, qui est combattu par Héraclès au cours de ses douze travaux, même si peu d'indicateurs font de cette bête immense un monstre, hormis sa taille et sa dangerosité pour les hommes. Ce combat est assez largement représenté au sein des sources iconographiques, mais étant donné la particularité grecque de ce monstre, et le fait qu'il n'y ait pas de correspondance pour la mythologie proche-orientale, il ne sera donc pas nécessaire d'en analyser les caractéristiques physiques fournies par les sources archéologiques.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Mastoïde attique à figures noires 1927.141		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Sackler Museum, Cambridge
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires 81103 (H 2705)		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Naples
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires 1960.134	Peintre d'Achéloos	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Sackler Museum, Cambridge
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires 10915	Peintre de la Ligne Rouge	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Madrid
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Lécythe attique à figures noires 1948.118.1	Peintre d'Haimon	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Joslyn Art Museum, Omaha
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires		v. 550 av. J.-C.	Céramique	Collection Bergen, Indianapolis
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i>	Lysippidès et Andokidès			British Museum, Londres

Oenochoé attique à figures noires B 492		v. 530 av. J.-C.	Céramique	
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires B 213	Peintre de Londres	v. 540 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore attique à figures noires Stg 186	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Naples
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires R 291	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musées Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires 56.171.20	Peintre d'Antiménès	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore pseudo panathénaïque à figures noires 848-97	Peintre de Kléophradès	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée Municipal, Château Gontier
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe</i> Amphore à col attique à figures noires 10914	Peintre de Rycroft	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Madrid

24. Tableau des sources iconographiques pour le Sanglier d'Erymanthe

Il convient désormais de présenter une catégorie de monstres assez répandue parmi les deux mythologies étudiées : les Centaures, monstres dont le corps est à moitié issu du cheval et à moitié de l'homme. Il s'agit presque toujours de spécimens masculins, souvent dotés d'une certaine sagesse, ou bien d'une force incommensurable, selon les sources littéraires. Notons que les sources proches-orientales proposent de voir deux sortes de Centaures : les monstres dont la partie inférieure relève bien du cheval, et les monstres dont cette même partie est plutôt issue du taureau. Ces derniers sont plutôt appelés Homme-Taureaux dans les textes, mais

au regard de leur composition similaire à celle des Centaures, il sera pertinent de les intégrer à cette catégorie monstrueuse pour l'analyse de leurs représentations iconographiques.

Notre étude mobilisera d'abord cette statuette proche-orientale du Musée du Louvre, laquelle présente un Centaure tenant un animal sous le bras : le monstre est bien doté d'un corps équidé pour le bas et d'un buste d'homme⁴⁶². L'animal dans les bras du monstre rappelle peut-être le bétail ou le mouton, ce qui renvoie donc à la garde des troupeaux, ou bien à la chasse, et l'on sait que certains des Centaures grecs sont perçus comme des bergers, ce qui traduit peut-être une certaine influence culturelle. De fait, une autre représentation de Centaure proche-oriental fait intervenir le monstre au cours d'une scène de chasse, ce qui peut faire écho à cette fonction attribuée aux Centaures grecs⁴⁶³. De fait, l'iconographie grecque propose plutôt de voir les Centaures dans deux types de scènes : d'abord aux côtés des héros, en particulier Héraclès, comme l'illustrent les multiples représentations du héros et du Centaure Pholos. Le dinos laconien présenté ici montre Héraclès tenant les mains de Pholos alors que ce dernier meurt accidentellement, dans un geste bienveillant⁴⁶⁴. De fait, il est possible de noter une certaine différence stylistique entre les Centaures morts, au sol, qui sont en réalité des Centaures monstrueux de par leur comportement, et la représentation de Pholos, qui symbolise plutôt le « bon » Centaure. En effet, si l'on observe le corps de Pholos, il est possible de voir une nette démarcation au niveau du bas du dos, entre ce qui représente le corps d'homme du Centaure et sa partie cheval, faisant ainsi apparaître les pattes avant de Pholos comme des jambes humaines tandis que les pattes inférieures relèvent plutôt du cheval. Or, cette distinction stylistique n'est pas présente sur le Centaure mort, derrière Héraclès, ce qui confère peut-être un statut spécifique à Pholos. Une autre situation assez similaire, où le Centaure ne semble pas considéré comme dangereux, est bien illustrée sur les vases représentant Chiron, lequel est alors en charge de l'éducation de certains héros. C'est ainsi que le présente le lécythe attique à figures noires sur fond blanc du Musée Archéologique National d'Athènes : Chiron est ici fait bienveillant et gardien de l'éducation du héros⁴⁶⁵.

L'autre type de représentation des Centaure les fait intervenir dans le cadre de scènes de combat, tel que l'illustre la coupe de Siana à figures noires du Musée du Louvre⁴⁶⁶. Cette représentation montre Héraclès luttant contre le Centaure Nessos, lequel est représenté avec un nez trop grand pour être celui d'un homme, barbu à la longue chevelure, et dont les oreilles ressemblent à celles d'un âne. Peut-être que la pilosité hirsute et les oreilles renvoient ici à une certaine forme de sauvagerie, et c'est en cela que Nessos est plus monstrueux que Chiron, qui est plutôt représenté avec un visage d'homme classique, tel que l'illustre le lécythe à figures noires sur fond blanc du Musée de Palerme⁴⁶⁷.

⁴⁶² *Centaure tenant un animal sous le bras*, Terre cuite polychrome chypéro-géométrique, CA 2139, v. IX^e – VIII^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁶³ *Chasse mythologique : Centaure ailés chassant des chèvres*, Cylindre, AO 22355, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁶⁴ *Héraclès, Pholos et les Centaures*, Dinos laconien à figures noires, E 662, v. 550 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁶⁵ *Pélée confie Achille au centaure Chiron*, Lécythe attique à figures noires sur fond blanc, 550, v. 500 av. J.-C., Musée Archéologique National, Athènes

⁴⁶⁶ *Héraclès et Nessos*, Coupe de Siana attique à figures noires, F 67, v. 560 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁶⁷ *Chiron le Centaure*, Lécythe attique à figures noires sur fond blanc, v. 500 av. J.-C., Musée Archéologique Régional, Palerme

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
Assiette à anses horizontales décorée d'un centaure et d'un cerf chypro-géométrique AM 961	v. XI ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
Centaure Terre cuite polychrome chypro-archaïque N 3527	v. VIII ^e – V ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
Centaure Terre cuite polychrome chypro-archaïque N 3528	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
Centaure tenant un animal sous le bras Terre cuite polychrome chypro-géométrique CA 2139	v. IX ^e – VIII ^e s. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
Chasse mythologique : centaure ailé chassant des chèvres Cylindre influencé par l'art assyrien AO 22355	v. II ^e m. av. J.-C.		Musée du Louvre, Paris
Centaure ailé à pattes d'aigle bandant un arc contre un monstre Sceau cylindre d'époque néo-assyrienne AO 22342	v. IX ^e s. av. J.-C.	Agate	Musée du Louvre, Paris
Centaure saisissant un lièvre Plaque de vêtement formée de sept plaquettes BJ 2169 (15) BJ 2169 (16) BJ 2169 (17) BJ 2169 (20) BJ 2169 (18) BJ 2169 (19)	v. 640 – 630 av. J.-C.	Or	Musée du Louvre, Paris

25. Tableau des sources iconographiques pour les Centaures proche-orientaux

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Héraclès et Pholos</i> Amphore attique à col à figures noires CP 10532	Peintre de Polyphème	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Pélée confie Achille au centaure Chiron</i> Lécythe attique à figures noires sur fond blanc 550	Peintre d'Edimbourg	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée Archéologique National, Athènes
<i>Chiron le Centaure</i> Dinos attique à figures noires		v. 600 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Achille et Chiron</i> Coupe de Siana attique à figures noires L 452	Peintre d'Heidelberg	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Martin von Wagner Museum, Würzburg
<i>Pélée et Chiron</i> Amphore à col attique à figures noires A 166	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Folkwang Museum, Essen
<i>Pélée et Chiron</i> Amphore à col attique à figures noires 24247		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Villa Giulia, Rome
<i>Chiron</i> Amphore à col attique à figures noires 1615A (J 611)		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Antikensammlungen, Munich
<i>Achille et Chiron ; ménades et satyres</i> (détail) Coupe attique fragmentaire à figures rouges F 4220		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Chiron</i> Stamnos attique à figures rouges V 762 (1503)	Peintre de Berlin	v. 490 av. J.-C.	Céramique	Musée archéologique, Palerme

<i>Pélée, Thétis et Chiron</i> Cratère en calice attique à figures rouges 1972.850	Peintre des Niobides	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Chiron et femmes</i> Cratère en cloche attique à figures rouges	Peintre d'Eupolis	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Collection privée, New York
<i>Héraclès, Pholos et les Centaures</i> Dinos laconien à figures noires E 662	Peintre des cavaliers	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et Pholos</i> Amphore à col attique à figures noires ETH 10 (L 551)		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Offenlitzche Sammlungen, Zürich
<i>Héraclès et Pholos</i> Amphore à col attique à figures noires B 226 (1837.6-9.42)	Peintre d'Antiménès	v. 520 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et Pholos</i> Amphore à col attique à figures noires 1436 (PU 195)		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Museo Civico, Bologne
<i>Dionysos, satyres et ménades ; Héraclès et Pholos</i> Amphore B attique à figures noires 3812		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Florence
<i>Héraclès et Pholos</i> Coupe B attique à figures rouges	Makron et Pamphaios	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Christie's, Londres
<i>Héraclès et Pholos ; centaures</i> Coupe attique à figures rouges BS 489 (173.6)		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Antikenmuseum, Basel
<i>Héraclès et Pholos</i>		v. 500 av. J.-C.	Céramique	Allard Pierson Museum, Amsterdam

Coupe B fragmentaire attique à figures rouges 8209				
<i>Pholos et Centaures</i> Lécythe attique à figures noires 676 (45)	Peintre de Géla	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Collezione Mormino, banque de Sicile, Palerme
<i>Héraclès et Pholos</i> Lécythe attique à figures noires 45	Peintre de Géla	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée archéologique, Palerme
<i>Héraclès et Pholos</i> Lécythe attique à figures noires 308 (41)	Peintre de Pholos	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Cabinet des Médailles, Paris
<i>Héraclès et Pholos ; satyres et ménades</i> Cratère à colonnettes à figures rouges 2370 (J 746)	Peintre de Tyszkiewicz	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Antikensammlungen, Munich
<i>Centaures</i> Hydrie protoattique à figures noires BS 179		v. 700 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Athènes
<i>Centaure</i> Coupe à bandes attiques à figures noires 2161 (J 883)	Peintre des Centaures	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Antikensammlungen, Munich
<i>Centaure</i> Oenochoé attique à figures noires sur fond blanc 29.7	Peintre d'Athéna	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Otago Museum, Dunedin
<i>Centaure</i> Coupe B attique à figures rouges 63/104		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Badisches Landesmuseum, Karlsruhe
<i>Lapithes et Centaures</i> Dinos attique fragmentaire à figures noires L 9.1989	Peintre de Kyllénios	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Kestner Museum, Hanovre

<i>Centaures et Lapithes</i> Amphore à col fragmentaire à figures noires P 13126		v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée de l'Agora, Athènes
<i>Lapithes et Centaures</i> Coupe de Siana fragmentaire attique à figures noires RAL 521	Peintre de Boston	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Allard Pierson Museum, Alsterdam
<i>Centaures et Lapithes</i> Coupe à bandes attique à figures noires 919.177 (C 338)	Peintre des Centaures	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Royal Ontario Museum, Toronto
<i>Centaures et Lapithes</i> Cratère à colonnettes attique à figures rouges 3997	Peintre de la Centauromachie de Florence	v. 470 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Florence
<i>Lapithes et Centaures</i> Cratère à volutes attique à figures rouges 1907.286.84	Peintre des satyres laineux	v. 450 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
<i>Héraclès et Nessos ; Centaures et Lapithes</i> Coupe B attique à figures rouges 00.344	Aristophanès et Erginos	v. 410 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Cénée et les centaures</i> Coupe de Siana attique à figures noires 86 AE 154	Peintre de Boston	v. 560 av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Cénée et les Centaures</i> Hydrie ionienne à figures noires V. 2674	Peintre de Ribbon	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Akademisches Kunstmuseum, Bonn
<i>Cénée et les centaures</i>	Peintre de la Balançoire	v. 530 av. J.-C.	Céramique	University of Canterbury, Christchurch

Amphore B attique à figures noires 41/57				
Cénée et les Centaures Amphore à col fragmentaire à figures noires 69.233.1	Peintre d'Antiménès	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
Cénée et les Centaures Lécythe attique à figures noires 1960.329	Peintre de Pholos	v. 490 av. J.-C.	Céramique	Sackler Museum, Cambridge
Cénée et les Centaures ; ménade entre satyres Coupe attique à figures rouges 13407	Oltos et Chachrylion	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Copenhague
Cénée et les Centaures Psykter fragmentaire attique à figures rouges 3577		v. 480 av. J.-C.	Céramique	Villa Giulia, Rome
Cénée et Centaures Cratère à colonnettes attique à figures rouges B 84 (G 130)	Peintre d'Orchad	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Musée Royal, Mariémont
Nessos et Héraclès Amphore à col protoattique 11.210.1	Peintre de Nessos	v. 660 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Museum, New York
Nessos et Héraclès Hydrie corinthienne à figures noires 38.1.8		v. 580 av. J.-C.	Céramique	Metropolitan Musem, New York
Héraclès et Nessos Coupe de Siana attique à figures noires F 67	Peintre d'Heidelberg	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

<i>Héraclès et Nessos</i> Coupe de Siana attique à figures noires IG 4408	Peintre d'Heidelberg	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Tarente
<i>Héraclès et Nessos</i> Coupe de Siana attique à figures noires 5180	Peintre de Boston	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Copenhague
<i>Héraclès et Nessos</i> Amphore à col attique à figures noires 1428 (J 156)	Peintre du Daim	v. 550 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich
<i>Héraclès et Nessos</i> Amphore B attique à figures noires 43/47	Peintre des pleureuses du Vatican	v. 540 av. J.-C.	Céramique	University of Canterbury, Christchurch
<i>Héraclès et Nessos</i> Lécythe attique à figures noires à fond blanc 1905 (J 772)	Peintre d'Edimbourg	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich
<i>Nessos et Déjanire</i> Amphore à col attique à figures noires 223	Peintre de Diosphos	v. 480 av. J.-C.	Céramique	Museo Barracco, Rome
<i>Nessos et Déjanire</i> Coupe attique à figures rouges E 42 (1772.3-30.12)	Peintre d'Ambrosios	v. 510 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et Nessos</i> Hydrie attique à figures rouges E 176	Peintre d'Orithyie	v. 460 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et Centaures</i> Kotyle corinthien à figures rouges 80.27		v. 660 av. J.-C.	Céramique	Virginia Museum of Fine Arts, Richmond
<i>Centaures</i> Amphore à col attique à figures noires 1480 (J 622)		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich

<i>Centaures et Héraclès</i> Coupe attique à figures rouges 1929.11-11.1		v. 510 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et Centaures</i> Coupe B attique à figures rouges 50.8.15 (A5933.50-21)	Peintre de Nikosthénès	v. 510 av. J.-C.	Céramique	County Museum of Art, Los Angeles
<i>Héraclès et les Centaures</i> Coupe attique à figures rouges MN 14268	Ashby et Euphronios	v. 460 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Copenhague
<i>Héraclès et Centaure (Nessos ?)</i> Amphore à col attique à figures noires 2466 (U 247)	Peintre de la Balançoire	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Offenlitzche Sammlungen, Zürich
<i>Centaure et Lapithe</i> Amphore à col attique à figures noires 81111 (H 2537)	Peintre d'Edimbourg	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Naples
<i>Héraclès et Centaure</i> Pyxis attique à figures noires P 1257		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée de l'Agora, Athènes
<i>Gorgones, Héraclès et Nessos</i> Amphore à col attique à figures noires MN 1002 (CC 657)	Peintre de Nessos	v. 620 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Athènes
<i>Héraclès chez Pholos et les Centaures</i> Skyphos corinthien à figures noires L 173 (MNC 677)	Peintre de Pholoe	v. 580 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Chiron</i> Amphore à col fragmentaire protoattique à figures noires A 9 (31571)	Peintre de la cruche au bélier	v. 660 av. J.-C.	Céramique	Antiquarium, Berlin

<i>Pélée luttant avec Thétis en présence de Chiron</i> Amphore A attique à figures noires 1415 (J 380)		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Museum Antiker Kleinkunst, Munich
<i>Pélée et Thétis</i> Amphore à col attique à figures noires B 215		v. 510 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres

26. Tableau des sources iconographiques pour les Centaures grecs

Quant aux représentations des Hommes-Taureaux proche-orientaux, il convient de souligner que la composition de ces derniers est très similaire à celle des Centaures grecs. De fait, ces monstres, uniquement masculins, sont dotés d'un buste d'homme et d'une partie inférieure issue du taureau, et sont principalement mobilisés dans le cadre de scènes de combat, tel que l'illustre la brique décorée du Musée du Louvre⁴⁶⁸. Cette image présente cependant une distinction avec les Centaures grecs qui sont dotés de quatre pattes, puisque cet exemple d'Homme-Taureau tient seulement sur deux pattes. Mais la distinction entre éléments corporels humains et animaux se fait bien au même endroit, c'est-à-dire au niveau du bassin. Il est par ailleurs possible de souligner que là aussi le monstre est barbu. Une autre représentation d'Homme-Taureau en plein combat qu'il est pertinent de mobiliser ici est bien celle présente sur un fragment de plaque de carquois : le monstre est ici aussi représenté sur deux pattes seulement, ce qui peut rappeler la posture de certains monstres grecs tels que les Satyres ou encore le dieu Pan⁴⁶⁹. Il existe cependant certaines représentations de ces créatures monstrueuses qui les présentent sur quatre pattes, comme l'illustre l'exemple du mors à barre transversale du Musée du Louvre⁴⁷⁰.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Combat d'un lion et d'un homme-taureau</i> Brique décorée AO 12449	v. II ^e m. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Homme domptant des hommes-taureaux</i> Fragment de plaque de carquois AO 20621	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris

⁴⁶⁸ *Combat d'un lion et d'un Homme-Taureau*, Brique décorée, AO 12449, v. II^e m. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁶⁹ *Homme domptant des Hommes-Taureaux*, Fragment de plaque de carquois, AO 20621, v. XIV^e – VI^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁷⁰ *Hommes-Taureaux atlantes*, Mors à barre transversale rigide, AO 25204, v. VIII^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

<i>Hommes-taureaux maîtrisant des chèvres</i> Fragment de vase SB 5635	v. II ^e m. av. J.-C.	Bitume	Musée du Louvre, Paris
<i>Homme-taureau maîtrisant des buffles</i> Goblet orné AO 21814	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Electrum	Musée du Louvre, Paris
<i>Homme-taureau (détail)</i> Gobelet orné AO 22373	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Argent	Musée du Louvre, Paris
<i>Hommes-taureaux encadrant un arbre sacré</i> Brique décorée AO 12446	v. II ^e m. av. J.-C.	Terre cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Hommes-taureaux atlantes</i> Mors à barre transversale rigide AO 25204	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris
<i>Homme-taureau (détail)</i> Panneau de briques moulées SB 2732 SB 2733 SB 2734 SB 2735 SB 14390 SB 14391 SB 19575 SB 19576 SB 19577	v. XII ^e s. av. J.-C.	Argile cuite	Musée du Louvre, Paris
<i>Hommes-taureaux (détail)</i> Plaque de carquois ornée AO 25011	v. VIII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris

27. Tableau des sources iconographiques pour les Hommes-Taureaux

.2.3.8. Représentations des Hommes-Poissons et autres monstres marins

Il convient ensuite de présenter brièvement les sources iconographiques pour la question des monstres marins présents au sein des deux bestiaires mythologiques étudiés. Notre étude mobilisera donc d'abord les monstres communs aux deux ensembles avant de se concentrer sur les monstres exclusifs à la mythologie grecque. De fait, il apparaît que la mythologie proche-orientale fait état de créatures hybrides mi-humaines et mi-poissons, comme l'illustre le cas des Hommes-Poissons. Peu de représentations ont été découvertes pour cette catégorie monstrueuse, ce qui révèle peut-être leur moindre importance au sein des récits mythiques proche-orientaux, cependant, l'exemple de la bague-cachet, bien que fragmentaire, montre bien des éléments animaux

sculptés à la manière d'écailles de poisson⁴⁷¹. Cela rappelle la composition hybride du monstre grec Triton, lequel est un homme pour le buste, mais doté d'une grande queue de poisson, tel que l'illustre l'hydrie attique à figures noires du Musée du Louvre⁴⁷². La particularité de Triton est bien sa taille gigantesque, qui n'est malheureusement pas attestée pour les créatures proche-orientales, mais la composition anatomique de ces deux monstres révèle bien certaines similitudes. Une autre représentation du monstre grec le présente toujours avec cette immense queue issue du poisson pourvue d'écailles, ce qui rappelle bien les éléments disponibles sur la bague proche-orientale⁴⁷³.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Hommes-poissons</i> (détail) Bague-cachet à deux registres disposés tête-bêche AO 25254	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Coquille	Musée du Louvre, Paris
<i>Hommes-poissons</i> Bas-relief fragmentaire AO 4110	v. 2500 av. J.-C.	Albâtre	Musée du Louvre, Paris

28. Tableau des sources iconographiques pour les Hommes-Poissons proche-orientaux

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Héraclès et Triton</i> Hydrie attique à figures noires F 52		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et Triton</i> Hydrie attique à figures noires F 298		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et Triton</i> Hydrie attique à figures noires F 286		v. 520 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et Triton en présence de Némée</i>				Musée Borély, Marseille

⁴⁷¹ *Hommes-Poissons* (détail), Bague-cachet à deux registres disposés tête-bêche, AO 25254, v. XIV^e – VI^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁷² *Héraclès et Triton*, Hydrie attique à figures noires, F 298, v. 530 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁷³ *Héraclès et Triton*, Hydrie attique à figures noires, F 286, v. 520 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

Amphore à col attique à figures noires 7227		v. 520 av. J.-C.	Céramique	
<i>Héraclès et Triton</i> Amphore à col attique à figures noires 61/24	Peintre de Chiusi	v. 510 av. J.-C.	Céramique	Badisches Landemuseum, Karlsruhe

29. Tableau des sources iconographiques pour Triton

Il apparaît nécessaire d'introduire ici les monstres marins spécifiques à l'espace grec puisque ces derniers tiennent une place toute particulière au sein des récits mythiques. Il sera ainsi d'abord question de Scylla, monstre hybride dont la composition est très spéciale puisqu'aucun monstre de la mythologie proche-orientale ne présente autant d'éléments issus d'espèces différentes. Les récits en font un monstre marin féminin redoutable, et les sources iconographiques disponibles dévoilent, en effet, cette monstruosité apparente. L'étude mobilisera ici le décor en plastique sur un askos attique : le monstre présente une partie supérieure humaine, dont le genre est attesté par la poitrine proéminente, et dont le bas se compose d'une longue queue de poisson-serpent, et de têtes de chien apparaissant de chaque côté du monstre, au niveau de la taille⁴⁷⁴. Une autre représentation de Scylla en fait une femme jusqu'au buste, avec une queue de poisson caractérisée par les écailles peintes, dotés de trois têtes de chien au niveau de la taille. Scylla est bien une créature exclusive à la mythologie grecque puisqu'aucun monstre proche-oriental ne propose une mixité d'éléments canins, marins et humains⁴⁷⁵. Un autre monstre important pour la mythologie grecque qu'il convient de mentionner est bien Kétô, un monstre féminin marin qui apparaît comme la mère de plusieurs créatures divines et monstrueuses au sein des sources littéraires. Il n'existe pas d'équivalent au sein de la cosmogonie proche-orientale, mais les rares représentations de Kétô dévoilent une créature gigantesque similaire à une baleine ou à un poisson géant⁴⁷⁶.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Monstre marin</i> Canthare A attique à figures noires à anses en forme de hure de sanglier CA 577	Peintre de Boston	v. 570 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Scylla</i>		v. 325 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

⁴⁷⁴ *Scylla*, Décor plastique sur askos attique en forme d'outre, B 499, v. 325 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁷⁵ *Le monstre Scylla*, Cratère attique en cloche à figures rouges, CA 1341, v. 450 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁷⁶ *Héraclès, Hésioné et le Kétô*, Cratère à colonnettes corinthien à figures noires, 1963.420, v. 570 av. J.-C., Museum of Fine Arts, Boston

Décor plastique sur Askos attique en forme d'outre B 499				
<i>Le monstre Scylla</i> Cratère attique en cloche à figures rouges CA 1341		v. 450 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Persée et le monstre d'Andromède</i> Amphore corinthienne à figures noires F 1652		v. 570 av. J.-C.	Céramique	Staatliche Museum, Berlin
<i>Homme et monstre marin</i> Coupe B attique à figures rouges 3702	Peintre d'Epéléios	v. 500 av. J.-C.	Céramique	Allard Pierson Museum, Amsterdam
<i>Héraclès et monstre marin</i> Hydrie étrusque à figures noires A 061	Peintre de l'aigle	v. 520 av. J.-C.	Céramique	Collection Niarchos, Paris
<i>Héraclès, Hésioné et le Kῆτος</i> Cratère à colonnettes corinthien à figures noires 1963.420		v. 570 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Héraclès et le Kῆτος</i> Coupe A attique à figures noires 52.155		v. 540 av. J.-C.	Céramique	Museo Archeologico Nazionale, Tarente
<i>Scylla</i> Lécythe aryballique attique à figures rouges S./ 10 1677		v. 460 av. J.-C.	Céramique	Antikensammlung der Archäologischen Instituts der Universität, Tübingen

30. Tableau des sources iconographiques pour Scylla et Kétô

2.3.9. Représentations des monstres exclusifs à chaque mythologie

L'étude des sources iconographiques illustrant des créatures monstrueuses a dévoilé certaines similitudes tant sur les apparences physiques que sur les fonctions attribuées aux monstres, mais il est tout de même important de rappeler que certains monstres sont propres à la culture qui les véhicule. C'est tout d'abord le cas pour les Hommes-Scorpions proche-orientaux, représenté sur un sceau-cylindre du Musée du Louvre⁴⁷⁷. Ces monstres sont composés d'un corps d'homme barbu et d'une queue de scorpion qui part du bas du dos. Par ailleurs, l'espace proche-oriental présente également des monstres spécifiques appelés Lamashtu : il s'agit d'une divinité féminine qui enlève les nourrissons, favorise les fausses couches, et donc terrorise les hommes. Il existe quelques représentations qui montrent la figure de cette créature : dotée d'une tête énorme qui rappelle le Gorgonéion, Lamashtu est pourvue de griffes animales⁴⁷⁸. Ses actions terrifiantes rappellent notamment les Tueuses grecques, mentionnées dans le cadre du récit de la *Théogonie*, cependant aucune représentation iconographique ne permet d'établir une analyse comparative de leur apparence physique avec celle de Lamashtu.

Sources et références	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Hommes scorpions</i> (détail) Sceau cylindre SB 6873	v. XIV ^e – VI ^e s. av. J.-C.	Calcaire	Musée du Louvre, Paris
<i>Conjuration contre la Lamashtu</i> Fragment de plaque AO 2491	v. IX ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Pierre brune	Musée du Louvre, Paris
<i>Conjuration contre la Lamashtu</i> Fragment de tablette AO 7088	v. IX ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Pierre	Musée du Louvre, Paris
<i>Plaque des Enfers</i> Plaque AO 22205	v. IX ^e – VII ^e s. av. J.-C.	Bronze	Musée du Louvre, Paris

31. Tableau des sources iconographiques pour les monstres exclusifs à l'espace proche-oriental

⁴⁷⁷ *Hommes-Scorpions* (détail), Sceau-cylindre, SB 6873, v. XIV^e – VI^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁷⁸ *Plaque des Enfers*, Plaque en bronze, AO 22205, v. IX^e – VII^e s. av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

La mythologie grecque propose elle aussi son panel de monstres exclusifs : il sera d'abord question de traiter la figure de la Chimère, dont la composition spécifique n'apparaît nulle-part ailleurs. La Chimère, composée pour partie du lion, du serpent et de la chèvre, apparaît comme assez largement illustrée au travers de la céramique grecque, comme en témoigne l'exemple de l'assiette rhodienne à figures noires du Musée du Louvre⁴⁷⁹. Cette représentation fait bien apparaître la tête de lion au devant du monstre, la tête de chèvre au milieu, et la queue de la Chimère se termine par une tête de serpent. La Chimère est positionnée sur quatre pattes et des éléments autour de la gueule de lion, grande ouverte, traduisent peut-être le souffle mortel de la bête. Cette représentation propose aussi de voir une autre créature monstrueuse, sur le registre inférieur : cela pourrait bien être Kétô, puisqu'il s'agit d'une sorte de poisson géant, et que cette dernière est parfois faite mère de la Chimère, dans les textes cosmogoniques.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Aryballe corinthienne à figures noires 95.10 (400)	Peintre de Mac Milan	v. 660 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Aryballe corinthienne à figures noires 95.11 (397)	Peintre de Boston	v. 660 av. J.-C.	Céramique	Museum of Fine Arts, Boston
<i>Chimère</i> Plat corinthien à figures noires 193 (IV 1624)	Peintre corinthien de la Chimère	v. 580 av. J.-C.	Céramique	Kunsthistorisches Museum, Vienne
<i>Chimère</i> Alabastre corinthien à figures noires 845	Peintre d'Herzegovine	v. 570 av. J.-C.	Céramique	Akademisches Kunstmuseum, Bonn
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Plat thasien à figures noires et rouges 2085		v. 660 av. J.-C.	Céramique	Museum, Thasos
<i>Chimère</i> Assiette rhodienne (?) à figures noires		v. 630 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

⁴⁷⁹ *Chimère*, Assiette rhodienne à figures noires, A 307 (S 582), v. 630 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

A 307 (S 582)				
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Coupe laconienne à figures noires 85 AE 121	Peintre des Boréades	v. 560 av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Chimère ; Sphinx</i> Amphore à col chalcidienne à figures noires 1309	Peintre de Polyphème	v. 540 av. J.-C.	Céramique	Musée de l'Ermitage, Saint Pétersbourg
<i>Chimère</i> Coupe de Droop laconienne à figures noires 30	Peintre de la Chimère	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Universität, Heidelberg
<i>Centaure ; Bellérophon ; Chimère</i> Amphore à col attique à figures noires MN 16391	Peintre de Pégase	v. 630 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Athènes
<i>Chimère et Pégase</i> Cratère skyphos attique à figures noires 154	Peintre de Nessos	v. 620 av. J.-C.	Céramique	Céramique, Athènes
<i>Chimère</i> Coupe de Siana attique à figures noires 673 (WU 3272)	Peintre C	v. 580 av. J.-C.	Céramique	Washington Museum, Saint Louis
<i>Héraclès et Nessos ; Chimère et Bellérophon</i> Coupe de Siana attique à figures noires A 478	Peintre d'Heidelberg	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et le sanglier d'Erymanthe ; Héraclès (?) et la Chimère</i>	Peintre de la Balançoire	v. 540 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres

Amphore B à col attique à figures noires B 162 (1843.11-3.64)				
<i>Chimère ; Bellérophon (?)</i> Amphore à col attique à figures noires 50735 (M 463)	Peintre BMN	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Villa Giulia, Rome
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Péliké attique à figures rouges G 535 (Camp. 681)	Peintre de Barclay	v. 450 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Chimère</i> Œnochoé fragmentaire attique à figures rouges		v. 430 av. J.-C.	Céramique	Céramique, Athènes
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Epinétron attique à figures rouges MN 2179 (CC 1589)		v. 430 av. J.-C.	Céramique	Musée National, Athènes
<i>Chimère ; Pégase</i> Askos attique à figures rouges G 446		v. 420 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Bellérophon et la Chimère</i> Cratère en calice attique à figures rouges 1911.163	Peintre de Pronomos	v. 400 av. J.-C.	Céramique	Museo Civico di Archeologia Ligure, Gènes
<i>Chimère d'Arezzo</i>		v. 400 av. J.-C.	Bronze	Musée Archéologique, Florence
<i>Bellérophon, Chimère et Pégase</i> Kylix laconienne à figures noires	Peintre des Boréades	v. 570 av. J.-C.	Céramique	J.-P. Getty Museum, Malibu
<i>Chimère</i> Amphore attique à figures noires	Peintre de Heidelberg	v. 560 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Chimère</i>		v. 350 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

Kylix attique à figures rouges				
<i>Bellérophon et la Chimère ; Persée et la Gorgone</i> Skyphos fragmentaire corinthien à figures noires 1376 (253)	Peintre du Bellérophon d'Egine	v. 670 av. J.-C.	Céramique	Archaeological Museum, Egine

32. Tableau des sources iconographiques pour la Chimère

Le dernier monstre qu'il apparaît pertinent de présenter ici est bien le chien des Enfers, Cerbère. Ce monstre canin apparaît lui aussi comme assez largement représenté au sein de la céramique grecque, comme en témoigne l'hydrie attique à figures noires du Musée du Louvre⁴⁸⁰. Une autre représentation témoigne bien de la monstruosité du chien infernal : trois têtes distinctes avec des crocs acérés, un corps gigantesque qui arrive presque à hauteur des divinités représentées, et une queue qui se termine par une tête de serpent⁴⁸¹.

Sources et références	Peintres et potiers	Datation	Matériaux	Localisation
<i>Héraclès avec Cerbère ; Hermès et Athéna</i> Lécythe attique à figures noires 1924.0420.1	Le peintre d'Edinburgh	v. 500 – 480 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès combattant Cerbère ; deux héros jouant</i> Amphore attique à figures noires 1893.0712.11	Le peintre des Eucarides	v. 490 av. J.-C.	Céramique	British Museum, Londres
<i>Héraclès et Cerbère</i> Hydrie attique à figures noires AKG 133210		v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris
<i>Héraclès et Cerbère</i> Amphore attique à figures noires		v. 510 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

⁴⁸⁰ *Héraclès et Cerbère*, Hydrie attique à figures noires, AKG 133210, v. 530 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

⁴⁸¹ *Héraclès et Cerbère*, Amphore attique à figures noires, A 481, v. 510 av. J.-C., Musée du Louvre, Paris

A 481				
<i>Héraclès capturant le chien Cerbère</i> Amphore attique à figures rouges	Peintre d'Andokidès	v. 530 av. J.-C.	Céramique	Musée du Louvre, Paris

33. Tableau des sources iconographiques pour Cerbère

Chapitre I - Monstres : entre nature, genre et métamorphoses

Placer le monstre au centre de l'étude des jeux d'influence culturelle entre le Proche-Orient antique et la Grèce ancienne implique de questionner plusieurs aspects constitutifs de cette figure mythologique particulière. Il sera question d'interroger le monstre d'abord selon le prisme de sa nature spécifique : il apparaît, en effet, que le monstre soit doté d'une nature particulière qui le place comme élément primordial au sein des deux ensembles mythologiques étudiés. Il convient donc d'analyser plus en détails les différents processus de composition des monstres afin de relever les similitudes entre les monstres proche-orientaux et grecs. Le propos portera ensuite sur la question du genre du monstre : il sera alors nécessaire d'analyser les oppositions de genre propres à chacune des deux mythologies étudiées. Cet attrait pour le genre monstrueux permettra ensuite de revenir plus en détails sur l'importance du monstre féminin au sein des récits mythiques. Ce chapitre interrogera enfin la question de la métamorphose en monstre : de fait, notre étude analysait initialement les monstres nés avec ce statut et les attributs physiques et comportementaux suggérés par cette condition, mais que révèlent les différents épisodes de métamorphose présents dans les récits mythologiques sur le monstre et les conditions d'élaboration de tels processus de transformation ?

1. La nature du monstre : de l'aspect physique et fonctionnel à la construction monstrueuse

Définir la nature du monstre relève tant de l'analyse des procédés employés pour constituer son apparence physique que de l'étude des fonctions qui lui sont attribuées, c'est pourquoi il convient d'analyser ces aspects des figures monstrueuses. Il s'agira donc de présenter les différents processus entrant dans la formation des monstres avant de s'intéresser à ses fonctions, lesquelles donnent parfois des indications quant à la nature de ces créatures hybrides. L'étude proposera ensuite de revenir sur la considération des monstres par les contemporains, en questionnant ainsi le statut anthropologique du monstre. Après quoi, il sera pertinent de présenter ce que l'étude appellera la construction monstrueuse : cet aspect de notre recherche permettra de comprendre comment le monstre apparaît comme un élément constitutif de la manière de penser et de voir le monde des individus issus de ces sociétés antiques. La double typologie des monstres présentée ici s'articulera d'abord autour de leur composition physique, ce qui suggère alors de s'interroger sur les rapports entre humanité et animalité du monstre, mais elle questionnera également leurs fonctions, lesquelles révèlent de nombreuses caractéristiques communes aux deux aires culturelles étudiées.

1.1.1. La composition du monstre : classification et opposition de nature

1.1.1.1. Classification des monstres

Le propos se concentrera majoritairement sur une analyse de la composition des êtres monstrueux, catégorie très large comprenant des spécimens hybrides à l'apparence physique très variée, comme l'a démontré le corpus de sources⁴⁸². Il est intéressant de noter que certains travaux récents proposent une classification de ces monstres hybrides : l'étude suggère de considérer tout d'abord la classification des monstres selon le processus employé dans leur composition, délivrée par Nathalie Berset dans son article⁴⁸³. Selon l'auteure, il convient de distinguer les monstres hybrides à dominante humaine et ceux présentant une composition majoritairement issue de l'animal. L'article établit ensuite les différents procédés employés dans la composition du physique de ces êtres hybrides : d'abord l'adjonction d'éléments appartenant à une autre espèce, comme en témoignent la statuette du démon Pazuzu, être humanoïde à la tête et aux ailes d'oiseau de proie (figure 1), mais aussi les représentations de Sirènes grecques, dotées d'une tête humaine et d'un corps d'oiseau (figure 2). L'article présente ensuite la juxtaposition d'éléments : ce procédé fait intervenir plusieurs espèces animales, souvent mêlées à des éléments humains (figures 3 et 4). Enfin, il y est question de la déformation morphologique : ce dernier procédé est d'ailleurs majoritairement employé pour la formation des monstres humanoïdes, tel que l'illustrent les représentations de Géants grecs (figures 5 et 6). Ces processus sont aussi étudiés dans l'article proposé par Christine Dumas-Reungoat⁴⁸⁴. Cette dernière suggère plusieurs classifications pour les monstres hybrides : la première classification peut être établie selon des critères morphologiques, mais l'auteure propose ensuite une classification de ces monstres selon leur nature puis selon leurs fonctions. Une autre classification, proposée cette fois par Peter von Blanckenhagen, distingue deux catégories : d'une part, les monstres dits individuels, qui sont solitaires et uniques, souvent mobilisés dans le cadre d'affrontements face à un héros, comme le Minotaure, Scylla ou Humbaba ; d'autre part, les hybrides multiples, regroupés en « tribus » comme les Centaures ou les Satyres⁴⁸⁵. Selon l'auteur, ces regroupements monstrueux sont composés d'individus qui parfois se distinguent de l'ensemble, comme Chiron, ou encore la Sphinx de Thèbes. L'étude s'organisera donc autour de ces différentes classifications afin d'étudier la nature du monstre, et ainsi comprendre en quoi cette nature révèle des similitudes, révélatrices de potentielles influences culturelles du Proche-Orient ancien sur l'espace grec.

⁴⁸² Voir Présentation du corpus de sources, p. 78 - 147

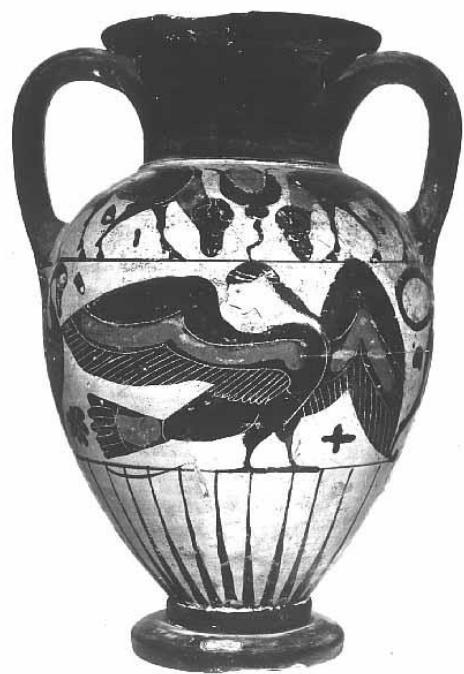
⁴⁸³ BERSET Nathalie, « Les créatures composites en Mésopotamie, des origines à la fin des temps présargoniques », *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1971, pp. 805 – 807

⁴⁸⁴ DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie », *Kantron revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2003, pp. 91 – 113

⁴⁸⁵ VON BLANCKENHAGEN Peter, « Easy Monsters » dans FARKAS Ann, HARRISON Evelyn, HARPER Prudence, *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, Verlag Philipp von Zabern, 1987, Mainz, pp. 85 - 94



1. Le démon assyrien Pazuzu
Statuette
v. I^{er} m. av. J.-C.
MNB 467 – Musée du Louvre



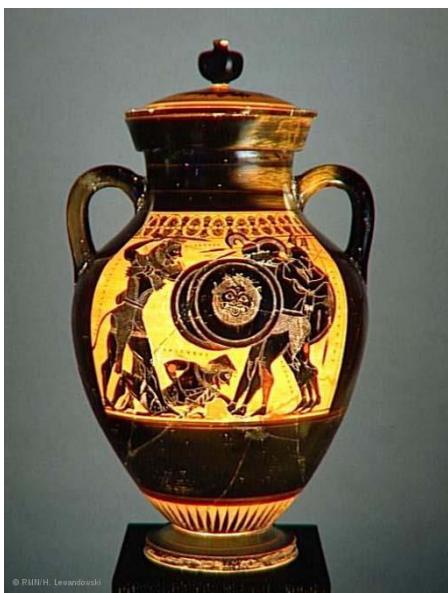
2. Sirène
Amphore attique à col à figures
noires
v. 560 av. J.-C.
E 793 – Musée du Louvre



3. Oiseau entre deux griffons
Lécythe attique à figures noires
v. 600 av. J.-C.
ED 57 – Musée du Louvre



4. Sphinx portant une dédicace
Statuette
v. 1950 – 1830 av. J.-C.
AO 13075 – Musée du Louvre



5. Héraclès et le triple Géryon
Amphore attique à figures noires
v. 550 – 540 av. J.-C.
F 53 – Musée du Louvre



6. Ulysse et Polyphème
Oenochoé attique à figures noires
v. 510 – 490 av. J.-C.
F 342 – Musée du Louvre

a) Les monstres humanoïdes

Il convient d'interroger tout d'abord les différents procédés qui interviennent dans la composition de l'aspect physique des monstres. De fait, l'étude des sources a démontré que les monstres sont d'abord caractérisés par leur apparence physique, et sont même regroupés par catégories en fonction de cet aspect. Il y a tout d'abord les monstres dits humanoïdes, présents au sein des deux ensembles mythologiques étudiés. Ces monstres ont une apparence totalement humaine, et seuls quelques éléments physiques permettent de les définir tels des monstres : le corps monstrueux présente alors une taille gigantesque, comme en atteste la représentation de Polybotès, qui apparaît comme bien plus grand que le dieu Poséidon (figure 7). Cette caractéristique semble commune aux deux mythologies étudiées et apparaît alors comme le principal élément permettant de définir ces êtres comme monstrueux. Mais certains exemples de monstres humanoïdes présentent des traits physiques particuliers. De fait, certains spécimens monstrueux grecs sont victimes d'une anomalie corporelle, comme les Cyclopes à qui il manque un œil. D'autres monstres humanoïdes sont, au contraire, pourvus de plus de membres que la normale, comme les Hékatonchires ou encore Géryon (figure 5). Ces monstres apparaissent comme spécifiques et propres à l'espace grec, puisqu'aucun spécimen similaire n'est attesté pour le Proche-Orient ancien. Cependant, il est clair que la catégorie des monstres dits humanoïdes est bien présente au sein des deux ensembles mythologiques. Ces monstres humanoïdes ne semblent pas avoir été le sujet de nombreuses études au sein de la discipline historique, cependant, nombre de travaux archéologiques et théologiques tentent de restituer la véracité de l'existence de telles créatures, comme le souligne le travail de synthèse de ces recherches proposé par Antoine Schnapper⁴⁸⁶. Après l'étude des sources iconographiques, il est clair que les représentations des monstres humanoïdes issues des deux aires culturelles étudiées sont similaires et en font des monstres quasi

⁴⁸⁶ SCHNAPPER Antoine, « Persistance des Géants » dans *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 1986, pp. 177 – 200

identiques sur le plan de la taille, à l'exception des spécificités grecques qui dévoilent une catégorie monstrueuse plus développée que pour l'espace proche-oriental (figure 8).



7. Poséidon et le géant Polybotès
Amphore attique à col à figures noires
v. 540 av. J.-C.
F 226 – Musée du Louvre



8. Le meurtre du démon
Relief fragmentaire
v. II^e m. av. J.-C.
AO 22579 – Musée du Louvre

b) Les monstres hybrides simples et complexes

Vient ensuite la catégorie des monstres hybrides : groupe très hétéroclite qui comprend à la fois des hybrides dits simples et d'autres hybrides qu'il est possible de qualifier de complexes, pour plus de clarté. Le procédé de composition des hybrides mobilise à la fois l'adjonction d'éléments issus d'une autre espèce et la juxtaposition d'éléments issus d'espèces différentes. Ces deux processus sont assez similaires, il est donc pertinent d'interroger leur distinction. De fait, cette dernière réside principalement dans le nombre d'espèces animales mobilisées dans la construction du monstre : c'est ainsi que le sphinx classique, un lion doté d'une tête humaine, est sujet à l'adjonction, tandis que la Chimère est le résultat d'une juxtaposition d'éléments félin, reptiles et ovidés. Les hybrides proche-orientaux comme les hybrides grecs témoignent de ces deux processus de composition, et l'étude des sources iconographiques a déjà démontré les similitudes physiques et stylistiques présentes au sein des illustrations disponibles⁴⁸⁷. Il est donc intéressant de souligner que ces mixités emploient des éléments similaires et des niveaux d'hybridation identiques, tel que l'illustre le cas du Centaure, dont les parties humaine et animale sont identiques pour les monstres proche-orientaux et grecs. Les Sphinx et les Griffons sont eux aussi très similaires dans leur formation : seuls quelques éléments, comme les cornes ou la langue, diffèrent parfois. Il est par ailleurs notable que les deux mythologies mobilisent des monstres issus uniquement d'espèce animales, et des monstres issus d'une mixité homme-animal, ce qui conforte l'idée d'une potentielle influence culturelle, puisque, là encore, les similitudes sont nombreuses. De fait, les parties humaines attribuées aux hybrides relèvent souvent du haut du corps : tête et bras. Peu voire aucun monstre ne témoigne d'une composition inversée, qui mobiliserait plutôt une partie inférieure humaine et une partie supérieure issue de l'animal, à la manière des divinités de l'Egypte antique. Si l'on considère désormais tout particulièrement la

⁴⁸⁷ Voir Présentation du corpus de sources, p. 78 - 147

classification proposée par Peter von Blanckenhagen, il apparaît que les monstres grecs soient plus nombreux à être individualisés : de fait, nombre de monstres proche-orientaux ne voient pas leurs noms mentionnés au sein des sources littéraires, tel que l'illustre la progéniture monstrueuse de Tiamat, présentée dans le poème de l'*Enuma Elish*⁴⁸⁸. Par ailleurs, beaucoup d'entre eux sont difficiles à identifier clairement sur les représentations iconographiques, soit parce qu'ils ont une apparence qui n'est pas totalement établie, comme l'illustre le cas des monstres reptiles, dont il est complexe de déterminer s'il s'agit de serpents géants, de dragons-serpents ou de serpents cornus ; soit parce qu'ils sont très peu représentés et que les rares spécimens iconographiques ne permettent pas d'établir une comparaison afin de vérifier leur attribution à des monstres spécifiques.

Il convient également de souligner que les deux ensembles mythologiques proposent des divinités anthropomorphes dont l'apparence physique fait état d'une certaine forme d'hybridation. Utilisons les exemples d'Ishtar pour l'espace proche-oriental, et celui de Pan pour la Grèce ancienne. De fait, la déesse Ishtar est parfois représentée ailée avec un corps entièrement féminin, à l'image de certaines sirènes grecques de la période hellénistique ; quant au dieu Pan, il est doté d'un buste issu de l'homme et le bas de son corps relève du bouc, mais sont-ils réellement monstrueux ? Le caractère divin de ces êtres hybrides spécifiques ne permet pas de les exclure totalement de la catégorie monstrueuse, comme l'étude le soulignera plus tard avec la question de la splendeur divine attribuée à certaines créatures proche-orientales⁴⁸⁹. Cependant, il est clair que ces êtres divins à l'apparence monstrueuse ne sont pas tout à fait des monstres, notamment au regard de leur statut aux yeux des individus qui les vénèrent. Certes, il est question d'aspects redoutables et effroyables pour les deux divinités mobilisées ici, mais il s'agit plutôt d'une crainte dotée d'un respect dû aux divinités, tandis que les monstres suggèrent une terrible peur liée à leur aspect dangereux et mortel. C'est pourquoi il convient de bien faire la distinction entre les monstres et les divinités à l'apparence animale et hybride.

c) Les monstres hybrides spécifiques

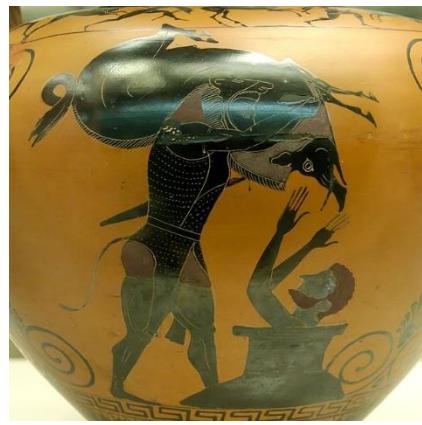
Il apparaît ensuite que chacune des deux aires culturelles étudiées ici propose de voir des compositions monstrueuses spécifiques. De fait, il est tout d'abord intéressant de souligner que des spécificités locales interviennent tout d'abord dans les animaux utilisés dans la composition de certains êtres hybrides. C'est ainsi que la cosmogonie proche-orientale mobilise plutôt des éléments issus des ânes, des mouflons, des scorpions et des bouquetins tandis que la Grèce utilise des sangliers, des coqs et des biches. C'est ainsi que le bestiaire mythologique de chacun des deux espaces étudiés présente quelques spécificités locales, comme en témoignent les Hommes-Scorpions mobilisés dans le cadre de l'*Epopée de Gilgamesh* (figure 9), ou bien encore l'Hippalectryon et le Sanglier de l'Erymanthe (figure 10). Ces utilisations d'animaux spécifiques renvoient peut-être à la faune locale qui est alors utilisée comme modèle de référence pour les parties animales des monstres hybrides. Ces spécificités seraient donc le témoignage d'une certaine exclusivité présente parmi la catégorie monstrueuse, et révèle ainsi que tous les monstres grecs ne résultent pas d'une influence culturelle issue du Proche-Orient antique.

⁴⁸⁸ *Enuma Elish*, I, 134 - 144

⁴⁸⁹ Voir Chapitre II, p. 183 - 185



9. Hommes-scorpions (détail)
Sceau-cylindre
v. XIV^e – VI^e s. av. J.-C.
SB 6873 – Musée du Louvre



10. Héraclès et le sanglier d'Erymanthe
Amphore à col attique à figures noires
v. 540 av. J.-C.
B 213 – British Museum

Par ailleurs, d'autres particularités sont attestées dans la composition des monstres. De fait, la mythologie proche-orientale fait état d'un procédé de composition unique : une mixité d'éléments humains et d'objets. C'est le cas notamment pour l'hybride appelé Homme-Bateau, lequel est doté d'un buste d'homme barbu, portant très souvent une couronne à cornes et dont le bas du corps est une coque de bateau, il est parfois également doté de jambes humaines (figure 11). De nombreuses représentations de ce monstre spécifique apparaissent notamment sur des sceaux-cylindres datés soit de la période Dynastique Archaïque, soit de la période d'Akkad. Il s'agit le plus souvent de scènes de traversée maritime où le monstre transporte un cortège de divinités sur son dos. Cette présence hybride particulière reflète peut-être la propension animiste des religions proche-orientales antiques, qui sont plutôt sujettes à diviniser de nombreux objets en tant que divinités secondaires. Ainsi, la monstruosité de ces hybrides apparaît comme moins terrible, puisque l'Homme-Bateau, divinisé, est l'instrument des dieux et est vénéré comme divinité au sein du panthéon, ce qui expliquerait alors l'absence d'hybrides présentant des parties issues d'objets au sein du bestiaire grec.



11. Shamash, le dieu Soleil, et son bateau anthropomorphisé
Relevé d'un détail de sceau-cylindre présenté dans BLACK Jeremy,
GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient
Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 45

Il convient aussi de présenter les monstres hybrides dont la composition relève d'une mixité d'éléments animaux ou humains avec des éléments issus des minéraux et des métaux. Le physique des monstres emploie alors plutôt des matériaux tels que l'or, l'airain ou encore la diorite. Plusieurs monstres font état de ce processus de composition au sein de la mythologie grecque, tel que l'illustrent les multiples mobilisations de la Gorgone Méduse au sein des sources littéraires, laquelle est dotée de mains faites en or. Il n'a cependant pas été possible de trouver une représentation iconographique du monstre avec de tels attributs. Ce processus d'hybridation spécifique intervient notamment afin de donner un caractère monstrueux à certains animaux issus du bestiaire mythologique grec : c'est le cas de la biche de Cérynie, dont les rameaux sont faits d'or et les sabots d'airain, mais aussi des oiseaux du Lac Stymphale, lesquels sont pourvus de becs composés d'airain, et du bétier à la Toison d'Or. La mythologie proche-orientale, quant à elle, ne présente que deux spécimens monstrueux dotés d'éléments minéraux : Ullikummi, le monstre primordial présent au sein du *Chant de Kumarbi*, lequel est décrit comme un être mi-homme mi-serpent fait de diorite dans les sources littéraires ; et Azag, mobilisé dans le cadre du *Lagal-e*, lequel est entièrement fait de pierre. La rareté de ces créatures monstrueuses au sein des deux ensembles mythologiques étudiés ne permet pas d'établir une analyse comparative pertinente, mais il convient cependant de souligner que ce processus spécifique d'hybridation est tout de même présent au sein des deux bestiaires.

1.1.2. Humanité et animalité du monstre

Concernant plutôt la figure des monstres hybrides, dont la composition fait intervenir une mixité entre éléments humains et animaux, notre étude a souligné que ces monstres sont présents tant au sein de la mythologie proche-orientale que pour celle issue de l'espace grec. De fait, il apparaît comme pertinent d'interroger la place et le rôle accordés aux parties relevant de l'humain intervenant dans la formation de ces hybrides. Une récente étude réalisée par Jessica Hughes propose d'interroger le rapport entre ces parties humaines et la relative humanité accordée aux monstres⁴⁹⁰. L'auteure souligne tout d'abord qu'il est courant que les études historiographiques se concentrant sur la question de la composition physique de ces hybrides emploient des termes à connotation positive, comme « création » ou « construction ». Jessica Hughes suggère plutôt d'étudier ces spécimens monstrueux selon le prisme d'une déconstruction de leur apparence physique, afin de déterminer l'importance des éléments humains présents sur le corps monstrueux, mais aussi de souligner la relative instabilité présente dans le processus de composition des êtres hybrides. Car, selon Jessica Hughes, les sources littéraires présentent la composition des hybrides selon une vision méliorative : il s'agirait d'une fusion de deux parties distinctes et bien identifiables pour créer une catégorie autre et hybride.

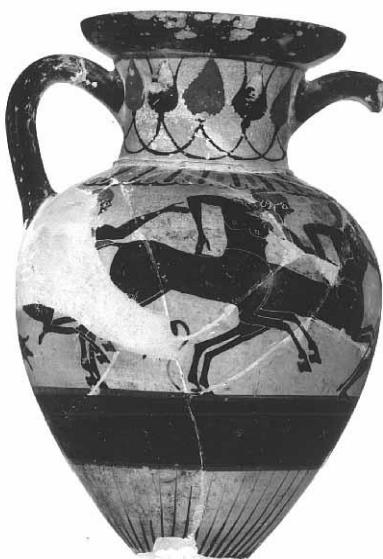
C'est ainsi qu'il convient d'étudier la relative humanité du monstre, qui transparaît notamment au travers de son apparence physique et des éléments humains composant le corps monstrueux, mais également au travers de quelques traits comportementaux. Il est donc intéressant d'interroger, dans un premier temps, la posture des êtres hybrides présentant des parties relevant de l'humain. Certains monstres sont ainsi représentés sur deux pattes, tandis que certains sont représentés avec quatre pattes, tels les animaux, et ce au sein des deux univers mythiques étudiés. Il semble que la stature debout témoigne d'une moindre monstruosité pour l'hybride,

⁴⁹⁰ HUGHES JESSICA, « Dissecting the Classical Hybrids » dans REBAY-SALISBURY Katharina, SORENSEN Marie, HUGHES Jessica, *Body Parts and Body Wholes : Changing Relations and Meanings*, Oxbow Books, 2010, Oxford, pp. 101 - 110

puisque c'est alors souligné le caractère anthropomorphique. Selon Jessica Hughes, ces conclusions ne reflètent pas totalement la réalité. De fait, il apparaît difficile de quantifier la dangerosité d'un monstre selon des critères physiques, et les sources littéraires ne font pas toujours état d'éléments permettant d'établir un portrait comportemental pour tous les monstres mobilisés, ce qui rend difficile l'étude de la valeur du degré d'humanité présent chez ces créatures monstrueuses. Par ailleurs, il semble que l'humanisation du monstre, ou, au contraire, l'animalisation du monstre, renvoie peut-être à des évolutions stylistiques. Il apparaît en effet que les représentations de Centaures, pour la Grèce ancienne notamment, n'aient pas toujours été composées des mêmes degrés animal et humain : cette créature est d'abord présentée, au sein des sources iconographiques datées de la période archaïque, avec un corps totalement humanisé et debout, tandis que le monstre est ensuite doté de quatre pattes de cheval, et ce dès le VI^e siècle av. J.-C.⁴⁹¹. Par ailleurs, les représentations les plus anciennes disponibles pour la figure des Centaures montrent généralement une nette démarcation entre les pattes avant de la créature, qui sont des jambes humaines, et les pattes arrière qui relèvent du cheval (figure 12). L'animalisation du Centaure intervient au sein de représentations plus tardives, alors que cette démarcation disparaît, présentant ainsi la totalité du bas du corps de la bête comme issue du cheval (figure 13). D'autres exemples monstrueux grecs semblent avoir été humanisés au cours de la période étudiée : c'est notamment le cas des Sirènes, qui, avant le VI^e siècle av. J.-C., voient leurs représentations composées d'un corps d'oiseau et d'une tête de femme, puis dotées de bras au cours de la période classique, pour enfin être femme jusqu'au buste pendant la période hellénistique (figures 14 et 15). François Lissarrague démontre que cette humanisation du monstre intervient à des fins utilitaires : il s'agit alors de donner au monstre la possibilité de jouer d'un instrument de musique, le plus souvent, ce qui accompagnerait le chant funeste des Sirènes⁴⁹².



12. Centaure
Statuette
v. 540 av. J.-C.
514 – Bibliothèque Nationale de France



13. Héraclès et Pholos
Amphore à col attique à figures noires
560 av. J.-C.
CP 10532 – Musée du Louvre

⁴⁹¹ DEMARGNE Pierre, « A propos d'une représentation de centaure » dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 53, 1929, pp. 117 - 128

⁴⁹² LISSARRAGUE François, *Vases grecs : les Athéniens et leurs images*, Hazan, 1999, Paris, 237p.



14. Sirène
Olpé attique à figures noires
v. 600 av. J.-C.
A 475 – Musée du Louvre



15. Ulysse et les Sirènes
Cratère en cloche à figures rouges
IV^e s. av. J.-C.
Musée National des Grands Palais

Il convient enfin d'interroger l'animalité apparente des monstres hybrides selon le prisme de la domesticité des animaux mobilisés dans le cadre de leur composition. De fait, il apparaît comme pertinent de questionner le rapport entre cette domestication de l'animal et la dangerosité du monstre qui mobilise ce même animal. Il semble que la mythologie proche-orientale use de nombreux animaux issus du bétail, comme le taureau. Les monstres étant dotés de parties bovines sont alors plutôt vus comme des monstres protecteurs et gardiens, tel que l'illustre le cas des taureaux ailés androcéphales présents à l'entrée des temples (figure 16). Ces derniers semblent donc moins dangereux que des monstres issus d'animaux sauvages, comme les scorpions ou les reptiles, dont les hybrides sont alors perçus comme effroyables dans les sources littéraires. La mythologie grecque propose elle aussi des hybrides composés de parties issues d'animaux domestiques, comme l'illustre tout particulièrement le cas du chien infernal Cerbère (figure 17). Ce dernier monstre n'en est pas pour autant moins dangereux, puisqu'il terrifie tous ceux qui y font référence. Il apparaît cependant comme l'instrument des dieux, puisqu'il sert de gardien à Hadès. Cette fonction doublée de l'apparence canine du monstre fait état d'une sauvagerie maîtrisée par les dieux, et rend donc peut-être moins dangereux le chien infernal, en comparaison des monstres qui terrorisent les populations selon leur propre volonté. En outre, il serait peut-être pertinent d'interroger l'animalité du monstre dans son rapport à la supériorité humaine sur le domaine animal : ainsi, la victoire du héros, homme représentatif de la civilisation, sur le monstre, dont l'apparence physique relève souvent de l'animal, serait à voir comme la représentation symbolique de la maîtrise des animaux par les hommes.



16. Taureau ailé androcéphale
Façade porte K
v. 721 – 705 av. J.-C.
AO 19858 – Musée du Louvre



17. Héraclès et Cerbère
Amphore attique à figures noires
v. 510 av. J.-C.
A 481 – Musée du Louvre

.1.2. Les fonctions du monstre

La nature du monstre ne relève pas seulement de caractéristiques physiques et de processus de composition du corps monstrueux : de fait, la fonction attribuée au monstre permet également de définir cette nature dans son rapport avec les divinités et dans son intervention au sein de la narration mythique. Il s'agira donc d'interroger les différentes fonctions accordées aux monstres proche-orientaux et grecs afin de déterminer si ces fonctions sont identiques et si elles renvoient aux mêmes caractéristiques pour les figures monstrueuses. C'est ainsi que l'étude proposera tout d'abord de questionner la fonction primordiale du monstre, vu comme le perturbateur de l'ordre du cosmos, avant d'interroger ensuite la fonction épreuve, qui est assez largement répandue au sein des histoires fabuleuses. Il sera ensuite pertinent de se pencher sur la question des monstres gardiens puis sur celle du monstre doté de fonctions apotropaïques, pour enfin analyser le monstre comme instrument des divinités. Par ailleurs, il semble nécessaire de rappeler qu'un monstre peut se voir attribué plusieurs fonctions, ce qui rend assez complexe la classification de ces créatures selon des critères fonctionnels. Cependant, il convient aussi de souligner que chaque monstre est doté de la même fonction initiale : il s'agit, pour une telle créature, d'effrayer son opposant ou bien celui qui regarde une de ses représentations, notamment par le biais d'un aspect physique terrifiant et anormal.

.1.2.1. Le monstre perturbateur de l'ordre du cosmos : élément primordial des mythologies

La première fonction développée ici apparaît comme la plus importante au sein de la narration mythologique puisque c'est autour de cet attribut que le monstre est alors placé au centre du récit mythique. De fait, la fonction d'élément perturbateur de l'ordre du monde intervient bien comme la cause de nombreux affrontements entre héros, dieux et monstres, c'est pourquoi il est pertinent de présenter tout d'abord cet aspect des créatures monstrueuses. Tous les monstres ne sont pas dotés de ce caractère primordial : de fait, seuls les monstres présents et mobilisés au sein de récits cosmogoniques, tels que l'*Enuma Elish* ou encore la *Théogonie*, peuvent être considérés selon cette primordialité. Le monstre perturbateur apparaît donc comme une entité commune aux deux espaces étudiés, et il est clair que ces monstres tiennent une place prépondérante. Il convient de souligner par ailleurs que cette fonction de trouble de l'ordre divin se manifeste sous plusieurs formes. Il apparaît tout d'abord que les monstres masculins interviennent directement comme perturbateurs, au sein des sources littéraires. De fait, le Proche-Orient ancien fait état de monstres tels Ullikummi, qui menace l'organisation du monde et la hiérarchie divine de par sa sauvagerie monstrueuse. Quant à l'espace grec, le monstre primordial masculin par excellence est bien Typhée, puisqu'à la mort de ce dernier, le cosmos est enfin fixé et les divinités peuvent ensuite s'installer au sommet du Mont Olympe, ce qui apparaît comme le dernier épisode des récits cosmogoniques grecs. L'analyse des sources a déjà démontré les similitudes attestées entre ces deux monstres, tant sur le plan de l'apparence physique qu'auprès des détails liés au comportement des monstres délivrés par les sources littéraires⁴⁹³. Il convient tout de même de souligner que cette fonction ajoute encore une similitude. De fait, les deux monstres servent à fixer l'ordre du monde : Ullikummi, par sa défaite, permet à Teshub de se placer comme dieu suprême, et ce dernier fixe ainsi les destins et attribut la place de chacun des autres dieux, ce qui rappelle en bien des points le mythe et l'issue du combat opposant Typhée à Zeus (figure 19).

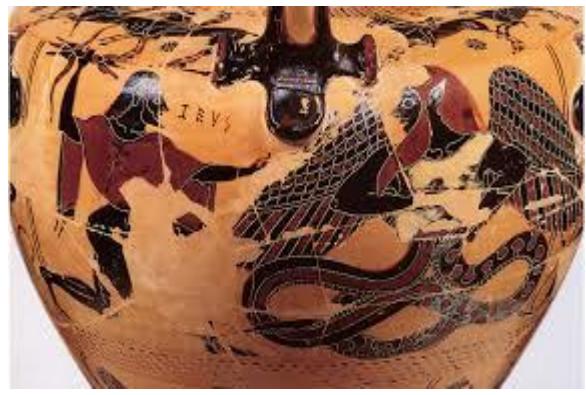
Le monstre perturbateur de l'ordre divin détient donc une place centrale au sein des récits cosmogoniques, et certains d'entre eux sont même nécessaires à la création du monde, tel que l'illustre l'exemple de Tiamat, dont le corps sert de base à la construction du cosmos. Tiamat permet ainsi à Marduk, par sa défaite et sa mise à mort, de gagner une certaine suprématie par rapport aux autres divinités (figure 18). Mais Tiamat intervient aussi de manière indirecte dans le trouble de l'ordre divin, puisque cette dernière met au monde toute une série de monstres qui vont, par la suite, défier Marduk. Cette fonction de génitrice de monstres renvoie à la créature grecque issue du reptile Echidna, laquelle intervient également comme la mère de plusieurs créatures monstrueuses. Echidna n'est jamais mentionnée comme initiatrice de troubles elle-même, au sein des sources littéraires, mais il apparaît cependant que sa progéniture perturbe à plusieurs reprises l'ordre divin, ce qui nécessite par ailleurs l'intervention de nombreuses figures héroïques⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Voir Présentation du corpus de sources, p. 82 - 84

⁴⁹⁴ HESIODE, *Théogonie*, 306 - 332



18. Dieu Marduk tuant Tiamat
Sceau-cylindre néo-assyrien
v. 900 – 750 av. J.-C.
89589 – British Museum



19. Typhée et Zeus
Hydrie chalcidienne à figures noires
v. 540 av. J.-C.
596 - Museum Antiken Kleinkunst

1.1.2.2. Le monstre épreuve : entre rites initiatiques et adversité du héros

La deuxième fonction prépondérante accordée aux monstres est bien celle d'épreuve, puisque la majorité des monstres intervient dans le cadre d'affrontements avec des héros. De fait, les monstres primordiaux auparavant cités ainsi que nombre d'autres créatures monstrueuses sont dotés de cette fonction d'épreuve. Le schéma narratif concernant cette fonction spécifique est identique au Proche-Orient comme en Grèce ancienne : de manière simplifiée, il apparaît que le héros est tout d'abord pourvu d'une quête concernant soit un objet particulier, soit une femme ; le héros affronte ensuite un monstre, le défait malgré la sauvagerie de ce dernier, ce qui permet ensuite au héros d'accéder à un réel statut de héros, doté de pouvoirs particuliers ou d'attributs issus des dieux. Mais la fonction de monstre épreuve n'est pas toujours mobilisée dans le cadre d'une quête, comme l'illustre l'intervention du gigantesque Taureau céleste d'Ishtar, lequel est envoyé par la déesse éconduite par le héros Gilgamesh. Ce dernier est alors contraint d'affronter la bête monstrueuse car celle-ci détruit les cultures et assèche les fleuves de la région. Le Proche-Orient ancien présente d'autres cas de monstres-épreuves, tel que le souligne l'exemple du combat opposant le géant de pierre Azag au héros Ninurta, raconté dans le *Lugal-e*. Cette épopee illustre bien l'accession du héros à un statut spécifique après sa victoire contre le monstre, puisque Ninurta devient alors un véritable dieu guerrier, comme en témoigne les premiers vers du poème. Cependant, il convient de rappeler que cette intervention monstrueuse ne se fait pas dans le cadre d'une quête, mais plutôt dans le but d'une perturbation de l'ordre cosmique. Ninurta est une nouvelle fois mobilisé dans le cadre de son combat face au démon léontocéphale ailé Anzu, et là encore sa victoire en fait un dieu suprême (figure 20). De nombreux exemples de cette fonction d'épreuve attribuée au monstre sont attestés pour l'espace proche-oriental, et la mythologie grecque n'en apparaît pas moins fournie. Il est ainsi possible de mobiliser une multitude d'affrontements concernant la figure héroïque d'Héraclès, notamment dans le cadre du récit de ses Douze Travaux, cependant là n'est pas le seul cas. De fait, les affrontements opposant Persée à la Gorgone Méduse, ou encore Thésée et le Minotaure, Bellérophon et la Chimère, et même Œdipe et le Sphinx sont de bons exemples illustrant cette fonction épreuve (figure 21). Le monstre est alors toujours mobilisé au sein des mythes afin de mettre en valeur la figure du héros : l'entité monstrueuse apparaît donc comme un moyen qui permet la transition vers le statut héroïque. Rappelons tout de même que cette mise à l'épreuve du héros n'apparaît pas

toujours sous la forme de combat avec le monstre, tel que l'illustre la rencontre de Gilgamesh avec les Hommes-Scorpions : de fait, le héros doit faire preuve d'un grand courage afin de solliciter l'aide du couple de monstres gardiens. Cela fait d'ailleurs écho au mythe d'Œdipe et de la Sphinx de Thèbes, qui ne mobilise pas la force du héros comme le font les nombreux récits mythiques d'affrontements mais qui met plutôt en valeur les capacités de réflexion du héros. La mise à l'épreuve du héros est donc caractérisée par les aspects redoutable, féroce et mortel des monstres affrontés et vaincus, qui ont, par ailleurs, très souvent la même caractéristique gigantesque. Enfin, la diversité des processus d'hybridation renforce cette idée que le monstre a une fonction de déstabilisation du héros, comme le souligne Christine Dumas-Reungoat dans ses travaux précédemment cités⁴⁹⁵.

Cette initiation transparaît donc d'abord au travers de ces affrontements mythiques, mais ce n'est pas la seule forme que prend la fonction d'épreuve attribuée au monstre. De fait, il semble que plusieurs spécimens monstrueux permettent l'initiation des dieux, des héros et des hommes de par les savoirs qu'ils détiennent, ce qui va d'ailleurs de pair avec la fonction gardienne que notre étude développera ensuite. C'est ainsi qu'il est pertinent de mobiliser la figure de certains Centaures, et notamment Chiron, qui apparaît comme le formateur de plusieurs figures héroïques, telles qu'Achille ou encore Héraclès. Le monstre permet ainsi au héros de devenir un homme au travers de l'enseignement délivré, comme le souligne Helen King⁴⁹⁶. Jessica Hughes dit ainsi que « la frontière anatomique qui sépare l'homme de la bête correspond aux frontières culturelles invisibles qui démarque le soi des autres, le mortel du divin, l'éphèbe de l'adulte [...] » ce qui illustre bien que le monstre se définit comme un élément permettant la transition d'un état ou d'un statut à un autre⁴⁹⁷.



20. *Le dieu Ninurta ou Adad poursuivant l'oiseau léontocéphale Anzu*

Relevé d'un sceau-cylindre néo-assyrien présenté dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 14



21. *Thésée et le Minotaure*

Coupe attique à figures rouges
v. 510 av. J.-C.
G 67 – Musée du Louvre

⁴⁹⁵ DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie », *Kantron*, 2003, p. 102

⁴⁹⁶ KING Helen, « Half-Human Creatures » dans CHERRY John, *Mythical Beasts*, British Museum Press, 1995, Londres, pp. 138 - 167

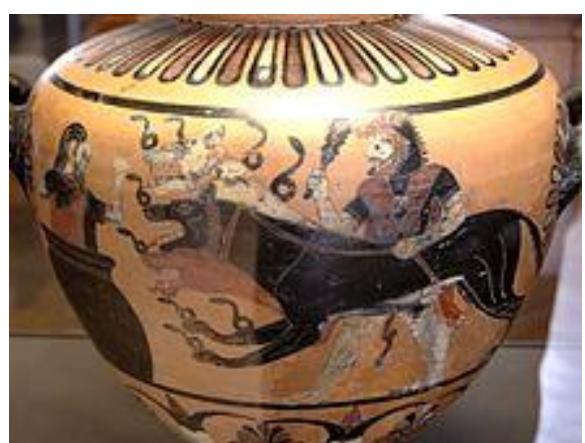
⁴⁹⁷ HUGHES JESSICA, « Dissecting the Classical Hybrids » dans REBAY-SALISBURY Katharina, SORENSEN Marie, HUGHES Jessica, *Body Parts and Body Wholes : Changing Relations and Meanings*, Oxbow Books, 2010, Oxford, p. 103

1.1.2.3. Le monstre protecteur et gardien de lieux, de savoirs, de trésors

Une autre fonction accordée au monstre qu'il convient de mentionner ici est bien celle de gardien de lieux, de savoirs ou de trésors, qui est attestée au sein des deux espaces culturels étudiés ici. De fait, la mythologie proche-orientale présente plusieurs cas de monstres gardiens de lieux sacrés, tels que l'illustrent les exemples du couple d'Hommes-Scorpions qui surveille le passage des Mont-Jumeaux, dans l'*Epopée de Gilgamesh*, ou encore celui du Géant Humbaba, gardien de la Forêt des Cèdres, qui apparaît comme le lieu de résidence des divinités du panthéon proche-oriental. Pour la mythologie grecque, il est pertinent de mobiliser ici les exemples du chien Cerbère, gardien de l'Hadès, ou encore, le dragon du Jardin des Hespérides, lesquels sont eux aussi assignés à la surveillance de lieux particuliers (figure 23). Cette fonction est notamment retranscrite au travers de la statuaire monumentale des palais et des temples proche-orientaux, laquelle use d'une multitude de figures monstrueuses pour effrayer les étrangers et ainsi dissuader toute mauvaise intention. C'est le cas notamment du lamassu, divinité protectrice hybride ailée, féminine ou masculine, dotée d'un corps de taureau ou de lion, qui est généralement employée dans la statuaire monumentale comme élément décoratif pour les portes des temples, tel que l'illustrent les multiples exemples issus du palais de Sargon II à Dur-Sharrukin, mais aussi ceux retrouvés à Kalkhu (figure 22). Ainsi, la taille immense de ces statues doublée de la monstruosité apparente des hybrides qu'elles représentent renvoie à la fonction première du monstre qui est bien d'effrayer le spectateur, mais cela illustre également cette fonction de protection de lieux spécifiques. Par ailleurs, André Parrot décrit ainsi le site archéologique de Guzana en ces termes : « [...] parmi temples et palais, se dressait une construction [...] qui abritait la plus étrange collection de sculptures qu'on puisse concevoir [...] dans un monde mystérieux et hallucinant »⁴⁹⁸. Ce passage témoigne bien de la grande variété de statues monumentales, ce qui indique ainsi que les monstres gardiens sont assez largement répandus au sein des représentations iconographiques proche-orientales. Cependant, il n'a pas été possible de retrouver d'exemples similaires pour la Grèce ancienne, étant donné la moindre utilisation de la statuaire monumentale pour cet espace, mais il convient tout de même de mentionner que plusieurs représentations de monstres gardiens de lieux sont attestées sur la céramique, mais aussi sur les frontons de certains temples (figure 49)⁴⁹⁹.



22. Lamassu
Statue néo-assyrienne de Dur-Sharrukin
v. 721 – 705 av. J.-C.
University of Chicago Oriental Institute



23. Héraclès, Cerbère et Eurysthée
Hydrie attique à figures noires
v. 525 av. J.-C.
E 701 – Musée du Louvre

⁴⁹⁸ PARROT André, *Sumer*, Gallimard, 1961, Paris, p. 83 - 86

⁴⁹⁹ Voir Chapitre III, p. 213- 217

Mais le monstre n'apparaît pas seulement comme gardien de lieux sacrés, puisqu'il est aussi fait détenteur de savoirs spécifiques, tel que l'illustre le cas d'Oannès. Il s'agit d'un monstre, présenté par Bérose, dans son *Histoire de Babylone* datée du III^e siècle av. J.-C., décrit comme un hybride au corps et à la tête de poisson doté d'une seconde tête et de jambes humaines (figure 24). Ce monstre sorti de la mer d'Erythrée apparaît comme pourvu d'une voix compréhensible des hommes puisqu'il transmet de précieuses connaissances aux hommes : on lui attribue ainsi le don de l'écriture, des sciences et des arts aux Babyloniens, qui vivaient jusqu'alors tels des êtres sauvages, dénués de toute organisation civilisationnelle et de lois. Cette fonction faisant intervenir le monstre comme le moyen permettant d'accéder à une certaine forme de civilisation fait écho au mythe grec concernant le Titan Prométhée. De fait, Prométhée, qui peut être considéré comme monstrueux au regard de sa taille gigantesque, de sa force incroyable et de sa duperie établie envers les divinités du panthéon grec, permet aux hommes d'accéder à la civilisation lorsqu'il leur fait don du feu. Là aussi, le monstre permet ainsi d'accéder aux prémisses de la civilisation, puisque la cuisson de la viande apparaît comme un critère important dans le processus d'organisation civilisationnelle. Les mythologies étudiées font état d'autres créatures monstrueuses dotées d'une certaine forme de sagesse, comme en témoigne l'exemple des Hommes-Scorpions pour la cosmogonie proche-orientale, lesquels offrent des conseils au héros Gilgamesh afin que celui-ci atteigne le but de son périple, alors qu'il traverse le passage des Monts-Jumeaux. De la même manière, il est important de mobiliser la figure de la Sphinx grecque, qui, bien qu'elle terrorise et décime la population de Thèbes, apparaît, dans le mythe, comme la détentrice de certaines vérités inaccessibles aux hommes. De fait, aucun individu excepté le héros Œdipe ne parvient à résoudre ses énigmes. Par ailleurs, la figure du Sphinx se retrouve sur de nombreuses statuettes et médailles découvertes au sein de tombeaux, ce qui témoigne probablement de cet aspect gardien : peut-être que le Sphinx est alors gardien des secrets entourant la mort (figure 25).



24. Oannes (détail)
Relief
v. 230 av. J.-C.



25. Sphinx funéraire
Statue de l'époque archaïque
v. 570 av. J.-C.
Musée National Archéologique d'Athènes

Il convient de citer également les monstres qui sont chargés de la protection de trésors, présents au sein des deux cosmogonies étudiées. La principale figure monstrueuse à mobiliser dans ce cas est bien celle du Griffon, puisque le Proche-Orient antique comme la Grèce ancienne emploient cette créature afin de protéger des trésors matériels (figures 26 et 27). L'étude des représentations iconographiques pour ce monstre spécifique a déjà démontré les ressemblances physiques, mais le fait que la même fonction leur soit attribuée au sein de l'un et l'autre espaces étudiés renforce l'idée d'une potentielle influence culturelle de la mythologie proche-orientale sur les mythes grecs⁵⁰⁰. Mais là n'est pas la seule créature chargée de protéger des trésors, puisque la mythologie grecque fait état de nombreux dragons dont la fonction est identique : le dragon du Jardin des Hespérides, ou encore le dragon gardien des tendons de Zeus. Cependant, il apparaît que les monstres proche-orientaux issus du reptile n'aient pas cette même fonction protectrice de trésors, ce qui illustre certaines spécificités locales. De fait, le monstre reptile est, dans la cosmogonie proche-orientale, plutôt perçu comme un monstre dangereux et perturbateur de l'ordre divin.



26. *Griffon ailé cornu*
Bague cachet
v. XIV^e s. av. J.-C.
AO 14731 – Musée du Louvre



27. *Satyre, griffon et Arimaspe*
Cratère attique à figure rouges
v. 375 av. J.-C.
CA 491 – Musée du Louvre

Enfin, le monstre est également doté d'une certaine fonction protectrice, qui peut être mise en parallèle de la fonction gardienne de savoirs et de lieux spécifiques. De fait, les deux mythologies étudiées proposent des monstres dont les principales fonctions sont d'assurer la protection des hommes, notamment au travers de pratiques magiques. C'est ainsi qu'il est pertinent de mentionner ici les *kullulû* : il s'agit d'Hommes-Poissons barbus, semblables à des mammifères marins, qui sont assez largement représentés sur des figurines ou des reliefs monumentaux (figures 28 et 29). Ces images présentent les *kullulû* comme dotés d'un buste d'homme et d'une partie inférieure s'apparentant à une queue de poisson, à l'image du monstre grec Triton. Il apparaît que ces monstres sont mobilisés dans le cadre d'incantations protectrices magiques, puisque leurs représentations sont généralement retrouvées dans des chambres intérieures, ou des lieux où des pratiques cultuelles, magiques

⁵⁰⁰ Voir Présentation du corpus de sources p. 98 - 105

ou divinatoires sont attestées. Leur équivalent féminin, les *kullitû*, semblent être, par ailleurs, moins sollicités par l'iconographie. Il convient cependant de souligner qu'aucune similitude, hormis l'apparence physique, n'est attestée entre ces monstres issus du poisson et Triton, puisque ce dernier n'a pas de valeur protectrice, et il n'apparaît pas non plus comme une entité gardienne.



28. Un arbre stylisé entouré d'un sage vêtu d'une peau de poisson, d'un *kullulû* et d'une *kullitû*
Relevé d'un sceau-cylindre néo-assyrien présenté dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 131



29. Homme-poisson
Statuette en argile présentée dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 92

1.2.4. Le monstre apotropaïque

Cette dernière fonction protectrice fait écho à la valeur apotropaïque attribuée à certaines figures monstrueuses. De fait, il est clair que les deux mythologies étudiées ici font état de monstres au statut spécifique, puisque ces derniers sont mobilisés dans le cadre de rites et d'incantations apotropaïques. Est-ce un phénomène révélateur d'une certaine atténuation de leur monstruosité ? Il n'en est pas certain, cependant, la mobilisation de ces monstres particuliers révèle ainsi que certains hybrides apparaissent peut-être comme moins dangereux que certaines autres créatures. La monstruosité n'est alors pas toujours synonyme d'une entité néfaste pour les divinités, les héros et les hommes. C'est pourquoi certains objets, tels que des figurines, des médailles et autres petits objets, majoritairement utilisés dans le cadre des pratiques funéraires, représentent le monstre (figure 30). Y sont ainsi mobilisés des monstres proche-orientaux comme le Géant Humbaba, lequel voit sa tête énorme sculptée comme médaillon protecteur. De la même manière, de nombreuses petites plaques ont été retrouvées arborant la figure du monstre, ce qui témoigne de la relative étendue de cette vision apotropaïque d'un être pourtant considéré comme à l'origine de tous les maux, dans les sources littéraires⁵⁰¹. Cette utilisation de la tête du monstre comme élément apotropaïque fait penser à la mobilisation de la tête de Méduse, le Gorgonéion, dans la cosmogonie grecque (figure 31). De fait, après avoir été vaincue, Méduse se voit décapitée par le héros Persée, et sa tête est ensuite utilisée comme outil qui protège le héros et qui fait fuir ses opposants. C'est ainsi que l'on retrouve le même genre de plaques protectrices représentant le Gorgonéion, qui apparaissent comme similaires

⁵⁰¹ *Epopée de Gilgamesh*, II, 98 - 99

aux plaques illustrant Humbaba : elles présentent alors un visage souriant et grimaçant, des traits grossiers et des yeux exorbités et très rapprochés.



30. *Humbaba*
Masque
v. II^e m. av. J.-C.
AO 12460 – Musée du Louvre



31. *Gorgonéion*
Antéfixe
v. VI^e s. av. J.-C.
CA 3296 – Musée du Louvre

1.2.5. Le monstre instrument des divinités

Il paraît finalement important de souligner qu'une des fonctions les plus attribuées à la figure monstrueuse est bien celle d'instrument des divinités. De fait, de nombreuses sources littéraires font apparaître le monstre comme au service des dieux : le monstre sert soit de monture à une divinité, soit il est alors employé afin de manifester la colère divine. C'est ainsi que la mythologie proche-orientale use de nombreux spécimens monstrueux issus du lion comme monture pour les divinités du panthéon (figure 32). La plupart d'entre elles sont d'ailleurs ailées, ce qui fait penser à la figure monstrueuse grecque du cheval ailé Pégase, qui lui aussi sert de monture aux dieux et aux héros de la mythologie grecque. De la même manière, certaines représentations proche-orientales font intervenir la figure du monstre Anzu comme monture des divinités. En outre, rappelons que l'hybride Homme-Bateau est lui aussi instrument des divinités puisqu'il leur permet d'effectuer une traversée maritime sacrée, ce qui rappelle peut-être les chars grecs du dieu Hélios. Notons, en outre, que l'imagerie des divinités transportées par des monstres attelés à un char apparaît comme une thématique commune aux deux aires culturelles étudiées. Les Griffons sont eux aussi employés parfois comme tel, et ce dans les deux mythologies, ce qui suggère peut-être encore une certaine influence. Mais l'instrumentalisation des créatures monstrueuses par les divinités transparaît plutôt, dans l'univers mythique grec, au travers de leur mobilisation comme moyen d'assouvir la vengeance divine, ou bien comme manifestation de la colère des dieux. C'est le cas de la Sphinx de Thèbes notamment, qui est envoyée en Béotie par Héra afin de venger la mort du roi Laïos (figure 33). De nombreux spécimens monstrueux sont, par ailleurs, mobilisés afin d'exprimer la colère de la déesse, tels

que l'illustre le récit des Douze Travaux d'Héraclès. La mythologie proche-orientale, quant à elle, propose, en de rares occasions, de voir le même processus d'instrumentalisation des monstres par les divinités : il est pertinent de citer ici l'exemple du taureau céleste d'Ishtar, précédemment mobilisé, lequel dévaste les terres parce que la déesse a été éconduite par le héros Gilgamesh.



32. *Un dieu marchant avec son lion androcéphale*
Relevé d'un sceau-cylindre présenté dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 39



33. *Sphinx entre hommes*
Lécithe attique à figures noires
v. 470 av. J.-C.
CA 1705 – Musée du Louvre

1.1.3. Le monstre comme élément issu d'une catégorie anthropologique spécifique ?

Il convient désormais d'interroger la nature du monstre selon des critères anthropologiques. De fait, il est intéressant de voir le monstre comme appartenant à une catégorie particulière, qui se distingue à la fois des divinités, des hommes, et des animaux. Il apparaît pourtant que nombre de créatures monstrueuses soient parfois confondues avec des divinités, notamment pour la mythologie proche-orientale : cette confusion témoigne-t-elle d'une nature divine accordée aux monstres, ou bien est-ce le résultat de l'hybridation de certaines divinités qui tend à intégrer les monstres dans cette catégorie divine ? Cet aspect semble difficile à déterminer, mais il apparaît que le lien entre monstre et divinité soit primordial pour définir la nature du monstre. Cette confusion est aussi issue du fait que les dénominations soient parfois mal interprétées ou bien confuses elles-mêmes, comme l'expliquent les travaux de Jeremy Black et d'Anthony Green⁵⁰². L'article de Christine Dumas-Reungoat propose, par ailleurs, de voir en cette confusion la manifestation de la capacité de cette catégorie monstrueuse à transcender toutes les autres catégories anthropologiques : le monstre est ainsi à la fois animal, humain et divin⁵⁰³. De fait, la mythologie grecque fait bien la distinction entre les différentes catégories d'êtres mythologiques, monstrueux ou divins, mais les mythes du Proche-Orient ancien attribuent parfois une caractéristique spécifique et propre aux divinités à certaines créatures monstrueuses : la splendeur divine, ce qui

⁵⁰² BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 63

⁵⁰³ DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie » dans *Kantron*, 2003, p. 93

renforce cette confusion. Il en est d'ailleurs question pour la figure du Géant Humbaba, mais aussi pour les Hommes-Scorpions ou encore pour Anzu. C'est ainsi que Vedia Izzet, qui étudie plutôt les figures monstrueuses mobilisées au sein des temples étrusques, affirme que les monstres n'appartiennent à aucune catégorie anthropologique, puisqu'ils les transcendent toutes : les monstres sont donc à voir comme une espèce liminale médiatrice entre les catégories divine, humaine et animale⁵⁰⁴.

D'autre part, la philosophie de la Grèce antique questionnait déjà la place anthropologique du monstre au sein des histoires mythiques, et quelques écrits, notamment ceux de Platon, laissent à penser qu'une réflexion particulière s'organisait autour de ce groupe spécifique. Les écrits de ce dernier définissent ainsi le monstre comme une entité « constitué[e] d'un ensemble de formes naturelles multiples réunies en un seul être »⁵⁰⁵. Le monstre apparaît donc comme une entité qui transgresse les catégories anthropologiques habituelles et les expose aux yeux de tous : rien que l'étymologie latine du terme renvoie à la notion d'exhibition de particularités physiques et de phénomènes irréguliers et insolites. Selon George Canguilhem, le spectacle monstrueux sert ainsi à la démonstration de ce qu'est la norme, en tant que moyenne ou en tant qu'idéal, qui ne peut être révélée que par l'observation de son contraire⁵⁰⁶. Cette catégorie à part, et pourtant inclusive de tous les autres groupes anthropologiques, semble donc signifier la limite entre l'anormal et la norme, et les évolutions dans la composition des monstres indiquent que cette frontière apparaît comme instable. L'étude du monstre en tant que catégorie anthropologique propre suggère donc de voir les spécimens monstrueux comme la cristallisation des angoisses collectives, mais aussi comme un moyen de percevoir les évolutions au sein des mentalités et des sensibilités⁵⁰⁷.

.1.4. La notion de construction monstrueuse, reflet des mentalités antiques

Notre étude propose donc de voir le monstre comme le centre d'un concept que nous appellerons la construction monstrueuse. Cette construction conceptuelle s'organise autour de la notion même de monstruosité qui apparaît tout d'abord comme le résultat de problématiques esthétiques et critiques, comme le soulignent les travaux de Erwan Moreau⁵⁰⁸. Cette entité mythologique apparaît donc comme une « construction métaphysique, idéologique et figurative » qui renvoie à une certaine forme de menace, accidentelle et conditionnelle, ou bien au processus de déformation qui a pour but d'altérer la relation à autrui ainsi que la reconnaissance de l'humanité de cette altérité. Ainsi, le concept de construction monstrueuse s'articule principalement autour de l'idée de la nature du monstre et permet ainsi d'interroger cette entité dans son rapport à la démonstration de certaines valeurs au sein d'une société donnée, ce qui permet ensuite d'établir une approche historique dans l'étude de l'évolution des conceptions et des mentalités. Cette capacité attribuée ici au monstre, qui permet alors de comprendre les schémas de pensée en vigueur durant l'Antiquité, renvoie tout d'abord à la place primordiale

⁵⁰⁴ IZZET Vedia, « Tuscan order : the development of Etruscan sanctuary architecture » dans BISPHAM Edward, SMITH Christopher, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy : Evidence and Experience*, Routledge, 2001, Londres, pp. 34 - 53

⁵⁰⁵ PLATON, Traduit par BRISSON Luc, *Œuvre complète*, Flammarion, 2008, Paris, p. 1759

⁵⁰⁶ CANGUILHEM George, *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique Vrin, 2000, Paris, 198p.

⁵⁰⁷ AMICEL Gérard, *La monstruosité : réflexion sur la nature humaine*, Apogée, 2016, Rennes, 78p.

⁵⁰⁸ MOREAU Erwan, *Le monstre : figure du contre-nature. Constructions et représentations sociales du monstrueux*, Territoires, Temps, Sociétés et Développement, 2014, Montpellier

accordée au monstre au sein des récits cosmogoniques, mais aussi dans le cadre des récits relatant les aventures fabuleuses des figures héroïques. Rappelons que le monstre est très souvent perçu comme une créature contre-nature, ce qui place la monstruosité comme manifestation de cette nature anormale, alors que la notion même de « contre-nature » ne peut être vérifiée, puisque la neutralité des lois de la nature suggère que cette dernière ne peut produire que des éléments et des phénomènes allant dans le sens de sa propre matrice. De fait, Aristote, dans *Métaphysique*, affirme que le monstre appartient à la catégorie des phénomènes contraires à la nature, nature qui ne doit pas être considérée dans sa constance absolue mais bien dans son cours ordinaire⁵⁰⁹. Par ailleurs, il convient de souligner que le concept de la construction monstrueuse implique d'interroger la monstruosité selon les valeurs qui lui sont attribuées : c'est-à-dire qu'il faut alors considérer le monstre comme une entité qui nécessite « la préexistence de la morale comme jugement de valeur ; morale qui ne peut d'ailleurs exister sans la culture cognitive, effective par le biais de la connaissance [...] ». La construction de la monstruosité fait donc intervenir un processus d'élaboration mentale basée sur une expérience de l'esthétique des corps, mais aussi sur la formation des valeurs morales et éthiques pour une société donnée. Cette notion de construction monstrueuse sera par ailleurs nécessaire dans le cadre de l'analyse des rapports d'opposition symboliques attestés entre le monstre et la figure héroïque⁵¹⁰.

2. Le genre du monstre

Il est désormais intéressant de concentrer l'étude autour de la question du genre du monstre, en étudiant notamment les oppositions de genre attestées au sein des deux ensembles culturels étudiés ici. Il sera ainsi question d'interroger le monstre selon ces critères de genre afin de relever les différences présentes entre les créatures monstrueuses masculines et féminines dans les deux ensembles mythologiques, ce qui conduira à l'analyse plus approfondie du statut du monstre féminin comme entité dotée d'un rôle spécifique, qui fait apparaître cette créature féminine comme bien plus dangereuse que son compère masculin.

2.1. Opposition de genre : étude des monstres primordiaux

Il convient donc tout d'abord d'identifier les différences présentes entre les monstres masculins et les monstres féminins attestées pour chacune des deux mythologies étudiées. Dans un premier temps, il est pertinent d'interroger les éléments qui permettent d'identifier le genre du monstre. L'analyse des sources littéraires précédemment menée a souligné que le genre du monstre est très souvent signifié lors de la description du monstre, et ce au sein des deux ensembles culturels étudiés⁵¹¹. Une analyse linguistique des termes employés pour désigner les monstres suggèrerait peut-être que les textes emploient des termes masculins ou féminins selon le genre du monstre décrit, mais cette étude n'a malheureusement pas pu être menée au regard du manque de compétences dans ce domaine. Concernant la question des sources archéologiques, il semble que le genre

⁵⁰⁹ POIRIER Jean-Louis, « La notion d'erreur de la nature d'après Aristote » dans *Les Etudes Philosophiques*, vol. 109, 2014, pp. 287 - 299

⁵¹⁰ Voir Chapitre II, p. 180 - 189

⁵¹¹ Voir Présentation du corpus de sources, p. 50 - 78

monstrueux soit majoritairement identifiable dans le cadre de représentations de monstres humanoïdes ou hybrides mêlant éléments animaux et éléments humains. De fait, le genre monstrueux devient alors identifiable au travers des attributs masculins (barbe, musculature, parties génitales) et des attributs féminins (poitrine, chevelure, visage imberbe) humains (figures 34 et 35). Les hybrides dont la composition ne fait intervenir que des éléments animaux ne sont pas identifiables iconographiquement selon leur genre.

L'étude des sources littéraires a déjà démontré que les monstres, qu'ils soient masculins ou féminins, sont tous décrits comme effrayants ou terribles, ce qui apparaît là comme leur principale caractéristique commune⁵¹². Cependant, il apparaît que leurs attributs et leurs fonctions ne soient pas identiques, et l'étude mobilisera ici le cas des monstres primordiaux Ullikummi et Tiamat, pour la mythologie proche-orientale, et ceux de Typhée et d'Echidna pour le monde grec. Les monstres masculins sont ainsi faits perturbateurs directs de l'ordre du monde : ils affrontent les divinités et les héros au travers de combats et d'épreuves, et sont très souvent mis à mort de manière définitive, ou bien enfermés à jamais comme l'illustre l'exemple de Typhée. Les monstres féminins, quant à eux, affrontent indirectement les héros, notamment au travers de leur progéniture monstrueuse. De fait, Echidna n'est jamais mobilisée autrement que pour définir sa fonction de génitrice de monstre : elle n'apparaît dans aucun combat l'opposant à des figures héroïques, et, de fait, sa mort n'est jamais mentionnée. Ce caractère immortel pourrait aussi être attribué au monstre proche-oriental Tiamat : bien que cette dernière affronte directement Marduk et soit défaite par le dieu, il est possible de considérer qu'elle est aussi pourvue d'une certaine forme d'immortalité, propre aux conceptions religieuses du Proche-Orient ancien qui suggèrent que toute création est issue de quelque chose de préexistant. C'est ainsi que le corps de Tiamat sert de base à l'organisation du cosmos, ce qui intervient comme une certaine manière de survivre au héros. Par ailleurs, les conditions de mobilisation de tels monstres, dans le cadre de leurs affrontements face au héros, ne sont pas les mêmes : il apparaît en effet que les monstres masculins engagent le conflit pour des raisons de domination. C'est ainsi qu'Ullikummi est né de Kumarbi, puisque ce dernier cherche à renverser la hiérarchie divine en sa faveur. Quant à Typhée, il apparaît comme le dernier obstacle s'élevant face à Zeus pour fixer l'organisation du monde, ce qui renvoie bien aux rapports de domination et de hiérarchie dans le monde divin. Les monstres féminins interviennent plutôt dans le cadre de vengeance : c'est principalement le cas pour Tiamat, qui cherche à venger le principe primordial d'eau douce Apsû, lequel a été défait par ses enfants divins, ce qui amène le monstre à enfanter toute une série de créatures monstrueuses et à former une armée pour affronter Marduk et les autres divinités. Pour Echidna, cette notion de vengeance est plus discrète : de fait, Echidna n'intervient pas directement dans le cadre de la narration, mais sa progéniture monstrueuse est, quant à elle, de nombreuses fois mobilisée à des fins similaires. Il est ainsi possible de citer le cas de la Sphinx, laquelle est envoyée par Héra pour venger la mort du roi Laïos, mais encore celui de la Chimère, envoyée en Lycie pour ravager les terres.

⁵¹² *Ibid.*



34. Dieu serpent ou *Ullikummi* (?)

Relevé d'un sceau-cylindre akkadien présenté dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 166



35. Le monstre *Scylla*

Cratère attique à figures rouges
v. 450 av. J.-C.
CA 1341 – Musée du Louvre

.2.2. La dangerosité des monstres féminins

Notre étude suggère ensuite que les monstres féminins sont faits bien plus dangereux que les monstres masculins, et ce au sein des deux mythologies étudiées. L'analyse des figures monstrueuses primordiales a déjà démontré certaines particularités attribuées au genre féminin : de fait, le monstre féminin détient un rôle tout particulier dans la naissance de nouveaux monstres, multipliant ainsi les dangers pour les hommes et les héros. Les sources littéraires mentionnent en effet plusieurs naissances monstrueuses qui sont engendrées par les monstres féminins seuls, ce qui n'est pas vrai pour les monstres masculins, bien que ces derniers, comme Typhée, aient aussi une progéniture dangereuse. Cette parthénogénèse suggère ainsi que les monstres féminins peuvent être autonomes dans la création de nouvelles monstruosités, parthénogénèse qui rappelle par ailleurs le caractère chthonien des monstres qui naissent souvent par le sol, sans fécondation, mais là n'est pas leur seule caractéristique. En effet, le monstre féminin est, quand il s'agit d'un hybride mi-humain mi-animal, pourvu de parties féminines humaines apparentes, qui sont très souvent décrites comme séduisantes, belles et attrayantes, comme l'illustrent les nombreuses mentions des formules « [...] aux belles chevilles » ou « [...] aux belles joues » dans les sources littéraires grecques⁵¹³. Cette notion de beauté du monstre féminin semble plus développée au sein de la mythologie grecque, et il apparaît que de nombreuses créatures féminines aient cet attribut. Il est ainsi possible de citer en premier lieu les Sirènes, qui sont des hybrides mi-femmes mi-oiseaux : leur composition laisse voir une partie humaine, allant du visage jusqu'au buste, faisant ainsi état d'une poitrine apparente. C'est également le cas de certaines représentations grecques du Sphinx, qui est parfois doté d'une poitrine humaine. Par ailleurs, la chevelure du monstre féminin semble être aussi un élément séducteur, comme en témoigne les descriptions littéraires de la Gorgone Méduse avant sa métamorphose en monstre, selon les versions. Cet aspect de séduction apparaît comme d'autant plus dangereux puisqu'il mobilise la ruse et tente d'attirer les hommes et les héros vert la mort.

⁵¹³ HESIODE, *Théogonie*, 270

En outre, les Sirènes, en plus de leur beauté apparente, sont capables d'un chant envoûtant les hommes, ce qui apparaît d'ailleurs comme leur caractéristique la plus dangereuse. Ce don de parole attribué à certaines créatures monstrueuses est un élément primordial pour comprendre la dangerosité des monstres féminins. De fait, il apparaît que plusieurs monstres masculins soient aussi dotés de la parole, mais la plupart du temps, ces êtres utilisent plutôt des cris afin de s'exprimer, comme l'illustrent les exemples de Typhée, capables de cris puissants qui font trembler la terre, et d'Ullikummi, lequel ne prononce pas un mot dans le cadre du *Chant de Kumarbi*. Les monstres féminins, quant à eux, sont doués d'une parole compréhensible des hommes, tel que l'illustre l'exemple de la Sphinx de Thèbes, laquelle délivre des énigmes : bien que le sens de cette énigme ne parvienne pas aux hommes, ils sont cependant capables de comprendre la question. Hormis le chant des Sirènes, ces derniers monstres sont perçus comme d'autant plus dangereux que leurs compères masculins puisqu'ils participent aux naufrages des navires, ce qui rend les traversées maritimes encore plus dangereuses. Cette supériorité de la dangerosité des monstres féminins sur celle des créatures masculines est notamment visible au travers de certaines fonctions attribuées aux monstres : les Sirènes grecques sont mortelles et dangereuses, tandis que les génies ailés proche-orientaux masculins sont parfois dotés d'une capacité protectrice des hommes et des héros, comme l'illustrent les multiples représentations retrouvées sur des reliefs présents au sein de temples proche-orientaux. La fonction de monstre protecteur est, par ailleurs, plus largement attribuée à des monstres masculins, et ce dans les deux mythologies étudiées, comme l'illustrent les exemples des Hommes-Poissons et des génies ailés proche-orientaux, ou encore ceux des Sphinx funéraires grecs. Il convient cependant de rappeler que certaines figures monstrueuses féminines ont aussi une certaine valeur protectrice : l'étude a précédemment montré que le Sphinx féminin était gardien de savoirs particuliers, et les Lamassu proche-orientaux étaient principalement des monstres féminins, au début de la période, pour ensuite devenir exclusivement masculins⁵¹⁴. Cette évolution de genre des Lamassu témoigne peut-être de l'évolution de la considération des monstres féminins qui sont alors vus comme de plus en plus dangereux. Enfin, cette notion protectrice intervient parfois à l'encontre de monstres féminins spécifiques, comme l'illustre l'exemple des Hommes-Poissons proche-orientaux, dont l'iconographie est employée sur des statuettes et des figurines protectrices utilisées dans le cadre de rituels contre le monstre Lamashtu, ce qui témoigne bien de la dangerosité supérieure des monstres féminins sur les créatures hybrides masculines.

Une autre fonction attribuée seulement aux monstres féminins est bien leur apparente nécessité dans le cadre de l'organisation du monde : l'exemple de Tiamat illustre bien ce besoin, puisque le cosmos ne peut être formé sans le corps du monstre. Le monstre devient alors essentiel, ce qui accorde une certaine forme de dangerosité supplémentaire au monstre féminin. Cette nécessité apparaît aussi chez les monstres masculins, mais elle ne relève pas de la même échelle, puisque les monstres masculins sont plutôt nécessaires à l'élévation vers le statut héroïque, et à l'organisation hiérarchique des divinités. Les monstres masculins se voient d'ailleurs attribués certaines fonctions élévatrices qui les éloignent parfois de leur statut monstrueux et dangereux : c'est le cas notamment des monstres formateurs de héros, comme Chiron. De fait, aucun monstre féminin n'a ce rôle particulier qui permet à la figure héroïque de s'élever au statut d'homme accompli au travers de l'enseignement : il s'agit alors plutôt d'une élévation hiérarchique obtenue par la force brute et la mort du monstre, comme en témoigne l'issue du combat entre Marduk et Tiamat.

⁵¹⁴ Voir Chapitre I, p. 162 - 165

Cette dangerosité spécifique du monstre féminin se manifeste d'autre part au travers de l'exclusivité de certains monstres féminins. De fait, il apparaît que les deux mythologies étudiées présentent des créatures monstrueuses pour lesquelles il existe des spécimens masculins et féminins, la plupart du temps : les Centaures et les Centaresses, les Sirènes et les Génie ailés, les Sphinx et les Sphinges. Mais il apparaît cependant que les deux ensembles aient une plus grande variété de monstres féminins exclusifs, qui ne trouvent aucun équivalent masculin : c'est le cas notamment de la Chimère et des Tueuses grecques, mais aussi de Lamasthu pour l'espace proche-oriental. Enfin, la supériorité de la dangerosité des monstres féminins est notamment soulignée dans le cadre du récit de l'*Odyssée*, alors qu'on conseille à Ulysse de préférer le passage où réside le monstre masculin Charybde, plutôt que de prendre le chemin conduisant à Scylla, qui apparaît comme bien plus terrible⁵¹⁵.

3. Métamorphoses en monstre, métamorphoses du monstre

L'étude proposée ici suggère ensuite de s'interroger quant au processus de métamorphose en monstre, qui est présent au sein des récits issus des deux ensembles mythologiques étudiés, mais qui apparaît somme toute comme leur principale différence. Rappelons tout d'abord que la métamorphose est un phénomène de transformation, un changement de forme, de nature ou de structure qui rend l'objet ou l'individu initial méconnaissable. Plusieurs questionnements interviennent dans l'analyse de ce processus spécifique, et il apparaît comme primordial d'établir si les mythologies étudiées présentent des caractéristiques communes dans le cadre des mythes liés à la métamorphose en monstre. Dans un premier temps, il convient d'interroger la nature du monstre métamorphosé : est-il plus ou moins dangereux que le monstre né monstrueux ? Est-ce que cette nature double en fait un être moins monstrueux, du fait de son humanité initiale ? De fait, il apparaît que la plupart des cas de métamorphose concerne notamment des hommes ou des femmes changés en monstres hybrides. C'est le cas du héros proche-oriental Tammuz/Dummuzi, amant de la déesse Inanna, qui demande à être changé en serpent car ce dernier n'a pas observé de période de deuil alors que sa bien-aimée descendait aux Enfers⁵¹⁶. Il semble que cette transformation soit d'ailleurs la seule mobilisable pour l'espace proche-oriental. La mythologie grecque, quant à elle, offre une multitude d'histoires fabuleuses relatant des épisodes de transformation : il est possible de citer ici la Gorgone Méduse, Io, ou bien le monstre Scylla.

Peu d'éléments, dans les sources littéraires disponibles, permettent de définir la dangerosité du serpent que devient Tammuz/Dummuzi, d'abord parce que cette transformation intervient plutôt comme une punition, puis parce que les sources ne mentionnent aucun caractère dangereux ou monstrueux : seul le caractère chthonien du serpent peut renvoyer potentiellement à une certaine forme de monstruosité. Quant à la mythologie grecque, elle ne propose pas toujours de voir des monstres dans le résultat des épisodes de métamorphoses : de fait, il semble que seules Gorgo et Scylla apparaissent comme réellement monstrueuses, au travers de leur dangerosité et de leur aspect physique hybride et effrayant. Il convient donc de souligner que la dangerosité attribuée aux monstres métamorphosés est relative, et il s'avère donc impossible d'établir une réelle analyse comparative entre les monstres nés monstrueux et les monstres issus de métamorphose.

⁵¹⁵ HOMERE, *Odyssée*, XII, p. 167

⁵¹⁶ *La Descente d'Ishtar aux Enfers*, « Dummuzi, tout en pleurs, et ruisselant de larmes, leva les mains au ciel, vers Utu [...] change mes mains en mains de serpent, change mes pieds en pieds de serpent pour que j'échappe aux démons et qu'ils ne me gardent oint ! ».

Cette notion de métamorphose apparaît comme assez complexe à traiter puisqu'il semble y avoir peu de cas de transformations en monstre pour le Proche-Orient antique. La mythologie grecque, quant à elle, propose différents exemples mais il n'est pas certain que toutes ces métamorphoses renvoient à une transition vers le statut de monstre. De fait, la métamorphose d'Io, prêtresse d'Héra transformée en génisse par Zeus, n'en fait pas une créature monstrueuse. Il semble cependant que les conditions de cette métamorphose soient assez similaires à celles présentées au sein du mythe concernant Tammuz/Dummuzi : de fait, il s'agit d'un processus de métamorphose qui intervient afin d'échapper à la colère divine. Zeus change ainsi Io en animal afin que la déesse Héra ne remarque pas ses tromperies, tandis que Tammuz/Dummuzi demande à être changé en serpent afin d'éviter la colère de la déesse Inanna. Peut-être sont-ce là des conditions de métamorphoses similaires, mais il est reste difficile de déterminer la véracité de cette affirmation car, bien que le but soit identique, à savoir éviter la colère divine, le déroulement du récit ainsi que les animaux mobilisés pour cette transformation ne sont pas les mêmes. Il convient par ailleurs de mentionner les métamorphoses qui interviennent dans le cadre de vengeance divine : il n'a pas été possible de trouver de cas de telle métamorphose pour l'espace proche-oriental, mais la mythologie grecque propose une version du mythe relatif à la Gorgone Méduse, laquelle est transformée en véritable monstre dotés de cheveux issus du reptile par Athéna⁵¹⁷. Ce changement en monstre intervient alors que Méduse est violée par le dieu Poséidon dans le temple de la déesse, ce qui provoque son courroux : la Phorcide, initialement victime, est punie avec cette transformation relevant du serpent. Cette métamorphose punitive renvoie peut-être à celle précédemment citée de Tammuz/Dummuzi : bien que ce soit une demande du héros lui-même, cette métamorphose, qui fait aussi intervenir le serpent, apparaît comme une certaine autopunition, puisque celui-ci a déçu la déesse. Le monstre Gorgo subit une autre métamorphose, cette fois-ci symbolique, après que le héros Persée lui tranche la tête. De fait, le Gorgonéion n'est plus réellement monstrueux puisqu'il est utilisé comme outil par différentes figures héroïques et il sert également d'objet apotropaïque dans certaines pratiques rituelles, ce qui semble retirer l'aspect dangereux initial du monstre. Le cas du monstre marin Scylla est tout aussi intéressant quant à la thématique de la métamorphose : très belle femme à l'origine, elle se voit transformée par la magicienne Circé en un monstre hybride hideux et terrifiant doté d'une multitude d'éléments issus d'espèces différentes, et notamment du serpent. Peut-être que le serpent, et son caractère chthonien, sont les seuls éléments qui permettent alors de définir un processus de métamorphose comme la transition d'un statut classique vers une nature monstrueuse.

C'est ainsi qu'il convient de conclure en rappelant que la nature du monstre est bien un élément significatif dans le processus de construction monstrueuse, utile pour une histoire des mentalités des civilisations antiques. De fait, l'étude de cette construction monstrueuse a permis de révéler de nombreuses similitudes entre les deux ensembles mythologiques étudiés, ce qu'il conviendra d'approfondir dans le cadre de l'étude des potentiels jeux d'influence culturelle présents et actifs entre l'espace proche-oriental et la Grèce ancienne. Il a été démontré que le monstre, au travers de ses fonctions, de ses différentes compositions, mais aussi au travers de ses symboliques, relève d'un processus de construction dont certains éléments sont communs aux deux aires culturelles étudiées. Par ailleurs, l'étude des oppositions de genre ainsi que celle des différents processus de métamorphose attestés pour les deux ensembles a permis de relever davantage de similitudes entre les deux mythologies privilégiées ici, mais cela a aussi souligné certaines spécificités locales, ce qui amène à dire que le monstre est à la fois un

⁵¹⁷ GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, 1951, Paris, p.405

élément primordial et constitutif des mythologies anciennes, mais aussi une entité fondamentale pour la compréhension des schémas de pensée antiques. De fait, il sera désormais question de mettre en valeur ces systèmes de pensée, notamment quant aux questions relatives à l'identité et à l'altérité, et ce tout particulièrement au travers de l'étude des oppositions mythologiques monstres/héros.

Chapitre II – Le monstre : entre vision de l’altérité et construction identitaire

Ce deuxième chapitre sera l’occasion d’utiliser le concept de la construction monstrueuse dans le cadre d’une histoire des mentalités et des représentations puisqu’il s’agira d’analyser en quoi le monstre apparaît comme un élément qui reflète les schémas de la construction identitaire au sein des sociétés de l’Antiquité. Il sera donc nécessaire d’analyser les conditions d’élaboration de l’identité, ou plutôt des identités, pour les sociétés antiques mobilisées ici, notamment au travers de l’étude des mythes véhiculés par ces groupes sociaux, mais en centrant tout particulièrement cette analyse autour de la question des rapports d’opposition attestés au sein des mythes entre les figures héroïques et les créatures monstrueuses. Cette étude complexe empruntera donc nombre de concepts et de notions à l’histoire des mentalités, mais aussi aux disciplines anthropologique, ethnologique, philosophique ainsi qu’à l’analyse des pratiques discursives.

1. Le monstre comme élément constituant dans la perception de l’altérité

L’étude a précédemment explicité ce que nous appelons la construction monstrueuse au sein des mythologies proche-orientale et grecque comme concept qui permet une meilleure compréhension des schémas de pensée antiques, mais il convient désormais de définir la symbolique de cette construction dans la définition de l’altérité⁵¹⁸. De fait, notre recherche tend ici à employer cette notion comme reflet de la vision de l’altérité pour des sociétés qui ne sont pas encore tout à fait à considérer comme établie selon le prisme de leur identité propre. Il est certain que les créatures monstrueuses apparaissent comme le miroir des réflexions et des conceptions des sociétés antiques, mais il est nécessaire de revenir plus en détails sur ce qu’elles semblent illustrer réellement : l’Autre. L’analyse présentée ici s’appuiera donc sur l’hypothèse anthropologique selon laquelle le monstrueux, par un système d’opposition, apparaît comme un élément constitutif de la culture et donc de la réalisation de soi en tant que groupe identitaire⁵¹⁹. Mais avant cela, il sera tout d’abord primordial de définir le rapport entre monstruosité et altérité, ainsi que de souligner que le monstre n’apparaît pas toujours comme une altérité monstrueuse, dans le sens de dangereuse ou de néfaste, mais bien comme une « altérité positive ».

.1.1. Fonctions du mythe pour les sociétés antiques

Avant de concentrer l’étude sur le rapport entre monstruosité et altérité, il convient tout d’abord de préciser quelles sont les fonctions attribuées aux récits mythiques. Pour les sociétés antiques, notamment pour les civilisations proche-orientale et grecque, il est difficile de déterminer la réelle valeur du mythe au sein des conceptions contemporaines. Le mythe doit être vu comme une construction narrative et discursive dotée de plusieurs fonctions, qui laisse tout d’abord entrevoir des informations quant aux systèmes de pensée, mais qui

⁵¹⁸ Voir Chapitre I, p. 170 - 171

⁵¹⁹ FOUCART Jean. « Monstruosité et transversalité : figures contemporaines du monstrueux » dans *Pensée plurielle*, vol. 24, no. 2, 2010, p. 45

donne également des données concernant les organisations sociales, et qui est parfois vue comme une explication rationalisant des phénomènes naturels jusqu'alors inexplicables⁵²⁰. Compte tenu des différents travaux disponibles concernant la fonction du mythe au sein des sociétés antiques, notre étude adoptera l'hypothèse selon laquelle le mythe apparaît comme la réunion de ces fonctions plurielles. C'est en effet la thèse soutenue dans les travaux présentés par Geoffrey Kirk : le mythe est alors doté d'une signification propre à chaque culture qui l'emploie et illustre ainsi des éléments structurels attestés au sein de cette société spécifique⁵²¹. Selon lui, il s'agit aussi de considérer le récit mythique comme révélateur des préoccupations contemporaines « causées par les contradictions existant entre les instincts, les désirs de l'homme, et la réalité intransigeante de la nature comme de la société »⁵²². De fait, Geoffrey Kirk insiste sur le fait qu'il ne faut surtout pas voir dans le mythe une structure stable identique à la structure de l'esprit humain, qui serait alors une invariable. Cependant, il apparaît que cette hypothèse s'applique plus à certaines mythologies qu'à d'autres. En complément, il convient de mobiliser l'analyse de Walter Burkert qui suggère de voir le mythe comme « un récit traditionnel que l'on emploie pour désigner la réalité [...] un récit appliqué [qui] décrit une réalité significative, supra-individuelle et d'importance collective »⁵²³. C'est ainsi que les mythes grecs soulignent la nette distinction entre la *physis*, la nature, et le *nomos*, la culture, qui ne constituent pourtant pas une composante primordiale au sein des mythes proche-orientaux. Les sources disponibles pour la mythologie proche-orientale ne permettent pas de définir quelles étaient les considérations quant à la distinction entre nature et culture, mais les mythes laissent tout de même entrevoir certains indices, tel que l'illustre l'exemple du monstre d'Oannès. Ainsi, le monstre permet, selon le mythe, aux civilisations de Babylone de se constituer en tant que civilisation dotée d'une culture et ce au travers du dons des arts. De manière plus générale, le mythe proche-oriental apparaît plutôt comme animiste, créant ainsi une multitude de divinités secondaires qui pourraient être considérées comme la rationalisation de certains phénomènes naturels alors inexpliqués, présents dans un environnement naturel et géographique relativement hostile. Bien sûr, il convient de ne pas mettre de côté la place importante accordée à la valeur explicative du mythe sur le monde : c'est ainsi que Pierre Grimal définit le mythe comme se référant à « un ordre du monde antérieur à l'ordre actuel [...] destiné, non pas à expliquer une particularité locale et limitée, mais une loi organique de la nature des choses »⁵²⁴. Quant à la discipline philosophique, elle suggère de voir le mythe comme étroitement lié à la religion et à la poésie, mais aussi comme une construction de l'imagination humaine, comme le souligne George Van Riet dans ses travaux⁵²⁵. Notre étude mobilisera donc toutes ces fonctions précédemment citées afin de comprendre en quoi le mythe, et tout particulièrement les créatures monstrueuses mobilisées au sein de sa narration, donnent à voir des éléments relatifs à la vision contemporaine de l'altérité.

⁵²⁰ Voir Introduction, p.10 - 13

⁵²¹ KIRK Geoffrey, *Myth : its meaning and functions in ancient and other cultures*, University Press, 1993, Cambridge, 299p.

⁵²² MESLIN Michel, « Kirk, Myths its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures » dans *Archives de sociologie des religions*, n° 30, 1970, p. 213

⁵²³ BURKERT Walter, « Mythisches Denken » dans *Phylosophy und Mythos*, 1979, p. 29

⁵²⁴ GRIMAL Pierre, *Les mythes grecs*, Presses Universitaires de France, 2013, Paris, 132p.

⁵²⁵ VAN RIET George, « Mythe et vérité » dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 57, 1960, pp. 15 – 87

1.2. Le monstre comme représentation symbolique de l'altérité ?

Avant d'analyser les éléments présentés au sein des sources qui permettent de définir la figure monstrueuse comme représentation symbolique de l'altérité dans les deux univers mythiques étudiés, il convient dans un premier temps d'établir les caractéristiques qui permettent de distinguer cette altérité, tant pour les civilisations proche-orientales que pour la Grèce ancienne, ainsi que d'établir le parallèle entre cette vision de l'Autre et la représentation du monstre dans les mythologies. Mais il convient aussi de rappeler que l'altérité ne semble pas être une notion clairement et totalement établie au sein des deux ensembles culturels analysés ici, puisque les sources littéraires proche-orientales ne semblent pas faire état d'un statut spécifique accordé aux étrangers. Cependant, la culture grecque introduit bien cette notion de l'altérité, et ce notamment à travers du terme « barbare », qui renvoie tout particulièrement aux individus qui ne parlent pas la langue grecque⁵²⁶. Cette notion de langage apparaît comme l'un des critères fondamentaux dans la reconnaissance de l'Autre pour les civilisations grecques, mais là n'est pas le seul marqueur de l'altérité, qui peut d'ailleurs être perçu comme l'incapacité de certains monstres à s'exprimer autrement que par des cris. C'est ainsi que l'Autre se manifeste également par ce que l'on voit de lui, c'est-à-dire son aspect physique : de fait, les sources littéraires font plusieurs fois état de différenciations physiques et comportementales issues de l'origine des individus décrits, ce qui rappelle peut-être l'aspect anormal et difforme des créatures monstrueuses. Cette différenciation physique et comportementale est d'ailleurs critiquée, tel que l'illustre Thucydide, qui dénonce la démesure de Pausanias en ces termes : « Il ne sut plus se conformer aux mœurs de sa nation [...] il faisait servir sa table avec la somptuosité des Perses »⁵²⁷. Cette nette distinction est très souvent accompagnée de caractéristiques comportementales qui apparaissent comme étranges et déviantes à la communauté de référence, comme en témoigne, par exemple, la cruauté des barbares, qui peut, là-encore, être mise en parallèle de la monstruosité comportementale des hybrides mythologiques. Par ailleurs, les sources iconographiques permettent elles-aussi de définir l'altérité, notamment au travers des scènes de combat qui illustrent l'altérité de par l'utilisation d'habillements différents. En outre, les sources antiques présentent toujours l'altérité comme très éloignée géographiquement, ce qui semble d'ailleurs être l'un des marqueurs primordiaux de l'altérité proche-orientale, et cet aspect fait bien écho à la localisation des monstres, qui sont eux aussi généralement éloignés géographiquement du monde des hommes et des héros, ou bien qui sont issus de milieux souterrains, marins ou chthoniens. Rappelons finalement que l'altérité ne se résume pas au statut d'étranger : de fait, les deux civilisations étudiées font état d'une certaine déclinaison d'altérités si l'on considère l'altérité de genre, l'altérité de statut social ou encore l'altérité concernant les cultes locaux. Cependant, et pour plus de clarté, notre étude suggère d'interroger l'Autre dans ce qu'il a de fondamentalement différent avec la communauté de référence, c'est-à-dire ses croyances, ses pratiques du culte, sa localisation géographique, ses us et coutumes, son apparence physique et sa langue.

⁵²⁶ DE ROMILLY Jacqueline, « Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique » dans *Phoenix*, vol. 47, 1993, pp. 283 - 292

⁵²⁷ THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, Livre I, CXXX



1.1.2.1. Une altérité effrayante, sauvage et dangereuse : point de vue des civilisations grecques

Il apparaît primordial de rappeler que le monstre est une entité mythologique qui suscite plusieurs sentiments chez celui qui se voit confronté à une telle créature. De fait, le premier aspect qu'il convient de mobiliser ici est bien ce caractère effrayant, qui transparaît tant sur le plan physique du monstre qu'au travers de caractéristiques comportementales attestées au sein des sources littéraires. Ce sentiment d'effroi est peut-être à mettre en lien avec ce qu'inspire la vision de l'Autre. De fait, puisque ce dernier apparaît comme inconnu, et que l'inconnu suggère la peur dans les mentalités humaines, alors le monstre est peut-être à voir comme une manière de représenter l'étranger à la communauté. Rappelons par ailleurs que nombre de créatures monstrueuses sont mobilisées dans le cadre de récits de voyage : c'est notamment le cas pour Ulysse qui, dans le récit de l'*Odyssée*, affronte Cyclopes, Sirènes et autres monstres marins, mais aussi du héros proche-oriental Gilgamesh, lequel combat le Géant Humbaba lors de son voyage vers la Forêt des Cèdres. Les deux mythologies étudiées font état d'une multitude de monstres qui intervient alors au cours des péripéties du voyage : le héros, qui a un but précis, doit partir de son foyer et rencontre moult hybrides monstrueux sur son chemin, dont les descriptions emploient les champs lexicaux issus de la peur et du danger. Peut-être que cet aspect du voyage renvoie, là encore, à l'idée de l'inconnu : cette association monstruosité/inconnu est donc pertinente. Cette rencontre avec l'inconnu apparaît comme brutale puisque le héros est presque toujours contraint d'user soit de la force, soit de la ruse, pour affronter et ainsi défaire le monstre. Cet affrontement est peut-être à considérer comme l'illustration des rapports entre le soi, dans le sens de communauté, et l'Autre, au sens d'étranger à cette même communauté. L'altérité est donc considérée comme dangereuse : notre étude suggère que, sur le plan culturel et religieux, l'Autre apparaît en effet comme une menace puisque ses croyances et ses pratiques diffèrent de ce que la communauté, ici placée comme référence, applique et connaît, ce qui entraîne ainsi la mise en place d'un certain rapport de domination. La menace de cette altérité nécessite ainsi une lutte pour asseoir ses propres croyances et ses propres pratiques, ce qui serait donc illustré par les combats opposant le monstre aux figures héroïques. De fait, si l'on considère le cas des Cyclopes, dans la mythologie grecque, il semble qu'Ulysse, et donc Homère, donnent une description assez dévalorisante de Polyphème : vivant seul, dans une grotte, de la traite de ses troupeaux et « ne connaissant ni la justice ni les lois »⁵²⁸. Tout le passage concernant la description de Polyphème en fait un être inférieur : il ne travaille pas la terre et se nourrit exclusivement de viande crue, ce qui témoigne de son oisiveté et d'un manque de civilisation ; il ne prie pas les divinités et ne les craint pas non plus ; il est sauvage et dangereux puisqu'il est anthropophage ; et il ne connaît aucune organisation sociale puisqu'il vit seul dans sa grotte. Tous ces éléments témoignent bien d'une certaine infériorité culturelle et civilisationnelle attribuée au monstre. Or, si l'on considère le monstre comme la représentation de l'altérité, alors plusieurs parallèles apparaissent : de fait, la culture grecque semble se placer comme la plus élaborée de toutes parmi les sociétés antiques, ce qui révèle bien ce rapport de domination culturelle et civilisationnelle. La mythologie proche-orientale, quant à elle, ne suggère pas le même rapport de domination quant à la perception des figures monstrueuses, et donc de l'altérité, comme l'étude le soulignera par la suite. En outre, et par définition, « le monstre est la figure de l'illimité » : la figure monstrueuse est ainsi à voir comme une certaine matérialisation de l'excès, ce qui correspond alors à la notion grecque de l'*hubris*⁵²⁹. Cette démesure morale attestée chez le monstre

⁵²⁸ HOMÈRE, *Odyssée*, Chant IX, p.120

⁵²⁹ DEMONT Paul, « Hubris, « outrage », « anomie » et « démesure » de Gernet à Fischer : quelques remarques » dans *Φιλολογία*, 2006, p. 350



va totalement à l'encontre des principes moraux valorisés par la culture grecque, et cela est d'ailleurs le sujet des inquiétudes d'Ulysse lors de ces aventures : « Malheurs sur moi ! Quels sont les mortels dont j'aborde le pays ? Est-ce que ce sont des êtres de démesure, sauvages et ignorants de la justice, ou bien sont-ils respectueux de l'hospitalité et leur esprit vénère-t-il les dieux ? »⁵³⁰. Tous ces éléments rappellent ainsi la définition du monstre grec suggérée par Jean Foucart dans ses travaux : « le monstre [...] est l'autre qui nous dérange, nous pose des problèmes et nous met en question, enfin harcèle notre quiétude et exacerbe nos fantasmes [...] »⁵³¹.

.1.2.2. Une « altérité positive » : point de vue des civilisations proche-orientales

Il semble que la mythologie proche-orientale ne propose pas tout à fait la même vision de l'altérité au travers des figures monstrueuses développées au sein de ses récits mythiques. De fait, le Géant Humbaba est certes bien considéré comme dangereux, mais sa description physique et comportementale délivrée au sein des sources littéraires ne permet pas d'établir si le héros Gilgamesh se considère comme culturellement supérieur. En effet, un certain respect apparaît comme dû au monstre, notamment puisque ce dernier est doté de la splendeur divine et est fait créature et protecteur des divinités proche-orientales. Par ailleurs, la décapitation du Géant apparaît comme un geste sacrilège et profanateur, qui est par la suite puni par les dieux du panthéon au travers de la mort d'Enkidu. Ainsi, l'altérité proche-orientale semble dotée d'une certaine nuance : cela est vérifié notamment dans un autre épisode relaté au sein de l'*Epopée de Gilgamesh*, alors que le roi d'Uruk va à la rencontre du couple d'Hommes-Scorpions. Les monstres sont là aussi décrits comme terrifiants et dangereux, cependant Gilgamesh n'a pas pour objectif de les affronter : il souhaite au contraire demander conseils aux créatures afin qu'il puisse atteindre son objectif. Le monstre, et donc l'Autre apparaît, dans ce cas de figure, comme un élément qui permet la réussite de la quête du héros. Cet aspect du monstre proche-oriental, vu comme représentation symbolique de l'altérité, suggère que l'Autre est utile dans la réussite (culturelle – politique – économique) de la communauté, et cela est d'ailleurs vérifié au travers du combat opposant Gilgamesh à Humbaba, comme l'étude le présentera par la suite. De la même manière, si l'on considère le monstre comme symbolique de l'altérité, alors le cas de Oannès n'intervient pas dans un rapport de domination comme certaines créatures monstrueuses pour les mentalités grecques, mais bien dans ce que nous pourrions appeler une « altérité positive » : de fait, le monstre apparaît bien comme à l'origine des savoirs dont il fait don aux Babyloniens, selon le mythe. Est-ce que cette relation bénéfique avec la monstruosité pour la communauté de référence apparaît comme le miroir de relations stables et pacifiques avec l'altérité, au Proche-Orient ancien, à l'inverse de l'altérité grecque, qui elle est plutôt perçue comme nocive pour la culture de référence ? Il n'en est pas certain, et notre étude tentera plus tard d'élaborer en quoi ces différentes perceptions du monstre, vu comme représentation de l'altérité, illustrent assez bien les rapports entretenus entre la communauté de référence et l'Autre. Rappelons, en outre, que le statut même de l'altérité au Proche-Orient ancien n'est jamais clairement énoncé au sein des sources antiques. Ainsi, il semble qu'« être étranger en Mésopotamie n'est pas véritablement un statut ni une condition , mais plutôt un fait déterminé par un critère géographique et entraînant des conséquences politiques et juridiques »⁵³². Cette

⁵³⁰ HOMERE, *Odyssée*, Chant VI, 120

⁵³¹ FOUCART Jean. « Monstruosité et transversalité : figures contemporaines du monstrueux » dans *Pensée plurielle*, vol. 24, no. 2, 2010, p. 47

⁵³² DEMARE-LAFONT Sophie, « L'altérité comme passerelle juridique » dans *Droit et cultures*, 2018, p. 107

définition de l'altérité fait écho à plusieurs créatures monstrueuses, telles que Humbaba, Anzu et Oannès, qui sont localisées soit au sein d'un territoire éloigné de la communauté de référence qui véhicule les mythes concernant ces monstres, soit dans un milieu chthonien infernal. Cette localisation géographique du monstre renvoie bien à l'idée que l'Autre est différent parce qu'il ne partage pas le même espace physique, mais là n'est pas le seul élément qui permet de distinguer l'altérité au Proche-Orient. De fait, le langage apparaît comme un critère de différenciation similaire à celui de la Grèce antique : ainsi, le monstre proche-oriental est parfois caractérisé au travers de sa langue incompréhensible des hommes, soit parce qu'il pousse des cris terrifiants, comme Anzu ou Humbaba, soit parce qu'il ne s'exprime pas du tout, comme l'illustre le cas du monstre Ullikummi dans le *Chant de Kumarbi*.

Ainsi, il apparaît que les monstres issus des mythologies proche-orientale et grecque donnent à voir un exemple de représentation symbolique de l'altérité. Les indices permettant de définir l'altérité attestent bien d'une réception de l'Autre différente selon les civilisations proche-orientale et grecque, pourtant il apparaît que les considérations quant à l'altérité soient illustrées au travers de schémas symboliques similaires : l'opposition monstre/héros. Bien que ces conceptions monstrueuses ne révèlent pas les mêmes caractéristiques quant à l'Autre dans l'une et l'autre des cosmogonies étudiées, il sera intéressant de souligner par la suite en quoi ces deux schémas de pensée sur la question de l'altérité renseignent, par opposition, quant à la constitution de l'identité culturelle des deux ensembles mythologiques. De fait, cette analyse de la figure monstrueuse comme image figurée des conceptions de l'altérité au sein des sociétés antiques tend à souligner de nettes distinctions qui ne vont pas toujours dans le sens de l'hypothèse des jeux d'influence culturelle entre l'espace proche-oriental antique et la Grèce ancienne. Cependant, il conviendra d'illustrer en quoi ces oppositions mythologiques monstre-héros attestent de la construction identitaire de chacun des deux ensembles étudiés, et comment ces schémas sont, en bien des points, similaires.

2. L'opposition monstre-héros comme opposition entre identité et altérité : influence sur la perception de soi, sur la perception des autres

Il sera désormais question d'analyser ce parallèle établi entre monstruosité et altérité afin de comprendre en quoi les récits mythiques, et tout particulièrement les mythes relatant les affrontements entre monstres et héros, donnent à voir certains éléments quant à la construction identitaire culturelle de chacun des deux ensembles mythologiques étudiés. Pour ce faire, il sera dans un premier temps nécessaire de mobiliser les ressources historiographiques et méthodologiques qui permettent de travailler les questions d'identité au sein des études en histoire ancienne, après quoi il sera pertinent d'établir les schémas de cette construction pour l'espace proche-oriental, puis pour la Grèce antique. Cette analyse sera par la suite complétée d'une étude des oppositions spécifiques à chacune des deux aires culturelles mobilisées ici, ce qui entraînera ensuite une réflexion sur les témoignages apportés par les sources antiques quant à la question de sa propre identité culturelle et sur les considérations concernant l'altérité.

2.1. Construction de l'identité culturelle des sociétés antiques

2.1.1. Méthodologie synthétique sur la question de la construction identitaire

Il convient en effet de déterminer tout d'abord comment l'identité culturelle des sociétés antiques se construit avant d'analyser plus en détails les oppositions spécifiques aux mythes concernant les affrontements opposant le monstre à la figure héroïque. L'identité culturelle est une notion complexe à définir dans le cadre de l'étude des sociétés antiques puisque ces dernières ne semblent pas se définir selon ce prisme au sein des sources. Cependant, certains indicateurs témoignent d'une différenciation entre l'altérité et la communauté de référence, et c'est en cela qu'il est possible d'établir un schéma de la construction identitaire culturelle pour ces civilisations. L'identité serait à voir comme une « dynamique évolutive à travers laquelle l'acteur social, individuel ou collectif, donne un sens à son être », selon Geneviève Vinsonneau⁵³³. L'identité d'une société apparaît, par ailleurs, comme un moyen de s'identifier, de se reconnaître et de se faire reconnaître par l'altérité, c'est pourquoi cette construction se définit assez souvent par l'intégration des oppositions et des contraires : il s'agit d'uniformiser la similarité des individus de la communauté de référence tout en marquant une nette distinction avec les membres de l'altérité. Cette identité propre regroupe, de fait, des représentations communes et partagées par un groupe et par les individus qui forment ce même groupe. En outre, il peut être rappelé que l'identité est issue d'une nature sociale puisqu'elle intervient dans le cadre d'une reconnaissance mutuelle entre deux groupes distincts⁵³⁴. Cette perspective hégélienne qui définit l'identité selon un rapport dialectique entre soi et l'autre est celle qui sera ainsi valorisée au sein de cette étude de l'identité culturelle des sociétés antiques. Par ailleurs, il convient tout autant de mentionner les travaux du psychologue William James, lequel a démontré que l'identité se décline en une série de nuances comprenant le soi matériel, le soi social et le soi connaissant, qui interagissent toutes dans la formation de deux identités distinctes : celle de soi et celle de l'Autre⁵³⁵. Cette hypothèse de la construction identitaire est par ailleurs développée au sein des travaux de Serge Moscovici, lequel établit l'importance de ce rapport à l'altérité puisque, selon lui, l'identité se construit autour des notions de connu et d'inconnu tout en mobilisant la capacité à juger les autres. Mais l'étude proposée ici ne s'intéressera qu'à un seul aspect de la construction identitaire des sociétés antiques mobilisées ici : l'identité culturelle, et plus particulièrement religieuse. L'anthropologie historique suggère ainsi que l'identité culturelle relève des « processus d'appropriation et de partage par l'individu des éléments culturels de son environnement social et culturel », dont la teneur concerne principalement les us et coutumes mais aussi les croyances d'une société donnée⁵³⁶. L'identité culturelle apparaît donc comme un concept toujours en élaboration puisqu'elle implique, de fait, la notion de culture et tous les éléments qui la constituent, tels que la territorialité, l'ethnie, la langue, les croyances et les pratiques religieuses, par exemple. La formation psycho-sociale qu'est l'identité culturelle pose certains problèmes de définition au sein de la communauté scientifique, mais il convient d'admettre que cette notion résulte d'un statut idéologique plutôt que scientifique : de fait, il s'agit de mobiliser des approches issues de la psychologie culturelle et interculturelle afin d'établir les concepts qui ont précédé la notion d'identité culturelle. En parallèle, il convient

⁵³³ VINSONNEAU Geneviève, « Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu » dans *Carrefours de l'éducation*, vol. 14, n°2, 2002, p. 4

⁵³⁴ HEGEL Georg Wilhem, *Philosophie de l'esprit*, Culture et civilisation, 1969, Bruxelles

⁵³⁵ DUPONT Jean-Claude, « Mémoire et héritage scientifique de William James » dans *Archives de philosophie*, tome 69, 2006, pp. 443 - 460

⁵³⁶ PLIVARD Ingrid, « Chapitre 2 - L'identité culturelle » dans PLIVARD Ingrid, *Psychologie interculturelle*, De Boeck Supérieur, 2014, p. 48

aussi de rappeler que la notion de culture, élément primordial dans la constitution d'une identité culturelle, n'est peut-être pas tout à fait applicable pour les sociétés antiques puisque, selon Geneviève Vinsonneau, il s'agit d'entités instables où « l'identité se distingue de l'altérité [...] générant ainsi des valeurs morales et des symboliques communes à un groupe particulier », mais cette conception de l'identité relève d'une acception moderne, et il n'est pas certain que ces sociétés attribuent le même sens derrière ces notions d'identité et de culture⁵³⁷. Ainsi, la notion de culture sert aujourd'hui à établir la diversité des pratiques, des croyances et des groupes sociaux humains, mais elle définit également les productions issues de l'esprit et les constructions de la pensée humaine qui génèrent des informations et des connaissances sur soi et sur l'altérité, peut-être dans une volonté de hiérarchisation. La culture est, de ce fait, très souvent confondue avec la notion de civilisation, ce qui est tout à fait présent dans la mentalité grecque antique puisqu'elle développe la notion même de barbare. Rappelons, par ailleurs, l'importance du principe de singularité effectif dans le processus de la construction identitaire : c'est bien cette volonté d'identification qui explique la « quête des spécificités de groupe qui sont les moyens de définir sa propre culture »⁵³⁸. Notre étude suggère donc de voir en la notion de culture un moyen de valoriser son identité propre et une entité assimilée, diffusée et transmise par les individus issus d'un même groupe social. Quant à la question de l'identité religieuse, Didier Fassin la présente comme le regroupement des « perceptions d'une singularité de soi ou des autres énoncée à la base de la représentation » : elle n'existe pas de façon autonome puisqu'elle va de pair avec l'identité culturelle, et elle apparaît comme déterminée par les entités collectives auxquels les membres du groupe adhèrent⁵³⁹.

2.1.2. Constructions identitaires proche-orientale et grecque

Concernant tout particulièrement la question des identités culturelles des sociétés antiques mobilisées dans le cadre de cette étude, il convient de rappeler qu'il apparaît comme difficile de totalement cerner les nuances attribuées à cette notion, déjà complexe en elle-même, d'autant plus que les sources antiques n'explicitent pas clairement cette identité spécifique. Définir l'identité culturelle de l'espace proche-oriental antique est d'autant plus difficile au regard des choix établis pour cette étude quant à l'étendue de la période et de la zone géographique, mais aussi compte tenu des variétés de langues et de croyances religieuses. Mais il a été admis que certaines continuités culturelles permettent la réunion de ces différents groupes culturels évoluant au sein du territoire proche-oriental au sens large en une entité identitaire plurielle. L'historiographie disponible a révélé que seules des approches juridiques ont été établies afin de travailler la notion d'identité pour les civilisations proche-orientales antiques, et c'est donc sur ces études que notre analyse basera sa réflexion. De fait, les travaux de Sophie Demare-Lafont proposent de voir l'identité comme le moyen d'identifier les individus semblables en une communauté spécifique, et dont la distinction use de plusieurs critères (géographiques – biologiques – politiques)⁵⁴⁰. Ainsi, l'identité proche-orientale se détermine tout d'abord par le nom employé dans les sources

⁵³⁷ VINSONNEAU Geneviève, « Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu » dans *Carrefours de l'éducation*, vol. 14, n°2, 2002, p. 5

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 7

⁵³⁹ FASSIN, Didier, « L'ordre moral du monde : essai d'anthropologie de l'intolérable », dans FASSIN Didier, BOURDELAIS Patrice, *Les constructions de l'intolérable : études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, La Découverte, 2005, Paris, p. 21

⁵⁴⁰ DEMARE-LAFONT Sophie, « Droits du Proche-Orient ancien » dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, n°146, 2015, pp. 4 - 7

littéraires disponibles pour définir un individu. Par ailleurs, ces mêmes sources fournissent parfois des informations quant à l'ethnie de l'individu, ce qui apparaît comme un autre critère important dans l'élaboration de l'identité proche-orientale. Rappelons que cette construction identitaire sert, dans un premier temps, des fins administratives d'identification des individus, et il semble que les systèmes politiques antiques de cette aire culturelle aient eu plutôt une approche collective dans ce procédé. Cependant, ces aspects de l'identité concernent plutôt le domaine de l'administration, mais qu'en est-il de l'identité culturelle et religieuse proche-orientale antique ? De fait, il convient de baser cette construction sur les critères précédemment mentionnés. Ainsi, il apparaît tout d'abord que l'aire proche-orientale ancienne au sens large use du même système d'écriture pour mettre par écrit des langues diverses : l'écriture cunéiforme. Rappelons qu'il y a tout de même quelques variations, notamment au travers de certains caractères d'écriture, pour retranscrire l'une ou l'autre des langues véhiculées sur ce territoire. Par ailleurs, les divinités proche-orientales relèvent elles-aussi de l'identité culturelle : malgré les variations de noms et de certains attributs, il est notoire que les dieux observent des caractéristiques et des fonctions communes d'une civilisation à l'autre, comme en témoigne la triade principale An/Anu, Enki/Ea et Enlil, ce qui donne l'impression d'une certaine continuité culturelle propre à l'identité. Enfin, la ritualité et les pratiques relatives au culte apparaissent également comme un moyen de définir cette identité culturelle plurielle du Proche-Orient ancien.

Il semble que l'identité culturelle des civilisations grecques apparaisse comme moins complexe à définir, puisque celle-ci se traduit principalement, dans les mentalités, au travers de la langue : c'est ainsi qu'est élaborée la notion de barbare que notre étude a déjà mobilisée. Par ailleurs, notons que la connotation négative de ce terme intervient tout particulièrement à la suite des guerres médiques, ce qui pourrait alors s'apparenter à une certaine affirmation de l'unité identitaire de plusieurs localités culturelles grecques face à un ennemi commun. L'historiographie disponible distingue, pour la Grèce ancienne, plusieurs critères effectifs dans l'élaboration de cette identité culturelle et religieuse : c'est ainsi que Roland Etienne dresse la liste des critères mobilisés par les études historiques des années 1970 pour établir cette identité. L'auteur mentionne ainsi les pratiques funéraires et les témoignages archéologiques comme indicateurs de l'identité culturelle d'une civilisation donnée : l'étude retiendra bien ce dernier critère, mais il a été démontré que les pratiques liées aux rites mortuaires ne constituaient pas un élément fondamental permettant la définition de l'identité culturelle d'une société⁵⁴¹. Ainsi, l'identité culturelle grecque est à considérer comme une « construction complexe dans son élaboration, multiple et variée dans ses manifestations et fluctuante dans son devenir »⁵⁴². Le phénomène identitaire est donc un processus complexe, qui, pour la Grèce antique, semble relever d'une certaine extériorité, comme l'illustre le travail de Françoise Frontisi-Ducroux, lequel indique que l'identité culturelle grecque se forme à partir des oppositions honte-honneur que l'étude développera par la suite⁵⁴³. D'autres critères entrent en compte dans ce processus de construction identitaire, et notamment le développement d'un système d'écriture spécifique : le linéaire B qui permet de mettre par écrit la littérature lyrique et épique, bien qu'il ait été élaboré dans un premier temps pour des raisons économiques et comptables. L'identité culturelle grecque apparaît elle aussi comme

⁵⁴¹ MARTHON Véronique, « La question de l'identité à travers l'étude des pratiques funéraires » dans *Les petits cahiers d'Anatole*, n°19, 2005, [consulté en ligne le 6.05.2020]

⁵⁴² ETIENNE Roland, « Le Grec et l'Autre : la naissance de l'identité grecque », [consulté en ligne le 8.04.2020]

⁵⁴³ FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Du masque au visage : aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, 2012, Paris, 340p.

multiple, selon les travaux de Steve Bélanger, puisqu'elle s'applique également à un territoire assez largement étendu, et le critère de la langue est par ailleurs remis en question⁵⁴⁴. De fait, les multiples dialectes grecs attestés vont à l'encontre de la théorie d'une certaine uniformité du langage grec. Cette pluralité se manifeste aussi au travers de pratiques rituelles qui diffèrent d'une région à l'autre, bien que les divinités du panthéon restent plus ou moins identiques. En outre, la suprématie de certaines divinités du panthéon n'apparaît-elle pas comme un indicateur relatif à la pluralité de cette identité grecque ? Ainsi, selon François Hartog, il convient de combiner toutes ces approches dans l'analyse de ce qu'est l'identité culturelle des civilisations grecques. Il s'agit donc de la résultante d'un double processus discursif, d'abord intégratif des similarités entre les individus qui compose cette entité identitaire, puis dissociatif des différences attestées avec les communautés représentant l'altérité⁵⁴⁵. Cette dernière approche est complétée par une certaine autodéfinition de l'identité culturelle qui se construit bien sur la « rhétorique de l'altérité » : ainsi, les communautés, en identifiant l'Autre, se définissent elles-mêmes.

.2.2. Etude des oppositions monstre-héros comme schéma illustrant la construction identitaire

Il conviendra désormais de relever, au sein des mythes mobilisant monstres et héros, les éléments qui permettent d'établir des parallèles et qui donnent à voir le processus de construction identitaire des civilisations mobilisées ici. De fait, si l'on admet que le monstre relève d'une certaine représentation de l'altérité, alors, par opposition, le héros apparaît comme le miroir de l'identité de la civilisation qui mobilise le récit mythique utilisant de telles figures. Notre étude utilisera ainsi plusieurs oppositions spécifiques des mythologies proche-orientale et grecque afin de mieux appréhender les éléments constituant leur identité culturelle propre, et ce toujours dans une optique de souligner les différentes similitudes présentes entre l'un et l'autre des univers mythiques étudiés, ce qui confortera peut-être l'hypothèse de potentiels jeux d'influence culturelle d'une aire à l'autre. Mais avant cela, il convient de rappeler brièvement que la figure héroïque apparaît tout d'abord comme un symbole protecteur de la communauté de référence. Ainsi, le héros sert de modèle à la communauté : sa figure héroïsée est instrumentalisée au service de la valorisation et de la célébration des valeurs morales partagées et transmises par la communauté. Le héros apparaît donc comme un moyen de fédérer la communauté autour de valeurs partagées par les individus composant la communauté identitaire de référence, et cette instrumentalisation sert la définition de l'identité morale, et donc culturelle, de cette même société, comme en témoigne d'ailleurs l'héroïsation des hommes fondateurs de colonies ou de cités. Il apparaît cependant que cette héroïsation n'intervienne pas de la même manière au Proche-Orient ancien et en Grèce, et notre étude montrera, par le jeu des oppositions symboliques, en quoi les affrontements monstres-héros permettent de mieux cerner l'identité culturelle de chacun des deux espaces étudiés ici.

⁵⁴⁴ BELANGER Steeve, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité » dans *Cahiers d'Histoire*, vol. 31, 2012, pp. 87-111

⁵⁴⁵ HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, 1991, Paris, 386p.

.2.2.1. Opposition civilisation / sauvagerie

La mythologie proche-orientale présente tout d'abord la figure de Gilgamesh, héros-roi qui, au début du récit, apparaît comme un être tyrannique et presque dangereux pour la communauté qu'il dirige, notamment au travers de ses comportements de démesure. L'*Epopée de Gilgamesh* fait état de plusieurs affrontements opposant ce héros à des créatures monstrueuses, comme l'étude l'a déjà mentionné⁵⁴⁶. Dans un premier temps, le récit indique que Gilgamesh affronte une figure qui ne semble pourtant pas monstrueuse puisqu'il s'agit d'un homme : Enkidu. Cependant, ce dernier, bien qu'il s'agisse d'une créature des dieux, est perçu comme l'homme à l'état sauvage, puisqu'il vit parmi une meute d'animaux féroces, et ne connaît pas la civilisation, qui est ici symbolisée au travers du héros éponyme, ce qui confère donc certains aspects monstrueux à Enkidu. L'affrontement entre les deux protagonistes est d'ailleurs rendu possible grâce à l'intervention de la courtisane, envoyée par le roi, qui permet d'introduire Enkidu à la civilisation. Bien que l'issue de cet affrontement ne soit pas connue du fait de la partielle destruction des sources, le combat apparaît comme une mise à l'épreuve de Gilgamesh et d'Enkidu, mais aussi comme la balance des forces à disposition du roi d'Uruk, qui fait alors preuve de démesure. Cette opposition primordiale entre la civilisation et la sauvagerie fait écho à bien des combats mythologiques, présents tant au sein de la mythologie proche-orientale dans son ensemble que dans les histoires fabuleuses grecques, ce qui apparaît déjà comme une thématique identitaire retranscrite au sein des mythes. De fait, après que les deux protagonistes se soient combattus, Enkidu devient l'ami du roi d'Uruk. Peut-être est-ce là la représentation symbolique du système de pensée proche-oriental, qui, plutôt que d'éradiquer la sauvagerie, l'assimile à sa propre communauté et lui confère une certaine forme de civilisation, bien que celle-ci reste inférieure à celle accordée à la communauté de référence, comme l'illustre l'intervention de la courtisane. Cette hypothèse reste en effet à nuancer puisque Enkidu garde certains aspects sauvages : cela transparaît notamment lors de l'affrontement avec le Géant Humbaba, puisque ce dernier se voit décapité soit par Enkidu, soit par Gilgamesh, ce qui apparaît alors comme un geste profanateur, allant à l'encontre des divinités du panthéon, et donc à l'encontre des valeurs civilisationnelles valorisées dans la pensée proche-orientale (figure 36). Le combat opposant Polyphème à Ulysse, relaté dans le cadre du récit de l'*Odyssée*, rappelle ce combat entre Enkidu et Gilgamesh, opposition symbolique entre les notions de civilisation et de sauvagerie (figure 37). En effet, Polyphème apparaît comme un être qui ne connaît aucune organisation sociale, et le fait qu'il se nourrisse exclusivement de viande crue marque bien la sauvagerie du Cyclope, qui est d'autant plus renforcée par ses caractéristiques anthropophages. Ainsi, chacun des deux univers mythiques étudiés intègre la notion de civilisation comme élément fondamental dans la construction de son identité propre, et cette civilisation est toujours faite victorieuse face à la sauvagerie monstrueuse. Mais montrer la supériorité de la civilisation n'apparaît pas toujours comme le but premier de ces affrontements. De fait, le combat opposant Gilgamesh au Géant Humbaba témoigne bien de buts particuliers qui enrichissent la culture du vainqueur (figure 36). Les travaux de Elena Cassin attestent en effet que ce dernier combat apparaît lui aussi comme un moyen de définir l'identité culturelle des civilisations proche-orientales : il est ici plutôt question des intentions de Gilgamesh alors qu'il organise cet affrontement⁵⁴⁷. Rappelons, en effet, que le monstre est doté de la splendeur divine : notion difficile à traduire et à déterminer avec précision, qui apparaît soit comme une enveloppe corporelle, soit comme une entité accordée au monstre mais indépendante

⁵⁴⁶ Voir Présentation du corpus de sources, p. 52 - 54

⁵⁴⁷ CASSIN Elena, *La splendeur divine : introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, La Haye, 1968, Paris, 155p.

de lui puisqu'elle lui survit⁵⁴⁸. Ainsi, Humbaba est fait monstre avec un statut particulier, ce qui rappelle d'ailleurs sa fonction gardienne : de fait, la Forêt des Cèdres apparaît peut-être comme le principal motif de la mort du monstre, bien que certaines traductions insistent plutôt sur la renommée et la gloire attribuées au héros après sa victoire contre l'être à l'origine de tous les maux. Rappelons aussi que le territoire proche-oriental, et tout particulièrement Uruk, est une région dépourvue de certaines ressources en bois notamment, et la mention de la découpe des cèdres après le combat apparaît probablement comme la réelle raison de cet affrontement. Le bois de cèdre est en effet employé dans la construction d'éléments primordiaux pour des bâtiments spécifiques, comme les poutres, mais aussi dans la réalisation des insignes du pouvoir royal, notamment pour le sceptre. Défaire le monstre apparaît alors comme nécessaire. Ainsi, il est possible de voir en cet affrontement l'allégorie de la conquête d'un territoire étranger dans le but de s'octroyer les ressources de cet espace. Si l'on poursuit le parallèle avec les notions d'identité et d'altérité, alors cet affrontement renvoie à l'idée que défaire l'Autre est bénéfique pour la communauté de référence puisque cela entraîne un apport de richesses, ici matérielles, ce qui confère, en prime, une certaine gloire et de la renommée. Ainsi, il est clair que les oppositions mythiques entre les notions de civilisation et de sauvagerie sont attestées au sein des deux ensembles mythologiques, et prennent la forme de combat opposant le monstre au héros, ce qui intervient bien dans le cadre du processus de construction identitaire des sociétés mobilisant cette opposition spécifique, mais qui, par ailleurs, illustre peut-être là encore un témoignage de potentiels jeux d'influence culturelle. C'est ainsi qu'Annalisa Paradiso décrit les civilisations grecques comme sujettes à « une dialectique entre soi et l'autre [...] la civilisation grecque, qui doit se protéger pendant sa constitution, c'est-à-dire se penser comme la civilisation par excellence, s'imaginer comme au centre, un centre dont les marges sont occupées par des degrés différents de non-civilisation, c'est-à-dire de sauvagerie », ce qui est assez bien illustré au travers des combats mythiques, précédemment cités, opposant monstres et héros⁵⁴⁹.



36 – *Le combat de Gilgamesh et d'Enkidu contre Humbaba*
Sceau-cylindre
v. VIII^e s. av. J.-C.



37 – *Ulysse affrontant Polyphème*
Amphore protoattique à figures noires
v. 670 – 660 av. J.-C.
Musée d'Eleusis

⁵⁴⁸ CASSIN Elena, « Humbaba » dans CASSIN Elena, *La splendeur divine : introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, La Haye, 1968, Paris, pp. 53 - 64

⁵⁴⁹ PARADISO Annalisa, « Sur l'altérité grecque, se degrés, ses états » dans *Revue de l'histoire des religions*, n°209, 1992, p. 56

.2.2.2. Opposition mesure et tempérance / démesure et excès

Mais la sauvagerie n'est pas le seul concept contre lequel les constructions identitaires des civilisations étudiées, élaborées au travers des récits mythiques, tentent d'imposer leurs valeurs morales. De fait, il apparaît clairement que les deux mythologies présentées ici opposent des notions qui, pourtant, sont plutôt attribuées au système de pensée grec : la tempérance, ou *sophrosynè*, et la démesure, l'*hubris*. Cette opposition symbolique se traduit, dans la mythologie grecque, au travers de nombreux combats dont celui opposant le Minotaure à Thésée, qui intervient lui aussi dans la construction identitaire culturelle des civilisations grecques. Le Minotaure est non seulement monstrueux au travers de son hybridation, mais surtout au travers de son comportement et de ses agissements. Rappelons ainsi que, selon le mythe, les Athéniens sont contraints d'envoyer au roi de Crète sept jeunes hommes et sept jeunes femmes en sacrifice, afin que ceux-ci soient offerts en pâture au monstre. Peut-être est-ce là une allégorie pour dénoncer des pratiques pédophiles, bien que les pratiques intimes impliquant des jeunes gens et des hommes plus âgés soient pourtant mises en scène sans grief dans certains épisodes mythologiques, comme lorsque Zeus s'éprend de Ganymède⁵⁵⁰. Peut-être alors n'est-ce pas tant la sexualité du Minotaure qui est ici monstrueuse, mais plutôt le nombre d'adolescents sacrifiés, ce qui renverrait alors à la notion de démesure tant désapprouvée par les mentalités grecques. Cette notion d'*hubris* est également mobilisée dans le cadre de l'affrontement entre Héraclès et l'Hydre de Lerne : de fait, la multitude de têtes dont le monstre est pourvu symbolise bien l'excès (figure 39). Cette exubérance physique des monstres est par ailleurs visible sur une multitude de créatures hybrides grecques : il est ainsi possible de mentionner ici Géryon, ou encore les Hékatonchires, qui sont aussi dotés de trop de membres pour que leur aspect relève de la tempérance. Rappelons aussi que tous ces monstres sont alors vaincus, soit par des divinités, soit par des figures héroïques. Mais cette démesure n'est pas seulement retranscrite au travers de l'aspect physique du monstre puisque certains comportements réfèrent également à l'*hubris* : ainsi, la consommation excessive d'alcool attestée chez le Cyclope Polyphème, énoncée tant dans le cadre du récit de l'*Odyssée* que chez Euripide dans son œuvre intitulée *Le Cyclope*, ainsi que la violence inouïe du Géant Typhée sont autant de manifestations de cette démesure combattue par des figures mythiques qui symbolisent alors, par opposition, l'idéal grec de tempérance et de mesure. Cette démesure du monstre intervient de manière plus nuancée au sein de la mythologie proche-orientale, notamment avec l'affrontement mobilisant le dieu Ningirsû et une hydre féline, représenté sur un sceau-cylindre (figure 38). Il s'agit là encore d'une démesure physique, qui peut aussi être mise en parallèle de la taille gigantesque de la plupart des monstres proche-orientaux. Cette dernière caractéristique reste cependant à nuancer, puisque les divinités, qui symbolisent alors l'idéal de la pensée proche-orientale, semblent elles-aussi de taille immense et sont parfois sujettes à une démesure physique. De fait, Marduk est décrit, dans l'*Enuma Elish*, en ces termes : « Splendide était sa stature, étincelant, son regard [...] quatre étaient ses yeux, quatre, ses oreilles. Quand il remuait les lèvres, le Feu flamboyait [...] »⁵⁵¹. La démesure au Proche-Orient ancien transparaît, par opposition, plutôt au travers des forces à déployer pour vaincre les monstres : c'est ainsi que Marduk et Ninurta multiplient les efforts pour venir à bout de monstres tels que Tiamat, ou encore Anzu. Cependant, certaines divinités font preuve de démesure, tel que l'illustre le mythe de l'*Epopée d'Erra*, lequel témoigne d'une volonté dévastatrice du dieu Erra, qui cherche la reconnaissance suprême de ses pairs. C'est alors la figure de son conseiller, Ishum, qui

⁵⁵⁰ HOMERE, *Iliade*, Chant XX, 232 - 233

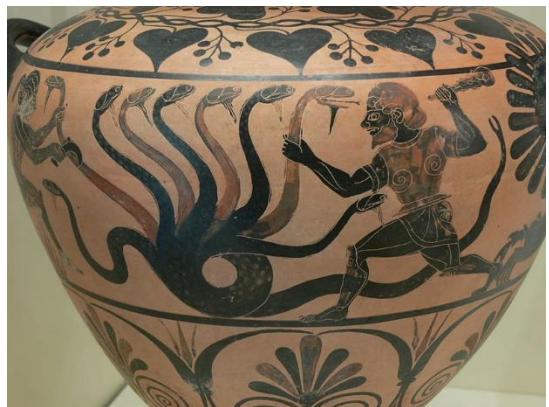
⁵⁵¹ *Enuma Elish*, I, 86 - 95

apparaît comme un réel modèle de tempérance, puisque ce dernier parvient quelque peu à contenir la colère divine. L'idéal de tempérance est donc plutôt à voir comme la maîtrise du monstre, et donc de l'altérité, qui nécessite des forces armées ou bien des ruses, ce qui peut d'ailleurs être mis en parallèle des idéaux intervenant dans le processus de la construction identitaire.



38 - *Le dieu Ningirsû tuant le serpent à sept têtes mušahhu*

Détail d'une plaque de la période Dynastique Archaïque
Dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, éd. Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 165



39 - *Héraclès tuant l'Hydre de Lerne*
Hydrie attique à figures noires

v. 525 av. J.-C.
83 AE 346 – Musée Paul Getty

.2.2.3. Opposition sagesse / déraison et impiété

Notre étude présentera enfin une autre opposition symbolique attestée tant au sein de la mythologie proche-orientale que dans les mythes grecs : la lutte de l'idéal de la sagesse face à la déraison et à l'impiété. De fait, il est pertinent de souligner que chacune des deux mythologies mobilisées ici fait état d'affrontements monstres-héros illustrant cette opposition symbolique. D'une part, le héros, après sa victoire contre son ennemi mythique, est alors fait plus sage, ou bien élevé à un statut héroïque supérieur, doté en prime d'attributs normalement réservés aux divinités. Et quand il s'agit d'un dieu, ce dernier est exalté au rang de divinité suprême, comme c'est le cas de Marduk après son combat contre Tiamat, par exemple. Rappelons, dans un premier temps, que l'une des fonctions primordiales du monstre est bien de mettre à l'épreuve la figure héroïque⁵⁵². Ainsi le héros Gilgamesh, apparaît initialement comme une figure humaine tyrannique, puis s'élève au rang de réel héros, notamment de par ses nombreuses victoires face aux créatures monstrueuses, mais aussi à un statut supérieur empreint d'une certaine forme de sagesse et de courage, comme en témoigne l'épisode relatant sa rencontre avec le couple d'Hommes-Scorpions. De la même manière, la volonté du héros de découvrir les secrets de l'immortalité et sa quête pour retrouver le Super Sage Utanapistim en font un être doué d'une certaine suprématie. La mythologie proche-orientale semble d'ailleurs valoriser cet aspect des figures victorieuses du monstre : ainsi, les sources littéraires mobilisées dans le cadre de cette étude donnent toujours à voir l'élévation du protagoniste héroïque à un statut supérieur, qui lui confère aussi des attributs divins et une certaine forme de sagesse. C'est ainsi que, dans le mythe de Lugalbanda et de l'oiseau Anzu, le héros, roi légendaire d'Uruk,

⁵⁵² Voir Chapitre I, p. 162 - 163

demande son aide à la créature monstrueuse et terrifiante qui a établi son nid dans la montagne Zabu. Ce mythe ne propose pas de voir de réel affrontement, mais il témoigne tout de même du courage de la figure héroïque qui va à la rencontre de la créature monstrueuse afin de lui demander à la fois conseil pour retrouver son chemin dans cette montagne labyrinthique, mais aussi lui demander certaines capacités spécifiques pour rendre son armée plus forte. Et c'est en cela que Lugalbanda apparaît comme doué d'une certaine forme de sagesse, et est ainsi élevé au rang de héros : l'armée de ce dernier obtient, par la suite, la capacité à se mouvoir plus rapidement et à endurer plus de distance. Quant à la mythologie grecque, il est possible de citer ici le cas du héros Héraclès, lequel est fait réel héros après la réalisation de ses Douze Travaux, puis est même divinisé puisqu'il loge parmi les dieux de l'Olympe après sa mort. En outre, le mythe concernant l'affrontement qui oppose Œdipe au Sphinx témoigne lui aussi d'une valorisation de la sagesse héroïque : ainsi, le héros apparaît comme le seul capable de comprendre et de répondre aux énigmes de la bête, ce qui en fait un être supérieur aux autres. Tout ce processus sert ainsi une certaine exaltation de la sagesse et du statut spécifique accordé au héros après sa victoire contre le monstre, ce qui s'inscrit dans le cadre d'une relative valorisation des valeurs morales exaltées par la communauté qui mobilise ces figures héroïques. En outre il est possible de citer les monstres Oannès et Python, tous deux porteurs de savoirs et dont l'intervention entraîne l'élévation de ceux qui les affrontent : bien qu'Oannès ne soit pas acteur d'un affrontement direct et brutal, il délivre ses connaissances aux Babyloniens, leur permettant ainsi d'accéder à la civilisation, tandis que la défaite de Python permet à Apollon de s'imposer comme dieu suprême à Delphes, ancien territoire du monstre, et de délivrer des oracles, révélant ainsi des vérités réservées au monde divin à travers la pythie. Mais là n'est pas la seule forme que prend cette opposition symbolique entre la sagesse et l'impiété, puisque les monstres apparaissent parfois comme des êtres qui ne respectent pas, ni ne craignent les divinités du panthéon. C'est ainsi que le mythe proche-oriental relatif à l'oiseau-tonnerre Anzu propose de voir en cette créature monstrueuse la manifestation du non-respect des divinités. De fait, ce dernier s'empare de la Tablette des Destins, laquelle est réservée pour usage au dieu Enlil, ce qui signifie que non seulement le monstre souhaite renverser la hiérarchie divine, mais qu'il ne craint pas tant les représailles du dieu primordial lors de ce vol. De ce fait, le monstre peut être alors vu comme l'allégorie de l'altérité qui, vénérant ses propres divinités, n'admet pas la supériorité du panthéon de la société de référence. En outre, il est possible de citer ici la figure du Cyclope Polyphème, qui est décrit comme ne craignant pas les divinités, ce qui implique les mêmes dénonciations que pour l'idéal identitaire proche-oriental⁵⁵³. Cet aspect des affrontements monstre-héros proche-orientaux fait donc écho en bien des points à des créatures issues de l'univers mythique grec, ce qui suggère par ailleurs la possibilité d'établir une caractéristique propre à l'idéal identitaire des deux espaces civilisationnels étudiés ici : l'importance du respect des divinités, qui peut s'apparenter d'une certaine manière à la sagesse attribuée aux figures héroïques, qui elles, s'inscrivent bien dans le respect des membres de leur panthéon propre.

⁵⁵³ HOMERE, *Odyssée*, Chant IX, p. 117

.2.3. Les récits discursifs sur la perception de soi et la perception des autres

Notre étude a permis de démontrer en quoi les mythes délivrent des informations cruciales pour la compréhension du processus de formation de l'identité culturelle des civilisations proche-orientale et grecque anciennes, et comment cette construction apparaît toujours comme une dialectique établie sur le rapport entre la communauté de référence, le soi, et l'altérité. Il convient donc désormais de synthétiser le propos en établissant en quoi le récit mythique propre à chacun des deux ensembles culturels étudiés peut-être complété par d'autres sources afin de mieux cerner les schémas de pensée concernant la construction de son propre idéal identitaire mais aussi celui qui renvoie aux figures de l'altérité. Rappelons, dans un premier temps, qu'il apparaît comme difficile de réellement établir le portrait identitaire culturel de ces sociétés antiques, étant donné qu'il ne soit pas certain que ces groupes sociaux se soient un jour défini comme tel, et que l'analyse proposée ici suggère des hypothèses quant à l'approfondissement de ces interrogations. De ce fait, et l'étude l'a précédemment souligné, le concept moderne d'identité culturelle n'est pas tout à fait applicable aux sociétés antiques. Mais il est tout de même intéressant d'interroger les sources disponibles selon les informations qu'elles dévoilent quant à la perception de soi et à celle de l'Autre. C'est pourquoi il apparaît comme pertinent de souligner que, selon Isée Bernateau, « l'identité est une construction singulière [qui] obéit à un grand nombre de déterminismes (politique, historique, culturel), et le déterminisme de l'inconscient n'est pas des moindre »⁵⁵⁴. Pour cet aspect de la recherche, il sera donc nécessaire de mobiliser des disciplines spécifiques telles que l'anthropologie historique ou encore la psychologie historique, mais aussi de se détacher des histoires mythiques et de s'intéresser plus en détails aux récits discursifs qui donnent à voir une image de l'identité et de l'altérité pour ces civilisations.

.2.3.1. Le Grec et le Barbare

Il semble que le moyen le plus simple d'étudier les relations entre la communauté de référence et l'altérité soit au travers de l'analyse du statut de barbare, pour les civilisations grecques anciennes. De fait, les sources disponibles établissent un portrait assez complet de ce que représente le fait d'être barbare, ce qui permet, par le jeu des oppositions, de définir également l'identité culturelle grecque. Cette notion, qui intervient notamment dans le cadre des écrits d'Hérodote sur les guerres médiques, est définie selon plusieurs critères, mais celui qui apparaît comme prééminent est bien celui de la langue. Cependant, d'autres caractéristiques sont prises en compte dans la considération des barbares au sein des mentalités grecques antiques : de fait, il semble que les sources anciennes dépeignent le barbare comme un être qui se soumet à un souverain⁵⁵⁵. Or, rappelons que la civilisation grecque se considère comme un peuple libre : cette idée transparaît notamment au sein de la tragédie d'Eschyle intitulée *Les Perses*, laquelle met en scène la reine Atossa qui demande qui est le souverain de la cité d'Athènes et à qui l'on répond que les Athéniens ne sont les esclaves ni les sujets de personne⁵⁵⁶. Le récit, qui témoigne bien de la mentalité grecque sur un aspect de leur identité culturelle, s'organise autour de l'opposition

⁵⁵⁴ BERNATEAU Isée, « Devenir un Super-Héros : la violence identitaire à mi-chemin entre corps et société » dans *Adolescence*, n°4, 2011, p. 863 : Il s'agit d'un article d'anthropologie et de psychologie historique et sociale qui étudie la relation entre le corps et la société dans le processus de construction identitaire, lequel entraîne une violence susceptible de mener à la haine de l'Autre.

⁵⁵⁵ DE ROMILLY Jacqueline, « Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique » dans *Phoenix*, n°4, 1993, p. 285

⁵⁵⁶ ESCHYLE, *Les Perses*, 242

entre le peuple grec, qui apparaît comme un peuple libre, et les barbares qui s'humilient à se soumettre à un souverain absolu. Cette opposition Grecs-barbares est, par ailleurs, renforcée au travers de la notion de richesse : c'est ainsi qu'Hérodote dépeint le portrait des Barbares, qui sont perçus comme un peuple doté de grandes richesses matérielles, alors qu'en comparaison, la civilisation grecque est faite plus pauvre. Cette opposition spécifique sert peut-être de légitimation aux attaques menées contre les Barbares, qui seraient alors à voir comme le moyen d'enrichir matériellement la culture grecque par le biais des conquêtes et de la pratique des butins de guerre. Selon Jacqueline De Romilly, la pratique de l'esclavage apparaît aussi comme une des caractéristiques fondamentales permettant la distinction entre la culture grecque et la notion de barbare. De fait, il y est question d'une certaine supériorité politique et culturelle puisque, dans les paroles d'Iphigénie à Aulis, on retrouve la mention suivante : « Aux barbares il convient que les Grecs commandent et non [...] les barbares aux Grecs »⁵⁵⁷. Ce passage témoigne peut-être d'un certain mépris de la culture grecque pour l'altérité, mépris qui serait alors issu d'une combinaison des différenciations de régime politique et de liberté des individus. Bien sûr, rappelons que les sources disponibles donnent le point de vue des civilisations grecques, et tout particulièrement d'Athènes, sur la question de l'altérité, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'objectivité dans cette approche, cependant, il est intéressant de souligner que ces récits s'inscrivent presque toujours dans une volonté d'assoir la supériorité de la culture grecque sur celle des autres. Les auteurs classiques valorisent ainsi la discipline morale des Grecs, par opposition aux Barbares, qui eux, sont dépourvus de tout sens moral, comme en témoigne la manifestation sans retenue des émotions de ces derniers, ce qui, rappelons-le, va totalement à l'encontre de la *sophrosynè* valorisée dans les mentalités grecques⁵⁵⁸. En outre, la tactique militaire de chacun des deux ensembles identitaires renforce là encore l'écart culturel attesté, puisque la culture grecque prône clairement l'organisation stratégique lors des offensives, tandis que les armées barbares sont plutôt décrites comme constituées de hordes, criant et fuyant le combat, ce qui apparaît comme inconcevable dans la pensée grecque⁵⁵⁹. Le barbare est d'ailleurs souvent décrit comme doté d'une certaine cruauté, ce qui implique l'accomplissement de sacrifices humains, mentionnés dans les sources littéraires, mais aussi le fait de tuer des hôtes, ce qui va totalement à l'encontre des valeurs prônées par la mentalité grecque⁵⁶⁰. Rappelons que ces caractéristiques sont d'ailleurs mobilisées dans le cadre de descriptions de créatures monstrueuses, comme avec les cas de Polyphème ou du Minotaure, par exemple. D'autre part, le barbare use de pratiques étranges pour la culture grecque : les sources évoquent ainsi des pratiques funéraires où les corps des défunt sont ingérés ou encore des cas d'inceste et de polygamie⁵⁶¹. Cependant, il convient de relativiser le propos, notamment au travers des écrits de Platon, qui nuance assez largement ces oppositions : de fait, certains héros fondateurs de cités grecques sont issus d'Asie Mineure, et il n'est donc pas question de nier les influences des cultures barbares sur la culture et l'identité grecques⁵⁶². En outre, rappelons que certaines altérités sont respectées et presque valorisées au sein de la communauté grecque, comme c'est le cas de l'Egypte : ainsi, la culture égyptienne pharaonique est reconnue comme une source

⁵⁵⁷ ARISTOTE, *Politique*, 1285

⁵⁵⁸ THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 130

⁵⁵⁹ Ibid., IV, 125 - 128

⁵⁶⁰ DE ROMILLY Jacqueline, « Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique » dans *Phoenix*, vol. 47, 1993, p. 287

⁵⁶¹ HERODOTE, *Enquêtes*, III, 38

⁵⁶² PLATON, *Le Politique*, 262d

d'inspiration importante pour la construction identitaire culturelle grecque⁵⁶³. Enfin, il convient de souligner que ces oppositions entre Grecs et barbares ne sont pas toujours évidentes, puisqu'il semble y avoir une possibilité de transition : de fait, un Grec peut devenir barbare au contact de ces derniers, et inversement, puisqu'il est possible d'apprendre et d'intégrer la culture grecque. Antiphon relève alors que cette différence n'est pas tant une différence de nature mais plutôt une différence de culture, plaçant ainsi la construction identitaire culturelle grecque au sommet de toutes les autres, mais cette dernière ne semble pas exclusive puisqu'elle reste ouverte à tous⁵⁶⁴. Rappelons enfin, que le terme même de barbare tend à évoluer au cours de la période étudiée, ce qui pourrait être révélateur d'une mutation des rapports à l'altérité dans les mentalités grecques : de fait, bien que le terme de barbare soit employé dans l'*Odyssée*, il renvoie surtout à une réalité linguistique sans pour autant qu'il soit péjoratif. Cependant, il apparaît que le terme se voit attribué cette connotation négative après les guerres médiques. L'Autre, le barbare, est donc tout d'abord un étranger vivant dans des contrées lointaines, parlant une langue inconnue et dépositaire de savoirs anciens propres à sa culture que l'on cherche à connaître, puis il est fait ennemi symbolique de toutes les valeurs que représente la société de référence.

2.3.2. L'altérité au Proche-Orient ancien : une thématique complexe

Concernant la perception des autres et de soi au sein des mentalités des civilisations proche-orientales, il apparaît comme plus difficile d'établir quelles sont les caractéristiques prises en compte dans cette différenciation culturelle. De fait, l'étude a auparavant précisé que la plupart des approches concernant cette thématique relèvent de sources juridiques : le statut de l'altérité n'est alors jamais clairement énoncé, et il semble que cette approche peut être complétée par une étude des relations diplomatiques entrevues au cours de la période. Cependant, ces approches ne permettent pas tout à fait d'établir le portrait de la construction identitaire proche-orientale antique, ni celui de l'altérité propre à cette communauté de référence. Il convient tout de même de mobiliser ici certaines sources qui font état d'une relative différenciation culturelle, comme c'est le cas de la description du peuple Guti, fournie dans le cadre d'une description des envahisseurs du territoire proche-oriental : ainsi cette communauté avait « des instincts de chien et des traits de singe »⁵⁶⁵. La mobilisation du champ lexical relevant de l'animalité renvoie peut-être à une certaine infériorisation de l'altérité, qui, par opposition, place la culture de référence comme supérieure à celle décrite⁵⁶⁶. En outre, la couleur de peau apparaît également comme une caractéristique fondamentale qui permet de penser l'altérité : de fait, une lettre du royaume syrien de Mari, au XVIII^e siècle av. J.-C. donne une description du peuple Elamite en comparant cette ethnie à des perles noires, tandis que la communauté de référence est plutôt décrite comme composée de perles blanches⁵⁶⁷. Rappelons tout de même que d'autres caractéristiques, auparavant mobilisées dans le cadre de cette étude, interviennent afin de marquer une nette distinction entre la société proche-orientale et son altérité, telle que les croyances et les divinités

⁵⁶³ FROIDEFOND Christian, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Publications Universitaires des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence, 1971, Ophrys, 403p.

⁵⁶⁴ ANTIPHON, *Fragments*, 44a

⁵⁶⁵ COOPER Jerrold, *The Curse of Agade*, 1983, Baltimore, p. 56 – 57 / p. 155 - 156

⁵⁶⁶ Voir Chapitre I, p. 157 - 159

⁵⁶⁷ DEMARE-LAFONT Sophie, « L'altérité comme passerelle juridique » dans *Droit et cultures*, 2018, p. 107 : La traduction du terme *rimmatum* en « perle » est initialement proposée par POSTGATE Nicholas, *Early Mesopotamia : Society and Economy at the Dawn of History*, Routledge, 1994, Londres, p. 85

vénérées, les pratiques cultuelles ou encore la langue, cependant, la recherche n'a pas abouti à la découverte de plus de sources pertinentes afin de compléter le propos.

Pour conclure, il convient de rappeler que la construction identitaire de chacun des deux ensembles culturels étudiés ici s'inscrit dans un continuum relativement stable, assurant ainsi une relative unité à la communauté de référence dans le temps, et que cette thématique de l'identité culturelle est accessible au travers de nombreuses pratiques discursives qui sont toujours organisées selon la dialectique entre soi et l'altérité. Le mythe, et tout particulièrement la figure monstrueuse apparaît alors comme le miroir reflétant ces interactions entre soi et l'Autre, ce qui permet ainsi, par le jeu des oppositions, d'établir un certain portrait culturel des civilisations de référence, bien que ces notions apparaissent comme des notions modernes qui ne peuvent pas être tout à fait appliquées aux sociétés antiques. Notons aussi que, dans l'importance de cette différenciation culturelle transparaît une certaine volonté de se constituer comme une culture identitaire unie et supérieure aux constructions identitaires représentant l'altérité, ce qui traduit certains schémas de pensée employés par les aires culturelles analysées ici. L'identité culturelle se construit donc bien dans un rapport à l'altérité, et notre étude a démontré que les créatures monstrueuses apparaissent comme l'allégorie symbolique de cette altérité. Il conviendra désormais d'utiliser ces constructions identitaires ainsi que les éléments issus des schémas de la pensée antique afin d'établir comment toutes ces similitudes, développées et soulignées auparavant, pourraient attester de jeux d'influence culturelle, et quels sont les moyens potentiels qui ont permis à de telles influences de se développer.

Chapitre III – Ritualité et matérialité du culte des monstres : étude de l'influence culturelle dans les pratiques religieuses

Ce dernier chapitre sera l'occasion d'approfondir la question des potentiels jeux d'influence culturelle entre l'espace proche-oriental et la Grèce antique, notamment sur le plan des pratiques rituelles qui apparaissent comme une certaine manifestation matérielle des croyances alors en vigueur au sein des mentalités anciennes. De fait, il ne sera pas question d'établir une analyse comparative de toutes les pratiques rituelles, mais de concentrer plutôt cette étude sur les rituels et les cultes qui incluent les figures monstrueuses ou les figures héroïques. Toutes ces similitudes seront tout d'abord analysées au travers des témoignages littéraires qui donnent à voir des informations quant au déroulement des pratiques cultuelles attestées pour les deux aires culturelles. Cette première analyse s'organisera autour de plusieurs cultes, dont les pratiques sont attestées au sein de l'un et l'autre des deux territoires étudiés ici. Il s'agira ensuite d'analyser la matérialité des cultes au travers de l'analyse des objets d'offrandes, des complexes architecturaux et des représentations iconographiques qui illustrent ces pratiques rituelles, puis d'établir la même analyse comparative quant à l'oralité de telles pratique. Il sera donc question d'analyser hymnes et poèmes mobilisés dans le cadre des rites religieux. Pour terminer cette étude, il sera nécessaire d'expliciter l'ampleur des similitudes présentes entre les deux ensembles mythologiques étudiés ici au travers d'une étude de cas concernant une thématique religieuse spécifique. Ce chapitre n'apparaît pas tant comme l'aboutissement de toutes les recherches menées afin d'approfondir la question des jeux d'influence culturelle et religieuse entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique, puisqu'il est finalement impossible d'attester avec certitude de telles relations entre deux civilisations distinctes, dans le cadre de ce travail. De fait, l'anthropologie historique a déjà démontré qu'il était complexe de définir les éléments culturels pratiqués ou transmis par une civilisation donnée comme relevant ou d'une conception propre à ce groupe, ou bien comme éléments issus de jeux d'influence extérieurs à la communauté. Il sera donc question de mettre en lumière les différentes similitudes attestées dans les croyances religieuses et dans les pratiques rituelles de chacun des deux espaces afin de présenter, par la suite, des éléments qui semblent indiquer que certaines influences religieuses et culturelles ont été rendues possibles et effectives.

1. Analyser les pratiques cultuelles selon une approche comparative

Il est donc pertinent d'élaborer, dans un premier temps, une analyse comparative des pratiques cultuelles attestées pour l'un et l'autre des espaces culturels étudiés. Notre étude a fait le choix de regrouper en catégorie chacune de ces pratiques pour plus de clarté, bien que l'historiographie considère cette approche comme trop simpliste pour comprendre la complexité de l'organisation de ces rituels selon le calendrier. De fait, cette analyse suggère de considérer toutes les difficultés rencontrées lors du développement des questionnements relatifs à un tel objet d'étude. Rappelons tout d'abord que cette thématique est assez largement sujette à interprétation, étant donné que certaines clefs de lecture de ces rituels sont aujourd'hui perdues. Par ailleurs, il convient de mentionner les travaux de Montserrat Camps-Gaset, lequel établit avec précision quelles sont les modalités à prendre en compte dans l'étude de telles pratiques et surtout dans l'organisation du calendrier rituel, notamment pour la

Grèce antique⁵⁶⁸. Il sera donc question d'étudier tout d'abord les cultes relatifs à la figure héroïque : bien qu'il ne soit pas directement question du monstre, ces ensembles de pratiques dont les manifestations prennent des formes différentes, mais qui pourtant semblent valoriser une symbolique commune, sont tout particulièrement attachés à la figure des pourfendeurs de monstres. Il sera ensuite pertinent d'étudier les pratiques rituelles et les festivités religieuses relatives au renouvellement de l'année : bien que cette thématique ne concerne pas directement les créatures monstrueuses ou les figures héroïques, il apparaît pertinent de mobiliser cet aspect des pratiques culturelles étant donné les différentes similitudes attestées, tout en considérant la relative participation des monstres dans le cadre des récits cosmogoniques relatant le commencement des temps et l'organisation du monde. Viendra ensuite la question des cultes à mystères, qui apparaît comme la thématique la plus complexe de cette étude, puisqu'il semble que le Proche-Orient ancien ne comporte pas de culte propre à cette catégorie, à proprement parler. Notre étude émettra donc des hypothèses quant à des pratiques proche-orientales qui font écho à cette pratique du culte à mystères grecque. Enfin, l'étude approfondira la question d'une thématique religieuse présente tant au sein des mythes et des récits fondateurs de chacun des deux univers mythiques étudiés, que dans les pratiques rituelles : le thème du mariage sacré.

.1.1. Le culte du héros : la double nature du héros-dieu

Le culte des héros, dont l'appellation historiographique semble renvoyer uniquement à des pratiques rituelles attestées an Grèce ancienne, apparaît comme un culte rendu par une communauté donnée à une figure héroïque. Rappelons dans un premier temps que le culte du héros suggère de bien considérer la distinction faite entre culte rendu aux divinités en tant qu'entités immortelles, maîtrisant les destins des hommes, et culte rendu aux héros, personnages mythologiques ayant connu les expériences de la mort et de l'apothéose. Cette différenciation est, par ailleurs, plutôt à appliquer dans le cadre des cultes grecs, puisque l'étude a auparavant démontré que les héros de la mythologie proche-orientale sont bien souvent des divinités du panthéon. Notre étude suggère une sélection puisque de nombreux cultes sont rendus à des figures héroïques ou héroïques-divines au sein des deux ensembles culturels étudiés, et une analyse de toutes ces pratiques rendrait le propos trop complexe. Il s'agira donc d'approfondir la question des cultes rendus à Marduk pour la mythologie proche-orientale, pourfendeur du monstre Tiamat, et à Héraclès pour la Grèce antique, héros aux exploits multiples, selon des interrogations issues de l'archéologie, de l'épigraphie et de l'anthropologie historique. Mais avant cela, il convient tout d'abord de préciser quelles sont les conditions générales de telles pratiques pour les sociétés étudiées ici. Le culte du héros en Grèce antique implique généralement un lieu spécifique, considéré alors comme la tombe du personnage héroïque vénéré : ce lieu de culte est alors appelé *héron*, en opposition au lieu de culte réservé aux divinités du panthéon, qui est appelé *hiéron*. Cette différenciation intervient notamment dans le cadre des considérations accordées à ces pratiques rituelles : de fait, il est clair que le culte des héros, pour la Grèce notamment, appartient aux pratiques chthoniennes, alors que les cultes rendus aux divinités sont plutôt dits olympiens. Il semble que le culte du héros soit une pratique très largement répandue, notamment au regard du nombre important de pratiques attestées, mais aussi au travers de la grande variété de figures héroïques

⁵⁶⁸ CAMPS-GASET Montserrat, *L'année des Grecs : la fête et le mythe*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1994, Besançon, 192p.



vénérées. De fait, il semble que la Grèce ancienne ait une multitude de figures locales, dont le culte est alors connu et rendu par une communauté de moindre importance, tandis que d'autres cultes au héros sont assez largement répandus au sein du territoire. Le Proche-Orient ancien connaît également une assez grande variété de figures héroïques/divines vénérées, puisque le panthéon est assez largement étendu, dans le cadre de cette étude. La sélection suggérée ici a choisi d'analyser les figures de Marduk et d'Héraclès pour deux raisons : tout d'abord, il est clair qu'il y a une certaine confusion quant au statut héroïque ou divin de ces deux personnages. De fait, Marduk est à la fois dieu du panthéon proche-oriental, et le poème de l'*Enuma Elish* en fait également un héros, de même que les origines du héros grec Héraclès restent confuses, puisqu'il semble être associé à une divinité éponyme issue d'Egypte. En outre, les combats auxquels prennent part ces deux figures mythologiques, dans les récits cosmogoniques, s'organisent selon le même but : vaincre le monstre primordial. De fait, si cette opposition est clairement énoncée dans le cadre du combat opposant Marduk à Tiamat, il est plus difficile de déterminer cet aspect pour le cas d'Héraclès, lequel fait en effet face à de nombreuses créatures monstrueuses dont la plupart, rappelons-le, est issue de la progéniture du monstre primordial Echidna.

1.1.1. Le culte rendu à Héraclès

Afin de bien comprendre les conditions d'élaboration et de réalisation du culte dédié à la figure d'Héraclès, il convient dans un premier temps d'approfondir la question de la dualité de nature attribuée au héros au sein des mentalités grecques antiques. De fait, Hérodote dans ses *Histoires* interroge plusieurs récits étiologiques dans le but de justifier les coutumes attestées en Grèce⁵⁶⁹. La description du culte d'Héraclès rendu à Tyr est ici intéressante pour mieux cerner cette double nature du héros : de fait, Hérodote explique que la figure d'Héraclès relève d'un emprunt ancien à la mythologie égyptienne, soit parce que les ancêtres d'Alcmène ou d'Amphitryon étaient eux-mêmes égyptiens, soit parce que Héraclès serait en réalité une appropriation grecque du dieu égyptien Naucratis. Héraclès est ainsi placé au rang des immortels puisqu'il est à la fois divinité ancienne et personnage héroïque exalté qui a vécu l'expérience de mort. Cette dualité de nature s'observe par ailleurs au sein des pratiques rituelles qui lui sont rendues : celles-ci relèvent d'une distinction entre un Héraclès divin et un Héraclès héroïque, dont la conciliation serait apparue à des moments et des territoires différents. Cependant, il s'avère que l'historiographie tente de nuancer cette double nature notamment concernant la question des pratiques cultuelles. La figure d'Héraclès atteste en effet d'une certaine binarité entre rites dits olympiens, réservés aux divinités, et rites chthoniens, qui sont plutôt réservés aux figures héroïques ; binarité qui s'observe, en pratique, avec l'accomplissement combiné des *enateuein*, qui font référence au statut mortel du héros, et des *thysia*, qui relèvent plutôt de son statut immortel⁵⁷⁰. Rappelons que les héros grecs auraient été des hommes qui ont connu la mort, et que cette confusion dans la considération cultuelle de la figure d'Héraclès relève de deux processus : soit il s'agit d'une divinité nouvelle et supérieure qui intègre les divinités locales et qui est alors définie au travers de la mobilisation d'épithètes spécifiques, soit ces mêmes épithètes se sont dissociés du dieu auquel ils avaient été attribués, cette indépendance entraînant ainsi la formation de figures héroïques⁵⁷¹. De cette confusion résulte la proclamation de ces héros comme divinités protectrices d'une cité, fournissant ainsi des

⁵⁶⁹ HERODOTE, *Histoires*, II, XLIV

⁵⁷⁰ PITZ Zoé, « La complexité d'Héraclès : entre Hérodote et les cultes de Thasos » dans *Kernos*, n°29, 2016, p. 106

⁵⁷¹ FOUCART Paul, « Le culte des héros chez les Grecs » dans *Mémoires de l'Institut national de France*, 1922, p. 3

preuves et des miracles, et où le culte reste principalement local. En outre, rappelons que, chez Homère, le terme de héros n'a aucun sens religieux, puisqu'il est employé pour désigner des chefs et des guerriers morts au combat. Ainsi, selon Paul Foucart, il convient de considérer la figure héroïque dans le culte comme une combinaison d'éléments historiques transmis par des récits populaires, et d'éléments mythiques, qui sont amplifiés et magnifiés par le chant des aèdes antiques, dont les versions diffèrent. Cette combinaison suggère donc de prêter attention aux complications entraînées par l'amalgame mythologique : la poésie épique a ainsi permis l'élaboration de figures héroïques, qui, pour les contemporains, sont considérées comme des personnages historiques et dont les célébrations interviennent alors comme vénérant à la fois l'entité immortelle qu'ils représentent au travers de la survivance des morts, mais dédiée aussi à la figure héroïque ayant connu l'apothéose puis la mort, créant ainsi des êtres légendaires pour lesquels des cultes sont rendus.

Il convient désormais d'analyser les pratiques incluses dans le culte d'Héraclès, lesquelles sont attestées au travers de sources épigraphiques, archéologiques et littéraires. De fait, le passage concernant le culte d'Héraclès à Thasos indique que la pratique de l'*enateuein* est proscrite : la découpe de l'animal, divisé en neuf parts dont huit sont soumises au feu et la dernière réservée à la consommation humaine est ici remplacée par une *thysia*, qui comporte un sacrifice suivi d'un banquet⁵⁷². Une autre inscription analysée par Birgitta Bergquist fournit des indications quant au culte privé d'Héraclès Thasios, ce qui explique peut-être pourquoi il n'y avait alors pas de concours organisé⁵⁷³. Cette observation est cependant critiquée par Zoé Pitz, qui suggère que le héros « épithète » de la cité ne serait alors pas vénéré dans la sphère du privé⁵⁷⁴. Le culte d'Héraclès Thasios serait alors composé d'un banquet sacrificiel, précédé de la découpe d'un animal, ce qui suggère donc un culte fait de rituels participatifs. Certaines sources indiquent la pratique du *moirocauste* où la part la plus importante de l'animal sacrifié revient au sacrifiant, ce qui traduit d'ailleurs une pratique plutôt réservée aux immortels divins, tandis que d'autres font plutôt état d'une célébration des combats attribués au héros par des chants rituels. De fait, on utilise alors des objets ayant appartenu au personnage légendaire comme reliques, objets qui semblent d'ailleurs être précieusement conservés par les cités où se trouve le sanctuaire du héros⁵⁷⁵. D'autres sources, telles que le calendrier de Thorikos, indiquent que plusieurs critères sont importants dans l'organisation du culte du héros Héraclès. Ainsi, il n'est pas question de sacrifier des ovins, mais plutôt des bovins : « à Héraclès Thasios, il n'est religieusement permis (de sacrifier) ni un caprin ni un porcin. Il n'est pas permis aux femmes (de participer). Il n'est pas permis de faire une division en neuf parts. Aucune part d'honneur ne doit être découpée. Aucun concours n'a lieu [...] »⁵⁷⁶. Le culte d'Héraclès comporte également des règles concernant l'office et notamment pour la sélection du sacrifiant : « que maintenant [...] soit prêtre] d'Héraclès [et à l'avenir] toujours le fils aîné [...] qu'il sacrifie [à Héraclès et à Diomédon] un veau [...] qu'il reçoive comme part d'honneur sur chaque animal sacrificiel une patte et la peau [...] »⁵⁷⁷. Gunnar Ekroth souligne d'ailleurs qu'une certaine

⁵⁷² PITZ Zoé, « La complexité d'Héraclès : entre Hérodote et les cultes de Thasos » dans *Kernos*, n°29, 2016, p. 108

⁵⁷³ BERGQUIST Birgitta, *Herakles on Thasos : the archaeological, literary and epigraphic evidence of his sanctuary, status and cult reconsidered*, Almqvist and Wiksell, 1993, Uppsala, p. 62 - 65

⁵⁷⁴ PITZ Zoé, « La complexité d'Héraclès : entre Hérodote et les cultes de Thasos » dans *Kernos*, n°29, 2016, p. 108

⁵⁷⁵ EKROTH Gunnar, « Chapter II : Evidence for sacrifices in hero-cults down to 300 BC » dans EKROTH Gunnar, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*, Presses Universitaires de Liège, 2002, Liège, p. 137

⁵⁷⁶ Règlement sacrificiel pour Héraclès à Thasos, bloc de marbre retrouvé à l'Agora, v. 450 – 425 av. J.-C.

⁵⁷⁷ Dossier du culte familial à Diomédon à Kos, pilier de marbre blanc, v. 325 – 300 av. J.-C., E 386

rémunération semble être accordée aux prêtres sacrificeurs du culte d'Héraclès⁵⁷⁸. Concernant tout particulièrement la question du lieu de culte pour la figure d'Héraclès, il apparaît que la description faite d'un sanctuaire double à Tyr, délivrée par Hérodote, fournit quelques éléments importants pour comprendre l'architecture et l'organisation de ce lieu. En outre, le sanctuaire d'Héraclès à Thasos est attesté au travers de sources épigraphiques : il s'agit d'un Héracleion où Héraclès est honoré sous le nom de Thasiens, lequel comprend une esplanade avec les fondations d'un autel cernées de plusieurs bâtiments, dont des chambres et des jardins extérieurs. Ce sanctuaire semble avoir été construit aux alentours du V^e siècle av. J.-C. sur les vestiges d'un édifice encore plus ancien, daté du VII^e siècle av. J.-C. Ainsi, la double nature du culte d'Héraclès transparaît aussi au travers du lieu sélectionné pour accomplir les gestes du culte tel que Zoé Pitz le mentionne : Hérodote fournit ainsi une justification de cette dualité, qui réunit en un lieu unique les deux natures de la figure d'Héraclès⁵⁷⁹. Les fouilles archéologiques menées sur le site de Thasos ont permis la découverte de tables d'offrandes et d'attributs spécifiques au héros Héraclès, comme la massue, qui indiquent que les cérémonies prenaient place dans l'agora. De fait, les mentalités grecques attachent une importance particulière à ces lieux de culte puisqu'ils symbolisent la sépulture du héros, dont l'âme semble alors inséparable de leurs restes. Cet attachement de l'essence héroïque suggère donc des besoins primitifs et nécessaires à la survie de l'âme, renvoyant aux mêmes besoins nécessaires à la survie de l'homme : manger et boire. Cela explique l'organisation de tels banquets, où une part de la viande sacrifiée était réservée à la figure héroïque vénérée⁵⁸⁰. En outre, le lieu du culte héroïque semble être toujours construit dans l'enceinte de la cité, ce qui indique l'importance d'un tel lieu : rappelons, en effet, que le contact avec la mort semble être perçu comme une souillure, entraînant habituellement le transfert des tombeaux hors des murs de la cité⁵⁸¹. Finalement, il convient d'interroger la place de la figure monstrueuse, opposant symbolique et primordial du héros, dans le cadre de telles pratiques rituelles. De fait, il apparaît comme complexe d'approfondir cet aspect de la recherche, étant donné la pauvreté des mentions monstrueuses au sein des descriptions du culte délivrées par les sources littéraires et épigraphiques. Le monstre, dans le culte d'Héraclès, ne tient pas de place centrale ; il convient cependant de mentionner ici que la description du culte attesté à Némée, qui se déroule dans un sanctuaire panhellénique principalement dédié à Zeus, fait mention du lion monstrueux de Némée. Les sources épigraphiques indiquent ainsi que tous les deux ans étaient organisés des célébrations en l'honneur du premier exploit d'Héraclès, mobilisant des chants et des *thysia*.

⁵⁷⁸ EKROTH Gunnar, « Chapter II : Evidence for sacrifices in hero-cults down to 300 BC » dans EKROTH Gunnar, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*, Presses Universitaires de Liège, 2002, Liège, p. 179

⁵⁷⁹ PITZ Zoé, « La complexité d'Héraclès : entre Hérodote et les cultes de Thasos » dans *Kernos*, n°29, 2016, p. 6

⁵⁸⁰ FOUCART Paul, « Le culte des héros chez les Grecs » dans *Mémoires de l'Institut national de France*, tome 42, 1922, p. 15 - 16

⁵⁸¹ DAMET Aurélie, « Les rites de la mort en Grèce ancienne : pour la paix des vivants ? » dans *Hypothèses*, n°1, 2007, p. 95

.1.1.2. Le culte rendu à Marduk

Rappelons que notre étude suggère de voir Marduk comme un héros-dieu du fait de ses exploits contre la figure monstrueuse de Tiamat, combat qui a par ailleurs entraîné l'organisation du cosmos, ce qui fait de Marduk un héros civilisateur, à l'image d'Héraclès. Il convient donc de souligner la confusion entre ces deux natures de Marduk, qui semblent non dissociables, à l'inverse de l'image d'Héraclès, pour lequel une distinction est bien appliquée lors de la réalisation des gestes du culte. Marduk apparaît d'abord comme une divinité agraire primordiale, ce qui est traduit notamment par la bêche qu'il porte sur de nombreuses représentations iconographiques, mais c'est aussi un dieu doté d'une certaine puissance guerrière, comme en témoigne le récit de l'*Enuma Elish*. Cependant, il convient de rappeler que ce dernier poème relate l'ascension de Marduk à un rang divin supérieur : de fait, il semble que Marduk ait d'abord été une divinité locale attachée à une cité d'importance moindre, et il apparaît comme complexe de déterminer avec précision quand intervient cette élévation de Marduk vers le statut de dieu poliade de Babylone, mais les premières mentions de ce changement sont datées du règne de Sumu-la-El (1881 – 1845 av. J.-C.). Par ailleurs, l'historiographie admet que le culte de Marduk est une pratique qui se répand assez largement au cours du règne d'Hammurabi (1792 – 1750 av. J.-C.), mais il apparaît que l'organisation du *Poème de la Création*, au XII^e siècle av. J.-C. témoigne bien de l'apothéose du personnage divin en tant que dieu-héros, puisque Marduk est alors élevé au statut de roi des divinités après son combat contre le serpent monstrueux primordial. Il est cependant intéressant de souligner que l'*Enuma Elish* intervient à la fois comme la justification de la suprématie de Marduk, et comme récit explicatif de la cosmogonie du monde proche-oriental. De fait, le combat opposant Marduk à Tiamat intervient dans un espace où le monde n'est pas fixé, où le cosmos n'est pas encore organisé, à l'inverse des autres combats primordiaux présents dans la mythologie proche-orientale ancienne, où Anzu et Ninurta, par exemple, se défient alors que le monde est organisé. Et c'est peut-être en cela que la figure de Marduk apparaît comme particulière, puisqu'elle allie figure héroïque qui défie le monstre et figure divine qui organise le cosmos, fixant ainsi le destin des dieux et, par la suite, celui des hommes.

Il semble que peu de sources littéraires renseignent sur les pratiques liées au culte de Marduk, mais il est cependant possible d'analyser cet aspect au travers de l'étude du lieu de culte principal pour les célébrations et les pratiques rituelles liées à Marduk : le temple de l'Esagil. Situé dans les quartiers sacrés de la cité de Babylone, ce sanctuaire semble avoir été fondé au moment de la construction de la ville. Les fouilles archéologiques menées entre 1899 et 1917 ont permis la découverte du tell où se situait le temple ainsi que des fondations de la ziggurat accolée au complexe cultuel. Le plan du site propose une composition faite de plusieurs cours, d'un ensemble de chambres, de temples et de sanctuaires dédiés à d'autres divinités telles qu'Enki. L'Esagil est alors la demeure du dieu, qui, selon les sources épigraphiques, se fait alors appeler *Bel*, ce qui signifie « seigneur ». La mention la plus ancienne du temple de Marduk intervient dans un texte produit vers 2500 av. J.-C., ce qui atteste de la relative ancienneté du culte du héros-dieu, mais il est aussi possible de consulter les inscriptions royales du complexe architectural, lesquelles donnent à voir les nombreux travaux de rénovations entrepris pour conserver le lieu de culte. Ces mêmes inscriptions révèlent par ailleurs la place importante attribuée au clergé présent pour effectuer le culte de Marduk : la tradition fait alors du temple de l'Esagil l'un des plus hauts sanctuaires du territoire proche-oriental antique, bien qu'il ne soit pas certain que ces sources ne servent pas la valorisation politique, culturelle et religieuse de la cité de Babylone. Ainsi, le complexe réservé à Marduk apparaissait alors comme « symbole de l'ordre et de la permanence, connu des Babyloniens comme « le palais du ciel et de la

terre », le siège de la royauté [...] »⁵⁸². Le culte de Marduk reste tout de même une thématique difficile à traiter dans le cadre d'une analyse comparative, puisque peu de sources renseignent quant au déroulement des pratiques et des gestes du culte. Pourtant, le récit cosmogonique de l'*Enuma Elish* fait bien état de pratiques cultuelles dédiées à Marduk : « à la mention de ce nom, prosternons-nous ! [...] qu'il soit exalté [...] qu'il soit sans égal [...] sans jamais oublier, qu'on dise sa geste ! Qu'il fixe pour ses pères de grandes offrandes régulières, qu'on pourvoie à leurs besoins, qu'on entretienne leurs sanctuaires, qu'il fasse s'exhaler l'encens, que s'élève l'incantation des hommes ! »⁵⁸³. Il est par ailleurs difficile de déterminer la place que tient le monstre Tiamat au sein des pratiques cultuelles réservées à Marduk, étant donné la pauvreté des informations collectées quant à ces pratiques à ce jour. La rareté des représentations iconographiques du monstre ne permet malheureusement pas de dire si l'image de cette créature monstrueuse était mobilisée sur des objets relatifs au culte, ni sur les temples dédiés à Marduk.

Il n'est donc pas possible de réaliser une réelle analyse comparative des pratiques cultuelles attestées entre le culte d'Héraclès et celui réservé à Marduk, cependant, il apparaît clairement que ces deux figures sont vénérées selon leur nature double héros/dieu. La distinction des pratiques rituelles pour Héraclès-dieu et Héraclès-héros peut être mise en parallèle de cette confusion de nature présente pour le cas de la figure de Marduk, qui semble indissociée dans les gestes du culte. Ainsi, le culte considère le personnage mythologique vénétré comme dieu et héros, et cette considération de la nature du héros, bien qu'elle se manifeste sous des formes différentes au sein des deux espaces culturels étudiés, relève bien de la même combinaison héros-dieu, ce qui apparaît comme une nouvelle similitude illustrant peut-être une certaine influence culturelle et religieuse du Proche-Orient ancien sur la mythologie et les croyances grecques anciennes, d'autant plus que, dans les deux ensembles mythologiques étudiés, le héros accède véritablement à ce statut une fois le monstre vaincu.

.1.2. Célébrations pour le renouvellement du temps et du cosmos

Il convient désormais d'analyser selon les mêmes approches les célébrations relatives au renouvellement du temps et du cosmos, bien qu'elles ne concernent pas directement la figure monstrueuse. De fait, ces célébrations sont attestées au sein des deux espaces étudiés et renvoient à la même symbolique : la fin d'un cycle, le voyage du dieu et le renouvellement du cosmos. De plus, il est pertinent d'intégrer cette thématique à l'étude proposée ici, puisque l'analyse du corpus de sources littéraires a auparavant démontré que le monstre tient une place primordiale dans l'organisation originelle du cosmos et de la hiérarchie divine, comme en témoigne les oppositions mythiques entre Marduk et Tiamat, ou encore entre Zeus et Typhée. Le monstre est donc, par sa défaite, à l'origine de l'organisation du temps et du cosmos, un temps qui est alors maîtrisé, fixé, et composé selon la volonté des dieux vainqueurs du monstre primordial. Cependant, il convient de rappeler qu'une étude comparative reste complexe à mener puisque les modalités de ces célébrations religieuses ne semblent pas être les mêmes pour les deux espaces culturels étudiés ici. Mais il s'agira tout de même d'analyser en parallèle les fêtes organisées pour célébrer l'Akitu au Proche-Orient ancien, et celles réservées aux Anthestéries, en Grèce, et plus précisément à Athènes.

⁵⁸² COHN Norman, *Cosmos, chaos et le monde qui vient : du mythe du combat à l'eschatologie*, Allia, 2000, Paris, p. 72

⁵⁸³ *Enuma Elish*, VI, v. 103 - 110

1.2.1. La fête de l'Akitu

La fête de l'Akitu apparaît comme l'une des célébrations religieuses les plus importantes ayant lieu au Proche-Orient ancien. De fait, elle est attestée pour une grande partie du territoire, notamment au sein des grands centres spirituels et religieux tels que Sumer, Uruk, Ur, ou encore Nippur, mais les célébrations de l'Akitu les plus documentées restent celle ayant eu lieu à Babylone. Il s'agit de festivités agraires organisées afin de célébrer le retour symbolique de la nature, et elles apparaissent généralement comme dédiées à la divinité tutélaire de la cité qui organise l'Akitu. Il semble que cette fête prenait place deux fois dans le cours d'une année, ce qui intervient peut-être au cours des équinoxes. A Babylone, l'Akitu revêt une importance particulière étant donné le rôle poliaque du dieu Marduk, lequel, rappelons-le, apparaît comme la figure mythique à l'origine de l'organisation du cosmos. Ainsi, l'Akitu célébrée à Babylone apparaît comme le culte le plus pertinent à mobiliser dans le cadre de cette étude : de fait, les fouilles archéologiques ont souligné l'importance de ces festivités, notamment au travers de la découverte de nombreux *bit akiti* ou « maisons de l'Akitu », temples exclusivement consacrés aux pratiques rituelles organisées dans le cadre de l'Akitu. Cette grande célébration intervient, d'après les sources littéraires et épigraphiques, généralement au printemps : l'Akitu, en effet, symbolise la victoire du dieu Marduk, représentant le Printemps et donc le retour d'une nature foisonnante, sur l'Hiver et la mort, probablement symbolisés au travers de la figure de Tiamat⁵⁸⁴. Réparties sur onze jours, les célébrations avaient pour but d'honorer les souffrances vécues par Marduk et suivaient un ordre précis, documenté par les sources littéraires : Svend Aage Pallis suggère que le début des festivités entraînait tout d'abord l'organisation de drames sacrés où la mort du dieu est mise en scène⁵⁸⁵. Il est possible, par ailleurs, que des représentations concernant son combat avec le monstre primordial Tiamat aient pris place dans ces manifestations théâtrales. Le roi, qui préside alors les cérémonies, tend ensuite la main à la statue du dieu pour l'inviter à quitter le temple de l'Esagil et ainsi s'organise la procession sacrée en direction du *bit akiti*. Le cortège processionnel comprend alors la statue du dieu Marduk, le roi, les prêtres dont les costumes sont assez bien documentés par les sources littéraires, et un cortège de statues représentant les autres divinités du panthéon. En outre, le cortège comprend de nombreux accessoires et pièces de mobilier qui sont également mentionnés dans les sources, notamment des barques ainsi que des charriots sacrés⁵⁸⁶. La statue de Marduk est conduite ainsi jusqu'au fleuve, où elle est ensuite placée dans une embarcation qui doit la mener jusqu'au *bit akiti* : le déroulement de cette traversée semble être synonyme de bon ou de mauvais présage pour l'année à venir. La statue séjourne alors plusieurs jours dans le temple de l'Akitu, puis la procession ramène le dieu dans sa demeure à l'Esagil. Toute cette procession sacrée semble être entrecoupée de rites sacrificiels et de services solennels pour honorer le dieu Marduk⁵⁸⁷. Après le retour au sein de l'Esagil, s'ensuit alors des cérémonies religieuses et hiérogamiques célébrant le mariage sacré entre Marduk et la déesse de Babylone Zarpanit, pour lesquelles l'étude approfondira plus loin le propos, et la résurrection de Marduk. Il s'agit, pour partie, d'observations relevées par Svend Aage Pallis dont l'interprétation fait écho aux pratiques rituelles attestées dans d'autres religions du monde antique, mais pour lesquelles la documentation reste assez vague. Une description plus détaillée du déroulement de ces festivités est donnée au

⁵⁸⁴ PALLIS Svend Aage, « La fête babylonienne de l'Akitu » dans *Journal des Savants*, 1932, p. 44

⁵⁸⁵ PALLIS Svend Aage, *The Babylonian Akitu Festival*, Host & Son, 1926, Kobenhavn, 306p.

⁵⁸⁶ CONTENAU Georges, « Svend Aage Pallis : The Babylonian Akitu Festival » dans *Journal des Savants*, 1927, pp. 274 - 275

⁵⁸⁷ CONTENAU Georges, « Les rituels accadiens » dans *Journal des Savants*, 1924, pp. 49 - 57

sein des travaux de Pierre Villard : ainsi, le premier jour donne lieu à la cérémonie d'ouverture des portes du temple de l'Esagil. Le jour suivant implique que le roi se purifie au travers d'une cérémonie se déroulant au bord de l'Euphrate, demandant ainsi les faveurs du dieu pour la cité et ses habitants. Le troisième jour est l'occasion pour le roi de faire tailler deux statuettes représentant le dieu, dont l'une semble être faite de cèdre, après quoi ces objets de culte sont bénis, et il semble qu'ait ensuite lieu une récitation de l'*Enuma Elish*. Le lendemain laisse place à la purification de l'Esagil, ce qui entraîne par ailleurs le sacrifice d'un bétail, dont la carcasse est jetée dans les eaux sacrées du fleuve. Le soir même, le roi qui préside aux cérémonies remet alors les insignes de son pouvoir au grand prêtre : ce geste intervient alors comme l'humiliation du roi qui demande pardon à la divinité honorée pour ses fautes et celles de la cité, puis cette manifestation religieuse est ensuite clôturée par l'organisation d'un sacrifice de taureau. Le sixième jour implique de brûler les statuettes bénies dans une volonté de chasser les maux commis par les gens du peuple. Les septième et huitième jours restent malheureusement non documentés, cependant, le neuvième jour des festivités indique que la statue revient au temple de l'Esagil après la procession sacrée : le roi installe alors à nouveau la statue du dieu Marduk avec celles des autres divinités du panthéon dans une chambre cultuelle spécifique. Enfin, les festivités de l'Akitu s'achèvent par un banquet, puis par le retour processionnel des statues des divinités venues des cités voisines pour célébrer l'Akitu⁵⁸⁸.

1.1.2.2. Les Anthestéries

Afin d'étudier les célébrations grecques relatives aux Anthestéries, il convient tout d'abord de bien cerner les représentations des mentalités grecques quant à l'organisation du temps. De fait, le calendrier des festivités grecques suggère une étude complexe de matériaux disparates, mêlant ainsi « un excès de données superflues où beaucoup de renseignements essentiels sont manquants »⁵⁸⁹. Le calendrier religieux est alors à voir comme une mise en ordre du temps qui implique alors une certaine vision du cosmos et reflète ainsi les rapports entre l'homme et son environnement naturel, social et politique. Rappelons par ailleurs que la Grèce ne fait pas de distinction entre la dimension politique et la dimension religieuse dans l'organisation du temps : de fait, Montserrat Camps-Gaset suggère alors d'interroger l'année grecque comme une unité où les rituels seraient alors placés de façon arbitraire sur le calendrier, formant de ce fait un ensemble de valeurs isolées. L'analyse complète des rituels attestés en Grèce ancienne apparaît donc comme complexe, d'autant plus que certaines informations restent indisponibles, notamment quant à l'endroit où le culte est rendu, mais aussi quant à la date précise, et il n'est pas toujours possible de trouver des informations relatives aux offrandes ou aux participants. Cette étude difficile permet néanmoins de mieux appréhender la structure de l'année chez les Grecs de l'Antiquité : les festivités sont alors à voir comme des éléments polysémiques qui s'intègrent à tout un ensemble de rites et de traditions qui se manifestent toute l'année, mais dont le sens est aujourd'hui perdu⁵⁹⁰. Les interactions étiologiques entre le rite et le mythe sont ensuite interrogées par l'auteur qui, en outre, propose de voir le mythe comme explication d'une pratique rituelle dont les significations, le sens et les causes ont été perdus, mais dont

⁵⁸⁸ VILLARD Pierre, « Akitu » dans JOANNES Francis, Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 20 - 22

⁵⁸⁹ CAMPS-GASET Montserrat, *L'année des Grecs : la fête et le mythe*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1994, Besançon, p. 9

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 12

la pratique perdure au travers de la tradition : il s'agit donc d'une certaine rationalisation de pratiques cérémonielles que l'on ne comprend alors plus.

Les Anthestéries sont des festivités relatives à la célébration de la fin de la période hivernale et des morts, et il apparaît que ces festivités soient établies en l'honneur du dieu Dionysos. Ces célébrations sont principalement attestées pour Athènes, mais il apparaît que d'autres cités organisent aussi des rites pour fêter les Anthestéries. A l'image de l'Akitu, ces célébrations grecques marquent le renouvellement de la nature et tiennent généralement place au printemps. Les Anthestéries sont réalisées sur trois jours, où une certaine dualité des pratiques intervient entre fêtes joyeuses et célébrations funèbres. Le déroulement de ces célébrations apparaît comme assez bien documenté : de fait, le premier jour, aussi appelé Πιθοιγία qui signifie « ouverture des jarres » réunit les participants au sanctuaire de Dionysos Limnaois pour procéder à l'ouverture de jarres ornées de couronnes de fleurs dont le contenu est le vin issu des vendanges précédentes. Une procession est ensuite organisée réunissant ainsi les individus sur des charriots, après quoi s'ensuit une offrande à Dionysos, où les participants se donnaient à la dégustation des vins. Le deuxième jour, ou Χόες, soulève de nombreuses interrogations au sein des publications historiographiques. De fait, il apparaît que cette journée, essentiellement organisée autour du Limnaion, le temple de Dionysos, soit réservée à un concours de buveurs, comme en témoigne Aristophane dans *Les Acharniens*⁵⁹¹. Cette épreuve semble se dérouler dans le silence, après que le début des jeux ait été lancé par un signal sonore, ce qui, d'après Paul Foucart, contribuait alors à surveiller le bon déroulement du concours⁵⁹². Ce dernier, mentionné d'ailleurs dans *Iphigénie en Tauride* d'Euripide, était suivi de l'arrivée de la statue de Dionysos sur son char naval, ce qui donnait lieu à l'unique ouverture annuelle du sanctuaire du dieu dans les marais et à la fermeture des autres temples⁵⁹³. La cérémonie se poursuit sur l'union sacrée de la femme de l'archonte-roi à Dionysos, rite pour lequel des pratiques apotropaïques sont attestées dans le but de former une alliance symbolique mais aussi de se prémunir contre les âmes des défunt qui reviennent alors hanter les lieux. Les fouilles archéologiques ont permis la découverte de nombreux *choès*, de petits récipients à vin, dont les décors font parfois référence aux rituels enfantins présents dans les célébrations des Anthestéries. Ces objets sont des cadeaux typiques distribués lors des célébrations, et sont très souvent retrouvés dans les tombes infantiles, ce qui renvoie alors au caractère chthonien des Anthestéries. De fait, il semble y avoir une certaine ambiguïté entre les pratiques joyeuses liées au concours de consommation de vin et la mention de rites funèbres, ambiguïté qui est critiquée par ailleurs dans les travaux de Jean-Marc Luce⁵⁹⁴. Ce deuxième jour comprend également l'organisation d'un office secret dans le Limnaion, mais l'élément principal de cette journée est bien le concours de buveurs de vin, qui apparaît, selon Phandemos, comme moyen de commémorer la réception donnée en l'honneur d'Oreste, souillé du parricide, à son arrivée à Athènes⁵⁹⁵. Mais le caractère funèbre d'une telle fête trouve une autre explication chez Elien, qui indique alors que ces festivités ont pour but d'apaiser les âmes de défunt étrangers, tués suite à une méprise⁵⁹⁶. Finalement, le troisième jour, ou Χύτροι qui signifie « fête des

⁵⁹¹ ARISTOPHANE, *Les Acharniens*, 960 – 961 ; 1000 - 1002

⁵⁹² FOUCART Paul, *Le culte de Dionysos en Attique*, Imprimerie Nationale, 1904, Paris, p. 123

⁵⁹³ EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 949

⁵⁹⁴ LUCE Jean-Marc, *Identités ethniques dans le monde grec antique*, Presses Universitaires du Mirail, 2007, Toulouse, p. 166

⁵⁹⁵ BRUNEL Jean, « D'Athènes à Marseille : essai d'étude comparée des Anthestéries » dans *Revues des Etudes Anciennes*, tome 69, 1967, p. 17

⁵⁹⁶ ELIEN, *Fragments*, 73

marmites », était consacré au culte des morts : les défunts étaient alors honorés au travers de prières et d'offrandes réservées à la figure d'Hermès Psychopompe, le conducteur des âmes. Une cérémonie des *hydroporia* était rendue par des libations d'eau versées pour les morts, qui sont ensuite congédiés par l'expression de formules rituelles. Les Anthestéries semblent, par ailleurs, instituer l'organisation d'un concours de comédie, dont le gagnant obtient le droit de figurer parmi les comédiens en liste pour les Dionysies urbaines. Rappelons, en outre, que l'arrivée de la statue de Dionysos par les eaux serait alors à voir comme la traversée symbolique des ténèbres hivernales, et donc la célébration de la nature florissante.

C'est ainsi que les célébrations proches-orientales de l'Akitu et les festivités grecques relatives aux Anthestéries présentent de nombreuses similitudes, tant sur la dimension symbolique qui entoure ces pratiques rituelles que sur le déroulement des évènements festifs et sur certaines pratiques cultuelles. C'est pourquoi il a paru pertinent de mobiliser ces deux célébrations bien que le monstre en soit pratiquement absent, puisqu'elles présentent toutes un aspect funèbre, soit au travers des scènes représentant la mort de Marduk ou bien sa victoire contre Tiamat et la mort du monstre, dans le culte proche-oriental, soit au travers des rites grecs établis pour apaiser les âmes des défunt et des objets du culte des Anthestéries retrouvés dans des tombes infantiles. Cet aspect funèbre est combiné à une dimension festive joyeuse, et ce dans les deux cultes, puisque ces festivités apparaissent comme l'occasion de célébrer le retour du printemps et de la nature foisonnante, ce qui transparaît par la commémoration de la victoire de Marduk, mais aussi par le concours de buveurs de vin. Une autre similitude caractéristique de ces deux moments festifs antiques est bien la mobilisation de la hiérogamie par laquelle les divinités tutélaires du culte sont alors mariées à une divinité parèdre ou bien à une femme humaine. Il sera désormais question d'interroger cette dimension hiérogamique attestée dans les pratiques cultuelles de chacune des deux aires culturelles étudiées afin de, là-encore, relever les similitudes tant sur le plan pratique que symbolique.

.1.3. La hiérogamie : le culte du mariage sacré

L'étude des pratiques du culte liées à la hiérogamie apparaît comme pertinente, notamment au regard de leur attestation dans les rituels des deux aires culturelles étudiées, bien que cette pratique n'ait pas de lien direct avec les figures monstrueuses. La thématique hiérogamique tient, en effet, une place prépondérante au sein des récits mythologiques et cosmogoniques, puisqu'elle suggère l'union des dieux, dont la progéniture est parfois monstrueuse. De fait, la hiérogamie est, dans les mythologies, un processus par lequel s'unissent soit deux divinités, soit une divinité et un homme ou une femme, dans une union sacrée qui se traduit soit par le mariage sacré, soit par une union sexuelle ritualisée. C'est ainsi que le psychanalyste Carl Gustav Jung considère alors cette thématique religieuse comme l'une des manifestations symboliques fondamentales et universelles de l'humanité, qui serait alors un moyen de mettre en scène les relations invisibles présentes entre les dieux et les hommes par le jeu de relations sexuelles ritualisées au cours de cérémonies hiérogamiques.⁵⁹⁷ Cette tradition hiérogamique apparaît comme un phénomène religieux et cultuel très ancien et commun à de nombreuses communautés de l'Antiquité. L'historiographie tend à développer une certaine distinction entre la hiérogamie rituelle et la hiérogamie initiatique, et il apparaît en outre qu'une relation ambiguë soit établie, dans les pratiques

⁵⁹⁷ JUNG Carl Gustav, *Métamorphose et symboles de la libido*, Aubier-Montaigne, 1931, Paris, p. 487

cultuelles et les mentalités antiques, entre la fertilité de la terre et la fécondité des femmes. Cette confusion symbolique est d'ailleurs attestée tant au sein des pratiques cultuelles proche-orientales que dans les rites grecs, c'est pourquoi il convient d'analyser les pratiques hiérogamiques de chacun de ces deux espaces culturels afin de déterminer les similitudes dans les croyances ainsi que dans les pratiques du culte.

La religion proche-orientale ancienne suggère une multitude de pratiques rituelles qui impliquent des formes symboliques de hiérogamie, tel que l'étude l'a auparavant mentionné dans le cadre des célébrations de l'Akitu. De fait, l'organisation d'une union sacrée a lieu dans l'enceinte de l'Esagil, lors du dernier jour des festivités : cette pratique sacrée semble intervenir en faveur de la fécondité des femmes mais aussi pour la fertilité des champs et des cultures. Cette pratique du mariage sacrée s'avère être une pratique ancienne, comme en témoignent les sources, datant ainsi les plus anciennes célébrations découvertes vers le début du III^e millénaire av. J.-C. D'autres cérémonies proche-orientales faisaient intervenir des pratiques hiérogamiques, comme lors des festivités attestées à Sumer, où le roi, symbolisant le dieu Dumuzi, et la prêtresse, symbolisant la déesse Ishtar/Inanna, s'unissaient dans une union sacrée. Ainsi, selon Jean-Pierre Vernant, les récits mythiques et les pratiques rituelles en lien avec la thématique religieuse de la hiérogamie impliquent des récitations de combats opposant l'ordre au chaos, les ténèbres à la lumière, ce qui prépare en soit, à « une certaine polarité dans le monde divin entre puissances du bien et puissances malveillantes »⁵⁹⁸. Cependant, Samuel Noah Kramer situe plutôt l'origine du culte hiérogamique de Dumuzi et d'Ishtar/Inanna à Uruk, et indique qu'il serait encore plus ancien : selon lui, le but de ces pratiques hiérogamiques était bien d'assurer la prospérité des cultures ainsi que de favoriser les naissances pour la communauté qui pratiquaient le culte⁵⁹⁹. Selon Pirjo Lapinkivi, la hiérogamie était aussi une pratique qui impliquait des cérémonies de couronnement ou encore l'installation de nouvelles prêtresses pour le culte d'Ishtar/Inanna : ainsi, il n'est pas certain que la hiérogamie ait exclusivement une symbolique liée à la fertilité et à la fécondité⁶⁰⁰. Les sources qui délivrent des informations quant aux cultes hiérogamiques donnent à voir des renseignements sur les conditions de réalisation de telles pratiques : de fait, il semble que les pratiques hiérogamiques liées au culte de Dumuzi et d'Inanna ont généralement lieu dans « la Maison de Vie », le palais royal, et que l'union est consommée sur une couverture sacrée directement après la cérémonie maritale, qui mobilisait alors des chants et des danses rituelles particulières⁶⁰¹.

Les cultes attestés en Grèce ancienne font aussi état de plusieurs épisodes hiérogamiques : de fait, rappelons tout d'abord que ce terme renvoie spécifiquement à l'union secrète de la déesse Héra à Zeus, laquelle apparaît initialement comme infertile, dans les sources littéraires. Ces noces secrètes mythiques sont célébrées, dans le monde grec, au travers de festivités organisées à Samos notamment : les jeunes gens sont alors mobilisés dans le cadre d'unions prénuptiales secrètes qui se déroulent dans la plus grande obscurité. Cette pratique cachée est peut-être à voir comme le moyen de lever des interdits sexuels, mais elle est aussi reconnue comme non

⁵⁹⁸ VERNANT Jean-Pierre, « James E. O. : Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien » dans *Archives de sociologie des religions*, n°11, 1961, pp. 187 - 188

⁵⁹⁹ KRAMER Samuel Noah, *The Sacred Marriage Rite : Aspects of Faith, Myth and Ritual in ancient Sumer*, Indiana University Press, 1969, Bloomington, 170p.

⁶⁰⁰ LAPINKIVI Pirjo, *The Sumerian sacred marriage : in the light of comparative evidence*, University of Helsinki, 2004, Helsinki, 309p.

⁶⁰¹ BARKER Melissa, « The Sacred Marriage Ritual of the Sumerians and the Kings that practised it », [consulté en ligne le 02.05.2020]



fertile dans les mentalités antiques⁶⁰². De ce fait, la pratique hiérogamique en Grèce apparaît alors peut-être comme un processus transitionnel entre le statut de l'adolescence et de statut d'adulte et « la dualité fondamentale entre sexualité et fécondité ne s'exprime pas selon un modèle constant mais bien dans des variations culturelles »⁶⁰³. En effet, les modalités du culte hiérogamique en Grèce ancienne recouvrent plusieurs réalités : il semble, en outre, que les pratiques liées au mariage sacré soient directement liées à des rites agraires, favorisant ainsi la fertilité des champs de culture. C'est ainsi que les unions sexuelles ritualisées ont souvent lieu dans le cadre de festivités agraires qui prennent place dans le sanctuaire du dieu poliade. Il est possible de mentionner ici le cas des pratiques hiérogamiques intervenant dans le culte attesté à Samos, où les jeunes filles donnaient des offrandes de grains aux passants dans un cimetière, cérémonie qui se poursuivait alors par l'organisation d'un banquet mêlant les jeunes hommes à ces jeunes femmes pour qu'ils s'unissent ensuite dans l'obscurité, sans connaître leur partenaire. La véritable union maritale intervient seulement après ces rituels et suggère le choix d'un véritable partenaire, ce qui signifie que les unions rituelles résultant des pratiques cachées n'étaient pas forcément identiques aux unions maritales reconnues socialement. Cette pratique de l'union sexuelle secrète trouve également certains témoignages archéologiques et littéraires dans le cadre des cultes délivrés en Crète et en Lybie, ce qui suggère que ces rites étaient assez répandus durant l'Antiquité. Cette notion de secret semble aussi importante dans le cadre des célébrations relatives au mythe de l'union de Perséphone à Hadès : il convient de mentionner que l'union sexuelle prenait alors place dans une grotte spécifique, ce qui renvoie à l'idée d'obscurité liée à l'infertilité. Rappelons par ailleurs que le rapt de Perséphone, dans la mythologie grecque, ne relève pas d'une simple union sexuelle puisque tout le mythe suggère l'association entre fertilité de la terre et fécondité humaine. Cette dualité est attestée par le culte des *Thesmophoria*, célébrations réservées aux jeunes femmes, qui suggèrent un jeûne et une chasteté temporaires. En outre, le mariage hiérogamique est aussi attesté dans le cadre du culte éléusinien : les sources attestent, en effet, de célébrations matrimoniales entre l'archonte-roi avec la *basilina*, dans le cadre du culte de Déméter⁶⁰⁴.

Ainsi, la hiérogamie apparaît comme une thématique mythologique et cultuelle présente au sein des deux ensembles culturels étudiés ici. Cette thématique religieuse fait intervenir différentes pratiques rituelles, mais il est clair que la relation ambiguë entre fertilité des champs et fécondité des femmes est toujours centrale. Bien que différentes modalités soient prises en compte pour chacun des cultes mobilisés dans ce chapitre, les similitudes relevées, tant au sein des pratiques cultuelles que de la dualité symbolique expliquée auparavant, indiquent peut-être de potentiels jeux d'influence culturelle. Rappelons en outre que les pratiques hiérogamiques semblent servir de culte initiatique, valorisant ainsi une relation privilégiée avec les divinités, tout particulièrement quand il s'agit d'une union sacrée entre un dieu et un homme. De fait, le *hieros gamos* revêt bien des aspects initiatiques, notamment au travers de l'acquisition d'une expérience religieuse profonde qui transparaît au travers de relations sexuelles ritualisés qui permettent l'accès à un niveau supérieur de spiritualité. Il apparaît donc comme pertinent d'interroger ensuite les aspects initiatiques de certains cultes, lesquels présenteront peut-être des modalités et des symboliques similaires.

⁶⁰² MELLIER Claude, « Une coutume hiérogamique à Sparte ? » dans *Revue des Etudes Grecques*, tome 97, 1984, pp. 381 – 402

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 391

⁶⁰⁴ GRAILLOT Henri, « Hieros Gamos » dans *DA III*, tome 1, 1900, p. 178

.1.4. Les cultes de conjuration, de protection, d'initiation et à mystères

Il convient donc désormais d'interroger les similitudes présentes au sein des cultes initiatiques, mais rappelons tout d'abord que cette catégorie de cultes sera ici élargie à des rites protecteurs et à des pratiques de conjuration. De fait, l'étude considère que les rites protecteurs et initiatiques sont assez similaires au regard de la proximité privilégiée qu'ils créent entre l'individu qui effectue les gestes et la divinité ou le héros qui est invoqué et honoré. En outre, il convient également d'intégrer à cette analyse comparative quelques cas de cultes à mystères puisque ceux-ci sont tout particulièrement considérés comme des rites initiatiques. Cette analyse des rites protecteurs et initiatiques sera, par ailleurs, l'occasion d'interroger la place du monstre dans certaines pratiques cultuelles : de fait, ce sont bien les rites de conjuration et de protection qui mobilisent soit des représentations iconographiques monstrueuses, soit des mentions de tels hybrides dans les hymnes et les poèmes récités lors du rituel.

Le Proche-Orient ancien présente une multitude de pratiques rituelles liées à l'aspect protecteur : de fait, il s'agit bien souvent de rituels de conjuration pour éloigner les génies malfaisants et les créatures monstrueuses. L'un des rites les plus pertinents dans le cadre de cette étude est bien celui qui cherche à éloigner le démon féminin Lamasthu : aussi appelée Labartu, cette créature hybride, dont le corps est celui d'une femme doté de serres d'oiseau de proie et d'une tête de lionne, terrorise les hommes car elle est à l'origine de fausses couches et d'enlèvements de nourrissons (figure 40). Sa description physique nous est principalement parvenue au travers de nombreuses amulettes rituelles et de plaques de bronze. Les sources archéologiques donnent à voir quelques étapes du rite de conjuration : le prêtre attache alors des pierres rituelles au cou de la femme enceinte à protéger, pierres qui semblent favoriser l'enfantement, puis il récite une incantation d'éloignement du monstre dans laquelle est donnée une description de la créature et de ses pouvoirs⁶⁰⁵. L'une des incantations disponibles donne la description suivante du monstre : « Grande est la fille du très-haut qui torture les bébés [...] son étreinte est la mort, elle est cruelle, furieuse, colérique, prédatrice [...] elle touche le ventre des femmes qui accourent, elle arrache leur bébé aux femmes enceintes [...] sa tête est la tête d'un lion, son corps est le corps d'un âne, elle rugit comme un lion, elle hurle sans cesse comme une chienne démoniaque »⁶⁰⁶. Cette incantation, qui prend des formes variées comme en témoignent les sources archéologiques, apparaît comme primordiale puisque c'est à travers ce récit que le monstre est chassé, mais aussi que sa dangerosité dévastatrice est attestée. De fait, l'invocation rappelle l'origine du monstre et de ses pouvoirs. Cette cérémonie se clôture par l'offrande de provisions de nourriture au monstre afin que ce dernier quitte le corps de la victime et fuit au loin, retrouvant ainsi les ténèbres.

⁶⁰⁵ SCURLOCK Jo Ann, « Baby Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth : Magico-Medical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia » dans *Incognita*, vol. 2, 1990, pp. 137 - 185

⁶⁰⁶ SMITH William, *Lectures on the Religion of the Semites*, Routledge, 1997, Londres, p. 67



40 - *La conjuration de Lamashu*

Plaque de bronze utilisée comme protection magique
Commentée et détaillée dans BLACK Jeremy, GREEN
Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient
Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992,
Austin, p. 181

Mais là n'est pas la seule pratique protectrice répandue au sein des cultes du Proche-Orient ancien, comme en témoignent les nombreuses amulettes arborant la figure du Géant Humbaba, le gardien de la Forêt des Cèdres. De fait, le visage du monstre sert aussi comme motif figuratif pour des plaques de bronze qui semblent être utilisées comme objet mobilisé dans le cadre d'un culte protecteur, cependant il n'a pas été possible de trouver des sources littéraires attestant du déroulement de telles pratiques concernant un culte dédié à Humbaba⁶⁰⁷. Une autre figure monstrueuse qu'il convient de mentionner ici est bien celle du monstre Pazuzu, lequel voit son image également mobilisée dans le cadre de pratiques cultuelles protectrices (figure 41). Pazuzu est, en effet, un démon à la fois protecteur et dangereux puisqu'il symbolise les vents froids issus du Nord. Les sources épigraphiques attestent d'incantations employées en son nom afin de demander sa protection contre les vents pestilentiels venus de l'Ouest. C'est bien cette fonction protectrice qui est mise en valeur dans l'inscription : « Je suis Pazuzu, fils de Hanpa, roi des démons-*lilû*. Je vais monter moi-même la puissante montagne qui tremble, les vents qui soufflent contre elle sont tournés en direction de l'Ouest. J'ai brisé moi-même leurs ailes [...] »⁶⁰⁸. Mais d'autres pratiques rituelles le mobilisent comme compagnon de Lamashu : ainsi, les prières adressées à Pazuzu requièrent de lui qu'il emmène la démonne loin de ses victimes⁶⁰⁹. En outre, d'autres pratiques conjuratoires mobilisent le monstre Pazuzu, notamment dans le cadre de pratiques magiques liées à l'éloignement des mauvais rêves, mais aussi dans le cadre de pratiques médicales, notamment pour l'exorcisme de certaines maladies infectieuses. Cependant, Pazuzu apparaît bien comme une créature monstrueuse au statut ambiguë, puisque

⁶⁰⁷ KOVACS Maureen, *The Epic of Gilgamesh*, Stanford University Press, 1989, Stanford, p. 5

⁶⁰⁸ LAMBERT Wilfried, « Inscribed Pazuzu Heads from Babylon » dans *Forschungen und Berichte*, 1970, p. 42

⁶⁰⁹ HESSEL Niels, *Pazuzu : Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, Köln, 2002, Leiden, p. 62 - 66

d'une part sa figure est employée dans le cadre de rites de protection et de conjuration à l'encontre d'autres monstres, ce qui atteste bien d'une certaine perception bienveillante de cet hybride. Cependant cette vision va de pair avec un aspect dangereux accordé à Pazuzu, puisque certains objets de culte, notamment des amulettes, le mobilisent comme le monstre à faire fuir.



41 - *Pazuzu*
Tête en bronze
v. 911 – 609 av. J.-C.
British Museum

Finalement, il convient de mobiliser également le culte des Sept Sages attesté au Proche-Orient ancien, lequel mobilise des figures mythologiques issues de la mer, dont le corps hybride est pour partie issu de l'homme et du poisson. Ces monstres ne semblent pas être considérés comme dangereux dans les mentalités antiques puisque ce sont eux, à l'image du monstre Oannès, qui apportent le savoir et les connaissances aux anciennes civilisations (figure 42). Les sources archéologiques ont mis au jour des objets relatifs à des pratiques cultuelles mobilisant ces Hommes-Poissons, et d'autres ont permis de mieux appréhender le déroulement d'un tel culte, notamment au travers des illustrations fournies par les objets⁶¹⁰. C'est ainsi qu'une multitude d'ensembles de sept statuettes protectrices est retrouvée : ces objets rituels représentent des hommes revêtus d'une peau de poisson, cherchant ainsi à ressembler aux créatures monstrueuses mythologiques savantes, et seraient ainsi utilisées dans le cadre de rituels médicaux et magiques⁶¹¹.

⁶¹⁰ Voir *Présentation du corpus de sources*, p. 140 - 143

⁶¹¹ JOANNES Francis, « Sages » dans JOANNES Francis, *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 746 - 748



42 - Figurines néo-assyriennes des hommes-poissons représentant les Sept Sages
Argile
Commentées et détaillées dans BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, p. 18

Les cultes attestés au sein de la religion de la Grèce antique font aussi état de mobilisations monstrueuses dans le cadre de pratiques cultuelles en lien avec des rites protecteurs ou conjurateurs. C'est ainsi qu'il est possible de mobiliser tout d'abord le culte des vents, lesquels font plus ou moins écho au culte proche-oriental de Pazuzu, puisque là aussi, il est question de vénérer des génies, ou des divinités secondaires bienveillantes, et de demander leur protection contre les vents dits monstrueux. Ainsi, le culte des vents bienveillants semble tout particulièrement attesté en Borée : la cérémonie suggérait alors de donner en offrande un mouton blanc pour invoquer la protection des vents bienveillants, tandis qu'un mouton noir était sacrifié afin d'éloigner l'influence néfaste des vents mauvais. C'est ainsi que se développe le culte de Zéphyr, dont les origines semblent être issues des civilisations mycéniennes : les sources disponibles liées au culte de Zéphyr attestent de la présence d'une prêtresse des vents à Cnossos, par exemple⁶¹². Par ailleurs, les sources littéraires font état d'un autel dédié à Zéphyr dans l'enceinte d'Athènes⁶¹³.

La religion grecque suggère d'accorder une fonction primordiale à certaines figures monstrueuses, qui sont alors placées au centre de certaines pratiques rituelles. C'est ainsi qu'il est pertinent de mobiliser ici le cas du culte réservé à Pan, divinité secondaire dont la nature hybride et les caractéristiques ithyphalliques en font un monstre, mais qui reste considéré, dans les mentalités antiques, comme le protecteur des troupeaux. De fait, le culte de Pan semble s'être principalement développé à Palodes, dont les fouilles archéologiques ont permis la découverte d'une dédicace épigraphique réservée au dieu Pan, datée peut-être du II^e siècle av. J.-C. : cette inscription invoque tout particulièrement Pan Télétarque, ce qui renvoie peut-être à la pratique d'un culte à mystères (figures 43 et 44)⁶¹⁴. Rappelons que les cultes à mystères sont des cultes dont les pratiques rituelles sont reconnues comme initiatiques, permettant ainsi la transition de ses adeptes d'un statut spécifique à un statut, souvent spirituel, supérieur. Il semble que cette attestation d'un culte réservé à Pan soulève plusieurs

⁶¹² BURKERT Walter, *Griechische Religion des archaischen und klassischen Epoche*, Blackwell, 1985, Oxford, p. 175

⁶¹³ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, I, 37, 2

⁶¹⁴ CABANES Pierre, « Le culte de Pan à Bouthrotos » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 90, 1988, pp. 385 - 388

questionnements, notamment concernant les termes grecs pour désigner la divinité dans l'inscription : l'utilisation du féminin, comme le souligne Pierre Cabanes, renvoie peut-être à une divinité hybride parèdre et féminine, nymphe compagne du dieu Pan qui serait également l'objet d'un culte à mystères. Cependant, la récente découverte des traces de ce culte de Pan attesté à Bouthrotos ne permet pas d'analyser plus en détails les pratiques et les gestes réalisés lors de ce culte protecteur, étant donné la pauvreté des sources disponibles aujourd'hui.



43 – Dédicace à Pan Télétarque
Présentée dans CABANES Pierre, « Le culte de Pan à Bouthrotos » dans Revue des Etudes Anciennes, tome 90, 1988, p. 388



44 – Dédicace à une divinité féminine Pasa
Ibid. p. 388

L'analyse de cette sélection de pratiques cultuelles en rapport avec les figures héroïques et les créatures monstrueuses a permis de relever de nombreuses similitudes, tant sur le plan de la symbolique attribuée aux cultes que sur les gestes réalisés dans le cadre de ces rituels. Il s'avère, en effet, que, bien que les modalités et les conditions de réalisation de telles pratiques rituelles diffèrent entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique, l'idéologie que reflètent ces pratiques cultuelles est bien la même. Ainsi, le monstre n'intervient pas seulement comme élément primordial au sein des croyances et des récits cosmogoniques, mais il est doté d'une certaine matérialité, notamment au travers de ses multiples représentations attestées sur des objets de culte, tels que des amulettes ou des plaques votives. L'étude de cette ritualité permet alors de comprendre que certains aspects des cultes proche-orientaux et grecs sont identiques, et c'est pourquoi il sera ensuite pertinent d'approfondir les questionnements relatifs aux pratiques et à la matérialité des rituels mobilisant les figures monstrueuses.

2. Matérialité de la monstruosité dans les pratiques rituelles

L'étude des pratiques rituelles attestées au sein des deux ensembles mythologiques étudiés a révélé quelques similitudes au sein de leurs modalités de réalisation. Il sera désormais question d'interroger tout particulièrement la matérialité de certains rites afin de comprendre comment l'imagerie monstrueuse est mobilisée, et ce notamment sur le plan strictement matériel, à travers l'étude des temples et des sanctuaires présentant des exemples de statuaires et d'objets illustrant la monstruosité mythologique. Cette première approche permettra de mieux appréhender la place et le rôle du monstre au sein de telles pratiques rituelles.

Cette analyse des objets et des lieux de culte sera ensuite complétée par une étude de l'oralité des pratiques religieuses : il sera ainsi pertinent de mobiliser hymnes, chants, poèmes et prières récités dans le cadre de ces pratiques cultuelles afin de réaliser une analyse comparative des modalités de mobilisation du bestiaire monstrueux pour chacune des deux aires culturelles étudiées ici. L'analyse se concentrera donc sur la matérialité et l'oralité des pratiques rituelles faisant intervenir des créatures monstrueuses, soit par le biais de représentations iconographiques, soit par des mentions au sein des chants et des hymnes. Rappelons que, bien que le monstre ne soit pas un élément central au sein des pratiques rituelles, il est cependant évoqué à plusieurs reprises, et ce dans le cadre de la valorisation des figures héroïques, qui sont alors placées comme élément primordial au sein des cultes sélectionnés pour notre recherche. En outre, il convient de bien faire la distinction entre les croyances religieuses qui ont suscité l'organisation de célébrations et de cultes, et les croyances issues du domaine épique. De fait, certains héros se voit dotés d'une valeur religieuse incontestable puisque des cultes leurs sont réservés, tel que l'illustrent Marduk ou encore Héraclès, cependant, d'autres figures héroïques relèvent plutôt du domaine épique et les croyances relatives à ces héros ne suggèrent pas l'organisation d'un culte, comme c'est le cas de Gilgamesh et d'Ulysse, par exemple.

.2.1. Temples et objets du culte monstrueux

.2.1.1. Le monstre dans les temples

Plusieurs complexes architecturaux grecs attestent de pratiques rituelles qui font intervenir des figures monstrueuses, et ce tout particulièrement au travers de représentations iconographiques mobilisées dans l'architecture même des bâtiments. C'est ainsi qu'il est possible de mentionner ici le temple dédié à Artémis, situé à Corfou : il s'agit d'un temple de l'époque archaïque dont l'élévation intervient peut-être vers 590 av. J.-C⁶¹⁵. Consacré à la divinité de la nature sauvage et de la chasse, le fronton principal offre pourtant une représentation monstrueuse : une Gorgone cernée par des lions couchés (figure 45). Ainsi, le fronton principal du temple propose d'y voir une créature hybride dont la féminité n'est visible qu'au travers de l'arrangement des cheveux en de petites tresses. La présence de serpents, en arrière-plan, au niveau de la tête et sur le ventre du monstre, rappelle l'aspect monstrueux et chthonien de la Gorgone, qui est largement identifiable au travers de son visage, dont les traits sont assez grossiers et qui présente un très large sourire. Rappelons que ce sourire renvoie peut-être à une certaine considération bienveillante du monstre, lorsqu'il est lui-même mobilisé dans le cadre de ses fonctions apotropaïques ou protectrices. En outre, les membres inférieurs de la Gorgone semblent être doublés de tentacules, de griffes ou bien de bois, ce qui accentue l'hybridité du monstre. Par ailleurs, il est intéressant d'observer que les mains du monstre ont disparu : peut-être étaient-elles faites d'or, ce qui correspondrait alors aux descriptions littéraires de Gorgo fournies par Hésiode notamment, et qui fait sens si l'on considère que la cassure est trop nette pour être naturelle, mais aussi le fait que le tracé témoignant de l'emplacement de la statue n'a pas été réalisé à ces deux endroits, ce qui indique potentiellement que les mains étaient faites d'un matériau autre que la pierre (figure 45). La recherche n'a pas mené à la découverte des pratiques rituelles attestées au sein de cet espace cultuel, cependant, la présence d'une telle créature monstrueuse renvoie très probablement à

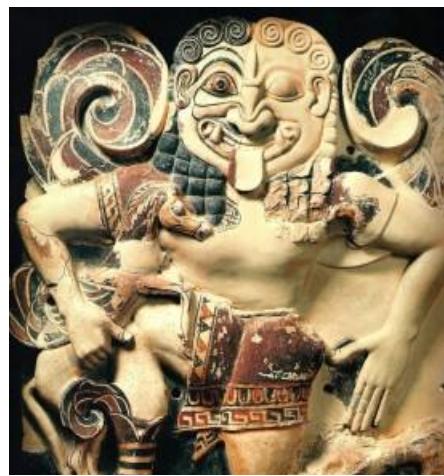
⁶¹⁵ RHOMAIOS Konstantinos, « Les premières fouilles de Corfou » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n°49, 1925, pp. 190 - 218



ses fonctions protectrices. En outre, bien qu'il reste difficile d'établir le lien entre Artémis et Gorgone, il est possible de voir le caractère chthonien d'Artémis, gardienne de la faune et de la flore foisonnantes, à travers la figure de la Gorgone, qui apparaît alors comme l'exacerbation de cet aspect lié à la terre. Une autre représentation monstrueuse de la Gorgone a été retrouvée au sein du temple situé à Syracuse dédié à Apollon et peut-être aussi à Artémis : il s'agit d'un panneau décoratif en terre cuite, lequel dévoile une Gorgone grimaçante. De fait, le monstre, ici ailé, tire la langue et laisse entrevoir de longues dents dans un sourire identique à celui de la Gorgone de Corfou (figure 46). Le motif décoratif de la Gorgone dans son intégralité apparaît donc à de multiples reprises, tel que l'illustre encore la plaque décorative en bronze, retrouvé au sein d'un temple, daté du VII^e siècle av. J.-C., consacré à Athéna dont l'égide était décorée par un Gorgonéion. Toutes ces représentations iconographiques et leur découverte semblent révéler de nouveaux éléments quant à la fonction de la Gorgone. De fait, si un tel élément décoratif est mobilisé dans le cadre de frontons principaux, de décors pour des colonnes de temples ou bien de plaques en terre cuite, c'est bien parce que la Gorgone apparaît comme une figure dissuasive pour les « ennemis » du temple, mais aussi comme un monstre doté d'une fonction protectrice, qui peut alors concerner à la fois les pratiques du culte, les secrets liés à des rituels initiatiques ou même les participants du culte⁶¹⁶.



45 – Gorgone entourée de lions
Fronton Ouest du temple d'Artémis à Corfou
v. 580 av. J.-C.
Musée archéologique de Corfou



46 – Gorgone
Panneau en terre cuite
v. 600 av. J.-C.
Musée archéologique Paolo Orsi, Syracuse

Il est ensuite intéressant de mobiliser ici le cas des *dromos* grecs : il s'agit d'allées bordées de statues de Sphinx, situées généralement à l'entrée de certains temples. Cet élément architectural est directement inspiré des complexes égyptiens antiques, et, bien que peu présents au sein du territoire grec, quelques exemples proposent de ce fait des images monstrueuses pertinentes. Il s'agira donc d'analyser brièvement le cas du *dromos* accolé au temple C du Sarapieion C de Délos, sanctuaire privé dont l'élévation intervient au début du II^e siècle av. J.-C., et peut-être même avant⁶¹⁷. Ce *dromos* était probablement un lieu qui voyait l'organisation de

⁶¹⁶ HOLTZMANN Bernard, *L'Acropole d'Athènes : monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Picard, 2003, Paris, p. 41 - 42

⁶¹⁷ BRUNEAU Philippe, « Le *dromos* et le temple C du Sarapieion C de Délos » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, vol. 104, 1980, pp. 161 - 188

processions religieuses, lesquelles se déroulaient sous la surveillance des statues de Sphinx, qui n'ont pas été découvertes sur leurs socles d'origine, mais bien dans l'enceinte du sanctuaire (figures 47 et 48). Ainsi, le bon déroulement des célébrations du culte était établi sous la protection de certaines créatures monstrueuses, de part et d'autre de l'allée processionnelle. Cette organisation par couple de créatures hybrides fait d'ailleurs écho à la statuaire monumentale proche-orientale découverte à l'entrée de certains temples et palais. De fait, les taureaux ailés androcéphales du palais royal de Dur Sharrukin, gardiens de l'entrée du domaine, ont bien une fonction protectrice et dissuasive, à l'image des sphinx alignés dans les *dromos*⁶¹⁸. En outre, l'utilisation de la figure des *lamassu* proche-orientaux au sein de l'architecture des palais et des temples semble être une mobilisation caractéristique des rituels de reconstruction, ce qui accorde ainsi une place prépondérante au monstre dans certaines pratiques du culte proche-oriental⁶¹⁹.



47 – Statue fragmentaire de sphinx

Dromos, côté ouest, base 12

Présenté dans BRUNEAU Philippe, « Le dromos et le temple C BRUNEAU du Sarapieion C de Délos » dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 104, 1980, p. 164



48 – Sphinx

Statue

Présenté dans BRUNEAU Philippe, « Le dromos et le temple C BRUNEAU du Sarapieion C de Délos » dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 104, 1980, p. 165

L'architecture grecque propose davantage de figures monstrueuses mobilisées dans le cadre de représentations iconographiques retrouvées au sein de complexes religieux : c'est ainsi qu'il convient de mentionner ici le cas de l'Hécatompédon, autrement appelé le Temple de Cent Pieds. Elevé entre 570 et 490 av. J.-C., ce temple, situé sur le site de l'Acropole d'Athènes regroupe en effet plusieurs scènes mythologiques illustrées au travers de frontons et de décors, lesquels proposent alors de multiples créatures monstrueuses. Le fronton Ouest du temple laisse ainsi voir plusieurs scènes mythiques dont l'affrontement opposant le héros Héraclès à Triton : cette scène illustrée apparaît, selon certains historiens, comme témoignage de la commémoration de la victoire de Pisistrate contre les archontes d'Athènes⁶²⁰. Cette représentation ne permet pas l'identification du héros au travers de ces attributs habituels, mais bien par « continuité syntagmatique » : de

⁶¹⁸ ALBENDA Pauline, « Dur Sharrukin, the royal city of Sargon II, King of Assyria » dans *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*, vol. 38, 2003, p. 226 - 230

⁶¹⁹ DANREY Virginie, « Le taureau ailé androcéphale dans la sculpture monumentale néo-assyrienne : inventaire et réflexions sur un thème iconographique » dans *Studia Aegeo-Anatolica*, 2004, p. 336

⁶²⁰ SUSAN-VENIT Marjorie, « Herakles and the Hydra in Athens in the First Half of the Sixth Century B. C. » dans *Hesperia : the Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 58, 1989, p. 103 - 105

fait, Héraclès est ici confondu avec des caractéristiques animales issues du lion, d'abord parce qu'il porte la dépouille du lion de Némée, et ensuite parce qu'il emploie à nouveau la force brute pour vaincre le monstre marin, comme lors de son premier travail⁶²¹. Ce même fronton propose ensuite d'y voir un monstre humanoïde triple portant dans ses mains les symboles relatifs à trois des éléments primordiaux : l'eau, le feu et l'air (figure 49). La partie inférieure de ce monstre se termine par ce qui ressemble soit à une queue de serpent, soit à une queue de poisson, et cette représentation monstrueuse serait à voir comme la représentation symbolique du cosmos et de la société grecque⁶²². Ces deux scènes présentes sur le même fronton détiennent ainsi une certaine valeur commémorative d'évènements mythologiques considérés alors comme historiques, ce qui fait d'ailleurs écho à un autre fronton retrouvé sur l'Acropole d'Athènes, bien qu'il ne soit pas certain que cet élément fasse partie d'un complexe religieux : il s'agit d'un fronton représentant le combat entre Héraclès et l'Hydre de Lerne (figure 50). Le monstre est ici identifiable au travers de ces multiples têtes et de son corps de reptile, mais aussi au regard de la totalité de la scène qui regroupe tous les éléments du mythe : Iolaos, le char de ce dernier ainsi que le crabe gigantesque, allié du monstre reptile⁶²³.

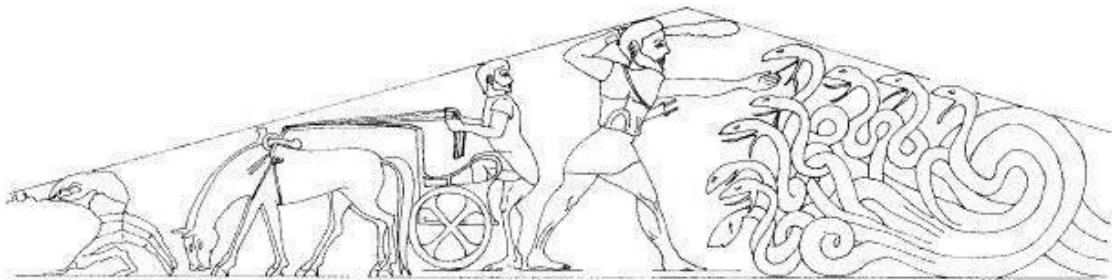


49 – *Monstre tricéphale*
Fronton de l'Hécatompedon
v. VI^e – V^e s. av. J.-C.
Musée de l'Acropole, Athènes

⁶²¹ MAILLEY-VON ARX Marie-Christine, « Art grec archaïque et rapports sociaux : pour une approche du fonctionnement de l'icône dans la société grecque archaïque » dans *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 8, 1982, p. 296

⁶²² *Ibid.*, p. 296

⁶²³ SUSAN-VENIT Marjorie, « Herakles and the Hydra in Athens in the First Half of the Sixth Century B. C. » dans *Hesperia : the Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 58, 1989, p. 103 - 105



50 – Héraclès affrontant l'Hydre de Lerne

Croquis du fronton de l'Acropole d'Athènes

Présenté dans SUSAN-VENIT Marjorie, « Herakles and the Hydra in Athens in the First Half of the Sixth Century B. C. » dans *Hesperia : the Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 58, 1989, p. 103

Cette analyse de quelques exemples d'architecture a donc permis d'établir quelles sont les fonctions de la figure monstrueuse au sein des lieux réservés à la pratique du culte. C'est ainsi que le monstre est d'abord mobilisé afin de rappeler le caractère chthonien de certaines divinités, à l'image de la relation étroite établie entre la Gorgone et la déesse Artémis. Mais ce dernier monstre détient aussi un rôle double de protecteur, comme les *lamassu* proche-orientaux ou encore les Sphinx présents le long des *dromos* grecs. De fait, il s'agit à la fois de protéger les pratiques rituelles et le lieu sacré ainsi que d'assurer, de manière symbolique, le bon déroulement des cérémonies religieuses, mais il est aussi question de dissuader les ennemis et les mauvaises intentions, et ce notamment au travers de la monstruosité, mais aussi grâce à la multitude de spécimens, dans le cas du *dromos*, ou grâce à la taille gigantesque, tel que pour les taureaux ailés androcéphales proche-orientaux. En outre, il convient de souligner que le monstre est par ailleurs doté d'une valeur commémorative des scènes mythologiques, qui sont alors perçues comme l'allégorie d'événements historiques véritables dans les mentalités anciennes. Ces représentations mobilisant le monstre s'inscrivent alors dans un programme religieux, lequel est valorisé au travers d'une grande quantité de décors, de plaques, de bas-reliefs et de sculptures, monumentales ou non. Il sera désormais question d'approfondir la question des fonctions monstrueuses dans les pratiques rituelles à travers l'étude des objets du culte, retrouvés, pour la plupart, au sein de ces complexes architecturaux religieux.

.2.1.2. Les objets rituels et la figure du monstre

Concernant tout particulièrement la question de la matérialité des cultes, il est intéressant d'interroger ensuite la place des figures monstrueuses au sein des objets utilisés lors de la réalisation de ces pratiques rituelles. De fait, le corpus de sources a auparavant présenté plusieurs objets cérémoniels sur lesquels sont dépeints des monstres, ce qui avait d'ailleurs permis d'approfondir l'analyse de la fonction de telles créatures⁶²⁴. Il sera désormais question de centrer l'étude autour de cette approche matérielle, afin de souligner les similitudes entre les deux espaces culturels analysés tant sur le plan de l'utilisation de ces objets rituels que sur leur composition matérielle et iconographique. De fait, les cultes issues des deux aires culturelles usent d'objets protecteurs, tels que des amulettes ou des petites plaques sculptées. Le Proche-Orient ancien multiplie ainsi les petits objets représentant la tête du démon Humbaba, comme l'illustre cette plaque en terre cuite du Musée du Louvre (figure

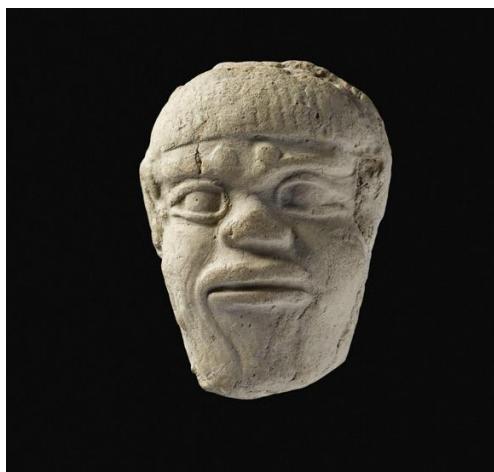
⁶²⁴ Voir Présentation du corpus de sources, p. 84

51). Le monstre est identifiable au travers de ses traits grossiers caractéristiques, des lignes sculptées qui rappellent une série de bourrelets, mais aussi grâce à son visage grimaçant et souriant, qui renvoie plutôt une image bienveillante du monstre. La quantité importante de ce type d'objets, retrouvés, pour la plupart, hors les enceintes de temples ou de lieux de culte indique une utilisation de ces objets dans la sphère du privé. La tête de monstre apparaît donc comme un symbole porte-bonheur ou bien comme un talisman qui éloigne les forces malveillantes et pouvait être utilisé dans le cadre de pratiques magiques. Rappelons, en effet, que la magie est une pratique religieuse « absolument licite, officielle, placée sous la sauvegarde des pouvoirs publics » : la magie proche-orientale s'intègre ainsi dans le cadre des pratiques religieuses puisqu'elle prend ses racines au sein des croyances mythologiques et s'appuie, de ce fait, sur des figures divines et monstrueuses⁶²⁵. L'utilisation de la figure de Humbaba dans le cadre de pratiques magiques protectrices fait d'ailleurs écho aux nombreux objets représentant le Gorgonéion : la tête du monstre, qui permet d'effrayer les ennemis et de les changer en pierre est reproduite sur des petites plaques dont les dimensions rappellent les amulettes d'Humbaba. Mais le Gorgonéion est aussi mobilisé comme motif ornemental pour des boucliers : l'étude a ainsi mobilisé auparavant la description délivrée dans le *Bouclier d'Héraclès*⁶²⁶. En outre, il est possible de mobiliser ici la découverte d'un objet retrouvé sur le site de l'Acropole : il s'agit d'une Gorgone en bronze sertie d'une armature circulaire, qui rappelle la structure d'un bouclier ou bien celle d'une couronne (figure 52)⁶²⁷. Ainsi, l'image de la Gorgone renvoie bel et bien à une symbolique protectrice, qui est d'ailleurs confirmée par les nombreux petits objets retrouvés à son effigie. Ainsi, l'utilisation de l'image de Humbaba et celle de la Gorgone font appel aux mêmes objectifs de protection et de conjuration des maux pour le détenteur de tels objets rituels ou magiques. Rappelons, par ailleurs, que les deux monstres illustrés ici sont victimes d'une décapitation, et que cet acte serait peut-être alors à l'origine de la fascination magique et rituelle pour leur tête. De fait, le monstre décapité est maîtrisé, et c'est ainsi que Gilgamesh utilise la tête du démon, toujours pourvue de la splendeur divine, afin de retrouver son chemin au sein du labyrinthe de la Forêt des Cèdres, et que Persée puis d'autres héros mythiques grecs font fuir leurs ennemis en brandissant le terrible Gorgonéion.

⁶²⁵ ALFRED Merlin, « G. Contenau : La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens » dans *Journal des Savants*, 1947, p. 91

⁶²⁶ HESIODE, *Le Bouclier d'Héraclès*, 223 - 225

⁶²⁷ TOULOUPA Evi, « Une Gorgone en bronze de l'Acropole » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1969, pp. 862 - 884



51 – Masque du démon Humbaba
Figurine en terre cuite
v. 2340 – 1500 av. J.-C.
SB 6567 – Musée du Louvre



52 – Gorgone en bronze
Statuette, couronne ou armature de bouclier
Présentée dans TOULOUPA Evi, « Une Gorgone en bronze de l'Acropole » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1969, p. 867

L'étude de la matérialité des pratiques rituelles concernant les figures monstrueuses a soulevé d'autres similitudes, tant sur le plan de l'architecture et des éléments décoratifs des temples et des sanctuaires que sur les objets mobilisés dans le cadre des rituels ou bien au cours de pratiques magiques. Et si les pratiques rituelles et religieuses sont composées de gestes à accomplir dans des lieux sacrés spécifiques, avec un mobilier particulier, il est aussi question de réciter des hymnes, des prières et des chants pour célébrer ou invoquer les héros et les divinités. Il apparaît donc comme pertinent d'interroger désormais l'oralité des pratiques rituelles afin de voir quelle est la place accordée aux figures monstrueuses dans ces récits, dont l'accès reste difficile, étant donné que plusieurs clefs de lectures sont aujourd'hui perdues.

2.2. Le monstrueux dans les chants, les hymnes et les prières

Il s'agira désormais d'interroger l'oralité des pratiques rituelle afin de relever les potentielles similitudes entre les pratiques proches-orientales et celles issues de l'espace grec à propos des figures monstrueuses. Rappelons tout d'abord que l'oralité des pratiques rituelles concerne tout d'abord les prières et les hymnes récités, soit pour honorer une divinité, soit pour s'octroyer ses faveurs. Le monstre n'apparaît donc pas comme un élément au cœur de l'oralité du culte, cependant il convient tout de même de questionner ses interventions afin de comparer leur place au sein de tels discours. Le schéma discursif des hymnes et des prières apparaît donc comme le moyen le plus pertinent d'aboutir à une analyse comparative des oralités cultuelles présentes dans chacun des deux espaces culturels étudiés, d'autant plus que l'oralité est un aspect difficile à traiter étant donné que plusieurs données sont aujourd'hui perdues. Ainsi, les hymnes, les chants et les prières étaient sans doute accompagnés de musique dont les sonorités ont disparu, mais une analyse comparée de la musique cultuelle aurait peut-être révélé des similitudes dans les pratiques rituelles⁶²⁸. En outre, seuls quelques documents de prière nous sont parvenus, et bien que les grands poèmes cosmogoniques mobilisés dans le cadre du corpus de sources littéraires

⁶²⁸ Pour une étude approfondie de la musicalité rituelle, consulter RENDU-LOISEL Anne-Caroline, *Les chants du monde : Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, Presses Universitaires du Midi, 2016, 276p.

aient été utilisés pour partie dans le cadre de récitations cultuelles, comme l'illustre le cas de l'*Enuma Elish* lors des célébrations relatives au renouvellement de l'année, il n'est cependant pas certain que la plupart des textes mobilisés dans le cadre de cette étude aient eu la même portée rituelle au sein des pratiques religieuses. En outre, une analyse linguistique comparative aurait peut-être souligné davantage de similitudes, notamment dans le vocabulaire cultuel employé pour désigner les rites, les objets de culte et les monstres, mais il n'a malheureusement pas été possible de mener à bien cet aspect de la recherche.

Bien que le monstre n'apparaisse pas comme central dans la narration des hymnes et des prières, la figure héroïque est, quant à elle, plusieurs fois mobilisée. C'est ainsi que l'*Hymne homérique à Déméter* fait mention de quelques personnages mythiques en ces termes : « il y a Triptolémos le très sage et Dioklès et Polyxénos et Eumolpos l'irréprochable et Dolikhos [...] »⁶²⁹. Cette énumération mobilise ainsi la figure de Triptolémos, qui apparaît comme un héros civilisateur qui fait don des enseignements agricoles à l'humanité, et à qui on attribue l'origine du culte de Déméter, tandis que Eumolpos est plutôt considéré comme l'initiateur des mystères d'Eleusis, dont le nom est d'ailleurs repris pour désigner les prêtres spécifiques qui organisent ce culte. Ces figures héroïques sont alors présentées, au sein de l'hymne homérique, comme « les hommes qui sont ici les plus respectés, qui sont à la tête du peuple et qui gardent notre ville avec ses créneaux par leurs conseils et la rigueur de leurs sentences »⁶³⁰. Ces mêmes héros sont plus loin mobilisés alors que la déesse Déméter leur transmet les secrets du culte d'Eleusis : « elle, aux rois qui rendent la justice elle alla montrer, à Triptolémos, à Dioklès l'habile cavalier, à Eumolpos le fort, à Kéléios qui guide les peuples, le déroulement des cérémonies ; elle révéla les rites [...] on ne peut ni les négliger, ni s'en enquérir, ni en parler [...] »⁶³¹. L'hymne fait ainsi mention de ces personnages mythiques afin de les célébrer en tant qu'élite légendaire et sage. Ce même hymne mobilise plus loin la figure d'Hermès Argeiphontès en ces termes : « lorsque Zeus l'eut entendue [...] il envoya vers l'Erèbe l'Argeiphontès à la baguette d'or [...] »⁶³². Ce nom spécifique attribué à Hermès renvoie à l'exploit héroïque de la mort du Géant Argos Panoptès, gardien aux cent yeux de Io métamorphosée en génisse afin que celle-ci soit éloignée de Zeus, à la demande de la déesse Héra.

L'un des hymnes homériques qu'il convient ensuite de mobiliser ici est bien celui réservé à la figure d'Apollon, puisqu'il y est question de l'origine de la construction de son temple à Delphes : « c'est là que le prince Phoibos Appolon se décida à construire un temple superbe [...] qui sera pour les hommes un oracle, [...] tous [...] viendront [le] consulter [...] »⁶³³. Cet épisode est intéressant puisqu'il fait état de plusieurs monstres : Python, Typhée, les Titans et même Apollon métamorphosé en monstre marin. Le gardien des oracles de Delphes, Python le serpent gigantesque, est ici mobilisé en ces termes : « proche est une source aux belles eaux [...] c'est là que le prince, fils de Zeus, avec son arc puissant, tua la Bête, la grande, l'énorme, monstre des champs, qui avait fait bien du mal aux hommes sur la terre ; bien du mal à eux d'abord, bien du mal aux moutons qui ont les pattes fines [...] »⁶³⁴. Le monstre est ici mentionné afin de rappeler les exploits concernant la mort du serpent de Delphes et comment le temple d'Apollon a pu être placé à cet endroit précis : le monstre, dans cet hymne, sert donc la commémoration d'évènements héroïques attribués à des divinités. En outre, le passage suivant ce dernier extrait

⁶²⁹ *Hymne homérique à Déméter*, 153 - 155

⁶³⁰ *Ibid.*, 150 - 152

⁶³¹ *Ibid.* 473 - 479

⁶³² *Ibid.*, 334 - 335

⁶³³ *Hymne homérique à Apollon*, 285 - 293

⁶³⁴ *Ibid.*, 300 - 304

mobilise une autre créature monstrueuse, Typhée, en ces termes : « [Python] avait nourri, l'ayant reçu d'Héra (son trône est en or), Typhaôn le terrible, le cruel, fléau de ceux qui meurent, celui qu'Héra, en colère contre Zeus, avait enfanté [...] »⁶³⁵. Cette mobilisation monstrueuse ne détient pas d'action directe dans la narration puisqu'elle sert surtout à amplifier la dangerosité du monstre Python, qui apparaît alors comme le tuteur de Typhée. L'hymne présente plus loin le combat opposant Apollon à Python : « [...] le prince Apollon lança la flèche dure. Et saisie par les souffrances qui la déchiraient, la Bête se roula par terre en haletant fortement. Elle fit un cri prodigieux [...] dans la forêt elle se tordit sans cesse et en tous sens. Enfin elle creva, crachant le sang [...] »⁶³⁶. Enfin, la dernière mobilisation du monstre Python dans cet hymne intervient afin de fournir la justification du terme Pythien attribué à Apollon : « le prince est appelé Pythien, c'est son surnom, car en ce lieu la force vive du Soleil a fait pourrir le monstre [...] »⁶³⁷. En outre, Typhée est mobilisé à nouveau dans le cadre de l'énonciation de son combat face à Zeus en ces termes : « [...] ce qu'elle enfanta ne ressemblait ni aux dieux ni aux mortels ; c'était l'affreux Typhaôn, malheurs pour les mortels [...] il causait des maux sans nombre aux fameuses tribus des hommes [...] »⁶³⁸. C'est plus tard que l'hymne présente des monstres dont l'action apparaît directement au sein de la narration. De fait, il est question des Titans dans ce passage : « écoutez-moi, Terre, et toi, Ciel, pardessus, et vous, dieux Titans, vous qui habitez sous la terre autour du vaste Tartare d'où viennent les hommes et les dieux [...] »⁶³⁹. Cet extrait se poursuit sur une invitation à combattre Zeus et à le renverser, prononcée par Héra, ce qui renvoie, dans la mythologie grecque, à l'épisode de la Titanomachie. Cette mobilisation monstrueuse sert donc, là encore, à la commémoration d'événements mythiques qui ont concouru à l'organisation du cosmos, à l'image des prières proche-orientales relatant les exploits du dieu Marduk dans son combat contre la divinité primordiale monstrueuse Tiamat. L'hymne présente ensuite la métamorphose du dieu Apollon Phoïbos en une créature marine monstrueuse : « en pleine mer, il sauta, sous la forme d'un dauphin, dans leur bateau qui filait. Il était là, monstre énorme et terrible, secouant le bateau de tous côtés, faisant trembler le mât [...] [les hommes] restaient assis, sans rien dire, terrifiés sur leur bateau [...] »⁶⁴⁰.

Quant aux prières proche-orientales, il est pertinent d'analyser les données disponibles sur les récitations intervenant dans le cadre des célébrations du renouvellement de l'année du culte de Marduk, qui font appel, comme l'étude l'a démontré auparavant, à l'aspect héroïque de la figure divine honorée⁶⁴¹. Il est certain que le poème de l'*Enuma Elish* relatant les exploits du dieu face au monstre Tiamat étaient mobilisés afin de légitimer la suprématie de Marduk. En revanche, les passages disponibles relatifs à ce combat ne sont peut-être pas les mots exacts prononcés par les prêtres au cours de ces festivités, puisque seules quelques sources épigraphiques attestent d'une telle récitation, sans pour autant qu'elles délivrent le contenu exact de ces chants et de ces prières. Ainsi, le monstre est là aussi utilisé dans le cadre de prières afin de rappeler les exploits des héros et des dieux vainqueurs de la monstruosité, mais là n'est pas la seule raison pour de telles mentions. De fait, il semble que la religion proche-orientale antique mobilise aussi le monstre dans le cadre de prières conjuratoires, où le monstre apparaît alors comme la thématique principale du discours cultuel. C'est ainsi qu'il convient de citer ici

⁶³⁵ *Ibid.*, 305 – 307

⁶³⁶ *Ibid.*, 357 - 363

⁶³⁷ *Ibid.*, 372 - 374

⁶³⁸ *Ibid.*, 351 - 355

⁶³⁹ *Ibid.*, 334 - 336

⁶⁴⁰ *Ibid.*, 400 - 404

⁶⁴¹ Voir Chapitre II, p. 203 – 204

les prières conjuratoires dédiées à l'éloignement et à la protection contre le monstre féminin Lamasthu, dont la *Plaque des Enfers* donne un bon aperçu⁶⁴². De fait, cette plaque regroupe plusieurs incantations afin d'éloigner la déesse infernale, dont la première fait état de sept des noms attribués au monstre afin de lui rendre toute sa puissance⁶⁴³. Cette énumération de noms, toujours délivrés par paire, donne à voir la dualité présente dans la figure du monstre, qui est à la fois monstrueux et divin, et rappelle en outre les différentes caractéristiques de Lamasthu liées à la destruction et à l'effroi. Une description du monstre est délivrée au cours d'une deuxième incantation en ces termes : « féroce est la fille d'Anu, qui fait des ravages parmi les bébés. Elle est (féroce) d'un pouvoir (divin), terrifiante. Des plus hautes montagnes elle descendit avec des dents (comme) celles d'un âne, un visage (comme) celui d'un puissant lion. Le bas de son dos est tacheté comme celui d'un léopard, ses joues sont pâles et jaunâtres comme de l'ocre »⁶⁴⁴. Cette incantation se poursuit ensuite sur une conjuration où le prêtre exige le départ du monstre pour les cieux, renvoyant ainsi la créature à sa nature divine initiale. Cette mobilisation monstrueuse apparaît donc comme l'occasion de rappeler la dangerosité de Lamasthu au travers de la mention de son aspect physique et de ses actions terribles, mais il est aussi question de rendre toute sa puissance au monstre afin que celui-ci soit renvoyé dans son domaine par des rituels et des prières conjuratoires⁶⁴⁵. Il n'a malheureusement pas été possible de retrouver de rites conjuratoires spécifiques au monstre pour la Grèce ancienne, il n'est donc pas possible de réaliser une analyse comparative pour cette catégorie de prières.

Ainsi, l'étude d'une sélection de chants et de prières proche-orientaux et grecs a démontré que la figure monstrueuse tient une place double dans de telles constructions discursives. De fait, les prières adressées aux divinités font plutôt office de commémoration des exploits héroïques que ces dieux ont dû réaliser afin de vaincre le monstre. Mais les prières conjuratoires proche-orientales attestent de la centralité du monstre dans certaines pratiques rituelles, puisqu'il s'agit alors de repousser la créature terrifiante. Il sera désormais pertinent d'approfondir la question de potentiels jeux d'influence culturelle et religieuse à travers l'étude des figures liées à la thématique de la Déesse-Mère, compte tenu de toutes les similitudes attestées au sein des deux ensembles cosmogoniques qui ont été présentées jusqu'à maintenant.

⁶⁴² *Plaque des Enfers*, Plaque en bronze de l'époque néo-assyrienne, v. IX^e – VII^e s. av. J.-C., AO 22205, Musée du Louvre, Paris

⁶⁴³ MASSON Robert, *La « Plaque des Enfers » du Musée du Louvre : étude d'une typologie particulière d'amulettes de conjuration contre la démons Lamashu du 1^{er} millénaire av. J.-C.*, Publications du Musée du Louvre, 2015, Paris, p. 63

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 65

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 66

3. La Déesse-Mère : cultes, représentations, influences

Il convient maintenant d'analyser de nouvelles thématiques religieuses, quelque peu éloignées du thème monstrueux, afin de comprendre l'ampleur des similitudes attestées entre les deux aires culturelles étudiées ici. Il sera en effet pertinent d'interroger la figure primordiale de la Déesse-Mère, dont les représentations iconographiques proposent de voir plusieurs créatures monstrueuses ou hybrides : il s'agira d'établir ainsi une analyse comparative entre les figures féminines proches-orientales et grecques se caractérisant par les aspects de la Terre-Mère afin de souligner l'étendue de telles influences. Il s'agira donc d'analyser dans un premier temps les symboliques et les représentations véhiculées par la thématique de la Déesse-Mère au sens large afin d'en révéler les similitudes entre les pratiques du culte, l'iconographie et les mythes au Proche-Orient antique et en Grèce ancienne. Rappelons tout d'abord que la Déesse-Mère est une thématique religieuse et mythologique présente dans de nombreuses mythologies du monde, qui regroupe une multitude de divinités, toutes féminines, et ce notamment pour les deux ensembles étudiés. Ainsi, « de toutes les divinités de l'ancien monde, il n'en est pas dont les origines remontent à un passé plus lointain, dont le culte ait été plus universel »⁶⁴⁶. De fait, les cultes de la Déesse-Mère honorent des déesses qui ont toujours un caractère chthonien, ce qui renvoie à l'idée de la terre nourricière. Ces cultes primitifs sont attestés dès l'ère du Paléolithique et sont rendus à une divinité vue comme une mère universelle dans le but de favoriser la fécondité des hommes et la fertilité de la terre. La thématique religieuse de la Déesse-Mère apparaît comme étroitement liée à celle de l'Arbre du Monde, comme l'illustrent les sources iconographiques disponibles. Notre étude interrogera donc les différentes formes que le culte de la Déesse-Mère revêt au sein des ensembles mythologiques proche-oriental et grec afin de souligner les nombreuses correspondances entre l'un et l'autre, et ce au travers de l'iconographie relative à ces cultes, mais aussi grâce à l'analyse des symboliques énoncées à travers les différentes pratiques rituelles en lien avec cette thématique.

3.1. Les Déesses-Mères proches-orientales : Ishtar / Inanna / Tiamat

La mythologie proche-orientale propose plusieurs figures divines qui peuvent être associées à la thématique de la Déesse-Mère, et c'est ainsi qu'il est possible de mentionner tout d'abord la déesse akkadienne primordiale Ishtar, d'origine sémitique, laquelle correspond, dans la mythologie sumérienne, à la figure d'Inanna. Considérées comme déesses primordiales matriarcales, il semble que ces deux divinités soient confondues en une seule entité, vénérée alors comme déesse dotée d'une relative dualité : à la fois astrale car associée à Vénus et chthonienne du fait de son lien étroit avec la notion de terre nourricière. Ishtar présente aussi une dualité sur ses domaines de compétences qui sont l'amour et la guerre. Il ne s'agit pas ici d'une dualité dans le sens d'opposition mais bien d'une complémentarité des fonctions qui vont alors de pair. Cette dualité transparaît notamment à travers l'une de ses fonctions primordiales : de fait, la déesse semble dotée de la capacité à associer ou à confondre les oppositions, et provoque parfois même leur inversion, comme l'illustre l'étude proposée par Francis Joannès⁶⁴⁷. La déesse Ishtar apparaît, en outre, comme une formation complexe née du syncrétisme de plusieurs figures

⁶⁴⁶ RADET Georges, « La Terre-Mère » dans *Journal des Savants*, n°12, 1915, p. 529

⁶⁴⁷ JOANNES Francis, « Ishtar » dans JOANNES Francis, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 423

divines locales, dont les principales sont sémitiques et sumériennes, mais dont les personnalités n'ont pas été tout à fait sauvegardées : ainsi, la personnalité de la déesse reste encore méconnue, notamment parce que le temps où cette confusion intervient reste difficile à déterminer, du fait d'un manque considérable de documentation écrite combiné à des sources archéologiques limitées, ce qui ne permet pas de définir avec précision quels sont les apports de la personnalité d'Ishtar et ceux d'Inanna. Les fonctions principales de cette déesse double ont un rapport avec la fécondité et la sexualité des hommes, comme en attestent ses représentations iconographiques aux formes généreuses, mais là n'est pas sa seule fonction puisqu'elle est également sollicitée afin d'octroyer la souveraineté aux rois, dans le cadre des cérémonies de couronnement notamment. Déesse tutélaire de la cité d'Uruk, il semble que son importance se soit étendue aux cités voisines, et les sources littéraires les plus anciennes qui mobilisent une telle figure divine datent de la fin du IV^e millénaire av. J.-C. Les régions dont les traces archéologiques attestent de la présence du culte d'Ishtar/Inanna témoignent du processus de syncrétisme autour de cette figure divine puisque de nombreuses inscriptions font état de plusieurs noms attribués à la déesse, dont les origines sont issues des territoires situés autour d'Uruk. En outre, plusieurs éléments vont dans le sens de la manifestation du processus de syncrétisme lors de la construction de cette figure divine, bien que cette théorie ne soit pas totalement validée par la communauté scientifique. De fait, il est possible que la figure de la Déesse-Mère ait été universelle au cours des temps Paléolithiques, cependant, il apparaît que cette figure ait été, par la suite, scindée en plusieurs manifestations locales, dès la formation et l'organisation des sociétés en cités⁶⁴⁸. Cette relative continuité culturelle transparaît également au travers des attributs iconographiques mobilisés dans le cadre des représentations de la Déesse-Mère : ainsi, Ishtar/Inanna est très souvent associée à des figures félines, mais aussi à des symboles astraux comme une étoile cernée d'un disque solaire. L'iconographie relative à la déesse fait par ailleurs intervenir plusieurs facettes de la divinité : certaines représentations font plutôt écho à ses caractéristiques guerrières au travers de l'utilisation d'un arc et d'un bouclier, tandis que d'autres renvoient plutôt à sa capacité de couronnement puisqu'elle est alors représentée assise sur un trône. La plupart de ces représentations font d'Ishtar/Inanna une divinité ailée dotée d'une poitrine généreuse. Parfois pourvue de serres d'oiseau de proie, elle est très souvent représentée entourée par des lions ou bien chevauchant des félins. En outre, les fouilles archéologiques ont permis la découverte de plusieurs lieux de culte qui lui sont dédiés tel qu'à Kish, Uruk, Akkad, Nippur et Ninive. Il est pertinent de concentrer l'étude sur le culte attesté à Uruk puisque la déesse y est tutélaire, et il semble que les pratiques rituelles aient été organisées selon les différents aspects de la déesse. De ce fait, de nombreux temples ont été exhumés, attestant ainsi de pratiques rituelles centrées autour de ses différentes formes astrales, mais aussi relatives à sa descente aux Enfers. Cependant, le sanctuaire d'Ishtar/Inanna le plus important est bien l'E-anna, lequel est daté du début du IV^e millénaire av. J.-C. Enfin, la déesse est impliquée dans le cadre d'épisodes de métamorphose, bien que cela ne soit pas directement lié à la thématique de la Déesse-Mère : de fait, il est pertinent pour la suite de notre étude, de mentionner qu'Ishtar/Inanna est capable de transformer le genre des individus : « Inanna a été dotée par Enlil et Ninlil de la faculté [...] de transformer un homme en une femme et une femme en un homme, de changer une chose en une autre [...] »⁶⁴⁹. Mais là n'est pas le seul cas de métamorphose lié à Ishtar/Inanna

⁶⁴⁸ ABUSCH Tzvi, « Ishtar » dans VAN DER TOORN Karen, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leyde, 1999, p. 454 - 455

⁶⁴⁹ Hymne d'Ishme-Dagan d'Isin en l'honneur d'Inanna dans BLACK Jeremy, CUNNINGHAM Graham, *Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, 2004, Oxford, p. 91

puisque la déesse est également connue pour avoir transformé l'un de ses amants en bête sauvage : « tu as aimé le berger qui chaque jour t'offrait le pain [...] tu l'as frappé et transformé en loup »⁶⁵⁰.

Mais Ishtar/Inanna n'est pas la seule entité divine proche-orientale se rapportant à la figure de la Déesse-Mère puisqu'il est possible de voir les mêmes attributs primordiaux accordés au monstre féminin Tiamat. De fait, si l'on considère le caractère primordial de la Déesse-Mère, alors Tiamat fait bien partie de cette catégorie divine puisqu'elle est représentative du principe primordial d'eau salée, présent depuis le commencement des temps dans la cosmogonie proche-orientale. En outre, la défaite du monstre contre le dieu Marduk entraîne la création du cosmos, dont la base du sol et du ciel sont issues du corps de Tiamat mutilé, ce qui témoigne bien de la relation privilégiée entre le monstre et la terre, à l'image d'une divinité liée à la terre nourricière. Cet aspect est par ailleurs renforcé alors que le serpent donne naissance à une multitude de monstres par le biais de la parthénogénèse : en effet, la Déesse-Mère apparaît bien comme une entité féminine capable de donner vie sans la participation d'un principe masculin, ce qui correspond à certaines attributions de la Déesse-Mère. De plus, Tiamat apparaît bien comme une figure proche-orientale de la Déesse-Mère puisqu'elle est à l'origine de la naissance de toutes les autres divinités. D'autre part, cet épisode cosmogonique propose aussi une anthropogonie : Kingu, amant, fils et général de Tiamat, est mis à mort et son corps sert de base à la formation des premiers hommes, qui sortent alors de la terre. Cette naissance de l'homme renvoie bien au caractère chthonien de Tiamat, vue ici comme une forme de Déesse-Mère, puisque les hommes émergent de la terre et sont aussi des descendants du monstre féminin primordial. En outre, il est possible de voir la mobilisation du dieu masculin Kingu comme l'introduction du principe masculin dans le processus de reproduction, ce qui renverrait alors à la sexualité humaine, qui est bien l'un des domaines de compétences de la Déesse-Mère.

.3.2. Les Déesses-Mères grecques : Potnia Thérôn/ Déméter / Gaïa / Circé/ Echidna

La mythologie grecque propose elle aussi son lot de figures divines et monstrueuses qu'il est possible d'inclure dans la catégorie des Déesse-Mères. Il convient ainsi tout d'abord de mentionner la Potnia Thérôn, divinité archaïque dont le nom signifie « Maîtresse des fauves ». Bien qu'il s'agisse d'une divinité minoenne-mycénienne et non grecque, il est possible que l'imagerie et la symbolique autour d'une telle figure divine aient été réemployées dans la formation de certaines divinités féminines grecques telles qu'Artémis et Déméter, qui sont elles-mêmes considérées comme exemples de Déesses-Mères⁶⁵¹. De fait, la Potnia Thérôn présente des similitudes avec la figure proche-orientale d'Ishtar/Inanna puisqu'elle est présentée comme dompteuse de fauves, et donc représentée très souvent entourée de créatures félines (figures 53 et 54). En outre, la Potnia Thérôn est dotée des mêmes fonctions relatives à la fécondité et à la sexualité des hommes, mais également à la nature, puisqu'elle est dotée d'une nature double : de fait, elle apparaît à la fois comme divinité favorisant l'abondance de la terre et des bêtes sauvages, mais elle est aussi perçue comme dangereuse pour l'homme car elle semble indomptable, à l'image du monstre Tiamat qu'il a fallu tuer pour organiser le cosmos. L'iconographie de la Potnia Thérôn présente, par ailleurs, des caractéristiques similaires à celle d'Ishtar/Inanna : de fait, les sources

⁶⁵⁰ *Epopée de Gilgamesh*, VI, 59 - 64

⁶⁵¹ FISCHER-HANSEN Tobias, *From Artemis to Diana : The Goddess of Man and Beast*, Museum Tusculanum Press, 2009, Copenhague, p. 23



iconographiques disponibles sur la Potnia Thérôn, bien qu'elles ne soient pas directement grecques mais plutôt anatoliennes, proposent d'y voir une déesse aux formes charnues, rappelant ainsi la morphologie de la déesse double proche-orientale. Enfin, la Potnia Thérôn ne semble pas être une divinité unique, mais bien un regroupement de plusieurs figures divines féminines dont les attributions sont relatives à la fertilité, la fécondité et l'abondance, ce qui rappelle bien les caractéristiques d'Ishtar/Inanna. De ce fait, il convient de souligner qu'aucun culte dédié à la Potnia Thérôn n'est attesté au sein de l'espace grec, mais que plusieurs pratiques rituelles sont bien dédiées à des figures divines féminines qui sont alors perçues comme des manifestations de la Potnia Thérôn. C'est ainsi qu'il convient de mobiliser Déméter, la déesse des moissons et des cultures. L'étymologie même du nom de la déesse renvoie à l'idée de la Déesse-Mère, puisque son nom est composé de μήτηρ, qui désigne la mère, et de δᾶ, terme archaïque relatif à la terre. En outre, la figure de Déméter est, dans la mythologie grecque, mobilisée dans le cadre d'une descente aux Enfers, à l'image de la déesse Ishtar/Inanna, ce qui confère alors un certain caractère chthonien à la déesse par affiliation. De fait, c'est bien la fille de Déméter, Perséphone, qui est contrainte de descendre dans l'Hadès, entraînant ainsi l'immense tristesse de sa mère, qui se révèle être un véritable danger pour les hommes puisque la terre devient alors infertile, à l'image de Tiamat, entité primordiale indomptable dont la progéniture monstrueuse témoigne bien d'une relative infertilité. Par ailleurs, il est possible d'inclure la figure de Circé au sein de la catégorie des Déesses-Mères puisqu'il s'agit d'une magicienne aux origines divines dotée de plusieurs noms, ce qui rappelle la formation multiple d'Ishtar/Inanna. L'un des nombreux noms de Circé, πότνια Κιρκῆ, renvoie, en outre à l'aspect de maîtresse, ce qui rappelle l'une des caractéristiques de la Potnia Thérôn. Circé apparaît bien comme une manifestation de la Déesse-Mère puisqu'il s'agit d'une figure chthonienne, localisée dans une grotte, laquelle regroupe plusieurs exemples issus d'un bestiaire monstrueux : c'est ainsi que la sorcière cohabite avec un cerf gigantesque mais aussi avec un δεινόν πελώρου, créature dont la nature reste incertaine mais dont la racine πέλωρ renvoie bien à l'idée de créature monstrueuse⁶⁵². Il est intéressant de mentionner par ailleurs que Circé apparaît, dans les mythes, comme à l'origine de plusieurs cas de métamorphoses, ce qui rappelle la figure d'Ishtar/Inanna : en effet, l'*Odyssée* indique que la magicienne a transformé les compagnons de voyage d'Ulysse en porcs après que ces derniers aient consommé la viande sacrée du cerf géant : « et Kirkè, ayant fait entrer mes compagnons, les fit asseoir sur des sièges et sur des trônes [...] et aussitôt, les frappant d'une baguette, elle les renferma dans les étables à porcs. Et ils avaient la tête, la voix, le corps et les soies du porc [...] »⁶⁵³. Cependant, il semble que cet épisode de métamorphose temporaire des compagnons d'Ulysse ait eu un aspect bénéfique puisque ces derniers recouvrent leur apparence humaine et sont d'ailleurs plus jeunes, plus beaux et plus forts, ce qui diffère des métamorphoses imposées par la déesse proche-orientale énoncées dans le récit de l'*Epopée de Gilgamesh*. Mais la manifestation de la Déesse-Mère la plus importante au sein de la mythologie grecque transparaît au travers de la figure divine de Gê ou Gaia : de fait, il s'agit bien d'une divinité primordiale chthonienne à la fois mère des dieux et mère de certaines créatures monstrueuses. La figure de Gaia fait ainsi écho à celle de Tiamat puisqu'elle use aussi du processus de parthénogénèse afin de donner naissance à Ouranos, principe divin masculin du Ciel qui sera ensuite mobilisé dans la création des divinités du panthéon grec mais aussi dans le cadre de la naissance des Géants et des Titans. En outre, Gaia apparaît comme une déesse liée à la terre nourricière mais aussi comme une figure

⁶⁵² HESIODE, *Théogonie*, 959, 1011

⁶⁵³ HOMERE, *Odyssée*, Chant X

indomptable puisqu'elle donne naissance à une grande quantité d'êtres monstrueux. Enfin, il est pertinent de mentionner la figure d'Echidna, créature chthonienne dont les similitudes avec Tiamat ont déjà été présentées, puisqu'il s'agit aussi d'une forme de la Déesse-Mère. De fait, Echidna apparaît comme la mère de plusieurs monstres, soit par parthénogénèse, soit du fait de ses accouplements avec Typhée ou avec ses fils monstrueux, ce qui rappelle bien la cosmogonie proche-orientale.



53 – Plaque Burney représentant la déesse Ishtar, Ereshkigal ou Lilith
Haut relief de terre cuite
v. 1800 – 1750 av. J.-C.
British Museum, Londres



54 – Artémis dompteuse de fauves
Fragment d'amphore bétienne
v. 680 av. J.-C.
Musée Archéologique National,
Athènes

Ainsi, l'étude de la thématique mythologique de la Déesse-Mère atteste de plusieurs similitudes entre les figures proche-orientales et grecques, tant sur le plan des caractéristiques physiques ou iconographiques que sur les mythes ou les symboliques liés à de telles divinités féminines. La monstruosité, bien qu'elle ne tienne pas une place prépondérante dans cette thématique, est bien présente, et ce soit au sein des manifestations mêmes de la Déesse-Mère, comme l'illustrent les exemples de Tiamat et d'Echidna, soit comme progéniture primordiale des Déesses-Mères, telles Gaia, Echidna ou Tiamat, mais aussi au travers des fonctions et des attributs liés à la terre nourricière et à la fécondité des hommes.

Ainsi, il est intéressant de constater que les pratiques rituelles attestées au sein des deux espaces culturels étudiés ici présentent des similitudes, similitudes qui dépassent d'ailleurs même le cadre des pratiques liées au culte puisque des thématiques mythologiques et symboliques entières proposent alors des caractéristiques communes, tel que l'a démontré l'analyse des figures représentant la Déesse-Mère. En outre, l'étude de la matérialité et de l'oralité des pratiques cultuelles a souligné davantage de caractéristiques communes aux deux aires culturelles étudiées notamment sur la question des créatures monstrueuses, ce qui laisse à penser que cette accumulation d'éléments similaires va dans le sens de la théorie des jeux d'influence culturelle et religieuse entre l'espace proche-oriental et la Grèce antique. Interroger les contacts entre ces deux ensembles

mythiques paraît donc primordial, bien qu'il n'ait pas été possible de fournir une telle étude approfondie : il serait donc intéressant de poursuivre cette piste dans le cadre d'un travail de thèse. Ainsi, il ne s'agirait plus seulement de relever les similitudes entre ces deux ensembles mythologiques mais bien d'analyser les formes possibles qu'ont pris ces contacts potentiels afin de relever les manifestations matérielles de telles interactions dans le détail pour ensuite souligner les éléments qui interviennent dans le sens de l'hypothèse suggérée tout au long de ce travail.

Conclusion

Rappelons tout d'abord que l'étude des mythologies anciennes suggère de questionner l'histoire sociale et culturelle de civilisations données ainsi que d'interroger les cadres de pensée partagés par de telles communautés antiques, ce qui souligne déjà un premier obstacle : le souci d'interprétation. De fait, notre étude interrogeait tout particulièrement la figure du monstre mythologique en tant que témoignage de potentiels jeux d'influence culturelle et religieuse entre des territoires très étendus, et ce au cours de larges périodes de l'Antiquité. En effet, étudier les éventuelles relations d'influence entre l'espace proche-oriental antique et la Grèce ancienne s'avère être une entreprise complexe, notamment au travers de la quantité d'informations, de méthodologies différentes et de matériaux à prendre en compte dans le cadre d'une telle analyse basée sur une approche comparative. Le sujet, qui se concentre principalement sur la figure des êtres mythologiques monstrueux comme témoignage de ces influences, ne traite que d'une infime partie des informations anthropologiques et historiques que délivrent l'étude des mythologies antiques. Notre étude a été l'occasion d'élaborer une méthodologie pluridisciplinaire et comparative, élaborée à partir de l'analyse simultanée des sources littéraires et iconographiques. De fait, il a été nécessaire d'interroger les questionnements posés par l'anthropologie et l'histoire quant à la question des mythes, de l'iconographie et des pratiques rituelles mobilisant des créatures monstrueuses afin d'établir les différentes symboliques et fonctions d'une telle entité mythique pour la construction des discours sur le mythe mais aussi dans l'organisation de la pensée des sociétés antiques employant ces histoires fabuleuses, ce qui a ensuite permis de relever une multitude de similitudes au sein des deux ensembles culturels étudiés ici.

Une telle analyse comparative sur le domaine du mythe a permis l'élaboration d'un concept utile à la compréhension des schémas de pensée antiques, notamment pour les questions d'ordre mythologique et religieux : la construction monstrueuse. Cette construction idéologique, qui s'articule autour de la notion de menace et de l'exagération des différences visibles de l'altérité, s'intègre dans la constitution d'un contre-exemple qui sert le processus de valorisation des valeurs morales véhiculées par une société donnée. Ce concept s'est révélé indispensable afin de comprendre l'organisation de la pensée ainsi que les conceptions qu'avaient les individus sur le monde, leur société et l'Autre. Une analyse comparative de cette notion a ensuite mis au jour de nouvelles similitudes. Cependant, il convient de rappeler que l'anthropologie propose la notion d'invariant anthropologique : ainsi, les similitudes attestées au sein de deux mythologies bien distinctes ne relèvent pas toujours de contacts et d'influences entre les deux sociétés qui emploient ces mythes. Mais notre étude, au travers de l'analyse de la nature, du genre et des métamorphoses du monstre, a souligné la possibilité de réelles influences entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique tant sur le plan de la construction monstrueuse que pour les différentes fonctions et symboliques attribuées à une telle créature mythique.

Il a ensuite été question d'interroger les problématiques relatives à l'identité et à l'altérité, entités idéologiques dont les rapports transparaissent au travers des oppositions symboliques monstre/héros. Notre étude proposait alors d'établir le parallèle entre figures monstrueuses et vision de l'altérité, faisant, par opposition, l'analyse des considérations contemporaines quant à la condition identitaire de la communauté de référence, symbolisée ici à travers le personnage héroïque. Il s'agissait donc de relever les éléments délivrés par les récits mythiques et les sources archéologiques afin de comprendre comment s'est constituée l'identité culturelle et religieuse de chacun des deux ensembles civilisationnels étudiés. Cette étude a permis de mettre ainsi en lumière

les différentes oppositions symboliques véhiculées au travers des affrontements monstre/héros. L'historiographie disponible atteste, en outre, que l'étude des identités en histoire ancienne est une thématique complexe à aborder, d'autant plus que la notion même d'identité pour les sociétés anciennes ne relève pas des mêmes conceptions et des mêmes caractéristiques que celles actuellement en vigueur. L'intérêt scientifique de cette analyse a donc été basé sur l'élaboration identitaire culturelle des deux ensembles mythologiques étudiés, permettant ainsi une tentative de définition du concept social d'altérité pour des sociétés antiques dont l'identité culturelle n'est pas totalement établie.

La notion d'identité culturelle et religieuse a rendu notre recherche difficile puisqu'il convient de rappeler que, bien que le monstre apparaisse comme un élément primordial dans les récits mythologiques et cosmogoniques, il n'en est pas de même pour les pratiques cultuelles, qui sont un élément constitutif de l'identité culturelle et qui, au contraire, semblent plutôt être organisées autour des figures héroïques et des divinités qui ont vaincu ces monstres, mais dont l'étude apparaît comme primordiale afin d'approfondir les théories relatives à l'influence culturelle et religieuse d'un espace sur l'autre. C'est ainsi que l'étude de certaines pratiques cultuelles spécifiques et de thématiques mythologiques communes a permis de souligner là encore des similitudes, tant dans les pratiques et le déroulement du culte, que dans les conditions de réalisation de telles pratiques ou dans les croyances et les symboliques liées à ces gestes rituels. Une analyse iconographique des temples et des objets rituels, combinée à l'étude des poèmes et des hymnes récités lors de ces cérémonies religieuses a permis de souligner de nouvelles similitudes. Ces symboliques communes, propres aux pratiques du culte, amènent ensuite à l'élaboration d'hypothèses concernant de potentielles zones de contacts entre le Proche-Orient ancien et la Grèce antique, hypothèses qu'il conviendra d'approfondir dans le cadre d'un travail de thèse.

Il serait en effet pertinent d'approfondir les recherches concernant les hypothèses relatives à une influence culturelle et religieuse du Proche-Orient antique sur la Grèce ancienne, puisque cet aspect apparaît comme une thématique trop conséquente pour figurer au sein de ce travail. De fait, il s'agirait de questionner toutes les similitudes attestées jusqu'à maintenant entre les mythes, les pratiques rituelles et les représentations iconographiques relatives à la figure monstrueuse afin d'établir de potentiels schémas de circulation des hommes et des idées, ce qui permettrait alors d'expliquer en partie comment le monstre grec tient certaines de ses racines de son équivalent proche-oriental. Il serait donc pertinent de présenter des sites archéologiques dont les fouilles ont permis d'établir la véracité des contacts entre les deux espaces culturels étudiés pour enfin présenter les différentes hypothèses concernant les jeux d'influence culturelle et religieuse proposées par l'historiographie. Cependant, il convient de rappeler par ailleurs que l'étude de tels contacts entre deux aires culturelles et religieuses distinctes apparaît comme difficile, notamment parce que le problème « a trop souvent été posé en termes d'origine et d'influence »⁶⁵⁴. Il s'agirait alors, pour cet approfondissement, d'interroger les différents processus qui permettent d'expliquer toutes ces similitudes en posant « le problème de l'innovation et de l'emprunt [...] pensés en termes d'adéquation ponctuelle entre la possibilité et l'opportunité d'un emprunt externe, en tenant compte des changements de signification éventuels lors du passage d'une culture à une autre »⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ MARTINEZ Jean-Luc, « L'Orient delphique : l'image de l'Orient à Delphes aux VIII^e et VII^e siècles av. J.-C. » dans *Sources-Travaux historiques* n°36 – 37, 1993, p. 61

⁶⁵⁵ DE POLIGNAC François, « Influence extérieure ou évolution interne ? L'innovation culturelle en Grèce géométrique et archaïque » dans *Greece between East and West*, 1990, p. 117



Il est en effet évident que les deux ensembles mythologiques étudiés ici ont de nombreuses caractéristiques similaires, qu'il s'agisse de thématiques mythologiques, de représentations iconographiques ou encore de pratiques liées au culte. Ainsi, certains travaux proposent de voir la mythologie grecque comme issue d'emprunts faits à la mythologie suméro-akkadienne, tel que le suggère l'anthropologue Convington Scott Littleton dans ses travaux⁶⁵⁶. Mais il convient cependant de questionner ces emprunts afin de définir les éléments qui sont bel et bien issus d'emprunts culturels et religieux relevant de contacts entre les deux aires étudiées, mais aussi les éléments qui relèvent plutôt de ce que l'anthropologie appelle « l'invariant anthropologique » et qui se caractérise « par sa propriété intrinsèque à s'exprimer dans et par un spectre limité d'actualisations différentes »⁶⁵⁷. De ce fait, la problématique liée aux théories d'influence culturelle et religieuse attribuerait alors à la mythologie grecque un esprit d'ouverture et une grande capacité d'assimilation, combinés à une aptitude à s'approprier et à modifier les croyances et les pratiques empruntées aux civilisations proche-orientales⁶⁵⁸. C'est pourquoi il serait intéressant de mobiliser les différents points de contact entre les deux espaces étudiés afin de proposer, par la suite, un potentiel schéma des mobilités humaines et des idées qui expliquerait pourquoi autant de similitudes sont attestées au sein de deux ensembles mythologiques bien distincts.

Concernant la question des contacts entre les deux civilisations étudiées, il est certain que chaque ensemble avait des connaissances relatives à l'autre aire culturelle, comme en témoignent les écrits d'Hérodote sur la Mésopotamie et sur la prostitution rituelle dans le cadre du culte d'Isthar/Inanna⁶⁵⁹. Il donne ainsi une description des couloirs du temple d'Ishtar/Inanna à Babylone, où les femmes attendent qu'un homme les choisisse afin d'avoir un rapport sexuel tarifé, argent qui sera ensuite versé dans les coffres du temple⁶⁶⁰. Cependant, il semble que les Grecs aient une connaissance assez tardive quant à l'espace proche-oriental, et c'est ainsi qu'il est possible de mentionner ici le plus ancien témoignage délivré au sein des écrits de Hekataios de Milet, qui apparaît comme le premier Grec à avoir voyagé jusqu'aux confins de l'empire perse⁶⁶¹. Mais la pauvreté des sources grecques concernant l'espace culturel proche-oriental suggère d'interroger à l'inverse les sources cunéiformes quant à la question grecque, qui sont bien plus abondantes, afin d'analyser la teneur des contacts entre ces deux civilisations. L'étude des sources a permis de souligner que certains termes spécifiques renvoient, non pas à une unité grecque mais bien à des communautés grecques installées dans des régions spécifiques, comme l'illustre le terme *Iamanâya*, qui renverrait alors aux Grecs installés en Asie Mineure, bien que cette réalité ne soit pas totalement confirmée par la communauté scientifique⁶⁶². De ce fait, il reste difficile d'établir si les deux aires culturelles étudiées avaient des contacts directs, cependant, il est clair que les Grecs entretenaient des relations avec des communautés qui elles-mêmes avaient des liens avec les peuples issus de

⁶⁵⁶ SCOTT LITTLETON Convington, « The Kinship in Heaven' Theme » dans PUHVEL Jaan, *Myth and Law among the Indo-Europeans : Studies in Indo-European Comparative Mythology*, University of California Press, 1970, Los Angeles, pp. 83 - 121

⁶⁵⁷ TAYLOR Anne-Christine, « Invariant en variabilité en anthropologie » dans LAUTREY Jacques, MAZOYER Bernard, VAN GEERT Paul, *Invariants et variabilité dans les sciences cognitives*, Maison des sciences de l'homme, 2002, Paris, p. 3

⁶⁵⁸ TOURRAIX Alexandre, *Le mirage grec : l'Orient du mythe et de l'épopée*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2000, Besançon, p. 19

⁶⁵⁹ HERODOTE, *Enquête*, I, 178 - 200

⁶⁶⁰ MASETTI-ROUAULT Maria-Grazia, « Femmes, mythes et cultes dans la culture mésopotamienne ancienne » dans *Topoi Orient-Occident*, Suppl. n°10, 2009, p. 130 - 131

⁶⁶¹ GRASLIN-THOME Laëtitia, « Les relations entre Grecs et Mésopotamiens avant Alexandre » dans FEYEL Christophe, GOUKOWSKY Paul, *Folia Graeca in honorem Edouard Will*, De Bocard, 2012, p. 34

⁶⁶² Ibid., p. 35

l'espace proche-oriental, tel que l'illustre les exemples de Chypre ou de la Phénicie. C'est ainsi qu'il serait pertinent de mobiliser certains sites archéologiques qui, bien qu'ils n'attestent pas de relations directes entre les deux aires culturelles étudiées, apparaissent pourtant comme des points relais entre les croyances, les pratiques et l'iconographie de chacun des deux ensembles mythologiques.

Il serait ainsi pertinent d'étudier les cités phéniciennes, qui sont sous la domination des peuples assyriens, puisqu'elles payent un tribut dès le VIII^e siècle av. J.-C., et font l'objet d'invasions issues de l'Ionie, au cours du règne de Tiglath-Phalazar III, invasions mentionnées d'ailleurs dans des textes cunéiformes retrouvés à Nimrud⁶⁶³. L'importante quantité de céramiques grecques retrouvée sur des sites archéologiques tels que Al Mina attestent bien de la présence grecque sur le territoire, ce qui confirme la véracité des contacts indirects entre les cultures cunéiforme et grecque⁶⁶⁴. En outre, il serait pertinent de mobiliser quelques affrontements directs, mentionnés notamment dans la documentation néo-assyrienne retrouvée à Khorsabad et à Nimrud : de fait, le roi Sargon aurait subi des attaques venues de peuples ioniens sur le territoire de la Cilicie. Ainsi, les populations grecques d'Ionie sont alors considérées comme une menace : c'est ainsi qu'une autre inscription mentionne de nouveaux affrontements opposant les Assyriens menés par Sennachérib aux Ioniens. Cependant, il apparaît que l'installation grecque en Cilicie, territoire alors dominé par les populations proche-orientales, soit de plus en plus conséquente notamment au regard du nombre de céramiques retrouvé, ce qui semble alors indiquer que les relations se seraient potentiellement pacifiées. En outre, il est possible de mobiliser le site d'Hattusa, redécouvert au cours de fouilles archéologiques françaises en 1834, lequel est situé en actuelle Turquie et vu comme l'ancienne capitale du royaume Hittite. Ce lieu apparaît comme un site important dans la compréhension des théories relatives à l'influence culturelle et religieuse proche-orientale sur le territoire grec antique, et il conviendrait ainsi de mener des recherches approfondies. De fait, il semblerait que la genèse des mythes grecs ait été organisée autour des genèses mythologiques suméro-akkadienne et hittite, notamment dans la composition et la hiérarchisation des divinités du panthéon : c'est ainsi que le dieu de l'Orage hittite aurait donné matière à la formation de la figure de Zeus⁶⁶⁵.

C'est pourquoi il serait pertinent de poursuivre ce travail, en abordant peut-être d'autres thématiques mythologiques, ce qui pourrait alors mener à de nouvelles similitudes entre des ensembles mythologiques et culturels pourtant bien différents. Cette étude s'est avérée complexe au regard de la quantité importante de données à traiter : il a fallu, de fait, fallu établir une certaine sélection dans les figures monstrueuses dont l'étude a été approfondie au cours des recherches, mais aussi dans les sources, qui sont assez abondantes sur la question de l'être mythologique monstrueux en général. Cependant, il convient de rappeler que les sources sur les monstres mythologiques forment un ensemble disparate, et que les approches proposées dans cette étude sont issues d'une combinaison de plusieurs méthodologies issues elles-mêmes de plusieurs disciplines scientifiques. Il faut donc tenir compte des hypothèses anthropologiques qui, ou vont dans le sens de la théorie des influences culturelles et religieuses du Proche-Orient sur la Grèce, ou bien qui affirment plutôt que certaines conceptions du monde et de l'altérité apparaissent comme des invariants anthropologiques : c'est-à-dire des constructions idéologiques humaines qui sont communes à toutes les sociétés, sans pour autant que cela relève de contacts et

⁶⁶³ SAGGS Henry, *The Nimrud Letters*, British School of Archeology, 1955, Londres, p. 127 - 130

⁶⁶⁴ ROLLINGER Robert, KORENJAK Martin, *Addikrituš: Ein namentlich genannter Grieche aus der Zeit Asarhaddons (680 – 669)*, De Gruyter, 2001, [consulté en ligne le 16.05.2020]

⁶⁶⁵ BONNET Corinne, « Jacqueline Duchemin : mythes grecs et sources orientales » dans *Kernos*, n°11, 1998, p. 417

d'influences entre ces communautés distinctes. Il n'a pas été possible, à ce stade, de fournir une réflexion approfondie quant à ces potentiels contacts, mais l'ébauche proposée comme conclusion indique de nouvelles pistes quant à la théorie de l'influence religieuse et culturelle du Proche-Orient ancien sur la Grèce antique, pistes qu'il conviendra de poursuivre dans le cadre d'un travail approfondi de thèse.

Notre étude apparaît donc à la fois comme l'opportunité de réaliser une étude comparative sur un élément central des mythologies anciennes, qui est pourtant assez peu mobilisé comme sujet d'étude dans l'historiographie, mais aussi comme le moyen d'interroger les mentalités antiques sur des questions identitaires, culturelles et religieuses. En outre, la thématique monstrueuse apparaît comme un sujet pluridisciplinaire qui suggère de combiner plusieurs méthodologies issues des sciences sociales, mais aussi diverses approches dans l'étude des sources, ce qui amène à penser à la suite de cette recherche : il sera en effet pertinent de poursuivre les questionnements relatifs à cet objet d'étude afin de révéler, au travers de l'étude approfondie des sites archéologiques attestant des contacts entre les deux ensembles culturels, la véracité de telles hypothèses concernant les jeux d'influence culturelle et religieuse. De la même manière, cette étude proposait une analyse approfondie de thématiques religieuses plus larges, comme le thème de la Déesse-Mère, qu'il serait pertinent de poursuivre afin d'illustrer l'importance de ces potentielles relations d'influence culturelle et religieuse au sein des constructions idéologiques relatives à l'identité et à l'altérité des sociétés antiques.

Bibliographie

Sur la mythologie proche-orientale :

- ABUSCH Tzvi, « Ishtar » dans VAN DER TOORN Karen, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leyde, 1999, p. 454 – 455
- BARNAVI Eli, « Politique et religion au Proche-Orient » dans *Théologiques*, vol. 11, 2003, pp. 223 - 231
- BECKMAN Gary, « Mythologie Bei den Hethitern » dans *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen*, vol. VIII, 1997, pp. 564 - 572
- BLACK Jeremy, GREEN Anthony, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*, Presses Universitaires du Texas, 1992, Austin, 192p.
- BLAM Jean-François, *De l'histoire du Déluge mésopotamien aux mythes hourrites écrits en hittite : fragments épars en hittite se rapportant au Cycle de Kumarbi : translittérations, traductions, commentaires et interprétations*, Institut Catholique de Paris, 2007, Paris, 455p.
- BOTTERO Jean, *La religion babylonienne*, Presse Universitaire de France, 1952, Paris, 150p.
- BOTTERO Jean, « Babylonian and Assyrian Religion » dans *Revue des Études Anciennes*, tome 67, 1965, pp. 177-178.
- BOTTERO Jean, *Mésopotamie : l'écriture, la raison, les dieux*, Gallimard, 1987, Paris, 552p.
- BOTTERO Jean, KRAMER Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Gallimard, 1989, Paris, 768p.
- BOTTERO Jean, *Mythes et rites de Babylone*, Slatkine Reprints, 1996, Paris, 348p.
- BOTTERO Jean, *La plus vieille religion en Mésopotamie*, Gallimard, 1998, Paris, 443p.
- BOTTERO Jean, *Au commencement étaient les dieux*, Tallandier, 2004, Paris, 255p.
- DALLEY Stéphanie, *Myths of Mesopotamia : Creation, the Flood, Gilgamesh and others*, Oxford University Press, 1989, Oxford, 368p.
- DHORME Edouard, *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, Presses Universitaires de France, 1945, Paris, 433p.
- GUTERBOCK Hans, « Hittite Mythology » dans KRAMER Samuel Noah, *Mythologies of the Ancient World*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1988, Chicago, pp. 141 – 179
- GONNET Hatice, « Conférence de Hatice Gonnet » dans *Revue de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Science Religieuses, Tome 94, 1985, pp. 289-307
- HOOKE Samuel, *Babylonian and Assyrian Religion*, Hutchinson's University Library, 1953, Londres, 128p.
- HOOKE Samuel, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, 1978, New York, 199p.
- JACOBSEN Thorkild, *The Treasures of Darkness : a History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, 1976, Yale, 282p.
- JAMES Edwin, *The Ancient Gods : The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Putnam, 1960, New York, 359p.
- JASTROW Morris, « Sumerian myths of beginnings » dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 33, n°2, 1917, pp. 91 – 144
- JOANNES Francis, « Ishtar » dans JOANNES Francis, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 423
- LABAT René, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, 1970, Paris, 583p.

- LAMBERT Wilfried, *Atrahâsis : the babylonian story of the flood*, Clarendon Press, 1969, Oxford, 198p.
- MC CALL Henrietta, *Mesopotamian myths*, Editions du Seuil, 1994, Paris, 138p.
- NOUGAYROL Jean, « Le Mythe d'Anzu » dans *Revue d'Assyriologie*, n°46, 1952, pp. 87 – 99
- ROBERTS Jimmy Jack McBee, *The Earliest Semitic Pantheo : a Study of the Semitic Deities attested in Mesopotamia before Ur III*, Johns Hopkins University Press, 1972, Baltimore, 174p.
- SMITH George, *The Chaldean Account of Genesis : containing the description of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod, Babylonian Fables, and Legends of the Gods from the Cuneiform Inscriptions with Illustrations*, Rivington, 1876, Londres, 319p.
- SMITH Morton, « The Common Theology of the Ancient near East » dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 71, 1952, pp. 135 – 147
- SMITH William Robertson, *Religion of the Semites : the fundamental institutions*, Schocken Books, 1972, New York, 507p.
- SPEISER Ephraim-Avigdor, « Nergal and Ereshkigal » dans PRITCHARD Jean Bennett, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1954, Princeton, pp. 103 – 104
- VRAY Nicole, *Les mythes fondateurs de Gilgamesh à Noé*, Desclée de Brouwer, 2012, Paris, 249p.
- WATKINS Calvert, « Le dragon hittite Illuyankas et le géant Typhôeus », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, n° 2, 1992, pp. 319 – 330

Sur la mythologie grecque :

- BELFIORE Jean-Claude, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Larousse, 2003, Paris, 671p.
- BURKERT Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, 1982, Los Angeles, 226p.
- CALAME Claude, *Greek Mythology : Poetics, Pragmatics and Fiction*, Cambridge University Press, 2009, Cambridge, 275p.
- CALAME Claude, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Gallimard, 2015, Paris, 732p.
- CHARBONNEAUX Jean, « La religion égéenne et les origines de la religion grecque » dans *Le Journal des Savants*, 1928, pp. 451 - 463
- CHUVIN Pierre, *La mythologie grecque : du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Flammarion, 1998, Paris, 429p.
- DETIENNE Marcel, SISSA Giulia, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, 1989, Paris, 301p.
- DEVAMBEZ Pierre, « Religions de la Grèce ancienne » dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1965, pp. 116 - 117
- DEVAMBEZ Pierre, FLACELIERE Robert, *Héraclès : images et récits*, De Boccard, 1966, Paris, 123p.
- FOWLER Robert, *Early Greek Mythology*, Oxford University Press, 2000, Oxford, 459p.
- GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, 1951, Paris, 574p.
- HARRISON Jane, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton University Press, 1991, Princeton, 682p.
- JOUANNA Danielle, *Mythes et merveilleux chez les Grecs*, Ellipses, 2000, Paris, 96p.

JOURDAIN-ANNEQUIN Colette, *Héraclès aux portes du soir : mythes et histoire*, Annales Littéraires du l'Université de Besançon, 1989, Besançon, 729p.

KIRK Geoffrey, *The nature of Greek myths*, Harmondsworth, 1974, Londres, 332p.

MATTHEY Philippe, « Claude Calame, Qu'est-ce que la mythologie grecque ? » dans *Revue de l'Histoire des Religions*, n°1, 2018, pp. 149-152.

MORET Jean-Marc, *Œdipe, la Sphinx et les Thébains : essai de mythologie iconographique*, Bibliotheca Helvetica Romana, 1984, Rome, 251p.

MOSSE Claude, *La Grèce archaïque : d'Homère à Eschyle VIIIe – VIe siècles av. J.-C.*, Editions du Seuil, 1984, Paris, 186p.

PENNGLASE Charles, *Greek myths and Mesopotamia*, Routledge, 1997, New York, 278p.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Marcel Detienne et Giulia Sissa, « La vie quotidienne des dieux grecs » dans *Kernos*, n°3, 1990, [consulté en ligne le 27.11.2019]

SAID Suzanne, *Approches de la mythologie grecque : lectures anciennes et modernes*, Les Belles Lettres, 2008, Paris, 168p.

VADE Yves, « Le Sphinx et la Chimère » dans *Romantisme*, n°15, 1977, pp. 2-17

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1966, Paris, 434p.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, La Découverte, 2004, Paris, 260p.

VIAN Francis, « Gigantomachie et Héracléïde » dans *L'Univers Epique : rencontre avec l'Antiquité classique*, Tome II, 1992, pp. 129-139

Sur les civilisations proches-orientales :

BOTTERO Jean, *Babylone à l'aube de notre civilisation*, Gallimard, 1994, Paris, 160p.

BREASTED James Henry, OPPENHEIM Adolf Leo (...), *Chicago Assyrian Dictionary*, Oriental Institute of Chicago, 1956 – 2011, Chicago.

BUTTERLIN Pascal, « Les malentendus d'un mythe de la théorie politique : la théocratie suméro-akkadienne » dans BUTTERLIN Pascal, *Les Dieux et le Pouvoir : aux origines de la théocratie*, Presses Universitaires de Rennes, 2016, [consulté en ligne le 18.10.2019]

CYRUS Gordon, *The Ancient Near East*, W. W. Norton and Company, 1965, New York, 312p.

FALKENSTEIN Adam, VON SODEN Wolfram, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Artemis Verl., 1953, Berlin, 420p.

JOANNES Francis, *La Mésopotamie au Ier millénaire avant J.-C.*, Armand Colin, 2000, Paris, 208p.

JOANNES Francis, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, 974p.

KRAMER Samuel Noah, *L'histoire commence à Sumer*, Flammarion, 1986, Paris, 316p.

LABAT René, *La médecine babylonienne*, Université de Paris, 1953, Paris, 23p.

LABAT René, *Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, Librairie Honoré Champion, 1965, Paris, 259p.

MASETTI-ROUAULT Maria-Grazia, « Femmes, mythes et cultes dans la culture mésopotamienne ancienne » dans *Topoi Orient-Occident*, Suppl. n°10, 2009, p. 130 - 131

OPPENHEIM Léo, *La Mésopotamie : portrait d'une civilisation*, Gallimard, 1970, Paris 450p.



OPPENHEIM Adolf Leo, *Essays on Mesopotamian Civilization Selected Papers of A. L. Oppenheim*, University of Chicago Press, 1974, Chicago, 200p.

OPPERT Jules, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, Imprimerie Impériale, 1859 – 1863, Paris, 256p.

PERRY Edmund, *Hymnen und Gebete an Sin*, Hinrichs, 1907, Berlin, 50p.

ROUX Georges, *La Mésopotamie*, Editons du Seuil, 1995, Manchecourt, 600p.

SASSON Jack, *Civilizations of the Ancient Near East*, Charles Scribner's Sons, 1995, New York, 2966p.

Sur les civilisations grecques :

AMOURETTI Marie-Claire, RUZE Françoise, *Le monde grec antique*, Hachette Supérieur, 2011, Paris, 351p.

Sous la dir. BASLEZ Marie-Françoise, *Economie et société, Grèce ancienne*, Atlande, 2007, Neuilly-sur-Seine, 507p

BOARDMAN John, *The Greek Overseas : their Early Colonies and Trades*, Thames & Hudson, 2005, Londres, 304p.

BONNARD André, *Civilisation grecque : de l'Iliade au Parthénon*, Complexe, 1991, Paris, 231p.

Sous la dir. CAPDETREY Laurent, *Mobilités grecques : mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Ausonius, 2012, Bordeaux, 280p

CROISET Maurice, *La civilisation de la Grèce antique*, Payot, 1994, Paris, 325p.

DE SANCTIS Gaetano, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, La Nuova Italaia Editrice, 1940, Rome, 580p.

GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, 1995, Paris, 282p.

HARTOG François, « Ecriture, Généalogies, Archives, Histoire en Grèce Ancienne » dans *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, tome 5, 1990, pp. 177 - 188

JACOB Christian, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Armand Colin, 2017, Malakoff, 255p.

MOSSE Claude, *Politique et société en Grèce ancienne : le modèle athénien*, Flammarion, 1999, Paris, 242p.

ORRIEUX Claude, *Histoire grecque*, Presses Universitaires de France, 1995, Paris, 499p.

SCHUHL Pierre-Maxime, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Librairie Félix Alcan, 1934, Paris, 466p.

VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte Poche, 2001, Paris, 183p.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, 2012, Paris, 145p.

VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce Ancienne*, tome III, Editions du Seuil, 1992, Paris, 338p.

Sur les monstres :

AMICEL Gérard, *La monstruosité : réflexion sur la nature humaine*, Apogée, 2016, Rennes, 78p.

AUDEGUY Stéphane, *Les monstres*, Gallimard, 2013, Paris, 128p.

BANE Theresa, *Encyclopedia of Beasts and Monsters in Myth, Legend and Folklore*, McFarland, 2016, Jefferson, 428p.

BERSET Nathalie, « Les créatures composites en Mésopotamie, des origines à la fin des temps présargoniques » dans *Revue de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1971, pp. 805 – 807



- BOUDIN François, *Monstres et monstruosité en Grèce ancienne d'après les textes et l'iconographie des vases* (VIII^e – IV^e s. av. J.-C.), Université de Rouen, 2008, Rouen, 699p.
- CAIOZZO Anna, DEMARTINI Anne-Emanuelle, *Monstre et imaginaire social*, Créaphis, 2008, Paris, 360p.
- DANREY Virginie, « Le taureau ailé androcéphale dans la sculpture monumentale néo-assyrienne : inventaire et réflexions sur un thème iconographique » dans *Studia Aegeo-Anatolica*, 2004, pp. 309 – 349
- DEMARTINI Emmanuelle, *Monstre et imaginaire social*, Créaphis, 2008, Paris, 354p.
- DENNEFELD Louis, « La personnalité de Tiamat » dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 2, 1922, pp. 1 - 12
- DUMAS-REUNGOAT Christine, « Créatures composites en Mésopotamie », dans *Kantron revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2003, pp. 91 – 113
- FOUCART Jean. « Monstruosité et transversalité : figures contemporaines du monstrueux » dans *Pensée plurielle*, vol. 24, no. 2, 2010, pp. 45-61
- Sous la direction de GUEDRON Martial, *Comment regarder les monstres et les créatures fantastiques*, Hazan, 2011, Paris, 384p.
- HESSEL Niels, *Pazuzu : Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, Köln, 2002, Leiden, p. 62 - 66
- HUGHES JESSICA, « Dissecting the Classical Hybrids » dans REBAY-SALISBURY Katharina, SORENSEN Marie, HUGHES Jessica, *Body Parts and Body Wholes : Changing Relations and Meanings*, Oxbow Books, 2010, Oxford, pp. 101 - 110
- KING Helen, « Half-Human Creatures » dans CHERRY John, *Mythical Beasts*, British Museum Press, 1995, Londres, pp. 138 – 167
- LAMBERT Wilfried, « Inscribed Pazuzu Heads from Babylon » dans *Forschungen und Berichte*, 1970, pp. 41 - 47
- LOPEZ-RUIZ Carolina, *Gods, heroes and monsters : a sourcebook of Greek, Roman and Near Eastern myths in translation*, Oxford University Press, 2014, New York, 609p.
- Sous la direction de MACHINAL Hélène, MARRACHE- GOURREAU Myriam, CHASSAY Jean-François, *Signatures du monstre*, Presses Universitaires de Rennes, 2017, Rennes, 337p.
- MONDI Robert, « The Homeric Cyclopes : Folktale, Tradition and Theme » dans *Transactions of the American Philological Association*, volume 113, 1983, pp. 17-38
- MOREAU Erwan, *Le monstre : figure du contre-nature. Constructions et représentations sociales du monstrueux*, Territoires, Tempes, Sociétés et Développement, 2014, Montpellier
- PETRILLI Aurore, *La lignée monstrueuse de Phorkys et Keto : étude mythologique et iconographique*, Université Paris-Sorbonne, 2012
- PETRILLI Aurore, « Le trésor du dragon : pomme ou mouton ? » dans *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, n°16, 2013, pp. 133-154
- SCHNAPPER Antoine, « Persistance des Géants » dans *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 1986, pp. 177 – 200
- VADE Yves, « Le Sphinx et la Chimère » dans *Romantisme*, n°15, 1977, pp. 2-17
- VON BLANCKENHAGEN Peter, « Easy Monsters » dans FARKAS Ann, HARRISON Evelyn, HARPER Prudence, *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, Verlag Philipp von Zabern, 1987, Mainz, pp. 85 - 94
- WATKINS Calvert, « Le dragon hittite Illuyankas et le géant Typhôeus » dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, n°2, 1992, pp. 319-330

WIGGERMANN Franz, « Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography » dans GRONEBERG Brigitte, *Die Welt der Götterbilder*, Walter de Gruyter, 2007, Berlin, 380p.

Sur les axes thématiques des chapitres :

Sur l'histoire des mentalités :

CASSIN Elena, *La splendeur divine : introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, La Haye, 1968, Paris, 155p.

COHN Norman, *Cosmos, chaos et le monde qui vient : du mythe du combat à l'eschatologie*, Allia, 2000, Paris, 375p.

DEMONT Paul, « Hubris, « outrage », « anomie » et « démesure » de Gernet à Fischer : quelques remarques » dans *Φιλολογία*, 2006, p. 350

HEGEL Georg Wilhem, *Philosophie de l'esprit*, Culture et civilisation, 1969, Bruxelles

JOANNES Francis, « Sages » dans JOANNES Francis, *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 746 - 748

VAN DIJK Jan, « Le motif cosmique dans la pensée sumérienne » dans *Acta Orientalia*, n°28, 1964, p.1-59

Sur les notions d'identité et d'altérité :

BELANGER Steeve, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité » dans *Cahiers d'Histoire*, vol. 31, 2012, pp. 87-111

BERNATEAU Isée, « Devenir un Super-Héros : la violence identitaire à mi-chemin entre corps et société » dans *Adolescence*, n°4, 2011, pp. 863 – 873

CABANES Pierre, « Les habitants des régions situées au Nord-Ouest de la Grèce antique étaient-ils des étrangers aux yeux des gens de Grèce centrale et méridionale ? » dans *Lonis*, n°1, pp. 89 - 111

CAMPBELL Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, New World Library, 1977, Novato, 418p.

DEMARE-LAFONT Sophie, « Droits du Proche-Orient ancien » dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, n°146, 2015, pp. 107 - 116

DEMARE-LAFONT Sophie, « L'altérité comme passerelle juridique » dans *Droit et cultures*, 2018, p. 107

DE ROMILLY Jacqueline, « Les Barbares dans la pensée de la Grèce classique » dans *Phoenix*, vol. 47, 1993, pp. 283 – 292

DUPONT Florence, « F. Frontisi-Ducroux, Du masque au visage : aspects de l'identité en Grèce ancienne » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 213, 1996, pp. 95 – 97

ETIENNE Roland, « Le Grec et l'Autre : la naissance de l'identité grecque », [consulté en ligne le 8.04.2020]

FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Du masque au visage : aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, 2012, Paris, 340p.

HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, 1991, Paris, 386p.

JAKUBIEC Alexandre, *La religion d'autrui : étude sur les différences religieuses et leurs appréciations en Grèce à l'époque classique*, Presses Universitaires de Lyon, 2019, Lyon



LUCE Jean-Marc, *Identités ethniques dans le monde grec antique*, Presses Universitaires du Mirail, 2007, Toulouse, 275p.

MARTHON Véronique, « La question de l'identité à travers l'étude des pratiques funéraires » dans *Les petits cahiers d'Anatole*, n°19, 2005, [consulté en ligne le 6.05.2020]

MIMOUNI Simon, *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition*, Brepols, 2003, Turnhout, 351p.

PARADISO Annalisa, « Sur l'altérité grecque, ses degrés, ses états » dans *Revue de l'histoire des religions*, n°209, 1992, pp. 55 – 64

POSTGATE Nicholas, *Early Mesopotamia : Society and Economy at the Dawn of History*, Routledge, 1994, Londres, pp. 89 - 111

PLIVARD Ingrid, « Chapitre 2 - L'identité culturelle » dans PLIVARD Ingrid, *Psychologie interculturelle*, De Boeck Supérieur, 2014, pp. 47-86

SHAPIRO Henri, « Herakles and Kyknos » dans *American Journal of Archaeology*, vol. 88, 1984, n°4, pp. 523 - 529

VERNANT Jean-Pierre, *La mort dans les yeux, figure de l'Autre en Grèce ancienne*, Pluriel, 2011, Paris, 116p.

VINSONNEAU Geneviève, « Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu » dans *Carrefours de l'éducation*, vol. 14, no. 2, 2002, pp. 2-20

Sur la théorie de l'influence culturelle et religieuse :

BURKERT Walter, *Oriental and Greek Mythology : the Meeting of Parallels*, Interpretation in Greek Mythology, 1987, Londres

CLINE Eric, *Egyptian and Near Eastern Imports at Late Bronze Age Mycenae*, Vivian Davies & Louise Schofield, 1995, Londres, 115p.

CUMONT Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain : conférences faites au Collège de France en 1905*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929, Paris, 339p.

DEMOULE Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Mythe d'origine de l'Occident*, Editions du Seuil, 2014, Paris, 752p.

DE POLIGNAC François, « Influence extérieure ou évolution interne ? L'innovation culturelle en Grèce géométrique et archaïque » dans *Greece between East and West*, 1990, pp. 569 - 580

DUCHEMIN Jacqueline, *Mythes grecs et sources orientales*, Les Belles Lettres, 1995, Paris, 368p.

DUMEZIL George, *Heurs et malheurs du guerrier : aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Presses Universitaires de France, 1969, Paris, 149p.

DUNBABIN Thomas, *The Greeks and their Eastern Neighbors : Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the eighth and seventh centuries B.C.*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1957, Londres, 96p.

FISCHER-HANSEN Tobias, *From Artemis to Diana : The Goddess of Man and Beast*, Museum Tusculanum Press, 2009, Copenhague, 585p.

GRASLIN-THOME Laëtitia, « Les relations entre Grecs et Mésopotamiens avant Alexandre » dans FEYEL Christophe, GOUKOWSKY Paul, *Folia Graeca in honorem Edouard Will*, De Bocard, 2012



- LIPPOLIS Carlo, « L'hellénisme en Mésopotamie » dans LIPPOLIS Carlo, *L'Art en Mésopotamie*, Hazan, 2006, Milan, 280p.
- MARTINEZ Jean-Luc, « L'Orient delphique : l'image de l'Orient à Delphes aux VII^e et VI^e siècles av. J.-C. » dans *Sources-Travaux historiques* n°36 – 37, 1993, pp. 151 - 168
- MASSON Emilia, FREU Jacques, « Les Douze Dieux de l'Immortalité : croyances indo-européennes à Yazikhava » dans *Syria*, 1990, Tome 67, pp. 531-534
- MASSON Emilia, *Le Combat pour l'Immortalité : Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Presses Universitaires de France, 1991, Paris, 318p.
- PACE Jérôme, *Mythopoeia ou l'art de forger les « mythes » dans l'aire culturelle syro-mésopotamienne, méditerranéenne et indo-européenne*, State Archives of Assyria Studies, 2018, Chicago, 345p.
- PENGLASE Charles, *Greek Myths and Mesopotamia : Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Routledge, 1997, Londres, 250p.
- RADET Georges, « La Terre-Mère » dans *Journal des Savants*, n°12, 1915, pp. 529 – 541
- SCOTT LITTLETON Convginton, « The Kinship in Heaven' Theme » dans PUHVEL Jaan, *Myth and Law among the Indo-Europeans : Studies in Indo-European Comparative Mythology*, University of California Press, 1970, Los Angeles, pp. 83 - 121
- SERGENT Bernard, « E. Masson, Le Combat pour l'Immortalité : héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne » dans *L'Homme*, 1992, n°121, pp. 179- 181
- SMADJA Elisabeth, « Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée : table ronde de l'Academica Belgica » dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 1989, n°2, pp. 440-441
- STRAUS Jean, BELAYCHE Nicole, MIMOUNI Simon, « Entre ligne de partage et territoire de passage : les identités religieuses dans les mondes grec et romain » dans *L'Antiquité classique*, tome 80, 2011, pp. 4 – 357
- TOURRAIX Alexandre, *Le mirage grec : l'Orient du mythe et de l'épopée*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2000, Besançon, 163p.
- WEST Martin, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, 1971, Oxford, 256p.

Sur les pratiques rituelles :

- AUBRIOT-SEVIN Danièle, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1992, Lyon, 606p.
- BARKER Melissa, « The Sacred Marriage Ritual of the Sumerians and the Kings that practised it », [consulté en ligne le 02.05.2020]
- BERGQUIST Birgitta, *Herakles on Thasos : the archaeological, literary and epigraphic evidence of his sanctuary, status and cult reconsidered*, Almqvist and Wiksell, 1993, Uppsala, 106p.
- BONNECHERE Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1994, Lièges, 423p.
- Sous la dir. BOUCHON Richard, BRILLET-DUBOIS Pascale, LE MEUR-WEISSMAN Nadine, « Hymnes de la Grèce antique : approches littéraires et historiques, actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008 » dans *Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux*, 2013

- BRUNEL Jean, « D'Athènes à Marseille : essai d'étude comparée des Anthestéries » dans *Revues des Etudes Anciennes*, tome 69, 1967, pp. 15 - 30
- BRYCE Trevor, *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East : the Royal Correspondence of the Late Bronze Age*, Routledge, 2003, Londres, 253p.
- CABANES Pierre, « Le culte de Pan à Bouthrotos » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 90, 1988, pp. 385 - 388
- CAMPS-GASET Montserrat, *L'année des Grecs : la fête et le mythe*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1994, Besançon, 192p.
- CHARPIN Dominique, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Les Belles Lettres, 2017, Paris, 254p.
- CONTENAU Georges, « Les rituels accadiens » dans *Journal des Savants*, 1924, pp. 49 - 57
- DAMET Aurélie, « Les rites de la mort en Grèce ancienne : pour la paix des vivants ? » dans *Hypothèses*, n°1, 2007, pp. 93 - 101
- DANTI Michael, ZETTLER Richard, « Eridu » dans MEYERS Eric, *Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Ancient Near East*, vol. 2, Oxford University Press, 1997, Oxford, p.258-260
- DES PLACES Edouard, « La prière cultuelle dans la Grèce ancienne » dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 33, 1959, pp. 343 - 359
- DU MESNIL DU BUISSON Robert, « L'offrande de poissons à Ishtar » dans *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1948, pp. 317 - 327
- EKROTH Gunnar, « Chapter II : Evidence for sacrifices in hero-cults down to 300 BC » dans EKROTH Gunnar, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*, Presses Universitaires de Liège, 2002, Liège, pp. 129 - 213
- FOUCART Paul, *Le culte de Dionysos en Attique*, Imprimerie Nationale, 1904, Paris, 220p.
- FOUCART Paul, « Le culte des héros chez les Grecs » dans *Mémoires de l'Institut national de France*, 1922, pp. 1 - 166
- GEORGE Andrew, *House Most High : the Temple of Ancient Mesopotamia*, Eisenbrauns, 1993, Winona Lake, 209p.
- Sous la dir. GEORGIDI Stella, KOCH-PIETTRE Renée, SCHMIDT Francis, *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brepols, 2005, Turnhout, 460p.
- HALLO William, « Texts, Statues and the Cult of the Divine King » dans *Supplements to Vetus Testamentum*, n°40, 1988, p. 54-66
- IZZET Vedia, « Tuscan order : the development of Etruscan sanctuary architecture » dans BISPHAM Edward, JACOBSEN Thorkild, « The Eridu Genesis » dans *Journal of Biblical Literature*, n°100/4, 1981, p.513-514
- JOANNES Francis, « Le découpage de la viande en Mésopotamie » dans *Topoi Orient-Occident*, Suppl. n°2 : Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, 2000, pp. 333 - 343
- JOANNES Francis, « L'alimentation des élites mésopotamiennes : nourriture du roi, nourriture des dieux » dans *Pratiques et discours de l'alimentaire en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, 2008, pp. 23 - 38
- JOUANNA Jacques, « Libations et sacrifices dans la tragédie grecque » dans *Revue des Etudes Grecques*, 1992, pp. 406 - 434
- JUNG Carl Gustav, *Métamorphose et symboles de la libido*, Aubier-Montaigne, 1931, Paris, 487p.
- KRAMER Samuel Noah, *The Sacred Marriage Rite : Aspects of Faith, Myth and Ritual in ancient Sumer*, Indiana University Press, 1969, Bloomington, 186p.



- KRAMER Samuel Noah, *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, Berg International, 1983, Paris, 228p.
- LAPINKIVI Pirjo, *The Sumerian sacred marriage : in the light of comparative evidence*, University of Helsinki, 2004, Helsinki, 309p.
- MELLIER Claude, « Une coutume hiérogamique à Sparte ? » dans *Revue des Etudes Grecques*, tome 97, 1984, pp. 381 – 402
- MOLE Marijan, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Presses Universitaires de France, 1963, Paris, 597p.
- MOUTON Alice, « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », dans *Revue de l'histoire des religions*, 2006, pp. 251 - 264
- MOUTON Alice, *Rituels, mythes et prières hittites*, Les Editions du Cerf, 2016, Paris, 713p.
- PALLIS Svend Aage, « La fête babylonienne de l'Akitu » dans *Journal des Savants*, 1932, 306p.
- PARDEE Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, 2002, Atlanta, 299p.
- PITZ Zoé, « La complexité d'Héraclès : entre Hérodote et les cultes de Thasos » dans *Kernos*, n°29, 2016, pp. 101 – 118
- RENDU-LOISEL Anne-Caroline, *Les chants du monde : Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, Presses Universitaires du Midi, 2016, Toulouse, 276p.
- SCURLOCK Jo Ann, « Baby Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth : Magico-Medical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia » dans *Incognita*, vol. 2, 1990, pp. 137 - 185
- SMITH Christopher, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy : Evidence and Experience*, Routledge, 2001, Londres, pp. 34 - 53
- SPYCKET Agnès, « La musique instrumentale mésopotamienne » dans *Journal des Savants*, n°3, &972, pp. 153 – 209
- VERNANT Jean-Pierre, DETIENNE Marcel, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, 1979, Paris, 336p.
- VILLARD Pierre, « Akitu » dans JOANNES Francis, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, 2001, Paris, p. 20 - 22
- WIGGERMANN Franz, *Mesopotamian Protective Spirits, the Ritual Texts*, Styxx & PP Publications, 1992, Amsterdam, 225p.

Sur la méthodologie :

Sur la mythologie, les mythologies comparée et l'histoire comparée des religions :

- BECKMAN Gary, « Mythologie (Bei den Hethitern) », dans *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. VIII, 1997, p. 564-572
- Sous la dir. BERSANI Jacques, *Encyclopédie des religions*, Encyclopaedia Universalis, 2002, Paris, 657p.
- BURKERT Walter, *Homo Necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, 1997, Berlin, 378p.
- CSAPO Eric, *Theories of Mythology*, Blackwell Publishing, 2005, Oxford, 338p.
- DETIENNE Marcel, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981, Paris, 252p.
- DIEL Paul, *Ce que nous disent les mythes*, Payot & Rivages, 2013, Paris, 219p.
- DIEL Paul, Le symbolisme dans la mythologie grecque : étude psychanalytique, Payot, 1952, Paris, 310p.

- DUCHEMIN Jacqueline, *Prométhée : histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Belles Lettres, 2000, Paris, 218p.
- DUMEZIL George, *Mythes et épopée*, Gallimard, 1968, Paris, 1484p.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, 1912, Paris, 647p.
- EISSEN Ariane, *Les mythes grecs*, Belin, 1993, Paris, 469p.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, Paris, 250p.
- ELIADE Mircea, *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, 1991, Paris, 276p.
- ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 2004, Paris, 462p.
- ELLINGER Pierre, « Vingt ans de recherche sur les mythes dans le domaine de l'Antiquité grecque » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 86, 1986, n°1-4, pp. 7-29
- FARNOUX Alexandre, « Les dieux mycéniens : état de la question » dans *Les Dossiers d'Archéologie*, n° 195, 1994, pp.108-119
- FRAZER James Georges, *The golden bough*, 12 volumes, Oxford University Press, 1994, Oxford, 698p.
- GOODY Jack, *Mythe, rite et oralité*, Presses Universitaires de Nancy, 2014, Nancy, 202p.
- GRAVES Robert, *Les mythes grecs*, Hachette, 2007, Paris, 870p.
- GREGORY Nagy, « Marcel Detienne, L'invention de la mythologie » dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 5-6, 1982. pp. 778-780
- KIRK Geoffrey, *Myth : its meaning and functions in ancient and other cultures*, University Press, 1993, Cambridge, 299p.
- KUHN Adalbert, *Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Vogt, 1991, Berlin, 151p.
- LACARRIERE Jacques, *Au cœur des mythologies : en suivant les dieux*, Gallimard, 1984, Barcelone, 624p.
- LANG Andrew, *Myth, Ritual and Religion*, Longmans Green and Co., 1890, Londres, 396p.
- LEAVITT John, « Le mythe aujourd'hui » dans *Anthropologie et Société*, volume 29, n°2, 2005, pp. 7 – 20
- Sous la dir. LENOIR Frédéric, *Encyclopédie des religions*, Bayard, 2000, Paris, 2512p.
- LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Plon, 1962, Paris, 347p.
- MAUSS Marcel, *La prière*, Félix Alcan, 1909, Paris, 236p.
- MÜLLER Friedrich Max, *Essai de mythologie comparée*, Robert Laffont, 2002, Paris, 880p.
- MÜLLER Karl Otfried, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1825, Berlin, 434p.
- MÜLLER Friedrich Max, *Essai de mythologie comparée*, Robert Laffont, 2002, Paris, 880p.
- NILLSON Martin, *Minoan-Mycenian Religion and its Survival in Greek Religion*, W. K. Gleerup, 1968, Lund, 656p.
- OTTO Rudolf, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot et Rivages, 1995, Paris, 237p.
- POTTIER Richard, *Anthropologie du mythe*, Kimé, 1994, Paris, 238p.
- RENAN Ernest, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Calmann-Lévy, 1884, Paris, 533p.
- RIES Julien, *L'homo religiosus et son expérience du sacré : introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Cerf, 2009, Paris, 528p.
- SMITH Pierre, SPERBER Dan, « Mythologiques de Georges Dumézil » dans *Annales Economies, Société et Civilisations*, n°3-4, 1971, pp. 559 – 586



- TYLOR Edward, *Religion in Primitive Culture*, Harper, 1871, New York, 539p.
- VAN DER TOORN Karen, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E.J. Brill, 1995, New York, 1774p.
- VAN RIET George, « Mythe et vérité » dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 57, 1960, pp. 15 – 87
- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Points, 2014, Paris, 168p.

Sur le corpus documentaire :

- BERARD Victor, *L'Odyssée d'Homère*, Livre de Poche, 1960, Paris, 509p.
- BLACK Jeremy, CUNNINGHAM Graham, ROBSON Eleanor, ZOLYOMI Gabor, *Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, 2004, Oxford, pp. 163 - 180
- BOARDMAN John, *La sculpture grecque archaïque*, Thames & Hudson, 19994, Londres, 251p.
- BOTTERO Jean, « Antiquité assyro-babylonniennes » dans *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1978, pp. 107 - 164
- BOTTERO Jean, *L'épopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Gallimard, 1992, Paris, 295p.
- BRIQUEL Dominique, « La Théogonie d'Hésiode : essai de comparaison indo-européenne » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 197, n°3, 1980, pp. 243 - 276
- BRISSON Luc, *Platon, les mots et les mythes*, Maspero, 1982, Paris, 237p.
- CARRIERE Jean-Claude, *La Bibliothèque d'Apollodore : traduite, annotée et commentée*, Collection de l'Institut des Sciences Techniques de l'Antiquité, 1991, Besançon, 314p.
- FALKENSTEIN Adam, *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen, 1931, Berlin, 28p.
- FALKENSTEIN Adam, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörungen*, Leipzig, 1931, Berlin, 104p.
- FINLEY Moses, *Le monde d'Ulysse*, La Découverte, 2002, Paris, 244p.
- FOREST Jean-Daniel, *L'Epopée de Gilgamesh et sa postérité : introduction au langage symbolique*, Paris Méditerranée, 2002, Paris, 682p.
- FOSTER Benjamin, *Before the Muses : an anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, 2005, New York, 1044p.
- GADOTTI Alhena, *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld, and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, Walter de Gruyter, 2014, Paris, 446p.
- GEORGE Andrew, *The Babylonian Gilgamesh Epic : Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, 2003, Oxford, 147p.
- GUTERBOCK Hans Gustav, « The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth » dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 5, 1951, pp. 135 - 161
- HEIDEL Alexander, *The Babylonian Genesis : the Story of Creation*, University of Chicago Press, 1963, Chicago, 153p.
- JACOBSEN Thorkild, *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, Presses Universitaires de Yale, 1987, New Haven London, 498p.
- KAMMERER Thomas, METZLER Kai, *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma Eliš*, Ugarit Verl., 2012, Münster, 417p.
- KOVACS Maureen, *The Epic of Gilgamesh*, Stanford University Press, 1989, Stanford, 160p.
- LAMBERT Wilfried, *Babylonian Wisdom Littérature*, Clarendon Press, 1982, Oxford, 358p.



- LEBRUN René, « From Hittite Mythology : The Kumarbi Cycle » dans SASSON Jack, *Civilizations of the Ancient Near East*, Charles Scribner's Son, 1995, New York, pp. 1971-1980
- MATHIS Eugénie, « Aristote, l'incomplet, le monstrueux et l'inachevé : Comment Aristote peut penser l'inachevé à partir de sa théorie de la génération notamment de celle des êtres incomplets ou monstrueux ? », dans *Publications de l'Université de Paris*, [consulté en ligne le 7.04.2019]
- MONTANARI Sébastien, « Les dieux-hommes d'Évhémère » dans *Les hommes et les Dieux dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours*, 22-24 octobre 2009. Lyon, 2012. pp. 197-212
- NADDAF Gérard, « Hésiode, précurseur des cosmogonies grecques de type « évolutionniste » » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 203, n°4, 1986, pp. 339 – 364
- PARKER Simon, *Ugaritic Narrative Poetry*, Society of Biblical Literature, 1997, Atlanta, 265p.
- POIRIER Jean-Louis, « La notion d'erreur de la nature d'après Aristote » dans *Les Etudes Philosophiques*, vol. 109, 2014, pp. 287 - 299
- PRITCHARD James, *The Ancient Near East : An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton University Press, 1958, New Jersey, 251p.
- SAGGS Henry, *The Nimrud Letters*, British School of Archeology, 1955, Londres, pp. 127 – 130
- SAID Suzanne, TREDE Monique, LE BOULLUEC Alain, *Histoire de la littérature grecque*, Presses Universitaires de France, 1997, Paris, 752p.
- SAID Suzanne, *Homère et l'Odyssée*, Belin, 1998, Paris, pp. 106 – 107
- SHAFFER Aaron, TOURNAY Raymond Jacques, *L'Epopée de Gilgamesh*, Les Editions du Cerf, 1994, Paris, 320p.
- SMITH Mark, *The Ugaritic Baal Cycle*, E.J. Brill, 1994, New York, 446p.
- VERNANT Jean-Pierre, *L'univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Editions du Seuil, 1999, Paris, 244p.
- WALTZ Pierre, « De la Portée morale et de l'Authenticité des œuvres attribuées à Hésiode » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 9, 1907, n°3, pp. 205 - 227

Sur l'étude de sources iconographiques et l'archéologie :

- AHLBERG-CORNELL Gudrun, *Herakles and the sea-monster in Attic black-figure vase-painting*, Svenska Institutet i Athen, 1984, Stockholm, 172p.
- ALBENDA Pauline, « Dur Sharrukin, the royal city of Sargon II, King of Assyria » dans *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*, vol. 38, 2003, p. 226 - 230
- AMIET Pierre, *L'art antique du Moyen-Orient*, Citadelles et Mazenod, 1977, Paris, 601p.
- BEAZLEY John, *Attic Red-Figure Vases Painters*, Clarendon Press, 1968, Oxford, 2092p.
- BOARDMAN John, *The Cretan Collection in Oxford*, Clarendon Press, 1961, Oxford, 180p.
- BOARDMAN John, *Aux origines de la peinture sur vase en Grèce*, Thade & Hudson, 2003, Londres, 288p.
- BOTTA Paul Emile, *Monument de Ninive*, Impression Nationale, 1850, Paris, 5 volumes
- BRUNEAU Philippe, « Le dromos et le temple C du Sarapieion C de Délos » dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 104, 1980, pp. 161 - 188
- CARPENTER Thomas, DIEBOLD Christian-Martin, *Les mythes dans l'art grec*, Thames & Hudson, 1997, Paris, 255p.

- CHARBONNEAUX Jean, MARTIN Roland, VILLARD François, *Grèce archaïque* (620 - 480 av. J.-C.), Gallimard, 2008, Paris, 415p.
- CURATOLA Giovanni, *L'art en Mésopotamie*, Hazan, 2006, Paris, 279p.
- DEMARGNE Pierre, « A propos d'une représentation de centaure » dans *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 53, 1929, pp. 117 - 128
- FRANKFORT Henri, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Penguin Books, Yale, 1970, 464p.
- HOLTZMANN Bernard, PASQUIER Alain, *Histoire de l'art antique : l'art grec*, Ecole du Louvre, 1998, Paris, 365p.
- HOLTZMANN Bernard, *L'Acropole d'Athènes : monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Picard, 2003, Paris, 303p.
- KOMDOWEY Robert, *Das Wieder Erstehende Babylon : die Bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen*, Hinrichs, 1914, Leipzig, pp. 32 - 40
- LAZZARINI Catherine Marie, *Les tombes royales et les tombes de prestige en Mésopotamie et en Syrie du Nord au Bronze ancien*, Ecole Doctorale des Sciences Sociales, 2011, 679p.
- LISSARRAGUE François, *Vases grecs : les Athéniens et leurs images*, Hazan, 1999, Paris, 237p.
- MAILLEY-VON ARX Marie-Christine, « Art grec archaïque et rapports sociaux : pour une approche du fonctionnement de l'icône dans la société grecque archaïque » dans *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 8, 1982, pp. 283 - 302
- MASSON Robert, *La « Plaque des Enfers » du Musée du Louvre : étude d'une typologie particulière d'amulettes de conjuration contre la démonie Lamashtu du Ier millénaire av. J.-C.*, Publications du Musée du Louvre, 2015, Paris, 140p.
- MATTHEWS Roger, *The archaeology of Mesopotamia : theories and approaches*, Routledge, 2003, 272p.
- MICHEL Cécile, « Des statues antiques perdues dans les eaux du Tigre » dans *Brèves Mésopotamiennes*, 2018, [consulté en ligne le 5.12.2019]
- MORRIS Ian, *Classical Greece : ancient histories and modern archaeologies*, Cambridge University Press, 1996, Cambridge, 244p.
- OPPERT Jules, *Fragments mythologiques*, Impression A. Quantin, 1882, Paris, 39p.
- PADGETT Michael, *The Centaur's Smile : the Human Animal in Early Greek Art*, Princeton University Art Museum, 2003, Princeton, 406p.
- PARROT André, *Archéologie mésopotamienne*, Albin Michel, 1953, Paris, 470p.
- PARROT André, « A. Dessene, Le Sphinx » dans *Syria Archéologie, Art et Histoire*, Tome 35, 1958, pp. 361-363
- RHOMAIOS Konstantinos, « Les premières fouilles de Corfou » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n°49, 1925, pp. 190 - 218
- PARROT André, *L'univers des formes : Sumer*, tome I, Gallimard, 1960, Paris, 391p.
- PARROT André, *L'univers des formes : Assur*, tome II, Gallimard, 1969, Paris, 431p.
- SMITH George, *Assyrian Discoveries, an account of explorations and discoveries on the site of Nineveh, during 1873 and 1874*, S. Low, 1875, Londres, 462p.
- STROMMENGER Eva, *Cinq millénaires d'art mésopotamien : de 5000 av JC à Alexandre le Grand*, Flammarion, 1964, 146p.
- SUSAN-VENIT Marjorie, « Herakles and the Hydra in Athens in the First Half of the Sixth Century B. C. » dans *Hesperia : the Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 58, 1989, p. 103 - 105

TODD Jan, KOMINI-DIALETI Dora, HATZIVASSILOU Despina, *Greek archaeology without frontiers*, National Hellenic Research Foundation, 2002, Athènes, 248p.

TOULOUPA Evi, « Une Gorgone en bronze de l'Acropole » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1969, pp. 862 - 884

VERDELIS Nicolas, *L'apparition du sphinx dans l'art grec au VIIIe et VIIe siècle av. J.-C.*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1950, Paris

VIDAL-NAQUET Pierre, *Fragments sur l'art antique*, A. Viénot, 2002, Paris, 141p.

WENGROW David, « Gods and Monsters : image and cognition in Neolithic Societies » dans *Paléorient*, vol. 37, n°1, 2011, pp. 153 - 163

Sur l'anthropologie historique :

DE JONG Josselin, « Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise » dans *L'Homme*, tome 12, n°4, 1972, pp. 62 - 84

FASSIN, Didier, « L'ordre moral du monde : essai d'anthropologie de l'intolérable », dans FASSIN Didier, BOURDELAIS Patrice, *Les constructions de l'intolérable : études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, La Découverte, 2005, Paris, pp. 17-50

LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie Structurale*, Pocket, 2003, Paris, 478p.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 2004, Paris, 482p.

MOREAU Philippe, « Revue d'anthropologie du monde grec ancien : philologie, histoire, archéologie » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 204, n°3, 1987, pp. 321 - 324

TAYLOR Anne-Christine, « Invariant en variabilité en anthropologie » dans LAUTREY Jacques, MAZOYER Bernard, VAN GEERT Paul, *Invariants et variabilité dans les sciences cognitives*, Maison des sciences de l'homme, 2002, Paris, 400p.

Sur la linguistique :

BREAL Michel, BAILLY Anatole, *Dictionnaire Etymologique Latin*, Hachette, 1902, Paris, 481p.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 2009, Paris, 1436p.

FALKENSTEIN Adam, *Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš*, Pontificum Institutum Biblicum, 1949, Rome, 243p.

Sur la psychologie historique :

AISSANI Youcef, *La psychologie sociale*, Colin, 2003, Paris, 222p.

CANGUILHEM George, *La connaissance de la vie*, Librairie Philosophique Vrin, 2000, Paris, 198p.

DUPONT Jean-Claude, « Mémoire et héritage scientifique de William James » dans *Archives de philosophie*, tome 69, 2006, pp. 443 - 460

HEGEL Georg Wilhelm, *Phénoménologie de l'esprit*, Culture et civilisation, 1969, Bruxelles, 357p.

LOBO Ana Lucia, « Freud face à l'Antiquité grecque : le cas du complexe d'Œdipe » dans *Archéologie des Savoirs*, n°8, 2008, pp. 153 - 185

PAROT Françoise, *Pour une psychologie historique*, Presses Universitaires de France, 1996, Paris, 255p.

Sur l'historiographie :

ALFRED Merlin, « G. Contenau : La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens » dans *Journal des Savants*, 1947, pp. 90 - 93

CONTENAU Georges, « Svend Aage Pallis : The Babylonian Akitu Festival » dans *Journal des Savants*, 1927, pp. 274 - 275

DANA Dan, *Métamorphoses de Mircea Eliade : à propos du motif de Zalmoxis*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012, Paris, 292p.

DUPONT Jean-Claude, « Mémoire et héritage scientifique de William James » dans *Archives de philosophie*, tome 69, 2006, pp. 443 - 460

GERMAIN Gabriel, « G. S. Kirk, Myth : its meaning and functions in ancient and other cultures » dans *Revue des Etudes Anciennes*, tome 73, 1971, pp. 187 - 190

GRANGE Juliette, « Chryssanthi Avalmi : l'Antiquité grecque au XIXe siècle, un « exemplum » contesté » dans *Romantisme*, 2002, n°117 Paysages de la Mélancolie, pp. 117 - 118.

GUILLAUMONT Antoine, « J. Bottero : La religion babylonienne » dans *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 144, n°2, 1953, pp. 239-240

MESLIN Michel, « Kirk, Myths its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures » dans *Archives de sociologie des religions*, n° 30, 1970, pp. 213 - 214

ROUX Jean-Paul, « Mircea Eliade, Aspects du mythe » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 165, 1964, pp. 273 - 239

SERGENT Bernard, « Jean Bottero et Samuel Noah Kramer : Lorsque les dieux faisaient l'homme » dans *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, n°1, 1992, pp. 109-110

TETU Jean-François, « Jack Goody, Mythe, rite et oralité » dans *Questions de Communication*, n°28, 2015, pp. 311 - 314

VERNANT Jean-Pierre, « James E. O. : Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien » dans *Archives de sociologie des religions*, n°11, 1961, pp. 187 - 188

Sources littéraires éditées :

ARISTOTE, Traduit par SAINT-BARTHELEMY Jules, *Métaphysique*, Pocket, 2003, Paris, 560p.

APOLLODORE, Traduit par CARRIERE Jean-Claude, MASSONIE Bertrand, « La Bibliothèque d'Apollodore traduite, annotée et commentée » dans *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, n°443, 1991, 314p.

ESCHYLE, Traduit par LECONTE DE L'ISLE Charles-René-Marie, *Les Sept Contre Thèbes*, A. Lemmerre, 1872, Paris, 34p.

ESCHYLE, Traduit par MAZON Paul, *Tragédies* (Livre I), Les Belles Lettres, 2000, Paris, 199p.



- ESCHYLE, Traduit par BIBERFELD René, *Prométhée Enchaîné*, 2014, [consulté en ligne le 9.03.2020]
- EURIPIDE, Traduit par DELCOURT Marie, *Tragédies complètes*, Gallimard, 1962, Paris, 754p.
- EURIPIDE, Traduit par BIBERFELD René, *Le Cyclope*, 2014, [consulté en ligne le 9.03.2020]
- HERODOTE, Traduit par LEGRAND Philippe-Ernest, *Histoires*, Les Belles Lettres, 1993, Paris, 204p
- HESIODE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Théogonie ; Les travaux et les Jours ; Le Bouclier d'Héraclès et Hymnes homériques*, Gallimard, 2001 Paris, 416p.
- HOMERE, Traduit par BACKES Jean-Louis, *Iliade*, Gallimard, 2013, Paris, 698p.
- HOMERE, Traduit par BERARD Victor, *Odyssée*, Librairie Générale Française, 1996, Paris, 542p.
- HOMERE, Traduit par LECONTE DE L'ISLE Charles-René-Marie, *Odyssée*, Hastier, 2011, Paris, 127p.
- ISOCRATE, Traduit par GEORGES Mathieu, *Panégyrique*, Les Belles Lettres, 1939, Paris, 63p., §63
- PLATON, Traduit par BACCOU Robert, *La République*, Flammarion, 1966, Paris, 510p.
- SOPHOCLE, Traduit par GROSJEAN Jean, *Œdipe Roi*, Gallimard, 2015, Paris, 206p.
- THUCYDIDE, Traduit par ROUSSEL Denis, *La Guerre du Péloponnèse*, Folio, 2000, Paris, 912p.

Annexes

Monstres	Caractéristiques physiques	Linguistique	Symbolique - Fonction	Localisation	Mention dans les sources littéraires
Centaure	Créature hybride mi-homme mi cheval et parfois doté d'une queue de scorpion	Aussi appelé <i>pabilsag</i>		Localisé à Sumer Divinité tutélaire de la cité de Larak	Mobilisé dans le cadre de scènes de chasse dans l'iconographie
Chèvre-Poisson ou Capricorne	Créature hybride dont la partie supérieure est issue du bouc et le reste est une queue de poisson	<i>Sukhurmashu</i>	Génie protecteur qui renvoie au monde aquatique Peut-être issu des chamois qui sont capables de nager Créature emblème de Ea/Enki		
Girtablullû, l'Homme Scorpion	Créature hybride mi-homme mi-scorpion				Mobilisé comme motif décoratif sur des hauts-reliefs
Griffon	Créature hybride dotée d'un corps de lion et d'ailes d'aigle		Tire l'attelage des divinités de la tempête Sert de monture aux héros et aux divinités Gardien de trésors		Mobilisé comme élément ornemental ou motif décoratif
Humbaba le Géant	Humanoïde de taille gigantesque Parfois doté de dents de dragon et de serres Peut pousser des cris terrifiants Doté de la splendeur divine	Son nom signifie « le grand mal »	Souligne la valeur héroïque de Gilgamesh Gardien de la forêt des résineux Valeur protectrice dans les objets rituels	Peut-être localisé au Liban actuel (?)	- <i>Epopée de Gilgamesh</i> Mobilisé sur des amulettes et des figurines protectrices

Kulullû, l'Homme-Poisson	Créature hybride mi-homme mi-poisson		Valeur protectrice notamment dans les objets utilisés dans certaines pratiques rituelles	Localisé dans des cavernes sous-marines ou des milieux marins	Mobilisé sur des figurines protectrices
Kusarikku, l'Homme Taureau	Créature hybride mi-homme mi-taureau				Mobilisé comme motif décoratif sur des sceaux-cylindres
Lamashtu / Libartu / Dimme	Déesse qui provoque des fausses couches Divinité anthropophage dotée d'une tête de lionne et de serres Parfois dotée d'éléments issus de l'âne			Origine divine qui l'a fait venir du ciel, mais localisée dans des milieux chthoniens	Invoquée lors de prières conjuratoires
Lilu / Lilitu	Démon ailé humanoïde qui attaque les jeunes femmes		Symbolise les jeunes hommes ou femmes morts avant d'avoir pu se marier	Localisé dans le désert	
Lion ailé androcéphale	Créature hybride gigantesque Lion ailé doté d'une tête humaine Masculin ou féminin	<i>Lamassu</i>	Vu comme un esprit protecteur Sert à l'intimidation des étrangers		Mobilisé dans la statuaire monumentale
Lion centaure	Créature hybride mi-lion mi-taureau		Symbolise l'aspect guerrier de la déesse Ishtar		
Lion-dragon	Serpent léontocéphale			Localisé dans les milieux chthoniens	
Lion-poisson	Lion à queue de poisson				
Manticore	Créature composite anthropophage au corps de lion, aux ailes de				

	dragon et à la tête humaine				
Mushmahhu, Ushumgallu et Bashmu , les serpents à cornes	Issus de la progéniture monstrueuse de Tiamat Serpents gigantesques et cornus, parfois dotés d'une mâchoire proéminente			Localisés dans les milieux chthoniens	- Enuma Elish
Oiseau léontocéphale	Divinité sumérienne dotée d'une tête d'aigle et d'un corps de lion Capable de déchaîner la foudre	Aussi appelé <i>imdugud</i> <i>Est parfois associé au monstre Anzu</i>	Symbolise peut-être la lumière		
Pabilsag	Divinité mineure dotée d'un corps de cheval et parfois d'une queue de scorpion				
Pazuzu , le roi des démons	Divinité secondaire Créature humanoïde ailée à la tête d'oiseau de proie		Divinité protectrice Représenté sur des amulettes Lié aux vents froids		Mentionné dans les incantations contre les maladies Mentionné dans les conjurations contre Lamashtu
Serpent-dragon	Créature hybride gigantesque issue du serpent, parfois cornue	<i>Mushushu</i>	Génie protecteur repris comme symbole par Marduk		Mentionné dans le cadre de la progéniture monstrueuse de Tiamat
Sphinx	Parfois associés aux <i>lamassu</i> Créature composite ailée, dotée d'un corps de taureau ou de lion Féminin ou masculin		Fonction protectrice, gardien de trésors		Mobilisé dans l'iconographie funéraire
Taureau ailé androcéphale	Créature hybride gigantesque	<i>Shedu</i>	Souvent représenté par paires		Mobilisé dans la statuaire monumentale

	Corps de taureau, doté d'ailes d'aigle et d'une tête humaine Féminin ou masculin		Vu comme un esprit protecteur Protège les temples et les palais Eloigne les ennemis		
Taureau céleste d'Ishtar	Taureau gigantesque, parfois ailé		Instrument de la colère d'Ishtar		- <i>Epopée de Gilgamesh</i>
Tiamat	Divinité primordiale reptilienne chthonienne Serpent gigantesque, parfois doté d'un buste de femme		Symbolise les eaux salées Fonction de génitrice de monstres Divinité relative à la Déesse-Mère	Initialement localisée dans le cosmos, puis corps qui sert de base à l'organisation du monde	- <i>Enuma Elish</i> Mobilisée sur des sceaux-cylindres
Ugallu la Tempête	Doté d'un corps et d'une tête de lion avec des pattes issues de l'oiseau	Signifie « grand jour »			
Urdimmu, l'Homme Lion	Créature hybride humanoïde dont le bas du corps relève du lion				
Utukku, les mauvais démons	Créatures humanoïdes	Aussi appelés <i>lemnûtu</i>			

34. Monstres mythologiques et créatures composites fantastiques du Proche-Orient ancien

Monstres	Caractéristiques physiques	Linguistique	Symbolique - Fonction	Localisation	Mention dans les sources littéraires
Argos Panoptès	Géant aux cent yeux répartis sur toute sa tête et parfois même sur le corps	Ἄργος et Πανόπτης qui signifie « celui qui voit tout »	Symbolise la grande vigilance Fonction gardienne		- Aristarque de Samothrace - Homère
Cavales de Diomède	Juments gigantesques anthropophages		Symbolisent peut-être la vengeance du héros après		- Apollodore - Diodore de Sicile

			qu'il ait perdu son ami		
Cerbère	Chien à trois têtes, parfois plus dont certaines sont reptiliennes Parfois doté de trois langues empoisonnées à l'aconit et d'une queue de reptile	Kέρβερος	Gardien de la frontière entre le monde des morts et celui des vivants, l'entrée des Enfers	Localisé au Styx	- <i>Théogonie</i> d'Hésiode - <i>Bibliothèque</i> d'Apollodore - <i>Illiade</i> et <i>Odyssée</i> d'Homère
Céto ou Kéto	Divinité primordiale marine Peut-être une baleine Monstre dont la tête est peut-être humaine	Κῆτως qui signifie « monstre marin »	Punition de Poséidon contre Troie	Localisée à Troie, dans les milieux marins ou dans une grotte sous-marine	- <i>Théogonie</i> d'Hésiode - <i>Odyssée</i> d'Homère
Chimère	Créature hybride au corps de lion, à la tête de chèvre, dotée d'une queue de dragon Cracheuse de feu Parfois dotée de trois têtes (lion – chèvre – serpent)	Χίμαιρα Désigne toutes les créatures fantastiques hybrides, les rêves et les utopies Issu du terme grec qui désigne « petite chèvre »	Présage de tempête, de naufrage, de catastrophes naturelles, en lien avec les volcans de Lycie	Localisée en Lycie, en Asie Mineure ou en Carie	- Hésiode - Homère
Chiron le Centaure	Seul centaure immortel, mi-homme mi-cheval, doté d'une grande sagesse Maîtrise l'astrologie, la métallurgie et la chirurgie	Χειρός dérivé du mot <i>Kheir</i> qui signifie « main »	Placé comme constellation par Zeus Délivre les savoirs liés à la chasse Renonce à l'immortalité Fonction initiatrice de héros	Localisé dans une grotte en Thessalie, ou sur le mont Pélon	- Homère - Hésiode - <i>Bibliothèque</i> d'Apollodore
Delphyné	Monstre mi-femme mi-serpent, dragon humanoïde		Gardienne du corps démembré de Zeus en Cilicie après son combat contre Typhon	Localisée en Cilicie	
Dercéto	Déesse mi-femme mi-poisson	Δερκετώ		Localisée à Hiérapolis ou Bambyce	- Diodore de Sicile

	Victime d'une métamorphose			Mentionnée en Syrie	- Lucien de Samosate
Echidna	Monstre immortel féminin à queue de serpent, nymphe anthropophage	"Ἐχιδνα Le terme ἔχιδνα désigne une « vipère »	Symbolise le chaos primordial Fonction génératrice de monstres	Vit dans le pays des Arimes, dans les milieux chthoniens	- <i>Théogonie d'Hésiode</i> - Hérodote
Géants	Créatures humanoïdes chthoniennes de grande taille, dotées d'une force exceptionnelle Parfois dotées d'une queue de serpent Parfois nés avec des cuirasses et des boucliers	Γίγαντες qui signifie « nés de la terre »	Enterrés sous des volcans, les éruptions volcaniques seraient la manifestation de leur colère Symbolisent les athées et les impies La gigantomachie symbolise la victoire de la raison et de l'ordre sur le chaos et la brutalité	Localisés en Thessalie, en Sicile ou en Macédoine La gigantomachie est située en Arcadie	- <i>Ion</i> d'Euripide - <i>Les Oiseaux</i> d'Aristophane
Géryon	Géant triple aux têtes anthropomorphes, ses trois corps sont joints à la taille, couverts par des boucliers Parfois représenté ailé ou avec une queue de serpent	Γηρυών Aussi appelé <i>tricorpor / triforis / tergeminus</i> Dit « bouvier des morts »	Représente la fonction guerrière chez les Indo-Européens Peut-être trois frères très similaires	Roi d'Erythie, localisé à Cadix	- <i>Théogonie d'Hésiode</i> - <i>Géryonide</i> de Stésichore - <i>Héroïques</i> de Philostrate
Gorgones : Sthéno et Euryale	Femmes ailées avec des défenses de sanglier et des serres Parfois dotées d'une chevelure faite de serpents Parfois très belles, parfois très laides Parfois dotées d'un regard pétrifiant	Γόρυος terme qui signifie « effrayant » Le terme <i>garj</i> a des origines indo-européennes	Leur image est utilisée dans le cadre de masque rituel de protection contre le mauvais œil Symbolisent peut-être des guerrières libyennes Fonction protectrice	Localisées en Libye	- <i>Théogonie d'Hésiode</i> - <i>Bibliothèque d'Apollodore</i> Mobilisées sur des amulettes protectrices (Gorgonéion)



			Le Gorgonéion est instrument des héros		
Grées : Dino, Enyo et Pemphrédo	Divinités primordiales qui partagent un œil et une dent Nées vieilles, elles sont dotées d'une certaine beauté		Considérées comme des hapax		- <i>Théogonie</i> d'Hésiode - <i>Dionysiaques</i> de Nonnos - <i>Bibliothèque</i> d'Apollodore
Griffon	Hybride ailé à tête d'aigle et corps de lion		Gardien de trésors Emblème de la vigilance Lien avec le Proche-Orient	Localisé dans les montagnes ou les déserts, gardiens des mines d'or en Scythie	- <i>Prométhée enchaîné</i> d'Eschyle - <i>La Nature des Animaux</i> d'Elien
Harpies : Aello, Ocyète et Podrage	Créatures hybrides mi femme mi oiseau, parfois laides, parfois belles	Ἄρπαιαι qui signifie « les ravisseuses »	Symbolisent les vents néfastes Punition des dieux Divinités de la dévastation Peut-être en lien avec les sauterelles	Localisées dans les îles Strophades en Ionie	- Homère - Hésiode - Les <i>Argonautiques</i> d'Apollonios de Rhodes
Hécatonchires : Briarée, Cottos et Gyges	Monstres humanoïdes à cent mains et cinquante têtes	Ἑκατόνχειρες qui signifie « qui a cent mains »	Aident Zeus à combattre Cronos lors de la titanomachie		- Hésiode - Homère - Apollodore
Hippalectryon	Créature mi cheval mi coq Parfois un coq géant, un vautour géant ou un Griffon	ἱππαλεκτρυών	Fonction apotropaïque et prophylactique		- Aristophane - Eschyle
Hydre de Lerne	Monstre aquatique à plusieurs têtes qui se régénèrent, dont la première tête est immortelle Parfois dotée d'un corps de chien Son haleine fétide est mortelle	Λερβαία Ὑδρα qui signifie « serpent d'eau » de Lerne	Symbolise le combat entre Eurysthée, roi d'Argolide et les rois vassaux du royaume de Mycènes Fonction épreuve du héros	Localisée dans le lac de Lerne, en Argolide, peut-être une région où l'homme peine à contrôler les sources sauvages (marécages)	- <i>Histoires incroyables</i> de Paléphatos de Samos - Diodore de Sicile - Apollodore
Lestrygons	Géants anthropophages		Dévorent les compagnons d'Ulysse	Localisés en Sardaigne ou en Campanie	- <i>Odyssée</i> d'Homère

	dont le chef est Antiphatès				
Lion de Némée	Grand lion sauvage dont la peau ne peut être blessée		Permet de faire valoir la force d'Héraclès Fléau contrôlé par Héra Fonction épreuve du héros	Localisé à Némée en Argolide	- Diodore de Sicile - <i>Fables</i> d'Hygin - <i>Héraclès vainqueur du lion de Pseudo-Théocrite</i>
Méduse	Gorgone mortelle, parfois dotée d'un visage de sanglier, des crocs, une langue pendante et des cheveux faits de serpents Victime d'une métamorphose Ses yeux peuvent pétrifier les mortels Parfois dotée de mains faites en or	Μέδουσα Issu du grec μέδω, « régler », « protéger ». Peut se traduire par la protectrice	Sa rencontre est vue comme un rite d'initiation Sa tête, le Gorgonéion, est protectrice du héros qui la détient et fait fuir ses ennemis	Localisée en Lybie, près du lac Tritonis	- <i>Théogonie</i> d'Hésiode - <i>Le Bouclier d'Héraclès</i> de Pseudo-Hésiode - Sophocle - Euripide - <i>Deuxième Ode Pythique</i> de Pindare
Minotaure ou Astérios	Monstre fabuleux anthropophage au corps humain et à la tête bovine Doté parfois de sabots, d'une queue et d'un souffle mortel	Μινώταυρος	Illustre l'homme dominé par ses pulsions instinctives Intervient comme punition divine	Localisé en Crète, dans le labyrinthe construit par Dédaïe	- <i>Bibliothèque</i> d'Apollodore - Diodore de Sicile
Nessos le centaure	Centaure blanc, mi-homme mi-cheval	Νέσσος Le terme grec <i>kentoros</i> désigne peut-être des barbares de Thessalie	Suit ses instincts primitifs (brutal – ivrogne – lubrique)		- <i>Les Trachiniennes</i> de Sophocle - <i>Le Bouclier d'Héraclès</i> d'Hésiode
Oiseaux du lac Stymphale	Oiseaux carnassiers anthropophages dont les ailes, les serres et le bec sont parfois faits de bronze	Στυμφαλίδες όρνιθες	Tuer ces monstres permet d'accéder à une certaine spiritualité	Localisés en Arcadie	- Apollonios de Rhodes
Pan	Divinité de la Nature, créature chimérique	Πάν terme issu de πάειν qui signifie « faire »	Dieu de la fécondité et de la puissance	Localisé en Arcadie, à Trézène	- Eschyle - Théocrite

	barbue mi-homme mi bouc ithyphallique	paître », terme qui signifie « tout » Surnommé τραγοσκελής qui signifie « tragoscèle »	sexuelle Rend des oracles au travers de la nymphe Erato Lié à la pratique du pâturage nocturne Enseigne à Apollon l'art de la divination		
Pégase	Cheval ailé généralement blanc, doté d'une grande sagesse	Πήγασος, terme qui provient de πηγή qui désigne la « source »	Symbolise l'inspiration poétique Se transforme en constellation Porteur des éclairs de Zeus Créateur de sources comme celle d'Hippocrène Instrument et monture des héros et des dieux	Localisé sur l'Hélicon	- Hésiode - <i>Olympiques</i> de Pindare - Homère - Apollodore
Polypème le Cyclope	Géant anthropophage doté d'un œil unique, ivrogne et stupide Dénue de civilisation Mange de la viande crue	Πολύφημος qui signifie « bavard »	Incarnation de la bêtise Les cyclopes incarnent les volcans des îles italo-siciliennes Souligne la ruse d'Ulysse	Le pays des Cyclopes est localisé près de l'Etna	- <i>Odyssée</i> d'Homère - Euripide - Théocrite de Sicile
Python	Dragon femelle monstrueux, divinité chthonienne Sa mort permet à Apollon d'installer son sanctuaire à Delphes	Πύθων	Punitrice divine pour Léto envoyée par Héra Veille sur l'oracle de Delphes Fonction gardienne de savoirs (oracles)	Localisée à Delphes	- <i>Hymnes homériques</i> - Apollodore - Hygin - Ausone

Satyres	Hybrides mi-homme mi-bouc ithyphalliques, dotés d'un comportement débridé	σάτυρος	Symbolisent l'énergie vitale de la Nature A l'opposé de la <i>sophrōsunê</i> , la maîtrise de soi Forment les chœurs dans les drames satyriques	Localisés en Ethiopie et en Inde	- <i>Le Cyclope</i> d'Euripide - <i>Histoire Naturelle</i> de Pline - <i>Les Limiers</i> de Sophocle
Scylla	Nymphé métamorphosée en monstre marin anthropomorphe, dotée de douze moignons, de six coups, de grandes mâchoires et d'une queue de poisson Terrorise les marins Apparaît plus dangereuse que Charybde	Σκύλλα Terme peut être issu du grec « je fends » ou « je déchire »	Symbolise peut-être la pêche au harpon Victime d'une punition divine	Vit parmi les Néréides	- Homère
Sirènes	Créatures fantastiques marines ailées mi femme mi oiseau Grandes séductrices anthropophages qui chantent pour attirer leurs victimes Victimes d'une métamorphose	σειρήν	Quand elles sont trois, symbolisent les plaisirs de l'homme (amour – vin – musique) Dotées parfois d'un caractère funéraire	Localisées dans une île de la Méditerranée, à Anthemoessa, ou dans le Golfe de Naples	- <i>Catalogue des femmes</i> de Pseudo-Hésiode - Euripide - <i>Argonautiques</i> d'Apollonios de Rhodes - Strabon
Sphinx	Créature féminine malfaisante ailée, au corps de lion, au buste de femme, parfois dotée d'une queue de serpent ou de dragon	Σφίγξ terme qui se rapproche de σφίγγω qui signifie « étrangler » Hésiode utilise le terme Φίξ qui est un terme féminin ἄνδροσφιγξ désigne le sphinx égyptien	Punition divine à Thèbes Souligne la <i>métis</i> d'Œdipe Démon funèbre, gardien des tombeaux Fonction prophylactique Gardienne de savoirs	Localisée à Thèbes	- <i>Les Phéniciennes</i> d'Euripide - Hésiode - Apollodore

Stryges	Démons femelles anthropomorphes, ailées, nocturnes et anthropophages	Στριγξ qui signifie « oiseaux de nuit »			
Taureau crétois	Créature fantastique, plus grande que la moyenne Peut-être le magnifique taureau blanc offert par Poséidon à Minos Ou Zeus métamorphosé en taureau pour séduire Europe		Punition divine pour dévaster les terres de Crète	Localisé en Crète	
Telchines	Divinités masculines et féminines inférieures ayant le don de métamorphose en oiseau ou en insecte	Τελχίνες		Localisées sur l'île de Rhodes	- Diodore de Sicile
Triton ou les Tritons	Messager humanoïde à queue de poisson, lascif et barbu	Τρίτων	Souvent représenté soufflant dans sa conque Parfois sage et bienveillant Les tritons sont vus comme des satyres aquatiques issus du cortège des dieux marins	Localisé dans un palais sous-marin	- Théogonie d'Hésiode - Les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes
Typhon	Divinité primitive malfaisante et titanique, vue comme un ouragan destructeur Monstre géant ailé cracheur de feu doté d'une queue de reptile*	Τυφάων tiré du terme qui désigne la « fumée »	Vengeur des Titans après leur défaite contre les Olympiens durant la titanomachie Père de plusieurs monstres	Localisé en Lydie ou en Cilicie, au pays Arismes	- Hésiode - Apollodore

35. Monstres mythologiques et créatures composites fantastiques de la Grèce antique



Table des matières

INTRODUCTION	7
HISTORIOGRAPHIE ET ETAT DE L'ART	22
1. Les mythologies, miroir idéologique des civilisations anciennes : études, méthodologie et approches historiques	22
.1.1. Les mythologies proche-orientales et la « plus vieille religion » au monde	22
.1.1.1. Etudes des mythologies proche-orientales	22
.1.1.2. Etudes de la mythologie hittite	25
.1.2. Des cosmogonies aux récits héroïques : pluridisciplinarité des travaux sur la mythologie grecque	25
.1.3. Utilisation du mythe dans le cadre d'une étude historique : méthodologie et approches scientifiques	27
.1.4. Définir une méthode d'analyse comparative au travers de l'histoire comparée des religions et des mythologies	30
2. Mentalités et pratiques culturelles : portrait culturel des civilisations proche-orientale et grecque anciennes	32
.2.1. Historiographie culturelle des peuples du Proche-Orient ancien : de l'abondance des études assyriologiques à une difficulté d'accès aux sources grandissante	32
.2.2. Historiographie culturelle des civilisations grecques : vers une histoire de la pensée et des mentalités	34
.2.3. Historiographie spécifique aux pratiques rituelles et cultuelles	36
.2.3.1. Pratiques rituelles observées au Proche-Orient ancien	36
.2.3.2. Pratiques rituelles observées en Grèce ancienne	37
3. Etudes relatives aux monstres mythologiques : une historiographie en plein essor ?	38
4. Etablir une étude comparative pour analyser les questions des jeux d'influence culturelle	41
5. Un sujet pluridisciplinaire : notions, méthodologie et historiographie des champs d'étude mobilisés.....	42
.5.1. L'anthropologie historique et l'histoire des mentalités	42
.5.2. Lire les mythes : historiographie et commentaires épigraphiques et linguistiques des sources littéraires	44
.5.3. Contempler les mythes : historiographie et commentaires iconographiques des sources archéologiques	46
PRESENTATION DU CORPUS DE SOURCES	49
1. Inventaire des sources littéraires	49
.1.1. Les sources cunéiformes pour l'espace proche-oriental ancien	49
.1.1.1. L' <i>Epopée de Gilgamesh</i>	50
.1.1.2. L' <i>Enuma Elish</i> , le <i>Poème de la Création</i>	52
.1.1.3. Le mythe d'Anzu	53
.1.1.4. Le mythe de Nergal et Ereshkigal	55
.1.1.5. L' <i>Epopée d'Erra</i>	56
.1.1.6. Le <i>Lugal-e</i> ou <i>Les exploits de Ninurta</i>	57
.1.1.7. Le mythe de Lugalbanda et de l'oiseau Anzu	58
.1.1.8. Le <i>Chant d'Ullikummi</i>	59
.1.2. Les sources littéraires issues de l'espace grec antique	60
.1.2.1. Les sources littéraires cosmogoniques et mythographiques : récits de voyages mythiques des aèdes, des mythographes et des historiens antiques	60
a) La <i>Théogonie</i> d'Hésiode	60
b) Le <i>Bouclier d'Héraclès</i> d'Hésiode	64
c) L' <i>Odyssée</i> d'Homère	66
d) La <i>Bibliothèque</i> d'Apollodore	69
e) Florilège de textes relatifs à la mythologie grecque	73
.1.2.2. Les sources littéraires dramaturgiques : description et intervention monstrueuse au théâtre	74
a) Les tragédies mythiques d'Eschyle	74
b) Euripide et <i>Le Cyclope</i>	76
.1.2.3. Les sources philosophiques : réflexion sur le monstre, son statut et ses fonctions	77
.1.2.4. Les sources religieuses : hymnes, prières et invocations des monstres	77
2. Inventaire des sources archéologiques	78
.2.1. Présentation générique du corpus de sources proche-orientales	78



.2.2.	Présentation générique du corpus de sources grecques	79
.2.3.	Présentation des sources iconographiques monstrueuses selon une analyse comparative	79
.2.3.1.	Les monstres primordiaux perturbateurs du cosmos : Tiamat / Ullikummi / Typhée et Echidna	80
a)	Tiamat et Echidna : les génitrices de monstres	80
b)	Ullikummi et Typhée : les perturbateurs de l'ordre divin	82
.2.3.2.	Représentations des monstres humanoïdes : Humbaba, les Géants, les Cyclopes, les Hékatonchires	84
.2.3.3.	Représentations des Gorgones	87
.2.3.4.	Représentations des monstres ailés : Pazuzu, Anzu, Azag, génies et démons proche-orientaux, Harpies et Sirènes grecques, Griffons	94
a)	Les monstres humanoïdes ailés	95
b)	Les Griffons	98
.2.3.5.	Représentations des monstres issus du lion : lions ailés, lions ailés androcéphales, autres lions gigantesques et Sphinx	104
.2.3.6.	Représentations des dragons, serpents monstrueux et hydres	112
.2.3.7.	Représentations des monstres bovidés, ovidés et équidés : Satyres, Pan, Minotaure, bovidés gigantesques et taureaux ailés androcéphales, Hommes-Taureaux et Centaures, Pégase	115
.2.3.8.	Représentations des Hommes-Poissons et autres monstres marins	138
.2.3.9.	Représentations des monstres exclusifs à chaque mythologie	142

CHAPITRE I - MONSTRES : ENTRE NATURE, GENRE ET METAMORPHOSES 148

1.	La nature du monstre : de l'aspect physique et fonctionnel à la construction monstrueuse 148	
.1.1.	La composition du monstre : classification et opposition de nature	149
.1.1.1.	Classification des monstres	149
a)	Les monstres humanoïdes	151
b)	Les monstres hybrides simples et complexes	152
c)	Les monstres hybrides spécifiques	153
.1.1.2.	Humanité et animalité du monstre	155
.1.2.	Les fonctions du monstre	158
.1.2.1.	Le monstre perturbateur de l'ordre du cosmos : élément primordial des mythologies	159
.1.2.2.	Le monstre épreuve : entre rites initiatiques et adversité du héros	160
.1.2.3.	Le monstre protecteur et gardien de lieux, de savoirs, de trésors	162
.1.2.4.	Le monstre apotropaïque	165
.1.2.5.	Le monstre instrument des divinités	166
.1.3.	Le monstre comme élément issu d'une catégorie anthropologique spécifique ?	167
.1.4.	La notion de construction monstrueuse, reflet des mentalités antiques	168
2.	Le genre du monstre 169	
.2.1.	Opposition de genre : étude des monstres primordiaux	169
.2.2.	La dangerosité des monstres féminins	171
3.	Métamorphoses en monstre, métamorphoses du monstre 173	

CHAPITRE II – LE MONSTRE : ENTRE VISION DE L'ALTERITE ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE 176

1.	Le monstre comme élément constituant dans la perception de l'altérité 176	
.1.1.	Fonctions du mythe pour les sociétés antiques	176
.1.2.	Le monstre comme représentation symbolique de l'altérité ?	178
.1.2.1.	Une altérité effrayante, sauvage et dangereuse : point de vue des civilisations grecques	179
.1.2.2.	Une « altérité positive » : point de vue des civilisations proche-orientales	180
2.	L'opposition monstre-héros comme opposition entre identité et altérité : influence sur la perception de soi, sur la perception des autres 181	
.2.1.	Construction de l'identité culturelle des sociétés antiques	182
.2.1.1.	Méthodologie synthétique sur la question de la construction identitaire	182
.2.1.2.	Constructions identitaires proche-orientale et grecque	183
.2.2.	Etude des oppositions monstre-héros comme schéma illustrant la construction identitaire	185
.2.2.1.	Opposition civilisation / sauvagerie	186
.2.2.2.	Opposition mesure et tempérance / démesure et excès	188
.2.2.3.	Opposition sagesse / déraison et impiété	189
.2.3.	Les récits discursifs sur la perception de soi et la perception des autres	191
.2.3.1.	Le Grec et le Barbare	191
.2.3.2.	L'altérité au Proche-Orient ancien : une thématique complexe	193

CHAPITRE III – RITUALITE ET MATERIALITE DU CULTE DES MONSTRES : ETUDE DE L’INFLUENCE CULTURELLE DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES	195
1. Analyser les pratiques cultuelles selon une approche comparative	195
.1.1. Le culte du héros : la double nature du héros-dieu.....	196
.1.1.1. Le culte rendu à Héraclès	197
.1.1.2. Le culte rendu à Marduk	200
.1.2. Célébrations pour le renouvellement du temps et du cosmos	201
.1.2.1. La fête de l’Akitu	202
.1.2.2. Les Anthestéries	203
.1.3. La hiérogamie : le culte du mariage sacré	205
.1.4. Les cultes de conjuration, de protection, d’initiation et à mystères	208
2. Matérialité de la monstruosité dans les pratiques rituelles	212
.2.1. Temples et objets du culte monstrueux.....	213
.2.1.1. Le monstre dans les temples.....	213
.2.1.2. Les objets rituels et la figure du monstre	217
.2.2. Le monstrueux dans les chants, les hymnes et les prières.....	219
3. La Déesse-Mère : cultes, représentations, influences	223
.3.1. Les Déesses-Mères proches-orientales : Ishtar / Inanna / Tiamat	223
.3.2. Les Déesses-Mères grecques : Potnia Thérôn/ Déméter / Gaïa / Circé/ Echidna	225
CONCLUSION	229
BIBLIOGRAPHIE	234
ANNEXES.....	251
TABLE DES ILLUSTRATIONS	265
TABLE DES TABLEAUX.....	267

Table des illustrations

Figure 1 : Le dragon assyrien Pazuzu	150
Figure 2 : Sirène	150
Figure 3 : Oiseau entre deux griffons	150
Figure 4 : Sphinx portant une dédicace	150
Figure 5 : Héraclès et le triple Géryon	151
Figure 6 : Ulysse et Polyphème	151
Figure 7 : Poséidon et le géant Polybotès	152
Figure 8 : Le meurtre du démon	152
Figure 9 : Hommes-Scorpions	154
Figure 10 : Héraclès et le Sanglier de l'Erymanthe	154
Figure 11 : Shamash, le dieu soleil et son bateau anthropomorphisé	154
Figure 12 : Centaure	156
Figure 13 : Héraclès et Pholos	156
Figure 14 : Sirène	157
Figure 15 : Ulysse et les Sirènes	157
Figure 16 : Taureau ailé androcéphale	158
Figure 17 : Héraclès et Cerbère	158
Figure 18 : Marduk tuant Tiamat	160
Figure 19 : Typhée et Zeus	160
Figure 20 : Le dieu Ninurta ou Adad poursuivant l'oiseau léontocéphale Anzu	161
Figure 21 : Thésée et le Minotaure	161
Figure 22 : Lamassu	162
Figure 23 : Héraclès, Cerbère et Eurysthée	162
Figure 24 : Oannès	163
Figure 25 : Sphinx funéraire	163
Figure 26 : Griffon ailé cornu	164
Figure 27 : Satyre, griffon et Arimaspe	164
Figure 28 : Un arbre stylisé entouré d'un sage vêtu d'une peau de poisson, d'un kullulû et d'un kullitû	165
Figure 29 : Homme – Poisson	165
Figure 30 : Humbaba	166
Figure 31 : Gorgonéion	166
Figure 32 : Un dieu marchant avec son lion androcéphale	167
Figure 33 : Sphinx entre hommes	167
Figure 34 : Dieu serpent ou Ullikummi	171
Figure 35 : Le monstre Scylla	171
Figure 36 : Le combat de Gilgamesh et Enkidu contre Humbaba	187
Figure 37 : Ulysse affrontant Polyphème	187
Figure 38 : Le dieu Ningirsû tuant le serpent à sept têtes	189

Figure 39 : Héraclès tuant l’Hydre de Lerne	189
Figure 40 : Conjuration de Lamashtu	209
Figure 41 : Pazuzu	210
Figure 42 : Figurines néo-assyriennes des Hommes-Poissons représentant les Sept Sages	211
Figure 43 : Dédicace à Pan Télétarque	212
Figure 44 : Dédicace à une divinité féminine Pasa	212
Figure 45 : Gorgone entourée de lions	214
Figure 46 : Gorgone	214
Figure 47 : Statue fragmentaire de sphinx	215
Figure 48 : Sphinx	215
Figure 49 : Monstre tricéphale	216
Figure 50 : Héraclès affrontant l’Hydre de Lerne	217
Figure 51 : Masque du démon Humbaba	219
Figure 52 : Gorgone en bronze	219
Figure 53 : Plaque Burney représentant la déesse Ishtar, Ereshkigal ou Lilith	227
Figure 54 : Artémis dompteuse de fauves	227

Table des tableaux

Tableau 1 : Tableau des sources iconographiques pour Tiamat	81
Tableau 2 : Tableau des sources iconographiques pour Typhée	82
Tableau 3 : Tableau des sources iconographiques pour Humbaba	84
Tableau 4 : Tableau des sources iconographiques pour les Géants grecs	85
Tableau 5 : Tableau des sources iconographiques pour les Cyclopes	87
Tableau 6 : Tableau des sources iconographiques pour les Gorgones	88
Tableau 7 : Tableau des sources iconographiques pour génies ailés humanoïdes proche-orientaux	95
Tableau 8 : Tableau des sources iconographiques pour Pazuzu	96
Tableau 9 : Tableau des sources iconographiques pour les Sirènes, les Harpies et Hippalectryon	96
Tableau 10 : Tableau des sources iconographiques pour les Griffons proche-orientaux	98
Tableau 11 : Tableau des sources iconographiques pour les Griffons grecs	101
Tableau 12 : Tableau des sources iconographiques pour les lions ailés proche-orientaux	105
Tableau 13 : Tableau des sources iconographiques pour les monstres grecs issus du lion	106
Tableau 14 : Tableau des sources iconographiques pour les Sphinx proche-orientaux	108
Tableau 15 : Tableau des sources iconographiques pour les Sphinx grecs	110
Tableau 16 : Tableau des sources iconographiques pour les serpents monstrueux proche-orientaux	112
Tableau 17 : Tableau des sources iconographiques pour les dragons grecs	113
Tableau 18 : Tableau des sources iconographiques pour l'Hydre de Lerne	114
Tableau 19 : Tableau des sources iconographiques pour les poissons-chèvres proche-orientaux	116
Tableau 20 : Tableau des sources iconographiques pour le Minotaure	116
Tableau 21 : Tableau des sources iconographiques pour les monstres grecs issus des ovidés	122
Tableau 22 : Tableau des sources iconographiques pour les taureaux ailés androcéphales	124
Tableau 23 : Tableau des sources iconographiques pour Pégase	125
Tableau 24 : Tableau des sources iconographiques pour le Sanglier d'Erymanthe	126
Tableau 25 : Tableau des sources iconographiques pour les Centaures proche-orientaux	129
Tableau 26 : Tableau des sources iconographiques pour les Centaures grecs	130
Tableau 27 : Tableau des sources iconographiques pour Hommes-Taureaux	137
Tableau 28 : Tableau des sources iconographiques pour les Hommes-Poissons proche-orientaux	139
Tableau 29 : Tableau des sources iconographiques pour Triton	139
Tableau 30 : Tableau des sources iconographiques pour Scylla et Kéto	140
Tableau 31 : Tableau des sources iconographiques pour les monstres exclusifs à l'espace proche-oriental	142
Tableau 32 : Tableau des sources iconographiques pour la Chimère	143
Tableau 33 : Tableau des sources iconographiques pour Cerbère	146
Tableau 34 : Monstres mythologiques et créatures composites fantastiques du Proche-Orient ancien	251
Tableau 35 : Monstres mythologiques et créatures composites fantastiques de la Grèce ancienne	254

RÉSUMÉ

L'histoire des mentalités et des systèmes de pensée antique est une thématique large et complexe qu'il a été pertinent d'aborder selon le prisme des mythologies. De fait, les histoires fabuleuses relatives au commencement des temps donnent à voir de nombreux éléments concernant la construction idéologique et identitaire des sociétés anciennes. Le monstre, qui apparaît alors comme une composante centrale et constitutive des discours mythiques, est une entité dont les formes, les manifestations et les symboliques présentent des similitudes entre les spécimens proche-orientaux et grecs. C'est pourquoi étudier le monstre comme témoignage de potentiels jeux d'influence culturelle et religieuse entre ces deux aires culturelles permet d'établir une réflexion mêlant différentes méthodologies issues de l'histoire comparée des religions, de l'anthropologie et de la psychologie historique.

mots-clés : monstres – hybrides - mythologies – mythes – cosmogonies – héros – culture – identité – altérité – approche comparative – influence culturelle – influence religieuse – Proche-Orient ancien – Grèce antique – rituels – mentalités – systèmes de pensée

ABSTRACT

The history of mentalities and of ancient thought systems is a broad and complex thematic which was relevant to treat according to the prism of mythology studies. In fact, the fabulous stories relative to the beginning of times show many elements concerning both ideological and identity constructions for the ancient societies. The monster, which is a central and constituent element of mythical speeches, is an entity whose forms, manifestations and symbolics present many similarities between Ancient Near East and Greek specimens. This is why considering the monster as testimony of potential cultural and religious influence games between those two cultural areas allows to establish a thought mixing different methodologies coming from comparative history of religions, anthropology and psychological history.

keywords : monsters – hybrids – mythologies – myths – cosmogonies – heroes – culture – identity – otherness – comparative approach – cultural influence – religious influence – Ancient Near East – Ancient Greece – rituals – mentalities – thoughts systems

ENGAGEMENT DE NON PLAGIAT

Je, soussigné(e) Camille OUMI
déclare être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une
partie d'un document publiée sur toutes formes de support, y compris l'internet,
constitue une violation des droits d'auteur ainsi qu'une fraude caractérisée.
En conséquence, je m'engage à citer toutes les sources que j'ai utilisées
pour écrire ce rapport ou mémoire.

signé par l'étudiant(e) le **3 / 06 / 2020**

**Cet engagement de non plagiat doit être signé et joint
à tous les rapports, dossiers, mémoires.**

Présidence de l'université
40 rue de rennes – BP 73532
49035 Angers cedex
Tél. 02 41 96 23 23 | Fax 02 41 96 23 00

