

Les héros et la mort dans l'*Héroïkos* de Philostrate

Francesca Mestre
Universitat de Barcelona
fmestre@ub.edu

ABSTRACT

In the *Heroicus* of Philostratus (early third century AD), it is possible to follow some basic elements which, throughout the history of ancient Greece, are related to the figure of the Greek hero —the hero of the myth, the hero of literature, but also the hero of religion and cult—, and with heroism: mortality, *belle mort*, heroization of historical figures from the past and the present —patrons, members of the family—, hero cult, cult of ancestors, and worship of the dead in general, heroes afterlife and intercourse with humans. The purpose of this paper is to analyze all these elements in the light of thought and literature in the Roman Empire.

KEYWORDS: greek hero, heroism, hero cult, worship of ancestors, Philostratus, Roman Empire

Parmi les ouvrages qui nous sont parvenus sous le nom de Philostrate (auteur hellénophone du début du III^e siècle ap. J.-C.), se trouve l'*Héroïkos*, un dialogue entre un vigneron, qui est chez lui, en Chersonèse de Thrace, à la campagne, près de ses vignobles, et un homme d'affaires phénicien, qui, en se promenant dans la région, dans l'attente de conditions favorables pour la navigation vers le Pont-Euxin, rencontre le vigneron à sa besogne et lui dit bonjour, en répondant à sa salutation. Après quoi, vigneron et Phénicien s'engagent dans un long entretien où il est question des visites que Protésilas —le héros qui tomba le premier à Troie—, comme un revenant, rend au vigneron et de ce qu'il lui raconte à propos de lui-

même, des héros en général, et surtout des autres héros de la guerre de Troie¹.

Ce long dialogue est un *unicum* dans la littérature grecque, puisque c'est le seul ouvrage qui a le héros et condition héroïque comme sujet, et ceci en abondant, à sa façon bien sûr, tous les aspects qui définissent cet élément si caractéristique de l'antiquité grecque – religion, mythologie, anthropologie, littérature.

D'après une définition très simple de Gregory Nagy, les héros des traditions grecques anciennes sont des «humans, male or female, of the remote past, endowed with superhuman abilities and descended from the immortal gods themselves»². Il ajoute ensuite que, comme les dieux, les héros inspirent un culte qui, d'habitude, est public, et que ce culte est, normalement, associé à leur tombeau, et à leur corps (ou à leurs ossements après la crémation)³.

Sans doute, l'analyse de l'*Héroïkos* de Philostrate, le désir de comprendre cet ouvrage singulier, tout en cherchant à donner une explication de ce qu'il peut bien représenter dans le contexte de son temps et du milieu auquel il est destiné —élites hellénophones du temps des Sévères—, et aussi dans le cadre de toute la tradition qui fait du héros un personnage fondamental —dans le mythe, la littérature, la religion, les mœurs, l'identité, etc.—, doivent nous plonger dans cet univers si complexe qui est celui de la religion grecque —et surtout du temps de l'Empire— et de ses rapports avec la mythologie, ses emprunts et usages, et nous obligent à y réfléchir en clé outre que littéraire d'anthropologie culturelle.

Je reprends, pour commencer, la définition de Nagy: un héros est un humain, donc, un mortel, et j'ajoute: la plupart du temps un héros est surtout un mort, un défunt, un trépassé. Pourtant, la mort du héros, ainsi que les rapports du héros avec la mort, sont à considérer de plusieurs façons: la mort du héros lui-même, bien évidemment, mais aussi sa vie après la mort; et encore, sa capacité —qui souvent est un de ses mérites— d'infliger la mort à autrui; dans tous les cas, désormais, il y a de l'héroïque et de l'infâme⁴.

Des fois, l'importance du héros réside dans ses exploits, ses ἔργα, et, en souvenir de ceux-ci, il est honoré après sa mort; qui est plus, très souvent, à cause de ses ἔργα qui avaient pour objet le bien de la communauté, il meurt: cette mort est alors considérée comme une “belle mort” (καλὸς θάνατος)⁵, une mort héroïque au plein sens du mot, puisqu'elle apporte à autrui un bé-

1. Sur Philostrate et cet ouvrage en particulier, cf. AITKEN & MACLEAN 2004; BILLAULT 2000; BOWIE & ELSNER 2009; HODKINSON 2011.

2. cf. NAGY 2013, 9.

3. *ibidem* 318; cf. aussi 415-418: «The *sēma* or ‘tomb’ of a hero is a ‘sign’ not only of death as marked by the tomb but also of life after death, as marked by the same ‘tomb’» (418).

4. cf. ESCOBAR 2012.

5. La bibliographie sur la mort des héros est énorme; néanmoins, VERNANT 2001, qui est un très petit livre, peut être très utile, cf. aussi VERNANT 1989.

néfice; c'est le cas le plus fréquent de la mort des héros traditionnels et ce sont, d'une certaine façon, des morts patriotiques. Dans ces cas, la mort elle-même fait partie des exploits, c'est leur fin naturelle, et le héros reçoit un culte qui témoigne de la gratitude, de l'admiration et du désir d'émulation de ses congénères. Si, donc, par exemple, Achille et les Achéens l'emportent sur les Troyens, les Grecs leur sont et seront redevables d'avoir préservé le noyau de l'hellénité, même si quelques-uns l'ont payé de leur vie.

D'une façon naturelle, par conséquent, d'autres personnages historiques, non mythiques, qui auraient, tout au long de l'histoire des Grecs, accompli des exploits en faveur des leurs —leur cité, leur communauté, leur nation, selon les cas— seront héroïsés⁶.

En effet, l'héroïsation est un phénomène tout à fait normal dans le monde grec: aux héros mythiques de la guerre de Troie ou d'autres combats mythiques, aux héros mythiques fondateurs —Thésée, par exemple—, et aux héros mythiques responsables des progrès de la civilisation grecque —Palamède, par exemple—, s'ajoutent d'autres morts sans doute moins panhelléniques, mais avec une force de culte remarquable au niveau local: les héros de Marathon à Athènes, Hippocrate à Kos, Homère à Smyrne ou à Chios, Aratos à Sycione ou Léonidas à Sparte. Ces phénomènes d'héroïsation sont connus depuis l'époque archaïque mais deviennent très fréquents à partir de l'époque hellénistique⁷ et atteignent leur niveau le plus élevé entre le Ier s. av. J.-C. et le IIe s. ap. J.-C., d'après la documentation relevée par les archéologues —documents épigraphiques surtout⁸. Or ces nouveaux héros sont de plus en plus proches dans le temps, mais ne remplacent pas du tout les précédents. C'est un fait établi que dès l'époque hellénistique jusqu'à l'époque romaine il existait des cultes héroïques —privés ou publics— pour rendre hommage et pour perpétuer la mémoire des bienfaiteurs des cités grecques, les εὐεργῆται. De plus, la cohabitation entre le souvenir et le renouvellement du culte des héros traditionnels et celui de ces nouveaux héros ne posait aucun problème: l'épigraphie nous aide à dresser une prosopographie assez complète de ces bienfaiteurs héroïsés, à la même époque que des auteurs littéraires, tels Diodore de Sicile, Plutarque ou Pausanias, même Ammien Marcellin, nous apprennent que de leurs temps on continuait, au moins localement, à honorer les héros du mythe et les héros historiques lointains; par exemple, Pausanias est témoin, à son époque, du culte de Pyrrhus à Delphes, d'Ino à Mégare, d'Hippolyte à Trézène, de Jacynthe à Amyclées, d'Eurypyle à Patras ou d'Actéon à Orchomène. Cultes héroïques finalement, que l'on rendait aux uns et aux autres, qui se déroulaient, somme toute, plus ou moins de la même façon: tout d'abord, l'acte même de les proclamer héros, ensuite, la construction d'un *héroôn* et d'une statue,

6. C'est sur cette base que se construisent, s'inventent, les passés héroïques chez les Grecs, notamment chez les Athéniens: les discours funèbres en sont un bel exemple, comme LORAUX 1981 a remarquablement montré.

7. cf. EKROTH 2002.

8. cf. HUGHES 1999, avec bibliographie; JONES 2010; STRATEN 1994; CARVALHO 2014.

des processions, des jeux, des fêtes, des sacrifices, etc. Les différences, s'il y en a, ne semblent pas pouvoir être attribuées à la condition plus ou moins traditionnelle, mythique ou lointaine dans le temps de chaque héros, mais plutôt aux usages de chaque endroit ou aux ressources économiques disponibles⁹.

De plus en plus, donc, on a l'impression que ce qui compte vraiment pour les héros c'est, au-delà de leurs exploits, leur mort, plus précisément, le fait même qu'ils sont morts et qu'ils aient désormais subi la mort comme tout autre être humain; ce qui est héroïque c'est d'avoir quitté le monde des vivants, et que, d'un côté le souvenir de leur décès, c'est-à-dire, le tombeau, et de l'autre, le culte qu'ils reçoivent, deviennent la vraie fonction utile pour l'imaginaire et, même, pour le sentiment religieux; tout à fait dans la ligne de ce que quelques spécialistes de la religion grecque affirment pour justifier un progressif éloignement des âmes pieuses par rapport aux dieux, un éloignement qui est compensé par une tendance à forger des liens étroits avec le passé plus ou moins lointain¹⁰.

On pourrait être sans doute frappé du fait que, suivant ce raisonnement, c'est-à-dire, cette assimilation des héros à des morts et du culte qui leur est rendu à un culte aux morts, les *ἔργα* des héros en viennent à occuper une place secondaire, puisque ce qui vraiment retient la liaison avec les gens c'est leur condition de défunts; les exploits, eux, relèvent de la littérature, mais, du point de vue de l'être humain, il n'y a que vie ou mort. C'est à ce moment là, que, anthropologiquement, le rapport entre culte et mythe, en ce qui concerne les héros, devient problématique.

De toute façon, rien n'est nouveau, et nous avons déjà un exemple très ancien de ce sentiment humain, opposé à la définition même de héros, du fait que le meilleur des Achéens, personnellement, se révolte, mort, contre l'affirmation que son *κλέος*, sa gloire, vaut mieux que sa vie; c'est le passage de l'*Odyssee*, très célèbre, lorsqu'Ulysse descend dans l'Hadès et interroge les morts; là, Achille, le grand Achille, déplore son sort et avoue, sans ambages, qu'il aimerait mieux être un esclave aux gages d'autrui, même d'un homme pauvre, que de régner sur des morts qui ne sont plus rien¹¹. En conclusion: la mort n'a rien d'héroïque, même si à un moment donné on aurait pu penser qu'il valait la peine de mourir pour quelque chose¹².

9. Cf. ANTONACCIO 1995; CARVALHO 2014.

10. Cf. VAN STRATEN 1994: 263-264: «...we may note that the worshipers in the course of the Hellenistic period seemed to experience an increasing verticality in their relationship with the gods, not unlike the position of subjects to an absolute ruler. (...) and it has been explained as a reflection of the contemporary society. At the same time, at the lower end of this vertical relationship, on the human level, horizontal relationships in the form of socioreligious clubs became more and more important»; cf. aussi SALZMAN 2013: 303-315, tout en admettant qu'un culte déterminé ne remplace pas les autres, au contraire, ils coexistent.

11. *Od.* 11.487ss.

12. L'aveu d'Achille, entre autres exemples très bien choisis, sert à DOVA 2012 pour montrer que, dès l'époque archaïque et classique, la définition du héros et de l'héroïsme n'est

À l'époque hellénistique et romaine, donc, nous voyons que la prolifération de héros et de cultes héroïques —un bienfaiteur de la cité qui peut-être a construit un gymnase, serait-il l'égal d'un d'Achille?— ne fait qu'amoindrir la grandeur des héros traditionnels, ceux du mythe et aussi ceux du passé lointain, qui gardent leur présence comme éléments décoratifs des tombeaux plus récents, publics et privés¹³. Cependant, nous le savons tous, les sociétés trouvent normalement l'équilibre: d'un côté un héros est effectivement un mort, peut-être même un mort quelconque, mais le système politique des *poleis* hellénistiques et de l'Orient romain est supporté désormais presque exclusivement par le travail et les services aux frais des εὐεργέται, ce qui leur donne un pouvoir énorme, souvent comparé à la tyrannie, mais nécessaire; il est normal qu'ils reçoivent des honneurs héroïques *post-mortem*; d'un autre côté, pourtant, les liens avec le passé, comme nous venons de le dire, sont de plus en plus au service la cohésion d'un groupe, d'une communauté —ce qui est très important pour les élites hellénophones de l'Orient; il est normal aussi que les héros traditionnels soient, dans toute la tradition grecque, bien plus que les dieux, un anneau capital de la chaîne qui fait cette cohésion¹⁴.

Or, l'époque impériale est témoin de toute une série d'éléments qui, ayant pour centre l'héroïsme grec ancien et le culte traditionnel rendu aux héros, subiront une évolution remarquable et de grandes transformations, sans pour autant disparaître. Ces éléments sont, entre autres: le culte aux morts, dans la famille et dans le domaine public, le culte impérial, les cultes du christianisme primitif, l'utilisation littéraire non seulement des héros mais aussi de leur culte¹⁵. Dans tous les cas, évidemment, la mort du personnage objet de culte est une pièce fondamentale.

Il s'agit de vérifier, maintenant, comment dans la littérature grecque de l'époque impériale, est utilisé le motif des êtres humains qui sont objets de culte après leur mort, et comment ceci est lié à la mémoire des héros et à leur culte.

Les exemples sont nombreux, dans la littérature de l'époque impériale, de la présence des héros, mais l'accent est toujours mis sur leur côté mortel, ils sont contemplés comme des êtres humains décédés, des semblables, qui, par leur vertu exceptionnelle, deviennent, plus que des exemples, des icônes, et reçoivent des honneurs religieux.

Même Lucien de Samosate, un homme sans religion comme beaucoup de chercheurs l'affirment¹⁶, en faisant la parodie du culte aux héros, les décrit

guère quelque chose de figé, bien au contraire, c'est une définition qui change selon le contexte et le personnage que chaque auteur/poète peut évoquer.

13. Cf. BORG 2013, sur la décoration de tombeaux et mausolées de la ville de Rome au IIIe siècle ap.J.-C.

14. Cf. MESTRE 2014.

15. MARSHALL 2011 expose avec compétence cette évolution et ces transformations, partant de l'*Héroïkos* de Philostrate jusqu'aux débuts du Moyen Âge.

16. Cf., par exemple, BOMPAIRE 1958: 493-499; DELZ 1950: 131; LIGHTFOOT 2003: 187.

comme des “concitoyens”, des hommes de bien (ἄνδρας ἀγαθούς), que, par le culte, on égale aux dieux¹⁷:

ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ.- Τί φής, ὦ Τόξαρι; θύετε Ὀρέστη καὶ Πυλάδῃ ὑμεῖς οἱ Σκύθαι καὶ θεοὺς εἶναι πεπιστεύκατε αὐτούς;

ΤΟΞΑΡΙΣ.- Θύομεν, ὦ Μνήσιππε, θύομεν, οὐ μὴν θεοὺς γε οἰόμενοι εἶναι, ἀλλὰ ἄνδρας ἀγαθούς.

ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ.- Νόμος δὲ ὑμῖν καὶ ἀνδράσιν ἀγαθοῖς ἀποθανοῦσι θύειν ὡσπερ θεοῖς;

ΤΟΞΑΡΙΣ.- Οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑορταῖς καὶ πανηγύρεσιν τιμῶμεν αὐτούς.

ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ.- Τί θηρώμενοι παρ’ αὐτῶν; οὐ γὰρ δὴ ἐπ’εὐμενεῖα θύετε αὐτοῖς, νεκροῖς γε οὔσιν.

ΤΟΞΑΡΙΣ.- Οὐ χεῖρον μὲν ἴσως, εἰ καὶ οἱ νεκροὶ ἡμῖν εὐμενεῖς εἶεν· οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τοὺς ζῶντας ἀμεινον οἰόμεθα πρῶξιν μεμνημένοι τῶν ἀρίστων, καὶ τιμῶμεν ἀποθανόντας, ἡγούμεθα γὰρ οὕτως ἂν ἡμῖν πολλοὺς ὁμοίους αὐτοῖς ἐθελῆσαι γενέσθαι.

(...) πῶς ταῦτα οὐ θαυμαστά καὶ θείας τινὸς τιμῆς ἄξια παρὰ πάντων ὁπόσοι ἀρετὴν ἐπαινοῦσιν; ἀτὰρ οὐ ταῦτα ἡμεῖς Ὀρέστη καὶ Πυλάδῃ ἐνιδόντες ἤρωσιν αὐτοῖς χρώμεθα

ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ. Que dis-tu, Toxaris? Vous sacrifiez à Oreste et à Pylade, vous les Scythes, et vous croyez qu’ils sont des dieux?

ΤΟΞΑΡΙΣ. Oui, Mnésippos, nous leur sacrifions, non pas, il est vrai, comme à des dieux, mais comme à des hommes vertueux.

ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ. Est-ce l’usage chez vous de sacrifier aux hommes vertueux défunts comme à des dieux ?

ΤΟΞΑΡΙΣ. Non seulement nous leur sacrifions, mais nous les honorons encore par des fêtes et des assemblées solennelles.

ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ. Qu’attendez-vous d’eux? Ce n’est sans doute pas pour obtenir leur faveur que vous leur sacrifiez, puisqu’ils sont morts.

ΤΟΞΑΡΙΣ. C’est toujours un avantage d’avoir la faveur des morts. Mais c’est à l’égard des vivants que nous croyons utile de garder le souvenir des grands hommes et de les honorer après leur mort. Nous pensons avoir ainsi beaucoup de gens qui voudront leur ressembler.

(...) de tels exploits ne méritent-ils pas l’admiration, ne sont-ils pas dignes des honneurs divins aux yeux de tous ceux qui rendent hommage à la vertu? Mais ce n’est pas parce que nous avons reconnu ce genre de mérite dans Oreste et dans Pylade que nous les traitons en héros...¹⁸

17. Luc. *Tox.* 1 et 3.

18. Traduction d’E. CHAMBRY 2015, légèrement modifiée. La principale raison pour laquelle les Scythes rendent hommage à Oreste et Pylade est qu’ils sont le symbole de l’amitié.

On voit que ἀγαθὸς ἀνὴρ, ἄριστος, sont des synonymes de 'héros' ou, au moins, une façon de les évoquer, ce qui n'empêche que, ailleurs, Lucien lui-même —c'est à dire, un des personnages auxquels il prête sa voix— semble démentir les propos de Toxaris, puisqu'il insiste sur le fait que les morts sont morts, tous sans exception¹⁹:

κάθθαν' ὁμῶς ὃ τ' ἄτυμβος ἀνὴρ ὅς τ' ἔλλαχε τύμβου,
 ἐν δὲ ἰῆ τιμῆ²⁰ Ἴρος κρείων τ' Ἀγαμέμνων.
 Θερσίτη δ' ἴσος Θέτιδος παῖς ἠὔκόμοιο
 πάντες δ' εἰσὶν ὁμῶς νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα,
 γυμνοὶ τε ξηροὶ τε κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα

Les morts sont égaux, avec tombeau ou sans tombeau.
 Mêmes honneurs vont à Iros et au seigneur Agamemnon.
 Il est l'égal de Thersite le fils de Thétis à la belle chevelure,
 Tous sont également des têtes de morts sans consistance,
 Nus et desséchés dans la prairie d'asphodèles²⁰.

De la même façon, l'empereur Julien, deux siècles plus tard, nous explique dans sa *Lettre* 79 que, à son époque, après la généralisation et l'officialisation du christianisme, un évêque chrétien, Pégase, trouve tout à fait normal de rendre des honneurs religieux à Hector dans la cité d'Ilios, puisque, dit-il, c'est un mort du passé, et surtout un concitoyen.

Ἡρώων ἐστὶν Ἐκτορος, ὅπου χαλκοῦς ἕστηκεν ἀνδριάς ἐν ναῖσκῳ βραχεῖ. Τούτῳ τὸν μέγαν ἀντέστησαν Ἀχιλλέα κατὰ τὸ ὑπαιθρον· ... πρὸς Πηγάσιον ἀπιδῶν· “τί ταῦτα;” εἶπον, “Ἰλιεῖς θύουσιν;” ἀποπειρώμενος ἠρέμα ὡς ἔχει γνώμη. Ὁ δὲ “καὶ τί τοῦτο ἄτοπον, ἄνδρα ἀγαθὸν ἑαυτῶν πολίτην, ὥσπερ ἡμεῖς”, ἔφη, “τοὺς μάρτυρας, εἰ θεοραπέουσιν;”

Il y a là un héroon d'Hector, avec sa statue de bronze dressée dans une petite chapelle. En face, on a placé le grand Achille à ciel ouvert... Les yeux fixés sur Pégase: “Hé quoi!, dis-je, les habitants d'Ilios sacrifient donc?” Je voulais tout doucement le sonder sur ses opinions. “Quoi d'étrange, répondit-il, s'ils ont un culte pour un homme de bien qui fut leur concitoyen, comme nous en avons pour nos martyrs?”²¹

Entre Lucien et Julien, cependant, il y a une très grande distance: pour Lucien les traditions sont, certes, un objet de parodie et un sujet excellent pour la satire des mœurs contemporaines, mais on devine chez Julien la concur-

19. Luc. *Cont.* 23 (centon de citations homériques).

20. Traduction de J. BOMPAIRE.

21. Traduction de J. BIDEZ.

rence des deux modèles politico-culturels qui se disputent l'hégémonie. Philostrate se trouve, peut-être, au milieu.

Je reviens, donc, sur Philostrate et sur son *Héroïkos*. Il m'a fallu faire tout ce parcours pour montrer que cet ouvrage, où il n'est question que de héros mythologiques — tous du cycle troyen, et homériques, sauf Palamède, qui a pourtant un rôle capital —, s'accorde parfaitement à ce que j'ai essayé de montrer concernant les héros depuis l'époque hellénistique et, surtout, romaine, une période qui voit proliférer les héroïisations, tout en gardant aussi les héros traditionnels et panhelléniques du mythe. Et même si tous les héros évoqués dans l'*Héroïkos* sont des héros mythologiques, la clé de leur valeur héroïque ne repose plus sur leurs exploits, qui souvent les ont conduits dans l'Hadès, mais sur leur état de défunts et sur la 'nouvelle vie' qu'ils vivent après leur mort. En parfaite cohérence, les détails à propos des dépouilles ne nous sont pas épargnés, au contraire. En fait, cela n'est pas non plus nouveau: nous savons par Plutarque, bien que l'on puisse douter de sa véracité historique, que les dépouilles de Thésée furent transportées à Athènes par Cimon²².

Le vigneron, dans le dialogue de Philostrate, s'applique à vaincre l'incrédulité du Phénicien. Il utilise à ce but trois genres de preuves: sa propre expérience à côté du revenant Protésilas, ce que ses proches lui ont raconté, et l'existence matérielle des dépouilles, des os, des héros. Voici comment il raconte à son hôte que son aïeul a pu toucher les os d'Ajax (*Her.* 8.1):

Ἄκουε δὴ· πάππος ἦν μοι, ξένε, πολλὰ τῶν ἀπιστουμένων ὑπὸ σοῦ γινώσκων, ὃς ἔλεγε διαφθαρῆναι μὲν ποτε τὸ τοῦ Αἴαντος σῆμα ὑπὸ τῆς θαλάσσης, πρὸς ἣ κεῖται, ὅστ' αὖ δὲ ἐν αὐτῷ φανῆναι κατὰ ἐνδεκάπηχυν ἄνθρωπον· καὶ ἔφασκεν Ἀδριανὸν βασιλέα περιστεῖλαι αὐτὰ ἐς Τροίαν ἐλθόντα καὶ τὸν νυκτὶ τάφον περιαρμόσαι τῷ Αἴαντι ἔστιν ἃ καὶ προσπτυξάμενον τῶν ὀστέων καὶ φιλήσαντα.

Eh bien, écoute! Mon grand-père, étranger, était bien informé sur beaucoup de ces faits que tu refuses de croire. Le tombeau d'Ajax, disait-il, avait jadis été détruit par la mer qui était toute proche et avait laissé voir des ossements qui semblaient appartenir à un homme de onze coudées; et il affirmait que l'empereur Hadrien, lorsqu'il est venu en Troade, les avait recomposés et qu'après en avoir pressé contre son cœur et embrassé plusieurs, il fit restaurer l'actuel tombeau d'Ajax²³.

D'autre part, même si l'*Héroïkos* peut être lu comme une espèce de galerie de héros, de défilé des grands personnages des poèmes homériques, les plus mythiques, pour ainsi dire, des héros mythiques, en revanche, nous ne trouvons pas dans ses pages la description d'une seule mort héroïque. L'auteur,

22. Cf. Plu. *Thes.* 36.2-4; *Cim.* 8.5-7.

23. Les traductions de l'*Héroïkos* sont de ma propre main.

en revanche, est très généreux en descriptions de héros: leur aspect physique, la 'vérité' de leurs exploits —puisqu'il révèle souvent une version différente de celle d'Homère—, les rapports d'amitié ou d'hostilité des uns avec les autres, etc. Bref, Philostrate nous offre des quantités de descriptions, de récits, mais jamais la description ou le récit de la mort des héros dont il parle – sauf deux groupes d'exceptions: celles qui carrément ont pour but de contredire Homère²⁴, ou celles qui sont des morts injustes, impropres, infâmes, c'est-à-dire dont les responsables ne sont pas les ennemis mais la haine, la jalousie ou la rivalité des leurs, des morts très éloignées de la 'belle mort' qui arrive au zénith de la gloire héroïque. Ce sont des morts vraiment très peu édifiantes: elles viennent après les trahisons et les basses passions des héros eux-mêmes – c'est le cas de Palamède (*Her.* 33.31; 20.2; 21.6)²⁵ ou d'Ajax (*Her.* 35.10-13; 20.2); ou bien elles sont la suite d'une série de fourberies – Achille, par exemple (*Her.* 47.4; 51.1-6); ou, finalement, Ulysse, dont la mort, curieusement, n'est pas expliquée²⁶: nous savons seulement qu'il attend, dans l'Hadès, les châtements qu'il mérite à cause de Palamède et Ajax (*Her.* 21.7; 43.15). Regardons d'un peu plus près ces morts-là.

L'*Héroïkos* a été étudié comme un exemple de réfutation homérique²⁷; il l'est, sans doute, mais dans ce cas l'*Homerkritik* consiste à présenter des versions alternatives aux versions homériques, qui puissent être cohérentes dans le contexte d'un nouveau récit; un récit qui, lui aussi, est tout à fait fictionnel et qui, par conséquent, va bien au-delà de la tradition des corrections d'Homère qui sont faites afin de rendre son récit plus vraisemblable, ou, disons, plus historique²⁸.

Un sujet fondamental de la réfutation homérique que nous trouvons chez Philostrate est le personnage d'Ulysse; Ulysse est 'deshéroïsé': coupable directement de la mort de Palamède²⁹, et indirectement de la mort du Grand

24. L'exemple le plus clair est celui d'Hector qui, d'après Philostrate, serait mort courageusement, sans fuir le combat et sans implorer la pitié d'Achille, cf. *Her.* 37.5: «...il mourut vers sa trentième année, non pas comme un lâche qui demande merci, mais après s'être battu bravement: c'était le seul Troyen qui était resté hors du rempart et il ne tomba qu'à la suite d'une longue bataille...». La mort d'Antiloque est aussi évoquée pour ajouter au récit homérique un élément moins épique que de moralité romaine: Antiloque aurait trouvé la mort en voulant protéger son père Nestor du troyen Memnon, cf. *Her.* 26.18: «C'est ce Memnon ... qui, dit-on, tua le noble et bel Antiloque, qui protégeait son père avec son bouclier...»

25. cf. MESTRE 2015.

26. Philostrate, qui devait sans doute connaître les différentes versions, tardives et non-homériques, de la mort d'Ulysse (notamment celle qui fait de lui la victime de son propre fils Télégonos, cf. Luc. *VH* 2.35; Apollod. *Epitome* 7.2; Parth. 3), préfère lui réserver un supplice plus sévère que la mort, c'est-à-dire, n'avoir pas d'après-mort glorieuse, comme les autres héros.

27. Cf. ZEITLIN 2001; MESTRE 2004; KIM 2010, 177-181.

28. Des réfutations du genre de celles de Dion Chrysostome (*Or.* 12) ou de Dictys de Crète, qui corrigent Homère parce que, eux, ils disent "la vérité".

29. *Her.* 21.6: ...πεπονθέναι τε ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν ἔλεεινά διὰ τὰς Ὀδυσσεύως ἐπὶ σοὶ τέχνας (tu as souffert, parmi les Achéens, piteusement, à cause des ruses d'Ulysse contre toi).

Ajax (*Her.* 35.10-13), il ne mérite pas une après-vie heureuse —comme celle de Protésilas, d’Achille, et enfin de tous les autres—, il ne reviendra pas, n’accompagnera pas les humains et ne leur sera pas utile; au lieu de cela il sera supplicié dans l’Hadès. Par contre, Palamède, qui s’est montré courageux et digne, même en face d’une mort infâme, jouira, après sa mort, d’une exemplarité héroïque (*Her.* 33.37):

ἔοικέ τε ὁ ἦρωσ οὔτος οὐκ Ἀχιλλεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν οἷς ῥώμης τε καὶ σοφίας ἔρωσ, παρέχειν ἑαυτὸν ζήλου τε καὶ ᾠδῆς ἄξιον, ὃ τε Πρωτεσίλωσ, ἐπειδὴν ἐς μνήμην αὐτοῦ ἀφικώμεθα, ἀστακτι δακρῦει, τὴν τε ἄλλην ἀνδρείαν τοῦ ἦρω ἐπαινῶν καὶ τὴν ἐν τῷ θανάτῳ· οὐ γὰρ δὴ ἴκετεῦσαι τὸν Παλαμήδη, οὐδὲ οἰκτρὸν τι εἰπεῖν οὐδὲ ὀδύρασθαι, ἀλλ’ εἰπὼν «ἐλεῶ σε, ἀλήθεια· σὺ γὰρ ἐμοῦ προαπὸλῶλασ», ὑπέσχε τὴν κεφαλὴν τοῖς λίθοις, οἷον ξυνιῆς ὅτι ἡ Δίκη πρὸς αὐτοῦ ἔσται.

Ce héros [Palamède] est bien digne, non seulement suivant l’avis d’Achille mais de tous ceux qui aiment la force et la sagesse, qu’on l’imite et qu’on le chante; et Protésilas, puisque nous parlons de lui, verse d’abondantes larmes lorsqu’il fait l’éloge de l’audace de ce héros même en face de la mort. Car Palamède ne supplia pas, ne proféra ni plainte ni lamentation, il ne dit que “je te plains, Vérité, tu es morte avant moi”, alors il offrit sa tête aux pierres, comme s’il savait que la Justice serait avec lui.

Le cas du Grand Ajax est semblable: Ulysse est présenté comme responsable de sa folie et du suicide; la responsabilité d’Ulysse délivre Ajax d’une mort très peu héroïque, une mort qui aurait fait de lui un héros imparfait après la mort³⁰.

Voilà donc un *leit-motiv* de l’*Héroïkos*: le modèle de héros qu’incarnait Ulysse est remplacé par Palamède, héros civilisateur plutôt que guerrier, mais pour rétablir cet équilibre, Ajax apparaît aussi comme une victime d’Ulysse. En effet Ajax, qui, lui, a la faculté de revenir, un jour, en voyant des étrangers qui jouaient au trictrac près de son tombeau, leur adresse les mots que voici (*Her.* 20.2):

...ἐπιστάς δὲ ὁ Αἴας “πρὸς θεῶν” ἔφη, “μετάθεσθε τὴν παιδιὰν ταύτην· ἀναμμνήσκει γὰρ με τῶν Παλαμήδους ἔργων σοφοῦ τε καὶ μάλ’ ἐπιτηδεῖου μοι ἀνδρός. ἀπολώλεκε δὲ καὶ μὲ κακείνον ἐχθρὸς εἷς ἄδικον εὐρῶν ἐφ’ ἡμῖν κρίσιν”

30. cf. *Her.* 35-36.1; la mort d’Ajax —que Philostrate évoque comme ὁ τοῦ θανάτου λόγος (l’histoire de sa mort)—, si problématique tout au long de la tradition —cf., en parodie, Luc. *VH* 2.7—, passe d’une souillure pour le héros au résultat de la perfidie jalouse d’Ulysse.

... quand Ajax apparut, il leur dit: “Par les dieux, dit-il, changez de jeu! car je me souviens des oeuvres de Palamède, un homme sage qui m’était proche. Un seul ennemi nous a fait succomber, lui et moi, un misérable qui a inventé contre nous un procès injuste”.

En ce qui concerne Achille, c’est à peu près la même chose – cette fois sans le concours d’Ulysse, bien entendu. Le caractère héroïque de sa vie est évidemment mis en relief —il est le meilleur des Achéens, ou presque—, mais ce qui mérite un développement plus large c’est la vie qu’il mène après sa mort, où il règne dans l’île de Leukê, en compagnie d’Hélène. Or, le décès est aussi maladroit que celui des autres: Achille est pris par surprise, sans cuirasse, lorsqu’il allait célébrer les noces avec Polyxène (*Her.* 47.4 et 51.1-6), victime de la fourberie de Pâris aidé par Apollon. Voici encore une façon de remplacer l’héroïsme guerrier en face de la mort par des valeurs moins épiques: finalement, Achille est mort par amour... (*Her.* 51.1)³¹.

Τελευτή δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ ἐγένετο ἦν καὶ Ὅμηρος ἐπιγινώσκει· φησὶ γὰρ αὐτὸν ἐκ Πάριδος τε καὶ Ἀπόλλωνος ἀποθανεῖν, εἰδὼς πού τὰ ἐν τῷ Θυμβραίῳ καὶ ὅπως πρὸς ἱεροῖς τε καὶ ὄρκοις, ὧν μάρτυρα τὸν Ἀπόλλω ἐποιεῖτο, δολοφονηθεὶς ἔπεσεν

La mort d’Achille survint d’une façon qu’Homère n’ignorait pas; car il dit qu’il mourut à cause de Pâris et Apollon, sachant ce qui s’était passé au temple de Thymbra et comment il tomba, frappé traîtreusement, pendant qu’il faisait les serments [de mariage], dont le témoin était Apollon.

En effet, ce long ouvrage qu’est l’*Héroïkos*, le seul de toute la littérature grecque qui traite de la condition héroïque, une affaire de longue tradition dans la culture et la religion grecques, s’attache davantage à la fonction des héros après leur mort qu’à leurs actions durant leur vie³². Or, l’*Héroïkos* met beaucoup plus l’accent sur le nouveau personnage qui est le héros revenant après sa mort: a) les apparitions près du tombeau ou dans la région; b) l’en-

31. cf. *Il.* 22.258-260.

32. En résumé, tout ce qui est raconté de la vie des héros, avant leur mort, se concentre autour des sujets suivants, d’une façon similaire pour chacun, et parfois en les comparant: a) description de leur aspect/beauté physique (par exemple, Nestor: “il gardait son air rayonnant, presque souriant, une barbe vénérable, de longueur modérée ...”, *Her.* 26.13; Palamède: “... pour la taille il était comme le Grand Ajax; pour la beauté il rivalisait avec Achille, Antiloque, Protésilas et le Troyen Euphorbos... un tendre duvet se voyait sur ses joues... sa chevelure était rasée, les sourcils libres et droits...”, *Her.* 33.39); b) évaluation de leur compétence athlétique et en matière de chasse; c) confirmation ou réfutation d’événements ou détails racontés par Homère ou d’autres traditions épiques (par exemple, sur Hector: “la jactance que le poème d’Homère attribue à Hector lorsqu’il menace les Achéens de mettre feu à leurs vaisseaux, s’accorde complètement à ses manières”, *Her.* 37.1; sur les chevaux d’Achille: “l’immortalité qui leur est attribuée est une invention d’Homère”, *Her.* 50.2, etc.)

retien avec les humains, les bénéfiques qu'il leur apporte (pour les récoltes, les épidémies, la santé, etc.) ou, au contraire, les châtements qu'il leur inflige – cela dépend du culte rendu (les deux exemples les plus frappants sont celui du fantôme d'Hector qui tue un jeune homme qui l'a offensé, *Her.* 18.5-6; ou de celui d'Achille, brutal meurtrier d'une jeune fille troyenne, *Her.* 56-8-10); c) leur vie quotidienne (Protésilas fait du sport aux jardins d'Élaiou, près de son tombeau, *Her.* 13; il visite son épouse dans l'Hadès, *Her.* 11.8; Achille et Hélène fêtent leur amour à l'île de Leukê, en buvant et chantant ensemble, *Her.* 54.12). Dans tous les cas, ce sont des revenants: il est indispensable qu'ils soient morts, qu'ils aient un tombeau (un σῆμα), pour activer un culte; alors, afin que ce culte ait un retour, ils ont une 'vie' *post mortem* qui leur permet un rapport direct avec les humains initiés.

C'est ce que, à mon avis, Philostrate souhaite raconter dans l'*Héroïkos*; il s'ensuit, donc, que les héros et le culte héroïque ont le même sens et la même fonction pour lui que pour ses contemporains: ils ne portent pas un très grand intérêt à la façon de mourir du héros mais surtout à ce qui vient après: le culte, l'initiation.

Quel est l'intérêt de présenter les héros mythiques comme des personnages réels, aussi réels que l'ont été les patrons héroïsés, et si tangibles que l'on peut avoir une relation avec eux?

Philostrate est un homme de la *paideia*, un *pepaideumenos*. La partie la plus remarquable de la présentation philostratéenne des héros est le fait d'apporter des éléments qui ont le but de fermer, d'assurer encore plus le repliement des élites hellénophones sur elles-mêmes face aux agressions extérieures qui, à l'époque, ne sont pas banales³³.

Ces éléments se trouvent placés sur trois axes.

D'abord, le territoire. Philostrate reprend la vieille tradition de la Grèce archaïque et classique d'après laquelle l'appropriation d'un héros, du point de vue physique à travers ses dépouilles, et le développement de son culte, étaient un argument pour garder ou pour réclamer un territoire³⁴. Or, nous sommes sous l'Empire romain; les réclamations de territoire n'ont plus de sens, mais la revendication des 'lieux de mémoire'³⁵ sont complètement légitimes et utiles. Il y a dans l'*Héroïkos* un parcours géographique de 'grécité', qui se construit justement à travers les tombeaux des héros, en traçant des lignes qui unissent les tombeaux et qui encerclent un territoire. En outre, ce territoire est décrit comme idyllique; c'est un territoire de campagne ou de concentration urbaine très simple, sans le tracas artificiel des grandes villes où se déroule, par ailleurs, la religion officielle. Le vigneron explique ainsi à son hôte le Phénicien comment il a renoncé à l'agitation de la ville pour pouvoir rester à côté du héros Protésilas (*Her.* 4.6-10):

33. Cf. MESTRE 2013b.

34. Cf. ANTONACCIO 1995, 257-267; ANTONACCIO 1999; WHITLEY 1988; DE POLIGNAC 1995², 127-151; SNODGRASS 1980, 38-40.

35. Cf. GANGLOFF 2013; MESTRE 2013a.

Ἐν ἄστει, ξένε, τὸ πρῶτον ἐτρίβομεν τοῦ βίου, διδασκάλοις χρώμενοι καὶ φιλοσοφοῦντες. πονήρως οὖν τὰ ἐμὰ εἶχεν· ἐπὶ δούλοις γὰρ ἦν τὰ γεωργούμενα, οἱ δ' ἀπέφερον ἡμῖν οὐδέν, ὅθεν δανείζεσθαι τε ἐπὶ τῷ ἀγρῷ ἔδει καὶ πεινῆν. καὶ δῆτα ἀφικόμενος ἐνταῦθα ξύμβουλον ἐποιοῦμην τὸν Πρωτεσίλεων, ὁ δ' ὀργήν μοι δικαίαν ἔχων, ἐπειδὴ καταλιπὼν αὐτὸν ἐν ἄστει ἔζων, ἐσιώπα. λιπαροῦντος δέ μου καὶ ἀπολεῖσθαι φάσκοντος εἰ ἀμεληθεῖην, “μεταμφίασαι” ἔφη. τοῦτ' ἐπ' ἐκείνης μὲν τῆς ἡμέρας ἀργῶς ἤκουσα· μετὰ ταῦτα μέντοι βασανίζων αὐτό, ξυνήκα ὅτι μεταβαλεῖν κελεύει με τὸ τοῦ βίου σχῆμα. ὅθεν διαφθέραν τε ἐναρμοσάμενος καὶ σμινύην φέρων καὶ οὐδὲ τῆν ἐς ἄστου ὁδὸν ἔτι γινώσκων, βρῦει μοι τὰ ἐν τῷ ἀγρῷ πάντα, κἄν νοσήσῃ προβάτιον ἢ σμήνος ἢ δένδρον, ἰατρῷ χρωμαι τῷ Πρωτεσίλεω· συνὼν <τε> αὐτῷ καὶ τῇ γῆ προσκείμενος, σοφώτερος {τε} ἐμαυτοῦ γίνομαι· περίεστι γὰρ καὶ σοφίας αὐτῷ

J'ai passé dans la ville, étranger, la première partie de ma vie; j'avais des maîtres et nous faisons de la philosophie. Par conséquent, mes affaires allaient mal, car le travail de mes propriétés rurales reposait sur des esclaves que ne me reversaient rien du tout, et de là qu'il m'a fallu hypothéquer mes terres et devenir pauvre. Ensuite je suis venu ici pour demander un conseil à Protésilas; mais comme il m'en voulait, avec raison, du fait que je l'avais quitté pour aller vivre en ville, il se tut. J'ai insisté, en lui assurant que je mourrais s'il me délaissait. “Change de costume”, me dit-il. Ce jour-là je l'ai écouté sans le comprendre; mais après, en y réfléchissant, j'ai compris qu'il m'ordonnait de changer mon genre de vie. C'est pourquoi j'ai mis une peau de chèvre, j'ai pris la houe, et je ne connais plus le chemin qui mène à la ville; tout est florissant dans mon domaine; et si un mouton, une ruche ou un arbre tombent malades, j'ai recours à Protésilas comme médecin. Avec lui à côté de moi, et m'occupant de la terre, je deviens de plus en plus sage: car sa sagesse est supérieure.

Cette métaphore du retour à la nature est, probablement, un appel aux racines helléniques.

Deuxièmement, Philostrate n'évoque dans son ouvrage que des héros de la mythologie. Cela va sans dire que, puisque finalement, comme je l'ai déjà signalé, l'*Héroïkos* n'est que de la littérature, l'idéologie qu'il transmet reste libre de contraintes politiques; il revient ainsi aux héros les plus traditionnels, les plus lointains, mais aussi les plus purs, ceux qui ne sont pas contaminés par l'intérêt économique ou les soucis quotidiens. Dans son monde idéal, on n'a pas besoin des bienfaiteurs, ni de leurs services qui, après tout, coûtent cher: le vigneron, après le passage que nous avons lu, explique qu'il vit de ses ressources agricoles, que, lorsqu'il a besoin de quelque chose qu'il n'obtient pas par ses récoltes, il échange avec d'autres ce qu'il a; il ne connaît même pas la monnaie (*Her.* 1.7). Or, tout cela n'est possible que loin des agglomérations urbaines, où, en plus, les tertres des ‘vrais’ héros se trouvent,

indignement, à côté de l'hommage obligé que l'on doit aux puissants. Voilà donc une nouvelle revendication et un appel à une administration plus simple, mais surtout plus proche.

Le troisième axe est, à mon avis, à mon avis la nouveauté la plus importante de l'*Héroïkos*. D'une certaine façon, les deux axes précédents sont nécessaires pour rendre possible ce climax: chez Philostrate, les héros reviennent, leur mort est une mort qui n'est pas définitive, mais une mort provisoire puisqu'ils reparaisent et se montrent aux hommes. Le territoire et la foi (πίστις est exactement le mot employé) dans leur existence, la connaissance de leur mode de vie, (leur vie actuelle et non leur vie héroïque), la relation avec eux et les avantages qu'il y a à suivre leurs conseils et leurs indications sont aussi le secret d'une vie meilleure, idéale et héroïque pour tout le monde. Leur caractère exemplaire est expliqué de la façon que voici (*Her.* 7.3):

...ψυχᾶς γὰρ θεΐαις οὕτω καὶ μακαρίαις ἀρχὴ βίου τὸ καθαρεῦσαι τοῦ σώματος· θεοὺς τε γάρ, ὧν ὀπαδοὶ εἰσι, γινώσκουσι τότε οὐκ ἀγάλματα θεραπεύουσαι καὶ ὑπονοίας, ἀλλὰ ξυνουσίας φανερὰς πρὸς αὐτοὺς ποιούμεναι, τὰ τε τῶν ἀνθρώπων ὀρῶσιν ἐλεύθεραι νόσων τε καὶ σώματος, ὅτε δὴ καὶ μαντικῆς σοφίας ἐμφοροῦνται καὶ τὸ χρησιμῶδες αὐταῖς προσβακχεύει

Des âmes supérieures et bienheureuses, comme celle-là, commencent vraiment leur vie lorsqu'elles se purifient de leur corps. Elles apprennent alors à connaître les dieux, en devenant leur escorte, non pas en rendant un culte à des statues ou à des suppositions, mais en partageant directement leur vie; libérées des maladies et du corps, elles regardent les affaires humaines et, de temps en temps, elles se remplissent de sagesse divinatoire et éprouvent des transports d'inspiration prophétique.

Les hommes, donc, qui sont mortels, sont en rapport avec ces autres mortels, déjà décédés, qui les aident à vivre, et qui leur montrent la possibilité d'une vie héroïque après la mort, comme celle que les héros vivent à présent. Ce sont les héros qui, dans ce contexte, sont les bienfaiteurs des êtres humains, les vrais εὐεργέται, et, en plus, font naître l'espoir d'une autre vie à laquelle on peut aspirer; il s'agit de la possibilité d'une héroïsation mais cette fois pure, naturelle, non contaminée³⁶.

L'*Héroïkos* de Philostrate n'est pas facile à interpréter. Nous trouvons dans ce dialogue toute une série de données qui tournent autour de la condition héroïque en Grèce ancienne (d'Homère à l'Empire), dont, d'une façon ou d'une autre, la mort est le noyau; quelques-unes de ces données sont archaïques

36. Pour un rapprochement entre ces valeurs et celles du premier christianisme, cf. MESTRE & GÓMEZ (à paraître).

—le caractère mortel de ces personnages excellents—³⁷; d'autres, d'après les indices dont nous disposons, sont d'époque classique mais héritées de l'archaïsme —le culte héroïque, local ou panhellénique; les premiers témoignages de l'héroïsation de personnages historiques—; d'autres, plus récentes, d'époque hellénistique et romaine – l'héroïsation “massive” de personnages réels, bienfaiteurs, patrons, etc., ayant joué un rôle important dans la communauté des villes, ou, simplement, le culte aux défunts au sein de la famille; et, d'un autre côté les notions identitaires, plus ou moins locales, dans l'Orient hellénophone, surtout, mais aussi à Rome, qui reposent sur les héros de la mythologie, comme ancêtres. L'*Héroïkos* est un écho de tout cela et, par conséquent, se révèle comme un texte important pour décrire, en même temps, l'évolution de la condition héroïque à l'époque impériale, et la croissance du culte aux morts et à la mort, qui ne fera que gagner de l'importance dans les dernières étapes de l'antiquité³⁸.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- E. B. AITKEN & J. K. B. MACLEAN (ed.) 2004, *Philostratus' Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century CE*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- C. M. ANTONACCIO 1999, «Colonization and the Origins of Hero Cult» in R. HÄGG 1999, pp. 109-121.
- C. M. ANTONACCIO 1995, *An Archaeology of ancestors: tomb cult and hero cult in early Greece*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- A. BILLAULT 2000, *L'univers de Philostrate*. Bruxelles: Latomus.
- J. BOMPAIRE 1958, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris: Boccard.
- B. E. BORG 2013, *Crisis and Ambition: Tombs and Burial Customs in the Third-Century CE Rome*, Oxford & Nueva York: Oxford University Press.
- E. BOWIE & J. ELSNER (ed.) 2009, *Philostratus*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- P. CARVALHO 2014, «Les héros historiques de l'Asie Mineure», *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés* 4, <http://www.revue-circe.uvsq.fr/les-heros-historiques-de-lasie-mineure>
- J. DELZ 1950, *Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten*, Freiburg: Paulusdruckerei.
- F. DE POLIGNAC 1995², *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e/VII^e siècles*, Paris: La Découverte (1984¹).
- S. DOVA 2012, *Greek Heroes in and out of Hades*, Lanham MD: Lexington Books.

37. cf. NAGY 2013, 10: «Mortality is the dominant theme in the stories of ancient Greek heroes».

38. Ce travail a été réalisé dans le cadre du projet financé FFI 2012 34861, et du Groupe de Recherche SGR 2014 1127. Je remercie Isabelle Gassino pour la révision du français.

- G. EKROTH 2002, *The sacrificial Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège: Kernos supp. 12.
- R. ESCOBAR 2012, «La passione per la morte. Un eroico paradosso», *Società, mutamento, politica* 3.6, pp. 79-94.
- A. GANGLOFF (ed.) 2013, *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*, Berne: Peter Lang.
- R. HÄGG (ed.) 1999, *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*, Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- O. HODKINSON 2011, *Authority and Tradition in Philostratus' Heroikos*, Lecce: Pensa.
- D. D. HUGHES 1999, «Heroic Cult, Heroic Honors, Heroic Dead». In: R. HÄGG 1999, pp. 167-175.
- C. P. JONES 2010, *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press.
- L. KIM 2010, *Homer between History and Fiction in Imperial Greek Literature*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- J. LIGHTFOOT 2003, *Lucian. On the Syrian Goddess*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- N. LORAUX 1981, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris: Mouton.
- F. MARSHALL 2011, «The late antique hero». In: P. BROWN & R. LIZZI TESTA (ed.), *Pagans and Christians in the Roman Empire (IVth-VIth Century A.D.). The Breaking of Dialogue*, Zurich 2011, pp. 171-184.
- F. MESTRE & P. GÓMEZ (à paraître), «The Heroikos of Philostratus: a novel of heroes, and more». In: D. KONSTAN, B. MACQUEEN & M. FUTRE PINHEIRO, *Cultural Crossroads*, Berlin.
- F. MESTRE 2015, «Odiseo y Palamedes: historia de una rivalidad». In: C. FERNÁNDEZ, J. NÁPOLI & G. ZECCHIN (ed.), *Agon. Competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad*, La Plata: Edulp.
- F. MESTRE 2014, «Héroes de culto y héroes del mito, en el Heroico de Filóstrato». In: A. PÉREZ-JIMÉNEZ (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor del Profesor Carlos García Gual*, Zaragoza: Pórtico 2014, pp. 423-436.
- F. MESTRE 2013a, «L'Héroikos de Philostrate: lieux de mémoire et identité hellénique dans l'Empire Romain». In: A. GANGLOFF (ed.), *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*, Berne: Peter Lang 2013, pp. 63-75.
- F. MESTRE 2013b, «Identidad griega en el imperio romano: la figura del héroe en la literatura». Dans: M. WEINHARDT & AL. (eds.), *Ética e estética nos estudos literários*, Curitiba: Editora UFPR.
- F. MESTRE 2004, «Refuting Homer in the *Heroikos* of Philostratus». In: E. B. AITKEN, & J. K. B. MACLEAN, pp. 127-141.
- G. NAGY 2013, *The Ancient Greek Hero in 24 hours*, Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- L. E. ROLLER 2013, «Religions of Greece and Asia Minor». In: M. R. SALZMAN & W. ADLER, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. Vol. II:*

- From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, pp. 295-320.
- A. SNODGRASS 1980, *Archaic Greece. The age of experiment*, London: Dent.
- F. VAN STRATEN 1994, «Images of gods and men in a changing society: Self-identity in Hellenistic religion». In: A. BULLOCH ET AL. (ed.), *Images and ideologies. Self-definition in the Hellenistic world*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press 1993, pp. 248-264.
- J.-P. VERNANT 2001, *La mort héroïque chez les Grecs*, Nantes: Pleins Feux.
- J.-P. VERNANT 1989, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard.
- J. WHITLEY 1988, «Early States and Hero Cults: A Re-Appraisal», *Journal of Hellenic Studies* 108, pp. 173-182.
- F. ZEITLIN 2001, «Visions and revisions of Homer». In: S. GOLDHILL, *Being Greek under rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 195-266.