

5035 pag
BOYANCE, P.
1929

REVUE ARCHÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE MM.

E. POTTIER ET S. REINACH

MEMBRES DE L'INSTITUT

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME XXX

JUILLET-DÉCEMBRE 1929

PARIS

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1929

Tous droits réservés.

D

P. BOYANCÉ, *Leucus* : RA 1929 XXX 211-219. | Le passage de Martinus Capella, *Nuptiae Mercurii Philologiae* II, 141, nous renseigne sur les pouvoirs et la signification de la leucas, herbe dont on couronnait le candidat à l'immortalité. Ce rite, qui concourait à la transformation de l'être humain en un être de rang divin, doit être rattaché à l'orphisme. Dans la Basilique de la Porte Majore, immédiatement au-dessous du stuc représentant le saut de Sappho à Leucade, se trouve une Victoire qui tend une couronne et une palme. Ce rapprochement ne serait pas fortuit, mais amené par le rôle joué dans les deux scènes par la plante magique des Pythagoriciens.

Revue Archéologique
30 1929 1/2 211-219
2478E PO
F287
V135

5035
BOYANCÉ, P.
1929

REVUE ARCHÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE MM.

E. POTTIER ET S. REINACH

MEMBRES DE L'INSTITUT

CINQUIÈME SÉRIE. — TOME XXX

JUILLET-DÉCEMBRE 1929

P. BOYANCÉ, *Levens* : RA 1929 XXX 211-219. | Le passage de Martinus Capella, Nuptiae Mercurii Philologus II, 141, nous renseigne sur les pouvoirs et la signification de la leuety, herbe dont on couronnait le candidat à l'immortalité. Ce rite, qui se rapporte à la transformation de l'être humain en un être de rang divin, doit être rattaché à l'orplasma. Dans la Basilique de la Porte Majore, immédiatement au-dessous du stuc représentant le saut de Sappho à Leucade, se trouve une Victoire qui tend une couronne et une palme. Ce rapprochement ne serait pas forcé, mais amené par le rôle joué dans les deux scènes par la plante magique des Pythagoriciens.

Revue Archéologique
30 1929 61/2 211-219
24782 po
t 287
V 135

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1929

Tous droits réservés.

région était encore très morcelée; victorieuse dans le Sud, Tarente n'avait pu étendre sa domination vers le Nord, et les indigènes, qui s'étaient tournés contre elle vers Athènes¹, devaient faire meilleur accueil qu'elle aux artistes émigrés de l'Attique. Ceux-ci trouvaient un pays neuf, qui, s'ouvrant à la civilisation, suscitait la concurrence. Nous en établirions volontiers quelques-uns à Ceglie, qui nous semble avoir connu par eux le développement progressif d'une céramique digne de compter parmi les principales de la Grande-Grèce.

P. WUILLEUMIER.

1. Cf. Thuc., IV, 99. Ἀνανεοῦσθαι τὴν παλῆαν φίλιν.

LEUCAS

C12
Basilic

La certitude que la basilique de la Porte Majeure à Rome était d'inspiration pythagoricienne fut acquise le jour où M. Carcopino démontra que pythagoricienne en était la principale représentation, celle du stuc qui décore l'abside et où l'on avait reconnu le saut de Sappho à Leucade¹. Pline l'Ancien, en effet, mentionnait incidemment les récits, saugrenus à son gré, que les adeptes de la secte faisaient sur les amours de la poétesse et de Phaon : *Portentosum est quod de ea traditur, radicem ejus allerutrius sexus similitudinem referre, raro inventu, sed si viris contigit mas, amabiles fieri. Ob hoc et Phaonem Lesbium dilectum a Sappho, multa circa hoc non Magorum solum vanitate, sed etiam Pythagoricorum*².

Il était assuré que dans leurs spéculations chimériques sur cette passion célèbre, les Pythagoriciens devaient faire place à l'épisode final, au saut de Sappho à Leucade.

Cependant, malgré la vraisemblance de l'interprétation, M. Hubaux s'était demandé s'il était légitime de tirer de la notice de l'*Histoire naturelle* ce que M. Carcopino y montrait³. Il n'y voyait qu'un récit sur les propriétés érotiques d'une plante, et les botanistes de la secte ne s'étaient même pas occupés des amours de Sappho, dans le texte en question, *circa hoc* renvoyant comme le *ob hoc* qui précède à la première phrase. Leucade était donc absente. A quoi M. Carcopino répondit que cette apparence n'était qu'appar-

P. BOYANCÉ, *Leucas* : RA 1929 XXX 211-219. | Le passage de Martinius Capella, *Nuptiae Mercurii* Philologie II, 141, nous renseigne sur les pouvoirs et la signification de la leucas, herbe dont on couronnait le candidat à l'immortalité. Ce rite, qui est couronné à la transformation de l'être humain en un être de rang divin, doit être rattaché à l'orphisme. Dans la Basilique de la Porte Majeure, immédiatement au-dessous du stuc représentant le saut de Sappho à Leucade, se trouve une Victoire qui tend une couronne et une palme. Ce rapprochement ne serait pas fortuit, mais amené par le rôle joué dans les deux scènes par la plante magique des Pythagoriciens.

1. *Revue archéologique*, 1923, p. 1-22; *La Basilique de la Porte Majeure*, 1926, p. 380.

2. *Hist. nat.*, 27, 20.

3. *Musée belge*, 1926, p. 197 et suiv. Cf. id., 1928, *L'herbe aux cent têtes*, où l'auteur s'est efforcé de distinguer éryngie et « leucas ».

rente. Quelle était, en effet, la plante dont parlait Pline? En latin « candida », c'est-à-dire en grec Leucade. Aucun doute n'était plus permis¹.

Malgré tout, il faut avouer que quelques obscurités demeurent : entre les deux Leucades, la plante et le promontoire, quels rapports étaient-ils établis? Les vertus de la plante étaient-elles seulement celles d'une herbe érotique?

Nous avons d'autres témoignages sur les contes fantastiques qu'on faisait à ce sujet. D'après l'interpolateur de Dioscoride², l'on appelait aussi *gorgoneion* l'érynge dont il est question chez Pline. Or, de ce *gorgoneion*, Psellus³ nous apprend, d'après un certain Africanus, qu'elle est souterraine pour la plus grande partie, mais que si une jeune fille connaît dans son voisinage les étreintes de l'amour, cette plante, doublement curieuse, sort de terre pour regarder. Selon Damascius, la racine de cette *gorgoneias* — ainsi l'appelle-t-il — est comme une figure de Gorgone⁴. Ces textes nous montrent à l'évidence que les légendes étaient nombreuses et variées à ce sujet. Pline ne dit-il pas : « multa circa hoc? »

Mais l'interpolateur de Dioscoride nous apprend bien d'autres choses et nous aide à pressentir que la merveilleuse plante avait des propriétés bien autrement intéressantes. Il nous dit que l'on identifiait l'érynge à une multitude d'autres herbes. Nous retrouvons d'abord le nom de *centum capita* qui est chez Pline, ce qui nous confirme dans la direc-

1. *Revue des études latines*, 1927.

2. Dioscoride, 3, 21 (éd. Wellmann, tome 2, p. 27). ἡρύγγιον· οἱ δὲ ἐρύγγιον, οἱ δὲ ἡρύγγην, οἱ δὲ Γοργόνειον, οἱ δὲ ἐρυγγίς, οἱ δὲ κίρυον· οἱ δὲ ὄργανον χλόνιον, οἱ δὲ ἐρμαυ, οἱ δὲ μυρίκων, οἱ δὲ μῆλυ, Αἰγύπτιοι· κρόβισος, προφῆται· ἰμερτός, οἱ δὲ τραυλίζων, Ἰωμαῖοι· καπίτουλουμ· κάρδομος, οἱ δὲ κάρδους τέρραι, οἱ δὲ Μούσχαρου κάρδους, οἱ δὲ ἱρουνδινίνα κάρδους, οἱ δὲ κάρδους ἀλβούς, Δάκοι· σικουνοῦξ, Σπάνιοι· κεντουμ· κῆπιτα, οἱ δὲ ἰσκαρία, οἱ δὲ Τλεβεννία, Ἀφροὶ· Χέρδαν, οἱ δὲ χίδα.

3. Psellus, *Ms. Admir. lect. medicophys. Lambec. Bibl. caes.*, 1, 7 (vol. 7, p. 478, éd. Kull). Λέγει δὲ (Africanus) περὶ τοῦ Γοργονίου· πῶς δὲ ἐστὶ τοῦτο ὑπόγειος τὰ πολλὰ· λέγει γοῦν ὡς εἴ τις κόρη πλησίον αὐτῆς, ὡς Ἀφροδίτης, νόμος συμπλακείη, ἀνείσιν ἐπὶ τὴν θέαν ἢ πῶς καὶ τὸ γινόμενον περιεργῶς ὁρᾷ.

4. Damasc. *Phot. cod.* 243, p. 310, 10. Ὅτι ἔλεγεν ὁ Σεβήρος τεθεᾶσθαι γοργονίαν βοτάνην, ἥς εἶναι τὴν ῥίζαν ἀντικρυς ὁμοίαν παρθένῳ τὴν κεφαλὴν ἐχούσῃ κατρεφῇ δράκοντείς πλοκάμους.

tion adoptée. Nous lisons aussi celui de μῆλυ. On connaît sous cette appellation deux plantes, l'une à fleurs jaunes dont il est parlé chez Théophraste et chez Dioscoride, l'autre à fleurs blanches, dont il est question chez Homère¹. C'est cette dernière qui doit retenir notre attention : c'est, en effet, une plante magique et son nom est un nom divin.

Mais citons le poète : « Ayant ainsi parlé, le meurtrier d'Argus me tendit un talisman, l'ayant arraché à la terre, et m'en dévoila la nature. Sa racine est noire, sa fleur semblable au lait, les Dieux l'appellent *molu*, et elle est difficile à arracher, du moins pour les hommes, car, aux Dieux, tout est possible². » C'est Hermès qui remet à Ulysse cette plante pour lui permettre d'échapper aux pièges de Circé : « Allons ! Je te délivrerai et je te sauverai des maux, prends, et avec ce talisman puissant dirige-toi vers les demeures de Circé : sa force écartera de toi un jour funeste³. » Et c'est bien grâce à ce présent qu'Ulysse évitera la triste métamorphose.

On sait que pour les Pythagoriciens les textes homériques étaient comme des textes sacrés⁴. On sait aussi comment ils les interprétaient, comment ils y cherchaient leur propre doctrine sur l'immortalité de l'âme et sur la métempsycose⁵. L'épisode de Circé se prêtait trop bien à l'application de leur méthode pour être négligé. Circé devint le symbole de la métempsycose, du grand cercle redoutable des réincarnations⁶. Comment auraient-ils négligé l'épisode du *molu*? Qu'on songe d'abord que le *molu* est donné à Ulysse dont les aventures symbolisent celles de l'âme, que le présent vient du dieu psychopompe par excellence; qu'on relise les paroles du dieu qui se prêtent si bien à ceux qui cherchent des allu-

1. Dioscoride, 3, 54. Théophraste, *H. P.*, 9, 15, 7. Homère, *Od.*, 10, 305.

2. V. 302 et suiv.

3. V. 286 et suiv.

4. Jamblique, *V. P.*, 164; Porphyre, *V. P.*, 32.

5. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 109-136.

6. Porphyre ap. Stobée, *Ecl.*, 1, 49, 60, p. 445 Wachsmuth. Cf. aussi Ps. Plut., *Vita Homeri*, 126; F. Cumont, *After Life*, p. 180; R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mystiergedanke*, p. 171.

sions à la délivrance et au salut ¹. Le *molu* est évidemment pour les Pythagoriciens une plante d'immortalité. C'est l'idée qu'ils n'ont pu manquer de concevoir, en lisant, avec leurs préoccupations habituelles, le texte sacré ².

L'interpolateur de Dioscoride nous apprend aussi que cette même herbe était appelée par d'autres *ἰμερτίς*. Ce nom n'est pas connu par ailleurs, mais n'y aurait-il pas lieu de songer à un vers des tablettes orphiques qui a été souvent étudié, sans qu'on soit encore tombé d'accord à son sujet?

« ἰμερτός δ' ἐπέδαν περὶ πάντας ποτὶ καρπὸν ἰμερτίσιν ³. »

On traduit d'ordinaire *ἰμερτός* par désirable, et c'est peut-être bien, en effet, le sens, mais des fidèles ne savaient-ils pas que cette couronne, comme il est assez naturel, était formée de fleurs merveilleuses et n'étaient-ils pas tentés d'imaginer une fleur dite *ἰμερτίς* par excellence? Et, en effet, à qui notre texte attribue-t-il cette appellation? Aux *προφῆται*. Or, c'est un titre donné aux auteurs des écrits orphiques, et déjà par Platon ⁴. N'y a-t-il pas là, à tout le moins, une rencontre bien curieuse et presque saisissante?

Toutes ces identifications de plantes proposées par notre interpolateur semblent donc reposer sur leurs qualités sacrées, beaucoup plus que sur leurs caractéristiques botaniques. Mais sur la Leucas elle-même nous avons peut-être un texte décisif.

Le grammairien Martianus Capella nous a conté comment la Philologie fut promue au rang d'épouse divine de Mercure.

1. Ajoutons que la formule : « Aux Dieux tout est possible » était un des axiomes de la religion pythagoricienne. Jamblique, V. P. 138.

2. Eustathe, *Comm. ad. Od.*, selon sa méthode plus morale qu'eschatologique, plus conforme à celle des Stoïciens ou du Juif Philon, fait du *μῶλο* le symbole de la *πείρα*, qui nous défend contre les passions animales. Il nous dit aussi, ce à quoi on peut s'attendre, que la plante d'Homère était inconnue. L'importance du *μῶλο* nous est encore attestée par ce fait, mentionné par Eustathe, qu'Alexandre de Paphos avait composé à son sujet tout un poème.

3. Kern, *Orph. Frag.* 32 c., vers 7.

4. Platon, *Rép.* 2, p. 336 B.

On aurait grand tort de considérer son récit mythique comme une sèche allégorie sans portée. En réalité, nous avons une apothéose et, à propos de cette apothéose, une foule de détails qui viennent des mystères ou des écrits de caractère théologique. Contentons-nous de signaler seulement ici en passant le rôle joué par la musique cosmique et purificatrice des Muses selon la théologie pythagoricienne ¹, et deux allusions que nous étudierons ailleurs à l'œuf des mystères orphiques ².

Or, voici ce qui se passe, après que la déesse Apothéosis a fait boire à la candidate à l'immortalité un breuvage magique : « Quand la déesse vit qu'elle avait bu la coupe d'immortalité, afin de lui enseigner en quelque sorte par le symbole d'une bandelette qu'elle quittait la terre pour le ciel et qu'elle était devenue immortelle, elle couronna la vierge d'une herbe des champs qui porte le nom d'..., en lui prescrivant de rejeter tout ce que, mortelle encore, elle s'était attaché pour se défendre contre la force d'en haut, car, disait-elle, c'était là les marques inférieures d'une essence caduque et mortelle ³. » Nous avons à dessein laissé de côté le nom de l'herbe qui nous est présentée avec tant de netteté comme un symbole d'immortalité. Les deux éditeurs modernes ⁴ s'accordent à nous parler, dans ce passage, d'*ζιζών*. Mais l'appendice critique du dernier d'entre eux, Dick, nous révèle que ce n'est là qu'une correction de l'édition princeps.

Les manuscrits ont trois leçons différentes ; deux sont inintelligibles : L, R, B 1 donnent *ΛΕΙΖΩΝ*, les autres donnent *ΑΕΥΖΩΝ*. Mais une troisième leçon est parfaitement lisible, c'est celle de A qui donne *ΑΕΥΚΩΝ*, et cette leçon est confirmée par la glose suivante : « *Herba albula, ut quidam lilium.* »

1. *Nuptiae Mercurii Philologiae*, p. 1, 2 et suiv. ; 2, 117.

2. *Ibid.*, 1, 68 ; 2, 140.

3. Verum diva cum immortalitatis eam poculum cerneret ebibisse, quoe terris illam caelum pergere immortalemque factam velut (a)enigmate redimiculi perdoceret, ex herba quadam rurestri, cui *ζιζών* vocabulum est, virginem coronavit praecipiens omnia, quae adhuc mortalis adversum vim superam in praesidium coaptarat, expelleret, quippe caducae mortalisque substantiae istaec esse minima memorabat. *Ibid.*, 2, 141.

4. Eyssenhardt et Dick.

A est un des meilleurs manuscrits : c'est le Leidensis 36 qui date du ^x^e siècle, et Dick en fait d'ordinaire son guide, de préférence même au Bernensis 566 (β). On voit donc que la leçon *λευκως* est tout à fait autorisée, et que la correction *αειζωνος* n'est aucunement nécessaire. Paléographiquement les deux autres leçons inintelligibles en elles-mêmes ont du moins cet avantage de se rapprocher l'une et l'autre, chacune à sa manière, de la bonne leçon. Le seul argument à faire valoir pour une correction serait que *λευκως* ne présente pas un sens satisfaisant ici. Or, il est clair pour nous que c'est tout le contraire.

Voici donc attestés directement les pouvoirs, la signification de la Leucas (il ne faut sans doute pas attacher d'importance à la petite différence *λευκως* et *λευκας*). Et, d'autre part, le même texte nous suggère qu'il existait un rite de couronnement à l'aide de la Leucas, rite qui concourait à la transformation de l'être humain en un être de rang divin¹. Si nous notons que, dans ce qui précède immédiatement, il est question de l'œuf orphique, nous serons tentés de rattacher notre rite à l'orphisme. Nous le serons d'autant plus que nous savons qu'une couronne était, en effet, comme nous l'avons vu plus haut, liée à l'initiation. Et si maintenant nous nous souvenons de la glose de Dioscoride où le *centum capita* était identifié à l'ιμερτος des *προψήται*, ne faut-il pas avouer que nous avons presque une certitude?

Si nous regardons à nouveau la basilique de la Porte Majeure, nous sommes frappés du rôle que joue au fond de l'abside, immédiatement au-dessous du stuc de Sappho, la Victoire qui tend une couronne et une palme². D'elle nous pouvons dire ce que Martianus Capella dit de la déesse Apothéosis : « Afin de lui enseigner en quelque sorte par le symbole d'une bandelette qu'elle quittait la terre pour le ciel et qu'elle était devenue immortelle, elle la couronna... » Le rapproche-

1. Θεις ἐγίνου εἰς ἀνθρώπου, disent les tablettes orphiques. Or, Apothéosis prescrit de « rejeter tout ce que, mortelle encore, elle s'était attaché pour se défendre contre la force d'en haut... ».

2. Carcopino, *op. laud.*, p. 293;

ment à cette place d'honneur du saut de Sappho à Leucade et de la déesse à la couronne — Victoire ou Apothéosis — ne serait donc pas fortuit; pour les initiés, il était riche de sens : Leucas était le mot qu'ils redisaient l'un et l'autre.

Ajoutons qu'ailleurs dans la Basilique on pourrait être tenté de voir d'autres allusions. Regardons, par exemple, la figure 52, dans la magnifique publication de M. Bendinelli : une Orante ailée tient dans chaque main une fleur à forme de fleur de chardon; le sens profondément religieux de cette figure saute aux yeux du plus prévenu; dès lors, ne serait-il pas satisfaisant qu'on pût voir dans cette fleur la mystique Leucas¹?

D'après Pline l'Ancien, ce n'était pas seulement les Pythagoriciens, mais avant eux les Mages qui parlaient volontiers des pouvoirs étonnants de la Leucas. Évidemment, Pline songe ici à l'opinion dont il se fait ailleurs l'écho et qui voulait que Pythagore eût reçu les enseignements des Mages. Il est curieux, dans ces conditions, de constater que les oracles chaldéens pensaient que des plantes faisaient partie des moyens de purifier l'âme et permettaient à son char de rouler plus facilement vers les hauteurs du ciel².

Il reste à essayer de préciser le rôle de la Leucas dans la légende de Sappho. Ici encore nous serions tentés de croire, comme plus haut pour un texte de l'*Odyssée*, que les Pythagoriciens ont appliqué à une tradition préexistante leur méthode bien connue d'exégèse symbolique. Ils avaient emprunté aux mystères orphiques le rite de la couronne de fleurs en attachant à ce rite la portée que nous avons dite.

1. Cf. aussi les figures 51, 53, 54 et surtout la planche XIV qui nous montre deux orantes humaines, occupant dans les nefs latérales une place correspondante à celle de la Victoire dans la nef centrale. Bendinelli, *Il Monumento sotterraneo di Porti Maggiore in Roma*, in *Mon. Ant.*, XXXI (1927), p. 38 sq.

2. Psellus, *Expus. orac. chaldaic.*, p. 1133 A : « ὁ δὲ Χαλδαῖος ὡς ἄλλος ψησὶν ἡμᾶς ἀνίστασθαι πρὸς θεόν, εἰ μὴ δυνάμεσμεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὀλισκῶν τελειῶν. Ὡς τὰς καθαίρεσθαι τὴν ψυχὴν λιθοῖς καὶ πύλαις καὶ ἐκδοχῆς καὶ εὐτραχύνειν πρὸς τὴν ἀναβάσιν. On sait que cette image du char de l'âme est aussi pythagoricienne : Delatte, *op. laud.*, p. 73. Cf. Kroll, *Or. Chald.*, p. 52.

Or, voici qu'une légende attestait à propos de Sappho les vertus prodigieuses d'une plante. C'est elle, disait-on, qui avait rendu Phaon si désirable aux yeux de Sappho, c'est elle qui avait éveillé cet amour qui devait finir si tristement dans les eaux de Leucade. Ainsi parlait la foule, ignorante du sens caché des légendes, cette même foule qui prenait Homère pour un simple conteur. En réalité, il suffisait de considérer un moment le récit merveilleux pour y découvrir un sens caché. Aimer Phaon, aimer le « lumineux », c'était pour Sappho s'être éprise non d'un mortel, mais de Dieu lui-même, et cette passion l'avait conduite, non à la mort, mais à la régénération. En effet, à Leucade, des légendes locales voulaient qu'Apollon sauvât de la mort les amoureux qui se jetaient du haut du promontoire¹. Apollon avait donc sauvé Sappho. Il est probable même, comme l'a montré M. Carcopino², qu'à cause de son nom prédestiné Phaon, source de tout le drame, était considéré comme une première incarnation d'Apollon et que le dieu cher aux Pythagoriciens leur paraissait intervenir dès l'origine dans le récit sacré. Un seul point pouvait demeurer obscur : la plante magique s'appelait-elle à l'origine Leucas ? En ce cas, pour des Pythagoriciens avides de rencontres singulières, cette coïncidence extraordinaire devait être une raison bien puissante pour eux de croire à la signification symbolique de toute l'aventure. Ou, de ce que l'épisode final se passait à Leucade, concluaient-ils que la plante devait avoir été la Leucas connue par les mystères ? En ce cas encore, c'était une rencontre de mots qui, pour eux, décidait du sens caché de la fable.

Il ne faut point oublier, en effet, que pour les Pythagoriciens le langage était la création d'un être très sage qui avait mis dans les mots des trésors de révélation. C'était là un des articles du fameux catéchisme des acousmatiques³. On peut voir, dans le discours adressé par Pythagore aux femmes

1. Sur ces légendes, voir l'article *Leucas* dans le *Roschers Lexikon*.

2. *Op. laud.*, p. 381-382.

3. Jamblique, *V. P.* 82, τί τὸ σφωτάτον ; ἀριθμός, δεύτερον δὲ ὁ τοῖς πρῶτοις τὰ ὀνόματα θέμενος.

de Crotone¹, comment, de ce principe qui ne nous semble qu'une théorie abstraite sur les origines du langage, la théologie faisait en réalité une des clés de son exégèse de la religion. Pythagore se fonde sur l'origine divine des noms pour signaler que les divers âges de la femme ont reçu des noms appartenant à des divinités, ce qui prouve que leur sexe est particulièrement cher aux dieux. La jeune fille s'appelle *ζέφυς*, la jeune femme *ζούφυς*, la mère, *μήτηρ*, la vieille *μῆτις*.

C'est à cette méthode que les Pythagoriciens nous semblent avoir dû de faire dans la légende de Sappho les découvertes dont témoignent la fameuse Basilique, et d'avoir pris le saut de Leucade pour un symbole de l'Apothéose.

Pierre BOYANCÉ.

1. Timée d'après Jamblique, *V. P.*, 56. C'est là un exemple, choisi entre plusieurs autres, sur lesquels nous nous proposons de revenir. Car la doctrine est d'une importance capitale pour les études de symbolique des monuments figurés.