

Places, Edouard des

Religion et Philosophie en Grande Grèce

In: Revue Etudes Greques, LXXXVI, 1973,
p. 418 - 424

5233 pa/
PLACES, E. DES
1973

233

Des Places E

Arch

214. DES PLACES (E.) Religion et philosophie en Grande Grèce.

Rev. Et gr. Fr. (1973 paru 1974), 88, n° 411-413, 418-24. — 75-2021.

Présentation de l'ouvrage de Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford, Clarendon Press, 1971, XIII-425 p., 30 pl. — 1. Les déesses de Sicile. 2. Réédition et commentaire des *Purifications (Katharmoi)* d'Empédocle. 3. Réédition et commentaire des lamelles d'or « orphiques » où tout est pythagoricien, selon l'A. et le Recenseur, de même que chez Empédocle.

archaeologia

Revue des Etudes Grecques

VV6657

Religion et philosophie en Grande Grèce

In: Revue des Études Grecques, tome 86, fascicule 411-413, Juillet-décembre 1973. pp. 418-424.

Citer ce document / Cite this document :

des Places Édouard. Religion et philosophie en Grande Grèce. In: Revue des Études Grecques, tome 86, fascicule 411-413, Juillet-décembre 1973. pp. 418-424.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1973_num_86_411_4035

RELIGION ET PHILOSOPHIE EN GRANDE GRÈCE

Sous le titre *Persephone*, G. Zuntz réunit « trois essais sur religion et philosophie en Grande Grèce » (1). Le premier de ces essais, « les déesses de Sicile » (pp. 1-178), repose sur une documentation principalement archéologique ; il consacre une première partie à « l'ancienne déesse » (pp. 3-69). Les temples de Malte et de Gozzo font de ces îles des avant-postes de la civilisation religieuse orientale (p. 12) ; le motif à spirale, d'origine danubienne, représente la matrice divine (pp. 35 et 56-57, avec les pl. 1-11) ; le culte de la Mère commence avec le passage de la chasse et de la « cueillette » à l'agriculture (p. 13) ; la πότνια θηρῶν asianique est irréductible à la Terre-Mère des Grecs (p. 16). La seconde partie (« la déesse grecque », pp. 70-178) étudie les déesses de Sicile, Déméter et Coré (pp. 70-75 et 173-178). Les documents d'un culte combiné de la « Mère » et de la « Fille » sont, à vrai dire, très rares dans la Sicile ancienne (p. 100) ; la plupart, des terres cuites surtout (pp. 89-157), ne représentent que Coré-Perséphone. La littérature entre en scène avec le « témoignage profond et explicite » de Pindare dans la *II^e Olympique* (pp. 83-89). G. Zuntz hésite, comme la plupart des interprètes, à dégager de l'anonymat le τις du v. 65 : ce ne serait pas Hadès, à qui rien ne se rapporte dans le contexte ; ni Rhadamanthe, une des hypothèses de Farnell ; ni non plus le Triptolème imaginé par H. W. Thomas en 1938 ; ce serait plutôt Perséphone (cf. pp. 257 et 269) ; ne faut-il pas simplement continuer d'y voir le juge des Enfers (2) ?

Les représentations siciliennes se complètent par celles de Locres, terres cuites encore et tablettes (πίνακες) : « l'art locrien révèle, dans un ensemble organisé, les traits qui dans les images siciliennes de Perséphone apparaissent contradictoires et énigmatiques : la sombre déesse du monde infernal et l'épouse aimante, la reine des morts et la dispensatrice de fécondité et de vie » (pp. 173-174).

..

Le livre II (pp. 179-274) réédite et commente les *Purifications* d'Empédocle, Καθαρμοί. Alors que les « Fragments cosmiques » de D. O'Brien (1969) s'attachent davantage au Περὶ φύσεως et que les thèses de J. Bollack étudient exclusivement

(1) Günther Zuntz. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*. Oxford, Clarendon Press, 1971. XIII-425 pages, 30 planches. Prix : 9 l. st.

(2) Cf. *Le Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 83.

ce poème, voici pour les *Purifications* une reconstruction qui assigne aux fragments l'ordre le plus vraisemblable, celui du commentaire (pp. 186 sv.). Le fr. 5 (118 et 121 D.-K.) contient un vers 3, ἀρχμηραί τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε βροστιά, où déjà Karsten (1838) et plus récemment Wilamowitz (3) reconnaissent une interpolation tardive. Or H. D. Saffrey a retrouvé cet élément suspect dans un *logion* de quatre vers dont le second commence, comme le v. 2 du fr. 121 d'Empédocle, par ἐνθα φόνος (4). Y a-t-il eu contamination entre le texte d'Empédocle et celui du *logion*? « Les vers d'Empédocle, dit Z. (p. 202), étaient assez souvent incorporés à des poèmes postérieurs : le *Carmen aureum*, les *Orphica*, Lucrèce ». Ici Proclus (*In Cratylum*, 97, 23-24 Pasquali) ne donne même pas comme d'Empédocle les vv. 2-3 du fr. 121. Ainsi qu'il lui arrive ailleurs, il cite côte à côte des vers ou expressions d'Empédocle et des vers ou expressions des *Oracles* ; dans le cas présent, pour décrire le monde du désordre, il met en parallèle « deux vers bien connus de ses lecteurs, le premier d'Empédocle, le second des *Oracles chaldaïques* » (5). Les arguments de G. Zuntz (pp. 202-203) prolongent ceux de Wilamowitz ; la restitution du v. 3 aux *Oracles* écarterait décidément son attribution à Empédocle (6) ; dans la nouvelle édition des *Oracles*, ce vers est devenu le troisième du fr. 134 (7).

Aux fr. 24 et 15 (144-145 D.-K.), Z. note (p. 229 ; cf. p. 188) que κακότης, au singulier, puis au pluriel, n'est pas le péché mais la somme des κακά, comme ἀρετή est la somme des ἀγαθά. Le νηστεῦσαι du fr. 144, « jeûner, s'abstenir de », est proche par le sens, sinon par l'étymologie, du νήφειν (νήψαι), « être sobre », du *Corpus Hermeticum* et des *Oracles chaldaïques* (8), ainsi que de l'ἀναπνεῦσαι « reprendre souffle » du fr. orphique 229 Kern et de l'ἀναψῦξαι « se rafraîchir » du fr. 230 Kern, l'un et l'autre verbe commandant un κακότητος ; 230 donne même l'impression de n'être qu'un doublet de 229 : ce serait le même vers avec une variante (9). A ce propos, Z. fait observer (p. 230, n. 1) que « le sens d'ἀναψῦξαι κακότητος est fixé par le parallèle (ou même la citation) de Platon, *Lois*, IV 713 e 6 οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάψυξις », où ἀνάψυξις est la leçon de Julien dans la *Lettre à Thémistius* (258 c Spanheim) contre l'ἀνάφυξις des manuscrits de Platon, seul exemple du mot chez Liddell-Scott-Jones comme dans le *Thesaurus* ; ἀνάψυξις est mieux attesté, tardivement au moins, et le parallèle orphique pourrait lui valoir la préférence dans le texte des *Lois*. S'il fallait réduire à l'unité les deux fragments orphiques, l'ἀναπνεῦσαι du fr. 229 (Proclus) aurait cependant le pas sur l'ἀναψῦξαι du fr. 230 (Simplicius), en raison du modèle homérique ἀνέπνευσαν κακότητος (*Iliade*, 11, 382).

(3) *Sitzungsb. der Preuss. Akad. der Wiss.*, philos.-hist. Kl., 1929, pp. 677-678 = *Kleine Schriften*, I, Berlin, 1935, pp. 488-489.

(4) *Revue de Philologie*, 1969, pp. 64 sv.

(5) H. D. Saffrey, *ibid.*, p. 66.

(6) G. S. Kirk et J. E. Raven (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962, p. 352) citent et traduisent sans commentaire le v. 3 avec le reste du fr. 121.

(7) Cf. *Oracles chaldaïques* (Coll. des Univ. de France), Paris, 1971, p. 99.

(8) Voir le fr. 15 (p. 15 Kroll) de la nouvelle édition des *Oracles*, avec ma note (p. 70, n. 2). Dans la traduction, « jeûnez » n'est pas heureux ; plutôt : « revenez à la (sobre) raison ».

(9) Cf. E. Rohde, *Psyché*, II^e-10, Tübingen, 1925, p. 124, n. 1 = *Psyché*, Paris, 1928, p. 365, n. 1.

Ces deux exemples suffiraient à montrer l'intérêt du l. II de *Persephone* pour l'exégèse d'Empédocle. On en relèverait bien d'autres. Au fr. 3 (115 D.-K.), v. 5 (après l'atéthèse du v. 4), Heeren tirait du δαιμόνιοί τε d'Hippolyte un δαίμων οἶτε; après H. Stein (1852), Z. adopte cette conjecture, que Diels ne mentionne pas. Au fr. 28 (129 D.-K.), le v. 6, appliqué par Wilamowitz (p. 651) aux « dix ou vingt réincarnations » de Pythagore, « définit seulement sa vigueur mentale : ' il vit ce qui se produisait en dix ou vingt vies humaines ' » ; après le v. 6, Z. ajouterait, *exempli gratia*, un < γιγνόμενα > (pp. 209 et 249). Au fr. 31 (137 D.-K.), les quatre premiers vers décrivent la scène poignante du père qui sacrifie son fils quand celui-ci a « changé de forme » en passant dans un corps d'animal ; au v. 3, il faut lire avec Bergk ὁ δὲ νήκουστος au lieu de l'ἔδ' ἀνήκουστος de Sextus Empiricus ; Diels, qui acceptait cet ὁ δὲ en 1880, y a malencontreusement substitué, à partir de 1901, ὁ δ' αὖ ; cet αὖ, inutile pour le mètre, introduit une fausse opposition. Immédiatement auparavant, le génitif θύοντος de G. Hermann (-τας Sextus) ne dépend pas de λίσσομαι, qui prendrait par analogie la construction de δέομαι (p. 223) ; c'est un génitif absolu à sujet sous-entendu (αὐτοῦ) repris normalement par ὁ δ' au début de la proposition suivante (cf. p. 226). Reste le rébus qui termine le v. 2. Pour le diviser, avec Diels, en οἱ δ' ἀπορεῦνται, il faut prêter un rôle à des tiers (les serviteurs ?) dont il n'était pas question jusque là ; et à quoi rimerait leur « perplexité » ? G. Zuntz a cherché dans une autre direction, indiquée par la traduction de Calcidius. Le ch. 197 de l'*In Timaeum* contient cinq hexamètres, dont les trois premiers correspondent aux vv. 1-4 de notre fragment. La seconde moitié du second et le premier mot du troisième, « saeva prece territa mugit (sic Z. pour le « mente » des mss) / hostia », ont suggéré à l'éditeur un οἰκτρά πορεῦντα, paléographiquement acceptable ; ce « criant lamentablement », rapporté à υἱόν, serait précisé par un second participe λισσόμενον. — Au fr. 35 (143 D.-K.), le τρωών de la *Poétique* d'Aristote (1457 b 13) doit remplacer le τρωόντα de Théon de Smyrne, commandé par le contexte en prose de la citation ; et le τανα(η)κέϊ du Riccardianus B vaut mieux que l'ἀτειπέϊ du Parisinus A, qui oblige à admettre (avec Wilamowitz, p. 650) un allongement de l'α initial comme pour ἀτάλλων au v. 131 des *Travaux* d'Hésiode. — Les fr. 16-17 (127 et 146-147 D.-K.) sont la version empédocléenne d'une doctrine qui doit remonter à Pythagore et s'exprime, avec des développements populaires, au § 42 de la *Koré Kosmou* hermétique (C.H., fr. XXIII Festugière) ; les deux formulations se complètent (cf. p. 234).

La reconstruction du poème occupe les pp. 236-244. Une question délicate est la succession des fr. 114, 133 et 134. Lucrèce (V 97-103) suit un modèle qui combinait 114 et 133 ; 134 appartient au même contexte que 133 ; d'autre part, 114 vient sûrement des *Katharmoi*. On ferait volontiers des trois fragments un seul ensemble à l'intérieur de ce poème. Mais comme il y a de bonnes raisons pour attribuer 133-134 à un III^e livre des *Physika*, on croira plutôt que dans ce III^e livre un prélude « métaphysique », proche par le ton du fr. 114, précédait le fr. 133 ; et c'est cet assemblage que Lucrèce avait devant lui (p. 241). Ajoutons qu'une autre imitation se décèlerait chez Virgile, au second chant des *Géorgiques*, si le v. 490, « Felix qui potuit rerum cognoscere causas », s'inspire du fr. 21 (132 D.-K.), ἔλθιος ἔς... (10).

(10) Cf. P. Boyancé, qui en rapproche l'éloge de Pythagore au fr. 129 D.-K. (*Revue Archéologique*, 5^e série, XXV, 1927. 1, pp. 361-379, surtout 367-370). Mais la formule, vite devenue classique, remonte au v. 954 de la *Théogonie*

Vient ensuite l'édition proprement dite (pp. 246-250), où les fragments se suivent dans l'ordre du commentaire, avec l'indication des numéros de Diels-Kranz et un apparat à deux étages : *Testimonia*, puis variantes. C'est d'après ce texte qu'il faudrait désormais citer les *Katharmoi* (11). La paraphrase des pp. 251-261 achève de justifier l'ordre de lecture ; elle compare en détail le fr. 23 (128 D.-K.) et les développements de Théophraste que Porphyre a insérés dans son *De abstinence* (pp. 259-260).

La conclusion de ce livre II (« Some Generalia », pp. 262-274) oppose Empédocle à l'orphisme, dont l'« éternelle ivresse chez Hadès » était incompatible avec la conception du « démon », pour Empédocle l'âme humaine (p. 264). De même, l'eschatologie du poète n'est pas celle d'Éleusis, bien que « Platon, dans la *République* et le *Phèdre*, ait tâché de les unir pour illustrer, sous forme de mythe, sa foi en l'origine divine et en l'immortalité de l'âme individuelle, ainsi que les exigences de la justice » (*ibid.*, n. 4). Empédocle a subi l'influence de Pythagore et de Parménide ; celle aussi, plus ancienne, d'Hésiode : le « dieu banni » de la *Théogonie* est déjà l'homme ; les termes centraux *νεῖκος* et *ὄρκος* (*Théog.*, 782 sv.) ont passé chez Empédocle ; vu à travers la *Théogonie*, dont le message d'Empédocle est une réinterprétation, le mythe des *Katharmoi* n'est pas orphique ; il reste foncièrement empédocléen (pp. 266-269). Les deux poèmes, *Physika* et *Katharmoi*, se complètent et forment un tout, comme les deux parties du poème de Parménide (pp. 269-270) ; ce n'est pas par hasard qu'Empédocle parle de *δαίμων* et non de *ψυχή* ; « il ne pouvait appeler *ψυχή* ce qu'il savait immortel et indépendant de tout corps » (p. 271).

. . .

Le livre III (pp. 275-393) réédite et commente les lamelles d'or « orphiques ». Disons-le tout de suite : pas plus que chez Empédocle G. Zuntz n'est disposé à y voir de l'orphisme (pp. 318 ; 326 ; 334 ; 337, n. 5 ; 338) : on ne peut, sans cercle vicieux, leur en attribuer ; tout en elles est pythagoricien. Elles n'ont rien non plus de commun avec les tablettes magiques et « défixions » sur plomb, fréquentes dès le v^e siècle a. C., qui renferment des imprécations contre des personnes vivantes ; et seul l'or dont elles sont faites les rapproche des amulettes de l'époque impériale (12). Pour les lamelles orphiques, cet or avait un sens particulier : « le métal brillant et impérissable symbolisait la perpétuité de la vie, tout comme, à l'opposé, le plomb sombre et lourd servait à produire la destruction et la mort » ; elles se présentaient ainsi comme « la contrepartie positive des défixions traditionnelles » et impliquaient « une nouvelle attitude en face de la mort et de l'autre vie » (pp. 285-286).

Après le récit attachant des découvertes de Thourioi et un essai de chronologie (pp. 287-298) vient l'étude des tablettes A 1-4 (pp. 299-343), avec transcription et reconstruction en vis-à-vis. En A 1 (n° 18 D.-K.), *ἄθανατοι θεοὶ ἄλλοι*

d'Hésiode, et les exemples en sont tellement nombreux (cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig et Berlin, 1913, p. 100, n. 1) qu'elle ne suppose aucune réminiscence précise.

(11) A l'apparat du fragment 1 (112 D.-K.), ajouter pour le v. 1 *κατὰ* Zuntz : *κατὰ* Diog. Au fr. 3 (115 D.-K.), v. 3, accentuer le premier mot *εὐτέ*.

(12) Sur ces défixions, le meilleur exposé reste celui d'A. Diès dans la nécrologie de son prédécesseur A. Audollent, in *C.R.A.I.*, 1953, pp. 341-349.

du v. 2 prépare l'ὕμῶν du v. 3, comme le fait, en A 2 (n° 19 D.-K.) le δαίμονες qui remplace ἀθάνατοι ; aucun de ces ὕμῶν ne s'adresse au couple Hadès-Perséphone : l'âme ne peut trouver faveur auprès de la déesse en se réclamant des meurtriers de son fils Dionysos, les Titans (p. 312). Les « immortels » sont les Olympiens plutôt que les dieux chthoniens, mais peut-être les uns et les autres si la conception italique les réunit, comme elle fait de Perséphone à la fois la déesse de la mort et la dispensatrice de la vie (p. 313). En A 1, v. 4, Z. lit (ἀστεροβλήτα) κεραυνῶ et de même, au v. 5 de A 2, (ἀστεροπητι) κεραυνῶ ; ce double datif vient d'une finale homérique attestée par de nombreux exemples (cf. p. 315).

Les imperfections de ces vers n'empêchaient pas les fidèles d'en nourrir leur piété ; ils se plaisaient à y trouver, sous un mode traditionnel, les articles essentiels de leur croyance : 1) l'âme est d'origine divine ; 2) après la mort elle affronte le jugement de Perséphone ; 3) elle peut l'affronter avec confiance, si durant sa vie terrestre elle s'est gardée « pure » (p. 313). Au v. 6 de A 2-3 (qui forment un seul fragment chez Diels-Kranz, le n° 19), Z. maintient ἀγνήν, épithète rituelle de Perséphone, que Diels corrigeait pour le mètre en ἀγασήν ; dans le v. 7 il reconnaît comme Kaibel un pentamètre, avec un ἔδρ᾽αῖς trochaïque et l'εὐαγέων que Diels transformait en εὐαγεόντων (p. 317) ; ce « séjour des purs » correspond au « séjour des héros » dans la tablette de Pétélia (B 1 ; cf. pp. 318 et 359). « Il n'y a rien là d'orphique » (p. 318). Les vv. 5-7 d'A 1 (6-8 du fr. 18 D.-K.), qui supposent le cycle des naissances, paraissent détachés d'une description du sort des âmes ; le κύκλου du v. 5 se retrouve au fragment orphique 229-230 Kern ; rapproché du « cycle de la Nécessité », κύκλον ἀνάγκης, que Diogène Laërce (VIII 14) attribue à Pythagore, ce texte fait de κύκλος un terme pythagoricien pour désigner la vie terrestre conçue comme une série d'incarnations. Le vers 8 est une prose péniblement versifiée (comme A 2-3, v. 4), et la ligne 9 n'est que de la prose ; ils marquent pourtant un sommet : l'homme devient dieu ; mais non pas Dionysos, lequel d'autre part n'a rien à faire avec le « chevreau tombé dans le lait », celui-ci sans doute proverbial (pp. 323-326).

En A 4 (fr. 20 D.-K.), v. 5, l'impératif ὀδοιπόρ<ει> s'accorde au mètre trochaïque, ruiné par le supplément ὀδοιπορ<ήσας>.

Vers 260 p. C., donc six siècles après les lamelles précédentes, la Caecilia Secundina d'A 5 (fr. 19 a D.-K.) est qualifiée d'ἀγλαά ; si elle descendait de quelque Secundus comme les deux Plin, l'épithète correspondrait au latin *clarissima* (p. 334, n. 1). La première phrase, à la troisième personne, peut être prononcée, en manière de présentation, par un portier infernal ; ensuite Caecilia prend la parole pour se recommander à la bienveillance des dieux qui viennent d'être mentionnés, Euklès et Eubouleus ; finalement, une « voix des Enfers » lui adresse l'invitation « Va », ἔθι, parallèle à l'ὀδοιπόρει d'A 4 (p. 335).

L'analyse comparative d'A 1-4 (pp. 335-338) n'aboutit pas à une reconstitution homogène : « faire de tous les documents un *mixtum compositum*, c'est s'interdire de les comprendre » (p. 336, n. 1) ; entre A 1 et A 2-3 il subsiste des différences insurmontables : celui qui devient dieu n'a pas d'injustice à expier, celui qui doit expier ne devient pas dieu ; le mort d'A 1 et 4 avait achevé la série des incarnations, celui d'A 2-3 attend un retour à la vie d'ici-bas (pp. 336-337). En dépit de ces divergences, il reste « une doctrine élaborée de l'au-delà, centrée sur la foi en un jugement après la mort et en la réincarnation des âmes ; une doctrine partagée, jusqu'à des détails frappants, par (le) Théron (de la *II^e Olympique* de Pindare) et par Empédocle, exploitée par Platon et

survivant, malgré les corruptions, en pleine époque impériale ; que peut-elle être, sinon pythagoricienne » (p. 337) ?

Si l'on admet un noyau central en vers, il faut en exclure les éléments en prose ou d'origine prosaïque (en A 1 et 4, la proclamation de la déification et les acclamations qui l'accompagnent ; en A 2 et 3, l'aveu de l'injustice à expier), ainsi que le premier et le dernier vers d'A 4, « trop bons » pour le versificateur du milieu. Le poème originel comprendrait les trois premiers vers d'A 1 ou 2-3, soit le discours du mort en présence de Perséphone, et une conclusion au choix : ou A 1, vv. 5-7 ; ou A 2-3, v. 6, sans allusion à des fautes réparées ; l'ensemble, cohérent, s'impose par une grandeur simple. Même si les passages en prose rythmée n'en font pas partie, il appartient à une tradition liturgique, peut-être à une sorte de « messe des morts » pythagoricienne (pp. 341-342).

Passons sur la tablette C, trouvée à Thourioi comme les précédentes et presque inintelligible ; seule elle fait allusion au mythe d'Éleusis (p. 353) ; seule aussi, par son indifférence au contenu, elle se rapproche des amulettes magiques (p. 354). Des tablettes du groupe B, dont les six dernières réduisent à l'essentiel les deux plus longues, la première, B 1, découverte à Strongoli, l'ancienne Pétélia, date de la première moitié du IV^e siècle a. C. ; la seconde, B 2, qui provient de Pharsale, serait contemporaine d'Aristote ; elle ajoute à B 1 deux vers (5 a et b) où l'âme dialogue avec les gardiens ; mais il y manque la promesse finale de « régner parmi les héros » (12). Ces deux tablettes dérivent de vers et d'acclamations récités ou chantés à des funérailles pythagoriciennes (p. 383). On ne peut les ramener à un poème qui comprendrait aussi les textes A 1-5 ; à cette hypothèse d'un poème unique s'opposent : 1) les passages en prose de A ; 2) la promesse de l'héroïsation à la fin de « Pétélia », sans allusion à une rencontre avec Perséphone ; 3) les variations et élaborations de chaque type ; 4) le fait que, jusqu'ici tout au moins, les groupes A et B n'ont nulle part été trouvés ensemble ; 5) — argument décisif, — l'autarcie des divers textes (p. 384).

Une dernière section, « Orient et Occident » (pp. 388-393) retrouve la plupart des éléments dans les mythes de l'ancien Proche-Orient. Celui de Gilgamesh connaît un arbre magique au bord de l'eau, noir et en même temps brillant ; « l'Arbre de Vie, il est vrai, n'est pas nécessairement identifiable en termes de botanique » (pp. 389-390) ; la « soif des morts », plus fréquente en Égypte, n'est pas absente de la Mésopotamie ; quant aux gardiens de l'arbre et de la source, qui ne sont pas autrement désignés par les plus longs des textes grecs, ils sont bien déterminés dans les traditions proche-orientales. Mais si « Pythagore » a utilisé des motifs orientaux, « le résultat est infiniment plus que la somme des parties » (p. 393).

Une des « notes détachées » qui terminent l'ouvrage (pp. 394-413) examine rapidement la phrase de Platon (*Lois* VI, 782 c) pour y voir, avec W. Kranz (14), un reflet du fr. 128 d'Empédocle, sans admettre pourtant que Platon en signale le « caractère orphique » : par l'expression « la vie dite orphique », le philosophe symbolise le végétarisme d'un passé idéalisé ; il ne désigne pas ni même ne

(13) Dans *La Religion grecque* (Paris, 1969, pp. 194-195), j'ai emprunté la traduction de P. Foucart (*Les Mystères d'Éleusis*, 1914, p. 426).

(14) *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁶, I, 1951, Nachtrag zum ersten Band, p. 501.

suppose l'« orphisme » d'Empédocle et de sa doctrine (p. 405, n. 2). Le vers d'Aristophane cité dans ma note *ad locum* (*Grenouilles*, 1032) n'impliquait lui-même que « le passage de l'anthropophagie à la civilisation » (15).

Il faut souhaiter au livre de Günther Zuntz beaucoup de lecteurs et d'« usagers ». Plus d'un se laissera gagner par l'enthousiasme de l'auteur : en Grande Grèce, la religion s'est élevée à quelques-unes de ses cimes.

Édouard des PLACES.

(15) Cf. *Platon, Œuvres complètes*, t. XI, 2^e partie, 1951, p. 150, n. 2 ; *La Religion grecque*, pp. 201-202.