

6833

VOLLGRAFF, W.

1924

Persee

Wilhelm Vollgraff

Le péan delphique à Dionysos

In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 48, 1924. pp. 97-208

Citer ce document / Cite this document :

Vollgraff Wilhelm. Le péan delphique à Dionysos. In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 48, 1924. pp. 97-208.

doi : 10.3406/bch.1924.2989

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1924_num_48_1_2989



Le péan delphique à Dionysos

In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 48, 1924. pp. 97-208.

Citer ce document / Cite this document :

Vollgraff Wilhelm. Le péan delphique à Dionysos. In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 48, 1924. pp. 97-208.

doi : 10.3406/bch.1924.2989

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1924_num_48_1_2989

LE PÉAN DELPHIQUE A DIONYSOS

A LA MÉMOIRE DE JEAN DE MOT

ἐνὶ προμάχοισι παρόντα.

La pierre qui porte le texte du célèbre péan à Dionysos, œuvre du poète Philodamos de Scarphée, a été retirée, non loin de l'autel de Chios (1), du dallage de la voie sacrée du téménos d'Apollon, à Delphes. Elle est incomplète et brisée en plusieurs morceaux. Les fragments ont été d'abord rapprochés par M. Homolle « avec une sûreté de méthode », comme on l'a dit justement, « qui ne laisse pas place au moindre doute ». Une copie du texte faite par MM. Homolle et Bourguet (2) a permis à Henri Weil de restituer huit des douze strophes dont l'hymne se composait; les quatre autres, bien qu'il en reste quelques mots, semblent irrémédiablement perdues. Aussitôt le travail de restitution accompli, Weil en a publié les résultats dans un admirable article dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, en 1895 (p. 393-418). Complété par quelques notes supplémentaires dans le *Bulletin* de 1897 (p. 510-513), et répété, par la suite, sous une forme légèrement améliorée, dans les *Etudes de littérature et de rythmique grecques* (Paris, Hachette, 1902), le travail de Weil est resté jusqu'à ce jour le seul dans lequel on ait essayé d'interpréter

(1) Poulsen, *Delphi*, p. 18,3.

(2) *BCH*, XIX, 1895, pl. XVI-XVII.

BCH, XLVIII (1924).

dans le détail et de comprendre en son ensemble ce document des plus nobles, voire des plus intéressants parmi ceux que nous ont donnés les fouilles de Delphes (1). Il est vrai de dire que l'hymne a été réimprimé, en 1900, par Arthur Fairbanks, dans une remarquable étude sur le péan des Grecs (2). Cette publication ne mériterait pas qu'on en dise du mal. Elle est accompagnée d'un commentaire qui contient des remarques originales et justes, et j'aurai plus d'une fois l'occasion de la citer. Toutefois, le texte donné par Fairbanks ne diffère pas, dans tout ce qui est essentiel, de celui de Weil. Il se peut qu'on en ait conclu que les restitutions de ce dernier doivent être considérées comme à peu près définitives... Mais ce serait là une grave erreur; car, en réalité, le travail de Weil n'est encore qu'une première ébauche. Weil a retrouvé le mètre des strophes, et le sens général de la plupart des différentes parties du poème; sa vaste érudition et sa connaissance du langage des poètes lyriques et tragiques lui ont permis de combler d'emblée mainte lacune, d'une façon convaincante; mais il me semble s'être mépris sur le sens de quelques passages capitaux, qui, seuls, correctement expliqués et restitués, donnent la clef de l'interprétation générale de l'hymne. Quant au commentaire qu'il a ajouté à ses notes critiques, il est insuffisant, même au point de vue purement philologique, et c'est d'ailleurs surtout dans l'histoire des religions, en particulier dans celle du culte de Dionysos, qu'il convient de puiser les données nécessaires pour pénétrer la pensée de l'auteur du péan delphique et de ceux qui l'ont inspiré.

J'essayerai, dans cette étude, de préparer la voie à celui d'entre nous qui se chargera de publier l'hymne à Dionysos,

(1) Poulsen (*Delphi*, p. 18) affirme avec raison que l'hymne à Dionysos est le plus beau des hymnes trouvés à Delphes. Il est vrai que ce n'est pas encore beaucoup dire. M. Paul Foucart (*Les Mystères d'Eleusis*, p. 451) n'a pas grande estime pour « le versificateur qui a composé cette cantate assez médiocre ». Certes, Philodamos n'était pas un grand poète; mais c'était assurément un auteur qui exprimait sa pensée avec aisance et goût.

(2) Fairbanks, *A Study of the greek Paeon* (*Cornell Studies in Class. Philol.*, XII), p. 139-153.

dans les *Fouilles de Delphes*. Pour contrôler la copie sur laquelle a travaillé H. Weil, je me suis servi de trois estampages, le premier fait en 1904 par moi-même, avec l'assistance de Contoléon; le second fait en 1924 par mon élève J. Hondius; le troisième, qui est le meilleur, envoyé tout récemment par les soins de M. Ch. Picard, directeur de l'école d'Athènes. On sait que la première copie d'un texte difficile à déchiffrer est presque toujours défectueuse à beaucoup d'égards, et M. Bourguet a poussé la modestie jusqu'à faire douter de l'exactitude de la sienne (1). Je crois donc devoir envisager d'abord la question de savoir quelle est la valeur de la copie sur laquelle le texte de l'hymne repose uniquement, depuis 1895. Cela est d'autant plus nécessaire que MM. Homolle et Bourguet ont lu sur la pierre beaucoup plus de caractères que je n'en retrouve maintenant sur les estampages (2). Or, il résulte d'un examen approfondi et répété à plusieurs reprises que la copie du *Bulletin* a été faite avec la dernière conscience et avec une honnêteté scrupuleuse. Je dis honnêteté, et je m'explique. Il n'y a pas de méthode plus honnête que celle qui a été suivie rigoureusement par nombre de membres de l'Ecole d'Athènes; elle consiste à copier les inscriptions tout d'abord sans chercher à les comprendre. En agissant ainsi, on s'expose évidemment à confondre quelquefois des caractères qui se ressemblent, mais on évite, d'autre part, de faire des conjectures tout en copiant. La copie de MM. Homolle et Bourguet a été faite ainsi: la preuve, c'est que dans un passage faisant partie du refrain, la copie porte ΙΩΓ, alors que le lapicide avait certainement gravé ΙΘΙ (3). On se rend compte, par cet exemple, qu'il nous est permis de nous écarter parfois de la première copie, pourvu que l'erreur commise par les copistes puisse être expliquée et

(1) *BCH*, XX, 1896, p. 237,1 : « La planche qui reproduit le péan en caractères épigraphiques contient plusieurs fautes ».

(2) Cf. Weil, *art. cité*, p. 400 : « Pour les leçons douteuses une nouvelle collation ne nous avançait guère, beaucoup de caractères s'étant effacés en plein air ».

(3) Weil, *ibid.*

justifiée paléographiquement. Il va de soi que des erreurs de ce genre, et même de plus graves, seront inévitables surtout dans les parties de la pierre où les caractères sont à demi, voire presque complètement effacés. J'ai donc pris pour règle, par rapport aux passages qui ne sont pas lisibles en entier sur l'estampage, d'accepter les leçons de la copie du *Bulletin*, partout où elles sont en accord avec la grammaire, le mètre, les données historiques et le sens du contexte.

Je ne reproduis pas ici cette copie et je suppose connu l'article de Weil, pour n'avoir pas à citer textuellement tout ce qu'il contient. Mais je prendrai comme point de départ le texte de chaque strophe tel que Weil l'a publié dans le *Bulletin*, et j'examinerai partout ses restitutions, avant de proposer les miennes. On voudra bien voir, je l'espère, dans cette façon de procéder, non une chicanerie, mais un hommage rendu à un maître dont les opinions valent d'être pesées mûrement, même quand on incline à ne pas les admettre. Tout en craignant d'avoir l'air de faire montre d'érudition sous prétexte de commenter mon texte, je ne pourrai éviter ni les longs développements, ni même, de temps à autre, les digressions. On me pardonnera peut-être : ceci n'est pas un livre, mais un simple mémoire, qui demande à ne pas être jugé uniquement d'après sa forme.

Le lecteur versé dans la critique des textes grecs, mais moins peut-être dans celle des documents épigraphiques, doit savoir que l'inscription étant gravée $\sigma\tau\omicron\iota\gamma\eta\delta\acute{\omicron}\nu$, le nombre des caractères perdus se trouve être exactement connu, chaque fois que le texte présente une lacune. Cette règle ne souffre d'exceptions que par suite des deux circonstances suivantes : d'une part, le lapicide s'est réservé la liberté d'intercaler le iôta entre deux rangées verticales de caractères; et, d'autre part, les lignes du texte épigraphique n'ont pas toutes exactement la même longueur, parce que la fin de chaque ligne doit coïncider avec la fin d'un mot, ou tout au moins d'une syllabe.

Voici donc un premier moyen pour contrôler la justesse des

restitutions. Un second moyen non moins efficace est fourni par le mètre des strophes dont voici le schéma (1) :

—uu— | u—u— | —ūū— | u—u— | —uu— | u—u— | —uu— | u—u—
 — — — | uu— — | uu— —
 uuū—u | u—u— | —ū—u | uuuu— | u— —
 —u—u | uuuu— | —ū—u | uuuu— | —ū—u | u—u—
 uu— — | uu— —
 — — —u | u—u— | — — —u | u — —

Il me reste à dire d'avance un mot sur la date approximative du péan. La forme des caractères permet d'attribuer l'inscription, sans contestation possible, à la seconde moitié du iv^e siècle. Une date plus exacte peut être fournie par le décret en l'honneur du poète Philodamos de Scarphée. Ce décret, qui est gravé immédiatement au-dessous du texte de l'hymne, doit avoir été rendu peu de temps (2) après la composition, ou tout au moins, après l'exécution de l'œuvre de Philodamos. Il est daté d'après l'archonte de Delphes Étymondas. Malheureusement, nous n'avons pas un texte précis qui permette de fixer de façon indiscutable la date de l'archontat d'Étymondas. Nous savons seulement par plusieurs inscriptions qu'Étymondas était un des notables de Delphes les plus en vue entré, disons, les années 339 et 328 avant notre ère. M. Bourguet (3) a placé l'archontat d'Étymondas en 333/4, date qui a été également acceptée par M. Pomtow (4). Je ne conteste en aucune sorte la possibilité de cette date qui semble avoir rallié la plupart des suffrages. Mais il faut avouer que, pour l'établir, on s'est servi d'un argument sans valeur. Je veux dire qu'on a conclu, avec Weil (5), du

(1) Cf. Wilamowitz, *Berl. Sitz. Ber.*, 1902, p. 894.

(2) Weil a dit, et l'on a répété après lui, que le décret honorifique a été rendu apparemment *immédiatement* après l'exécution du péan (*art. cité*, p. 396). Il y aurait peut-être lieu d'être plus prudent. L'hymne a été chanté au printemps (strophe I), c'est à dire pendant le deuxième semestre de l'année delphique. Le décret a pu être rendu soit aussitôt après, soit au commencement de l'année suivante.

(3) *BCH*, XXIV, 1900, p. 503.

(4) Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, s. v. *Delphoi*, p. 2612; Dittenberger, *Syll.*, 270.

(5) *Art. cité*, p. 396.

commencement de la IX^e strophe, que le péan a été exécuté dans une deuxième année olympique. En réalité, on ne peut rien inférer de pareil, d'après notre texte, comme je m'efforcerai de le démontrer plus bas. La date qui, à mon sens, convient le mieux pour l'exécution de l'hymne, est le printemps de l'année 335. C'est le moment où le jeune Alexandre, devenu roi à vingt ans après l'assassinat de Philippe (été 336), solennellement reconnu pour souverain dans l'assemblée des Amphictyons aux Thermopyles (1), ouvre sa campagne contre les Thraces et les Illyriens (2), d'où le rappellera bientôt (été 335) (3) la révolte qui se terminera par le sac de Thèbes.

STROPHE I.

[Δεῦρ', ἄνα Δ]ιθύραμβε Βάκχ'·
 εἴ[ῃ]ε, θυρσῇ]ρες, βραϊ-
 τά, βρόμι(ε), ἡριναῖ[ς] ἰκοῦ
 παῖσδ(ε)] ἱεραῖς ἐν ὄραις :
 5 Εὐοῖ ὦ ἰὸ [Βάκχ' ὦ ἰὲ Παῖά]ν·
 [ὅ]ν Θύβαις ποτ' ἐν εὐίαις
 Ζη[νὶ γείνατο] καλλίπαις Θυῶνα
 πάντες δ' [ἄστέρες ἀγ'χ]όρευ-
 σαν, πάντες δὲ βροτοὶ γ[άρρη-
 10 σαν σαῖς] Βάκχ'ιε, γένναις.
 Ἴὲ Παῖάν, ἔθι σωτή[ρ,
 εὐφρων τάνδε] πόλιν φύλασσε
 εὐαίῳσι σὺν [ὄλβω].

Vs. 1 : [δεῦρ' ἄνα]. Cf. Orph. *Hymn.*, 72, 1 : δεῦρο, Τύγῃ.
Hymn. in Hecat. éd. Abel, 1 : δεῦρ', Ἐκάτῃ.

Vs. 1-4. Les quatre premiers vers, tout mutilés qu'ils sont, contenaient sûrement une invocation à Dionysos (témoin le

(1) Diod., XVII, 4, 2 : παρῆλθεν εἰς Πύλας καὶ τὸ τῶν Ἀμφικτιόνων συνέδριον συναγαγὼν ἔπεισεν ἑαυτοῦ κοινῇ δόγματι δοῦναι τὴν τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίαν.

(2) Arr. *Exped. Alex.*, I, 14 : ἅμα δὲ τῷ ἡρὶ ἐλαύνειν ἐπὶ Θράκης. Diod., XVII, 8, 1.

(3) Cf. Cloché, *BCH*, XL, 1916, p. 130, 3.

vocatif Βρόμει), et une invitation au dieu de se rendre parmi ses fidèles, ἤρηναι[ις] ... ἱερᾶις ἐν ὧραις, à une fête qui se célébrait au printemps. L'épithète [Δι]θύραμβος n'est plus visible sur la pierre (1). Je reconnais à grand'peine sur l'estampage quelques traces de caractères que je copierais : ΠΑΜΘΕ ou ΠΑΜΒΕ. Cependant, il n'y a nul doute que le mot ait été correctement lu lors de la découverte de l'inscription : Διθύραμβος est un nom rare, mais dûment attesté à côté de Θρίαμβος et de Θρίαμβοδοδιθύραμβος (2). En revanche, je n'ai pas confiance dans les mots [θυρσ]ῆρες et βραϊτιά. L'estampage ne me donne rien pour le premier ; à la place du second, je distingue ΑΙΤΑ, peut-être ΧΑΙΤΑ. Θυρσῆρες serait un mot nouveau, formé comme λογχήρης. « On pourrait aussi conjecturer », dit Weil, « κισσῆρες, quoique Νυσταίων ὀρέων κισσῆραις ὄχθαι (Sophocle, *Ant.*, 1131) n'offre qu'un parallèle plus éloigné. La division des syllabes exclut γορσυχ|αρές et les composés analogues. » Il est vrai ; mais il convient d'ajouter qu'elle semble exclure tout aussi bien θυρσ|ῆρες. Quant à βραϊτιά, j'ai dit naguère ce que je pense de cette épithète nouvelle et singulière (3), qui a donné matière à des explications assez surprenantes. Ma manière de voir a été admise par Perdrizet (4) et par Miss Harrison (5). Gladys Davis (6), par contre, et, au dire de celle-ci, M. Farnell sont restés fidèles au texte et à l'interprétation de Weil. Force m'est donc de revenir sur la question et de tâcher de démontrer, d'une façon plus explicite, que βραϊτιά n'est pas grec. Weil s'est demandé si l'on peut dériver βραϊτιά du verbe βραίω = βράω, *briser*. Le sens que l'on obtient

(1) J'ai vu la pierre même au musée de Delphes, au printemps de 1901, et j'y ai lu la moitié de la première strophe.

(2) Eur. *Bacch.*, 526 : θῆι, Διθύραμβ' : Athen., XI, p. 465, a (d'après l'attidographe Phanodemos) : ἀνακκλόντες Εὖαν τε καὶ Διθύραμβον καὶ Βακχευτὴν καὶ Βρόμιον ; Athen., I, p. 30, b : τιμᾶται δὲ παρὰ Λαμψακηνοῖς ὁ Πρίηπος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διονύσῳ, ἐξ ἐπιθέτου καλούμενος οὕτως, ὡς (ὡς καὶ ?) Θρίαμβος καὶ Διθύραμβος ; *Elym. Magn.*, p. 274, 44 : Διθύραμβος ὁ Διόνυσος ; Olympiod., *Vita Platon.*, p. 384 ed. Westerm. ; Pratin., fr. 1, 16.

(3) *Mnemos.*, XXXIII, 1905, p. 379 sq.

(4) Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangee*, p. 61 sq.

(5) *Class. Rev.*, XXIV, 1910, p. 245.

(6) Davis, *The Asiatic Dionysos*, Londres, 1914, p. 172.

ainsi (« celui qui frappe et qui brise ») pourrait à la rigueur être jugé acceptable. Une épithète de ce genre paraîtrait tout au plus un peu déplacée dans une invocation où une divinité est priée de se rendre à une fête printanière. Mais c'est surtout la forme du mot qui prête à la critique. « Un dérivé $\rho\alpha\iota\pi\acute{\eta}\varsigma$ ($\beta\rho\alpha\iota\pi\acute{\alpha}\varsigma$) à côté de $\rho\alpha\iota\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$ », écrit Weil, « ne fait pas plus de difficulté que $\beta\iota\alpha\pi\acute{\alpha}\varsigma$ à côté de $\beta\iota\alpha\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$, $\lambda\eta\tilde{\iota}\pi\iota\varsigma$ à côté de $\lambda\eta\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$ ». Le raisonnement est peu convaincant. On a $\beta\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$ et $\beta\iota\alpha\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$, $\beta\iota\acute{\alpha}\omega$ et $\beta\iota\alpha\pi\acute{\alpha}\varsigma$, on a $\lambda\eta\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$ à côté du verbe $\lambda\acute{\eta}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$, et $\lambda\eta\tilde{\iota}\pi\iota\varsigma$ à côté du substantif $\lambda\eta\acute{\iota}\varsigma$, mais à côté de $\rho\alpha\iota\acute{\omega}$, qui fait à l'aoriste du passif $\epsilon\rho\rho\alpha\iota\sigma\theta\eta\nu$, on s'attendrait à trouver un *nomen agentis* $\rho\alpha\iota\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$, et non $\rho\alpha\iota\pi\acute{\eta}\varsigma$. C'est ainsi que nous trouvons $\lambda\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\rho\alpha\iota\sigma\pi\eta\varsigma$, $\theta\upsilon\mu\omicron\rho\alpha\iota\sigma\pi\eta\varsigma$, $\iota\lambda\iota\omicron\rho\alpha\iota\sigma\tau\alpha\varsigma$, $\kappa\upsilon\nu\omicron\rho\alpha\iota\sigma\tau\eta\varsigma$, $\mu\eta\tau\rho\omicron\rho\alpha\iota\sigma\tau\eta\varsigma$, et $\rho\alpha\iota\sigma\pi\acute{\eta}\varsigma$, et jamais autrement. Ensuite, si nous admettons que $\rho\alpha\iota\acute{\omega}$ a été à l'origine $\epsilon\rho\alpha\iota\acute{\omega}$, comment un poète dorien a-t-il pu écrire $\beta\rho$ -pour $\epsilon\rho$ -, orthographe qui n'est attestée que chez les poètes éoliens du vi^e siècle? (1) Enfin, peut-on croire sérieusement que ce même poète contemporain d'Alexandre se soit permis de ne pas contracter, dans $\beta\rho\alpha\iota\pi\acute{\alpha}$, les voyelles α et ι en une diphthongue (2), et de traiter le iôta comme une longue? Non, si l'on veut s'en tenir à la leçon **BPAITA** (3), il faut, ou bien admettre une faute du lapicide (4), ou bien penser avec Fairbanks (5), que nous avons affaire à un mot d'origine barbare.

(1) Cf. Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, p. 95.

(2) Homère, déjà, les a contractées dans $\theta\upsilon\mu\omicron\rho\alpha\iota\sigma\tau\eta\varsigma$; v. Fraenkel, *Gesch. d. gr. Nom. agentis*, I, p. 44. 1.

(3) Je passe sous silence la thèse de Miss Harrison, qui a vu dans $\Delta\acute{\iota}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ $\beta\rho\alpha\iota\pi\acute{\alpha}\varsigma$ le dieu de la bière, Dionysos le Brasseur (*Proleg. to the study of Greek relig.*, p. 417 et suiv.). Elle y a renoncé elle-même depuis longtemps.

(4) Weil a conjecturé : $\beta\rho\alpha\chi\tau\acute{\alpha}$. Bréal : $\beta\rho\alpha\tau\acute{\alpha}$.

(5) *Ouvr. cité*, p. 144 : « If the word is correctly cut on the stone, it no doubt has some connection with the name of the Macedonian tribe $\beta\rho\alpha\iota\tau\omicron\acute{\iota}$, which, according to Stephanos of Byzantium, was mentioned by Dionysios in the third book of his $\beta\alpha\tau\tau\alpha\rho\epsilon\iota\acute{\alpha}$. —evidently a book which dealt with some subject relating to the worship of Dionysos ». Il serait intéressant, si le poète avait voulu marquer dès les premiers vers l'origine septentrionale du dieu par une épithète macédonienne... mais le rapport établi avec trop de confiance par Fairbanks entre l'énigmatique $\beta\rho\alpha\iota\pi\acute{\alpha}$ et les $\beta\rho\alpha\iota\tau\omicron\acute{\iota}$ d'Etienne de Byzance me paraît avoir à peine la valeur d'une conjecture.

Mais ne serait-il pas étonnant de voir attribuer au dieu, dans cet hymne du iv^e siècle dont la langue et le style sont si clairs et si classiques, telle épithète? Elle ne se lit nulle part chez les poètes (et l'on sait s'ils sont nombreux!), qui ont parlé de Dionysos. Je conclus, toutes choses pesées, qu'il y a lieu ici de mettre en doute la leçon des premiers copistes, malgré l'autorité de Fournier, qui a affirmé que **BPAITA** se lit « très distinctement » sur la pierre (1). Je ne sais s'il existe de l'inscription des estampages plus anciens et meilleurs que les miens. Pour le moment, je reste convaincu qu'au commencement de la ligne 2 de l'inscription, il faut lire : [κισσο]γαῖτα. On comparera le vers de Kratinos (2) :

εὖτε κισσογαῖτ' ἄναξ, γαῖρ', ἔρασκ' Ἐκφραντίδης,

et le fragment de Pratinas (3) :

κισσογαῖτ' ἄναξ, ἄκουε τὰν ἐμὰν Δώριον γορεῖαν.

Plutarque, dans un passage connu (4), déclare que Dionysos ne reçoit pas de moindres honneurs à Delphes qu'Apollon, et raconte que l'année y est comme partagée entre ces deux divinités, Dionysos étant censé être présent durant les trois mois de l'hiver, et Apollon durant les neuf autres mois. C'est apparemment un compromis destiné à mettre fin à une période d'antagonisme entre le culte d'Apollon et celui de Dionysos. Chaque printemps, Apollon rentrait triomphalement du pays des Hyperboréens, et Dionysos lui cédait la place (5). Mais comment se fait-il alors que Dionysos est prié ici de se rendre à Delphes précisément au printemps? C'est, a répondu Weil,

(1) *BCH*, XXI, 1897, p. 540.

(2) Meineke, *FCG*, II, p. 494.

(3) Pratin., fr. I, 47. — Le mot revient dans la XII^e strophe de notre hymne, vs. 3-4 : σὺ γ' [χόρ]οισι... (κ)ισσ[ογ]αῖταις.

(4) Plut., *De ei apud Delphos*, IX : ...τὸν Διόνυσον, ὃ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἥττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν... Τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι γρόνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν δευτέρου, τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες, τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν.

(5) V. Weniger, *Ueber das Collegium der Thyiaden von Delphi* (Eisenach, 1876), p. 1 sq.

parce que la fête à laquelle on l'invite est celle des Théoxénies. Cette fête se célébrait annuellement au mois Théoxénios, qui correspondait au mois attique Elaphébolion (mars-avril). Il est fait mention des Théoxénies dans la IX^e strophe de notre hymne, aux vers 140 et suivant (ἐγ ξενίοις ἐτείοις θεῶν). Weil a interprété ce passage de manière à y lire que notre péan est un ὕμνος κλητικός composé pour les Théoxénies. Je montrerai plus bas qu'il faut l'entendre d'autre façon. A la fête des Théoxénies, le dieu pythien recevait la visite des dieux de l'Hellade (1), en d'autres termes, les hommages des représentants des différentes cités grecques. Cela est prouvé par le péan delphique de Pindare, vs. 60 suiv. :

ἀγῶνα Λοξία καταβάντ'
εὐρὺν ἐν θεῶν ξενία.
θύεται γὰρ ἀγλαῆς ὑπὲρ Πανελ-
λάδος...

et par l'hymne écrit par Kléocharès pour les Théoxénies. Le poète s'y adresse aux Muses en ces termes :

μόλετε, συνόμαιμον ἵνα Φοῖβον ᾠδᾶϊσι μέλψητε χρυσεοκόμαν.

Dionysos peut avoir été parmi les dieux invités, mais rien n'indique qu'il occupait une place à part. Nous n'avons aucune raison de penser que la fête printanière à laquelle le poète convie Dionysos doive être précisément les Théoxénies. Il peut s'agir tout aussi bien de quelque autre solennité, soit ancienne, soit nouvellement instituée (2). La question de savoir

(1) Cf. *Schol. Pind. Ol.*, III : Θεοξενίων ἐορταὶ παρ' Ἑλλήσιν οὕτως ἐπιτελοῦνται κατὰ τινὰς ὁρισμένους ἡμέρας, ὡς αὐτῶν τῶν θεῶν ἐπιδημοῦντων ταῖς πόλεσιν.

(2) Le jugement que M. Nillson a porté sur les Théoxénies dans ses *Griechische Feste*, est faussé par son adhésion à la façon de voir de Weil. Cf. p. 161 : « Jetzt wissen wir aber, dass Dionysos einen sehr hervorragenden Platz innehatte, und zwar durch das von Philodamos aus Skarpheia auf ihn für die Theoxenien gedichtete Ruffied ». P. 162 : « Hätten wir nun nicht den Pän des Philodamos, so würden wir durch den Hymnus des Kleochares den Eindruck erhalten, dass Apoll nicht nur der Hauptgott, was vielleicht wahr ist, sondern überhaupt der Gott der Theoxenien sei ».

pourquoi Dionysos est rappelé ici en la saison même où, d'après la croyance régnante, il quitte ou vient de quitter la ville, reste donc tout entière. Dira-t-on que l'on pouvait à Delphes sacrifier à Dionysos en toute saison? Il serait inutile de citer des preuves à l'appui de cette thèse, car cela va absolument de soi. L'important, c'est seulement de se rendre compte que Dionysos semble recevoir ici des honneurs extraordinaires, j'entends qui ne lui sont pas dûs en vertu de la coutume et de la tradition, mais qu'on se plaît à lui accorder par surcroît. Nous verrons plus loin, surtout lorsque nous nous occuperons de la XI^e strophe, que l'hymne a été dicté par le désir de donner au culte de Dionysos un plus grand éclat que par le passé.

Vs. 5. Weil a écrit d'abord : ὦ βῶ Bῶxχ', et ensuite : ὦ 'λόβxχ', ce qui est plus juste, puisqu'il n'existe pas d'interjection βῶ, tandis que 'λόβxχλος est un nom existant et usité dans le culte.

A partir du vs. 6, le poète célèbre la naissance de Dionysos. Au vs. 7, la restitution de Weil : Ζη[νὶ γείνατο] a été confirmée par la découverte d'un nouveau petit fragment de la pierre (1). Le même fragment a permis de lire au vers suivant :

πάντες δ' [ἀθά]νατοι [χ]όρευ-
σαν,

leçon qui s'était tout d'abord présentée à l'esprit de Weil, mais qu'une réflexion moins heureuse lui avait fait écarter.

Vs. 7 : xαλλίπαις Θυώνx. Le poète se range à la version de la fable la plus répandue d'après laquelle Dionysos était né d'une mortelle, dans la ville de Thèbes. Il n'adopte pas la croyance d'une partie des Orphiques (2), d'après laquelle Dionysos était le fils de Zeus et de Perséphoné. Les traditions

(1) BCH., XXI, 1897, p. 510.

(2) Cf. Orph. *Hymn.*, XXX, 6 sq. : Διὸς καὶ Περσεφονείης ἀργήτοισι λέκτροισι τεκνωθεῖς. Par contre, Dionysos est fils de Sémélé *Hymn.*, XLIV, 2 sq. : Σεμέλῃ... μητέρx θυρσοφόροιο Διωνύσου.

delphiques l'obligeaient, peut-être, à prendre ce parti (1). Le mot καλλίπαις équivaut à καλὸν παῖδα τεκοῦσα (2). La même épithète est appliquée à Perséphoné dans l'*Oreste* d'Euripide, vs. 963 sq. :

ἀ κατὰ γῆγονός
νεοτέρων καλλίπαις ἄνασσα,

et par Hippolytos à l'un des Cabires (3).

Aux vs. 9 et 10, je note une légère faute dans la copie du *Bulletin* : entre le X qui suit le mot βροτοί et le groupe de caractères AXXIE, il y a place non pas pour dix, mais pour neuf caractères (4). Il s'en suit que la restitution proposée par Weil est trop longue. Il faut lire :

πάντες δὲ βροτοὶ χ[άρεν]
[σαῖς, ὦ B]ἀχχίε, γένναις.

Pour admettre cette restitution, qui paraît la plus courte possible, on doit supposer que le iôta de σαῖς était écrit entre les lignes, hypothèse qui n'a rien d'anormal en soi, et qui est favorisée par les circonstances. Le graveur se trouvait ici à l'étroit, le E de Βἀχχίε touchant presque aux caractères de la deuxième colonne.

Vs. 10. Le texte porte [B]ἀχχίε et βαχχίαζε (vs. 14), à côté de Βἀχχ' (vs. 1), 'Ιόδαχχ', Βἀχχου (vs. 132 et 138), Βαχχ[ε:ώ]ταν (vs. 144). De même, on lit dans un texte archaïque de Kymé : τὸν βεβαχχευμένον (5) ; une inscription attique, qui date du

(1) Cf. Plut. *Quaest. Graec.*, XII (à propos de la fête appelée Ἡρώϊς, qui se célébrait à Delphes) : ἐκ δὲ τῶν ὀρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάζειε.

(2) Cf. καλλίτεκνος, εὐτεκνος, εὐπαις ; Nonn. *Dion.*, XVIII, 19 : Σεμέλης θεόπαιδος ; Kaibel, *Epigr. Graec.*, 44 (épigramme du Pirée, du IV^e ou du III^e s. av. J.-C.) : Μητρὸς παντοτέκνου.

(3) Hippol. *Refut.*, V, 7, 4 : Ἀῆμιος καλλίπαιδα Κάβιρον ἀρρίτῳ ἐτέκνωσεν ὀργασμῷ. Cf. Cic. *De nat. deor.*, III, 58 : Dionysos multos habemus... tertium Cabiro patre (natum).

(4) Le deuxième X de AXXIE se trouve clairement placé juste au-dessous du N final de la ligne 3 du texte.

(5) *SGDI*, IV, p. 851, 2.

iii^e ou du ii^e siècle, porte : Ἰζχχω (1); c'est une orthographe basée sur une prononciation différente, et non une faute du lapicide, comme le pense Kern (2).

Fairbanks a dit à tort que l'emploi de γέννα dans le sens de naissance (γένεσις, γενετή) est nouveau (3). On rencontre le mot dans ce sens dans Parménide :

τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ (4);

dans Empédocle : ἧλινα γένναν (5), qui équivaut à ἧλικά τ' ἀρχήν (6), et dans Hippocrate : γέννα οὐδ' ἂν μία συντελέοιτο (7).

Un commentateur d'Aratos (8) dit, dans un passage tiré des ouvrages de Posidonius (9) : γέννα δὲ σελήνης καὶ ἀναπολὴ διαφέρει· μετὰ γὰρ τρεῖς ἢ τέσσαρας τοῦ γεννηθῆναι ἡμέρας φαίνεται καὶ οὐχ ἅμα τῷ γεννηθῆναι. On lit de même dans les scolies d'Aratos : ἀπὸ δὲ γέννης τρίτην ἡμέραν ἄγουσα ἡ σελήνη (10)... ἐπειδὴν δὲ τὴν ἰσομοιρίαν παραλλάξῃ, τότε πάλιν γένναν φαιμέν (11); ... ἀπὸ γέννης (12); ... εὐθύς ἀπὸ συνόδου οὔσα καὶ γέννης (13). L'existence de ce terme d'astronomie implique qu'on a dit γέννα dans le sens de *naissance*. On retrouve enfin le même mot dans la littérature magique (14), et dans les Pères de l'église (15).

(1) IG, II, 1592.

(2) Pauly-Kroll, *Real-Encycl.*, IX, p. 618.

(3) Cf. Wilamowitz, *Her2.*, II, p. 188 sq.

(4) Diels, *Vorsokr.*, Parmen., B, 8, 6.

(5) *Ibid.*, Emped., B, 17, 27.

(6) *Ibid.*, Emped., B, 38, 1; d'autres exemples 22, 7 et 9.

(7) Hippocr., *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, 3. La leçon des manuscrits γέννῃ a été corrigée en γέννα par Ermerins; cf. Fredrich, *Hippokrat. Untersuch.*, p. 28, 2.

(8) Achilles in *Arat.*, 21.

(9) Maass, *Commentariorum in Aratum rell.*, p. 49.

(10) *Schol. Arat.*, 735 (Maass, *o. l.* p. 474).

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*, 736.

(13) *Ibid.*, 779 (Maass, *o. l.* p. 482). On trouvera d'autres exemples dans le *Thesaurus* d'Étienne.

(14) *Pap. mag. Lugdun.*, Dieterich, *Abraxas*. p. 174, 9 sq. : ἔστιν γὰρ γέννα κόσμου καὶ ἡλίου.

(15) Χριστοῦ γέννα.

Dans le refrain (vs. 11-13), on remarquera que les termes σωτήρ (1), εὐφρων (2), εὐαίων (3) et ὀλβιος (4) ont une nuance dionysiaque, ou même orphique. Ce sont des mots qui étaient usités dans les chants sacrés des mystères, où la pensée se tournait vers la vie future.

STROPHE II.

15 Ἦν, τότε βακχίαζε μὲν
 γῆθ' ὃν μεγαλὸν νόμος] τε Κά-
 ὀμου Μινυῶν τε κόλπ[ος Αὔ-
 [γε]ιά τε καλλιάρπας :
 Εὐοῖ ὦ ἰὸ Β[άκχ' ὦ ἰὲ] Παιάν ·
 πᾶσα δ' ὕμνοβρύτης χόρευ-
 20 εἰν Δελφῶν] ἱερὰ μάκαιρα γῶρα ·
 αὐτὸς δ' ἄσπε[ρ] τὸν δ[έμας
 φαίνων Δελφίσι σὺν κόραις
 [Παρν]ασσοῦ πτόλ[χε]ας ἔστας.
 Ἰὲ Παιάν κ. τ. έ.

(1) Dans le culte, Dionysos ne paraît avoir reçu l'épithète de Σωτήρ qu'à Maroneia de Thrace (cf. Head, *Hist. num.*, p. 251).

(2) Cf. *Hymn., Orph.*, L, 7 : Αὐσιε, θυρσομανέες, Βρόμι', εὐιε, πᾶσιν εὐφρων.

(3) Cf. W. Schmid, *Philol.*, LXXVIII, 1922, p. 178. Dans l'épigramme funéraire en l'honneur de Kydimachos, il ne faut pas, comme le font Schmid et Kern (*Berl. Phil. Woch.*, 1915, p. 53) ponctuer après ὀλβιον, de manière à rapporter l'adjectif εὐαίωνα à ὅρμον. Les mots ὀλβιον εὐαίωνα forment un asyndeton et se rapportent tous deux à Κυδίμαχον. C'est ce que prouve le passage de Callimaque (*Hymn.*, V, 117) déjà cité par Kaibel (*Epigr. gr.*, 67) : ὀλβίσταν ἔρρει σε καὶ εὐαίωνα γενέσθαι. Le poète veut dire : ci git Kydimachos, lequel est mort heureux :

Κυδίμαχον γῆθ' ἦδε πατρὶς στέρ[γοι]σι καλύπτει
 ὀλβιον εὐαίωνα βίου πλεόσαντα πρὸς ὅρμον.

Pour bien comprendre la pensée qu'expriment ces vers, il faut remarquer d'ailleurs que les termes ὀλβιος et εὐαίων sont détournés à dessein et malicieusement de leur sens eschatologique. La parole est ici à un « libre-penseur », pour qui les joies de ce monde sont les seules qui comptent. Le distique qui suit révèle en effet que le bonheur de Kydimachos est entièrement rétrospectif :

παῖδας γὰρ] παίδων ἐσιδὼν καὶ γῆρας ἄλυσ[τον]
 τὴν πάντων κοίνην μοῖραν [ἔχει] φθιμένων.

(4) Cf. Wieten, *De tribus laminis aureis, Thèse de l'Univ. de Leyde*, 1915, p. 105.

Vs. 14-20. Le poète continue à décrire la joie universelle qui s'empare du genre humain à la naissance du dieu sauveur.

Vs. 14 : ἦν. L'interjection ἦν est très rare dans la haute poésie. Elle a ordinairement trait à un fait qui se passe à l'instant même, ou qui vient de s'accomplir devant les yeux de celui qui parle. Ici, elle serait suivie d'un verbe mis au prétérit imparfait, et se rapporterait à un événement lointain, ce qui est, je pense, sans exemple. Vérification faite, le H n'est pas visible sur l'estampage ; à sa place, je distingue une faible trace de deux lignes obliques convergentes. Je lirais donc :

ἦν τότε βαρχίαζε μὲν,

ce qui équivaut à : τότε ἀνέβαρχίαζε μὲν. Le composé est nouveau ; mais on trouve ἀναβαρχεύειν dans les *Bacchantes* :

ἄρ' ἐν παννυγίοις χοροῖς
θήσω ποτὲ λευκόν
πόδ' ἀναβαρχεύουσα (1)...

dans Pollux (ἐνθουσιάζειν, ἐπιθελιάζειν, ἀναβαρχεύειν, πληρωθῆναι θεοῦ (2)), et, employé au sens transitif, dans l'*Héraklès* (3) et dans l'*Oreste* (4) d'Euripide. Pour le sens, on comparera ἀνοργεῖσθαι, *exsultare* (5), et ἀναχορεύειν, *danser de joie*, qui se lit dans l'*Ion* :

ὅτε καὶ Διὸς ἀστερωπὸς
ἀνεχορεύσεν αἰθήρ (6)...

dans l'*Héraklès* :

ἀναχορεύσατ', ἀγυαί (7),

et ailleurs encore.

Vs. 16 : Μινυῶν τε κόλπ[ος]. C'est, selon Weil, le golfe maliaque. Cela est-il bien sûr ? Le nom des Minyens est

(1) Eur. *Bacch.*, 862 sqq.

(2) Poll., I, 16.

(3) Eur. *Herc.*, 1085 : ἀναβαρχεύσει Καδμείων πόλιν.

(4) Eur. *Or.*, 338 : ματέρος αἶμα τῆς, ὅ σ' ἀναβαρχεύει.

(5) Eur. *Suppl.*, 719.

(6) Eur. *Ion.*, 1078 sq.

(7) Eur. *Herc.*, 783.

attaché, en Béotie, à la ville d'Orchomène, dont l'influence a pu, à certaines époques, rayonner assez loin, mais non pas spécialement, à ma connaissance, en Locride orientale, ni surtout en Malide. Cependant, dès la première moitié du v^e siècle, et probablement longtemps auparavant, on a appelé Minyens les Argonautes (1). Le golfe des Minyens ne serait-il pas le golfe pagasétique (2) ? Ainsi, après avoir nommé la *χθών Κάδμου*, c'est-à-dire la Béotie, le poète mentionnerait la Thessalie méridionale. Quant à la troisième région dont il ne reste que la terminaison *-ια*, on ne saurait songer à y voir, avec Weil, une localité aussi insignifiante que *Αὔγεια*. Weil a rappelé que le poète était citoyen de Scarphée, et qu'il y a eu, dès le temps d'Homère, dans le voisinage de Scarphée, une petite cité locrienne nommée *Αὔγεια* (3), ou *Αὔγεια* (4). Je le veux bien. Mais, de nos jours, un poète que le hasard aurait fait naître près d'Yvetot ne serait pas pour cela excusable d'écrire, par exemple, qu'une joie universelle se répandit à Paris, à Rouen, et à Yvetot. De même, le poète locrien n'a pu nommer *Αὔγεια* à côté de Thèbes et du golfe minyen. Ce n'est pas qu'il ne faille pas, en pareille matière, tenir compte du lieu d'origine et de la résidence de celui qui écrit. A mon sens, après avoir nommé la Béotie au Sud, la Thessalie au Nord, et avant que de mentionner Delphes à l'intérieur du pays, le poète de Scarphée n'a guère pu parler d'une autre région que de la grande île dont il voyait constamment devant lui les montagnes, à l'Est. Je voudrais donc restituer :

(1) Pind. *Pyth.*, IV, 69 ; Herod., IV, 145 ; Demetr. *Sceps. in Schol. Apoll. Rhod.*, I, 230 ; Robert, *Die griech. Heldensage*, I, p. 57.

(2) Cf. Ov. *Metam.*, VII, 1 : iamque fretum Minyae Pagasaea puppe secabant ; *Schol. Townl. Hom. Il.*, XXIV, 428 : Θεόπομπός φησιν Ἀλέξανδρον Φεραιῶν Διόνυσον τὸν ἐν Παγασαῖς, ὃς ἐκαλεῖτο Ηελάγιος, εὔσεβειν διαφόρως. A partir de 352, Phères a appartenu aux rois de Macédoine, qui n'auront certainement pas donné moins d'éclat au culte du Dionysos de Pagasae que ne l'avaient fait les tyrans de Phères.

Diod., V, 50 : μυθολογοῦνται Βορέου γενέσθαι παῖδες Βούτης καὶ Λυκοῦργος ... Οἱ περὶ τὸν Βούτην (Θοῤῃες) ἀποθάντες ἐπὶ τὴν χώραν περιέτυχον ταῖς Διονύσου τροφοῖς περὶ τὸ καλούμενον Δρίος τῷ θεῷ ὀργιζοῦσας ἐν τῇ Φθιώτιδι Ἀχαιῶν.

(3) Hom. *Il.*, II, 532 : Σκάρφην τε καὶ Αὔγειαν ἐρατεινὰς.

(4) Steph. Byz., s. v.

Μινυᾶν τε κόλπ[ος Εὐ-]
[βο]ιά τε καλλίκαρπος.

Vs. 17 : καλλίκαρπος. Cf. Soph. *frag.* ap. Strab., IX, p. 392 : κῆπον Εὐβοίας. Dans l'*Antigone*, le chœur supplie Dionysos de se rendre à Athènes, soit qu'il se trouve à Delphes, soit en Eubée :

μολεῖν καθαρσίῳ ποδὶ Παρνασίαν
ὕπερ κλιτὺν ἢ στονόεντα πορθμὸν (1).

Στονόεντα πορθμὸν, c'est à dire l'Euripe.

Vs. 19. Ὑμνοβρύης est un composé nouveau dont on peut tirer argument pour défendre une leçon du LVI^e hymne orphique, où Adonis est appelé : βρύων ᾠδῇσι ποθειναῖς. Ruhnkenius a changé ᾠδῇσι en ὦρησι, d'après *Hymn. Orph.*, XXVI, 3 : (Γαῖα) καλαῖς ὦρησι βρύουσα. Faiblement combattue par Gesner, la conjecture de Ruhnkenius a été acceptée dans les éditions de Hermann et d'Abel. Comment ces savants n'ont-ils pas pensé aux lamentations et aux chants plaintifs des femmes, qui, dans les villes grecques, retentissaient aux fêtes d'Adonis? Le poète orphique a pu appeler Adonis : βρύων ᾠδῇσι ποθειναῖς tout aussi bien qu'Héraklès : βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς (2). Adonis est Ὑμνοβρύης, c'est à dire, πολυῦμνος, *honoré par beaucoup de chants*, comme le sont Aphrodite (3) et Dionysos (4) et la ville d'Athènes (5). πολυῦμνητος. mot que Pindare emploie pour le téménos de Zeus à Némée (6). Ayant ces exemples sous les yeux, on peut se demander si Philodamos a employé Ὑμνοβρύης au sens

(1) Soph. *Antig.*, 1144 sq.

(2) *Hymn. Orph.*, XI, 2; cf. *ibid.*, LII, 13 : (Διόνυσος) μύστησι βρύων; LIII, 10 : (Διόνυσος) εὐιέροις κρποῖσι τελεσσαγόνοισι βρυῶν; XXIX, 10 : (Περσεφόνη κόρη κρποῖσι βρύουσα; IX, 7 : (Σελήνη) καλοῖς ἄστροισι βρύουσα; XXII, 8 : (Τηθύς) πάσης πηγῆς νυμφέων νασμοῖσι βρυούσης; XXXIII, 6. Cf. Aesch. *frag.* 281, 5 sq. : τὸ Φοῖβου θεῖον ἄψευδές στόμα... μαντικῇ βρύον τέγγει.

(3) *Ibid.*, LV, 1.

(4) *Hymn. Hom.*, XXVI, 7; Eur. *Ion.*, 1074.

(5) Aristoph. *Eq.*, 1237 sq. :

ταῖς ἀρχαίαισιν Ἀθήναις
καὶ θαυμασταῖς καὶ πολυῦμνοις.

(6) Pind. *Nem.*, II, 4.

prédicatif (« rempli de chants », ὕμνοις δεδονημένη) (1), ou bien s'il faut voir là plutôt une simple épithète, comme on dit : αἱ ἀοιδίμοι Ἀθῆναι.

Certains milieux religieux ont une prédilection pour certains mots bien déterminés. Il y a des mots dionysiaques et orphiques, comme il y a des mots chrétiens et bibliques. Ὑμνοβρύης pourrait bien appartenir à ce vocabulaire spécial. On trouve κισσόβρυον dans les *Hymnes orphiques* (2), et ce que dit Aristophane à propos d'Iakchos :

πολύκαρπον μὲν τινάσσων
περὶ κρατὶ σῶ βρύοντα
στέφανον μύρτων (3),

n'est en somme que la périphrase d'une épithète telle que μυρτόβρυος ou μυρτοβρύης.

Les vers 21-23 ont trait à l'épiphanie (φαίνων, vs. 22) de Dionysos à Delphes, et à l'institution des fêtes triétériques que les Thyiades célébraient sur le Parnasse (4).

Un nouveau fragment de la pierre (5) a permis à Weil d'établir la leçon du vers 21 de la façon suivante :

αὐτὸς δ' ἀστερόεν [δ]έμας
φαίνων.

Cette leçon avait d'ailleurs déjà été retrouvée, par conjecture, par M. de Wilamowitz. A propos d'ἀστερόεν, Fairbanks cite le chœur de l'*Antigone* dans lequel Dionysos est appelé le

(1) Cf. Eur. *Hel.*, 1436 : πᾶσαν ὃς χρὴ γαῖαν βοᾶσθαι μακαρίας ὕμνωδίας.

(2) *Hymn. Orph.*, XXX, 4. Cf. Eubul., fr. 56, 6 (Meineke, *FCG*, III, p. 231) : κισσῶ κίρα βρύουσιν.

(3) Aristoph. *Ran.*, 328-330.

(4) Sur le Parnasse, mais non pas sur ses sommets, comme le semble dire Nilsson (*Griech. Feste*, p. 284 : « Der Platz der Feier waren die Gipfel des Parnass »). Tous ceux qui ont fait l'ascension du Parnasse me donneront raison. Une expression poétique telle que celle d'Euripide : τὰν βαρχεύουσιν Διονύσω Παρνασίον κορυφάν (Eur. *Iph. Taur.*, 1243) ne doit pas être entendue à la lettre du sommet le plus élevé du Parnasse.

(5) *BCH*, XXI, 1897, p. 511. Ce fragment n'a pas été joint aux autres au musée de Delphes. Mes estampages ne donnent pas plus que la copie du *Bulletin* de 1895.

« conducteur des astres » (1). Je préférerais citer Diodore, I, 41 : Εὐμολπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσὶ φησιν ·

ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπὸν.

L'épithète ἀστερόεν se rapporte à l'apparence radieuse (2) du dieu. Le corps de Dionysos brille comme le soleil. Son vêtement est souvent parsemé d'étoiles (3).

Vs. 22 : Δελφίσι σὺν κόραις, avec les Thyiades. Cf. Eur. *Ion.*, vs. 714 et suiv. :

ὡ δειράδες Παρνασοῦ πέτρας
ἔχουσιν σκόπελον οὐράνιον θ' ἔδραν,
ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας
λαίψητ' ἃ πηδᾷ νυκτιπόλοις ἅμα σὺν Βάκχαϊς.

Eur. *Hyps.*, fr. 752 Nauck :

Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ νεβρῶν δοραῖς
καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασὸν κάτα
πηδᾷ χορεύων παρθένους σὺν Δελφίσιν.

Eur. *Ion.*, 551 sq. :

ὅς με Δελφίσιν κόραις
— ἐθιάσευσ' ἢ πῶς τάδ' αὐδᾶς; — Μαινάσιν γε Βακχίου.

(1) Soph. *Antig.*, 1147 : χοράγ' ἀστρων.

(2) Cf. Philostr. *Imag.*, I, 14, 2 ; ὁ δὲ Διόνυσος τῆς μὲν μητρὸς ἐκθρόσκει... οἷον ἀστὴρ τις ἀπαστρέπτων; Hom. *Il.*, XVIII, 369 sq. : Ἥφαίστου... δόμον... ἀστερόεντα; Schol. B : ἀστερόεντα τὸν λαμπρόν, οὐχὶ τὸν ἀστερώδη (cf. Schol. D *Il.*, XVI, 134); *Hymn. Hom.*, I, 440 sqq. :

Ἀπόλλων
ἀστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἡματι · τοῦ δ' ἀπο πολλὰι
σπινθαρίδες πωτῶντο, σέλας δ' εἰς οὐρανὸν ἔκεν.

Hom. *Il.*, IV, 75 sqq. :

οἷον δ' ἀστέρα ἔχε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω...
τῷ εἰκυῖ' ἔϊξεν ἐπὶ γθόνα Παλλὰς Ἀθήνη.

Aristoph. *Ran.*, 341 sq. : Ἰαχ', ὦ Ἰαχχε, νυκτέρου τελετῆς ζωσφόρος ἀστὴρ;
Av., 1709 sq. :

προσέρχεται γὰρ οἷος οὔτε παμφαῆς
ἀστὴρ ἰδεῖν ἔλαμψε χρυσαυγεῖ δρόμῳ.

(3) Voir plus bas au v. 137 sq.

Aristoph. *Nub.*, 603-606 :

Παρνασσίαν θ' ὃς κατέχων
πέτραι σὺν πεύκαις σελαγεῖ
Βάχχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων
κωμαστῆς Διόνυσος (1).

STROPHE III.

[Οἶνοθα]λῆς δὲ χειρὶ πάλ-
λων δ[έπ]ας ἐνθέοις [σὺν οἷσ]-
τροις ἔμολες μυχοῦς [Ἐλε]υ-
30 σῖνος ἀν' [ἀνθεμῶ]δεῖς ·
Εὐβοῖ ὦ ἰὸ Βάχχ' ὦ ἰ]ὲ Παι]άν ·
[ἔθνος ἐνθ'] ἅπαν Ἑλλάδος
γᾶς ἀ[μῦ(ι) ἐ]νναέταις [φίλιον] ἐπ[όπ]ταις
ὀργίων ὁσ[ίων] Ἰα]κ-
35 χον [κλείει σ]ε · βροτοῖς πόνων
ὦξ[ας δ' ὄρ]μον [ἄλυπον :]
Ἰὲ Παιάν κ. τ. ε.

Dans la II^e strophe, le poète avait fait venir Dionysos de Thèbes à Delphes. Il commence maintenant la relation des pérégrinations que le dieu entreprend à travers l'Hellade pour y propager son culte. Ce récit était un morceau obligatoire pour qui voulait parler de la jeunesse de Dionysos; mais il était permis à chaque poète de le faire à sa manière. Dans les *Bacchantes*, pièce écrite en Macédoine parmi les adorateurs encore à demi barbares du dieu, Euripide lui fait parcourir la Lydie, la Phrygie, la Perse, la Bactriane, la Médie, l'Arabie,

(1) Apollon aussi avait ses suivantes parmi les filles de Delphes. Les poètes les désignent par les mêmes termes. Cf. Pind. *Paeon. in Delph.*, 16 : τόθι Λατοῖδαν θαμινὰ Δελφῶν κόραι... μελπόμεναι... *Paeon. in Abder.*, 98 : ἀμφὶ τε Παρνασσείαις πέτραις ὑψηλαῖς θαμὰ Δελφῶν ἐλικώπιδες ἱστάμεναι χορόν; *Hymn. delph. in Apoll.* : Φοῖβον... ὃς ἀνὰ διχόρυμβα Παρνασσίδος τᾶσδε πέτρας ἔδραν ἔμ' ἀγακλυταῖς Δελφίσιν Κασταλίδος εὐύδρου νάματ' ἐπινίσσεται.

les côtes de l'Asie Mineure (1). Il le ramène ensuite à Thèbes, avant de lui faire visiter tout autre cité grecque du continent (2). Dans la *Bibliothèque* d'Apollodore (3), Dionysos se rend de Thèbes en Égypte ; peut-être le mythographe avait-il pris pour guide un poète alexandrin. Le jeune dieu visite ensuite la Syrie, la Phrygie, la Thrace, Thèbes, Argos et Naxos. Il descend aux enfers pour en ramener sa mère, et monte au ciel avec elle. Un grand nombre des sanctuaires de Dionysos avaient la prétention d'avoir été fondés par le dieu lui-même, pendant le cours de sa vie terrestre. Les endroits où l'on adorait Dionysos étaient même si nombreux que les poètes étaient tous réduits à faire un choix. Chacun ne nommait que les villes et les temples qui lui tenaient le plus à cœur, ou dont la mention était le mieux appropriée aux circonstances sous lesquelles l'on écrivait. L'ordre aussi selon lequel les différentes localités étaient placées pouvait varier d'après les besoins et les préférences de chacun. Philodamos ne pouvait guère faire autrement que d'accorder à Delphes la première place. Il est du reste possible qu'il ait suivi, sur ce point, une tradition locale.

Mais, après cela, il était sûrement libre de mener Dionysos où il voulait. Pourquoi, alors, l'a-t-il conduit d'abord à Éleusis ? C'est apparemment parce qu'il tenait à accentuer les rapports qui existaient entre les mystères de cette ville et le culte de Dionysos. Nous allons tâcher de pénétrer plus avant sa pensée, et de mieux comprendre ses intentions.

« Parmi les divinités des Mystères, » écrit M. Paul Foucart (4), « il faut compter Dionysos, quoiqu'en général les modernes qui se sont occupés de la mythologie grecque n'aient pas reconnu la place qu'il tenait dans la religion d'Éleusis. » C'est absolument juste (5). « Il est surprenant », dit-

(1) Eur. *Bacch.*, 13-19.

(2) *Ibid.*, 20 : εἰς τήνδε πρῶτον ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν.

(3) Apoll., *Bibl.*, III, § 33-38.

(4) Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 106.

(5) Du moins pour l'époque qui nous intéresse seule ici. Dans l'hymne homé-

il encore (1), « de ne rencontrer aucune mention de Dionysos dans le cours de l'initiation. Les auteurs et les inscriptions s'accordent à dire que les mystes étaient consacrés à Déméter et à Coré. Mais cette absence est plus apparente que réelle. Déjà pour les Petits Mystères, un texte formel (2) atteste que les aventures du dieu étaient mises en action dans le spectacle auquel assistaient les néophytes. Quant à l'initiation des Grands Mystères, si le premier degré appartenait exclusivement à Déméter et Coré, je crois pouvoir démontrer... que le second degré était réservé à Dionysos et que son histoire était le sujet des cérémonies de l'époptie ». M. Foucart a en effet rendu probable, dans la troisième partie de son magistral ouvrage, que la religion de Dionysos occupait (ou avait fini par occuper) une place éminente dans l'initiation des époptes (3).

Cependant, parler uniquement de Dionysos à propos des mystères d'Éleusis, comme l'a fait l'auteur de l'hymne delphique, sans dire un mot des deux déesses auxquelles revenait sans contredit la place d'honneur, c'était aller à l'encontre de ce qu'on racontait à Athènes (4) et à Éleusis même, c'était reléguer, en quelque sorte, la Déméter attique au second rang, et revendiquer Éleusis et les mystères pour Dionysos. La même tendance s'observe dans le 40^e hymne orphique, qui est écrit

rique à Déméter, il n'est pas encore question de Dionysos. Cf. Soph. *Antig.*, 1119 sqq. : μέδεις δὲ παγκοίνοις Ἐλευσινίας Διούης ἐν κόλποις, ὦ Βακχεῦ.

(1) Foucart, *Ouvr. cîté*, p. 109.

(2) Steph. Byz., : Ἄγρα καὶ Ἄγραι · χωρίον πρὸ τῆς πόλεως, ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον.

(3) La manière de voir de M. Foucart sur ce point n'est pas universellement partagée ; cf. Deubner, *Arch. f. Rel. Wiss.*, XX (1920), p. 160. Ridgeway (*The dramas and dramatic dances*, p. 36) exagère en disant : « The cults of Zeus, Iacchus, Zagreus and Dionysus were not indigenous at Eleusis, but were later additions..., all being introduced posterior to 350 B. C. » Mais il se peut fort bien que le culte de Dionysos ait pris plus d'importance à Éleusis à partir de l'avènement d'Alexandre.

(4) Isocrate, dans son *Panégryrique*, écrit en 380, attribue la fondation des mystères d'Éleusis à Déméter seule : Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν... καὶ δούσης δωρεὰς διττάς, αἵπερ μέγιστα τυγχάνουσιν οὔσαι, τοὺς τε καρπούς, οἳ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἵτιοι γέγονασι, καὶ τὴν τελετήν, ἥς μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίστους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.

en l'honneur de Δημήτηρ Ἐλευσινία, mais dans lequel on ne rencontre pas la moindre allusion aux mystères.

Les anciens disaient qu'il y avait plusieurs Dionysos, et ils avaient raison; j'entends que le culte de Dionysos n'était pas connu et pratiqué partout de la même manière. Or, quel est l'aspect du dieu que Philodamos a voulu comme souligner et mettre en lumière? Il nous le présente non pas comme le dieu du vin, ainsi que les Grecs faisaient d'habitude, mais comme le dieu des mystères et des croyances orphiques (1). Il l'identifie nommément avec Iakchos, qui était en Attique le génie conducteur du cortège des mystes (2). Cette identification date au moins du v^e siècle; mais elle n'était pas généralement acceptée (3).

Vs. 28. Weil a restitué δ[έπ]ας, quoique non sans hésitation. On sait combien sont fréquentes dans l'art grec les représentations de Dionysos avec le canthare, la corne à boire ou le scyphos à la main :

Διόνυσον

δέρκεο, δεξιτερῇ χειρὶ κυπελλοφόρον (4).

Deux objections, pourtant, se présentent. Peut-on dire : χειρὶ πάλλων δέπας? On ne *brandit* pas un vase à boire. D'autre part, le poète a-t-il pu vouloir nous montrer Dionysos fondant les mystères d'Éleusis, une coupe de vin à la main? C'est assez peu probable. Weil avait songé, un instant, à restituer δ[έρ]ας, mot par lequel le poète aurait désigné la nébride (5). Fairbanks a même déclaré préférer δέρας à δέπας. Δέρας, cependant, n'est guère meilleur. Dionysos est vêtu de la nébride, mais il ne l'agite pas *de la main*. Iakchos ne porte même pas du tout la

(1) Foucart, *ouvr. cité*, p. 430 : « La doctrine des Orphiques et celle d'Éleusis, comme l'ont constaté les anciens, présentaient une grande ressemblance, résultant de leur commune origine ». Cf. p. 252 et suiv.

(2) Strab., X, 3, 10 : Ἰακχὸν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος θαίμονα.

(3) Foucart, *Ouvr. cité*, p. 112.

(4) Procl. (v. Abel, *Orphic.*, p. 276; Dorvillius ad Chariton., p. 385).

(5) Eur. *Bacch.*, 835 : νεβροῦ στικτὸν δέρας.

nébride (1). Les seuls objets que Dionysos brandit en mainte occasion sont le thyrses (2) et le flambeau (3). Or, s'il n'existe pas de substantif en -ας de cinq caractères qui signifie « thyrses », il y en a un par contre, qui sert à désigner le flambeau chez les poètes : c'est le mot σέλας (4). Weil y avait pensé, mais pour y renoncer aussitôt; car, dit-il, « la première lettre est très certainement un Δ ». Mes estampages me font douter de la justesse de cette assertion. Ils ne me donnent pas Δ, mais Λ, ce qui peut être la partie inférieure d'un Σ. Car dans notre texte, le trait inférieur du Σ, bien qu'il soit le plus souvent nettement oblique, est cependant quelquefois horizontal (5). Le flambeau est un des attributs les plus communs de Dionysos dans la littérature. Sur les monuments, le dieu lui-même ne porte qu'exceptionnellement le flambeau à la main (6); mais Iakchos, avec lequel le poète l'identifie, était, semble-t-il, habituellement représenté avec cet attribut (7). On comprend assez pourquoi : la procession des mystes conduite par Iakchos entrait dans Éleusis à la lueur des torches (8), témoin le passage bien connu de l'*Ion* :

(1) Pringsheim, *Arch. Beitr. zur Gesch. des eleusin. Kults*, diss. de Bonn, 1905, p. 89, 5 : « Die Nebris wäre für Iakchos ganz singular ».

(2) Cf. Eur. *Bacch.*, 80 : ἀνὰ θύρσον τε τινάσσω; 308 : πάλλοντα καὶ σείοντα Βακχεῖον κλάδον; 555 sq. : μόλε, χρυσωπέ, τινάσσω, ἄνα, θύρσον; *Fragm. trag. adesp.*, 406 : τίς καλλίκαρπον θύρσον ἀνασείει θεῶν; *Hymn. Orph.*, LII, 4 : θυρσοτινακτά.

(3) Aristoph. *Ran.*, 340 : λαμπάδας ἐν χερσὶ τινάσσω.

(4) Hom. *Hymn. in Cer.*, 52 : Ἐκάτη σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα; Apoll. Rhod. *Argon.*, IV, 808 : σέλας χεῖρεσσιν ἀνέσχον; *Anth. Pal.*, IX, 46,6 : Ἀρτεμις... ἀργενῶν φωσφόρος ἢ σελίων; Paus. I, 31, 4 : Ἀρτέμιδος Σελασφόρου βωμοί; Opp. *Cyneg.*, IV, 301 sq. : ἰώ, μάκαρ ὦ Διόνυσε, ἔπτε σέλας φλογερὸν πατρώιον; cf. Eur. *Bacch.*, 594 : ἔπτε κεραύνιον αἶθοπα λαμπάδα.

(5) Voir le Σ dans καλλίπαις (vs. 7, ligne 5 du texte épigraphique), et, dans la l. 4 du décret en l'honneur de Philodamos, le Σ qui précède le mot ἀδελφοῖς.

(6) Voir Lenormant, art. *Bacchus*, dans le *Dict. des Antiq.*, I, p. 264; Rizzo, *Röm. Mitth.*, XXV, 1910, p. 128, 5; Vallois, *BCH*, XLV, 1921, p. 256.

(7) Paus., I, 2, 4 : ναός ἐστὶ Διμήτηρος, ἀγάλματα δὲ αὐτῇ τε καὶ ἡ παῖς καὶ ὁἶδ' ἔχων Ἰακχος; Liban. *Declamat.*, XII, 28 (ed. Foerster, vol. V, p. 550) : τὸν μυστικὸν θεὸν βακχεύοντα καὶ ὀφδοϋχοῦντα καὶ τὰς ἐξ ἀνακτόρου λαμπάδας αἰωροῦντα. Pringsheim, *Ouvr. cité*, p. 67 sq., 78 sq.; Svoronos, *Ἐφ. ἀρχ.*, 1911, p. 39 sq.

(8) Foucart, *Ouvr. cité*, p. 338 sq.

εἰ παρὰ Καλλιχόροισι παγαῖς
 λαμπάδα θεωρὸν εἰκάδων
 ἄυπνος ἐννύχιος ὄψεται (1),

et le chant des mystes dans les *Grenouilles* (2), pour lequel Aristophane s'est inspiré de la danse aux flambeaux autour de la fontaine Kallichoros :

Ἰαχ', ὦ Ἰαχ',
 ἐλθὲ τόνδ' ἀνὰ λειμῶνα χορεύσων...
 ἔγρειρε φλογέας λαμπάδας ἐν χερσὶ τινάστων
 Ἰαχ', ὦ Ἰαχ',
 νυκτέρου τελετῆς φωσφόρος ἀστήρ.
 φλογὶ φέγγεται δὲ λειμῶν...
 σὺ δὲ λαμπάδι φαίνων
 προβάδην ἔξαγ' ἐπ' ἀνθηρόν ἔλειον δάπεδον
 χοροποιόν, μάκαρ, ἦβαν (3).

Si l'on admet σ[έλ]ας, on restituera de préférence au vs. 27 : [νυκτιφ]αές. Le mot se trouve dans Parménide (4), dans les *Hymnes orphiques* (5), et dans Nonnos (6). Weil lit : [οἶνοθα]λές et met en note : « ΔΕΣ ou ΑΕΣ. Les copies diffèrent ». L'estampage donne clairement ΑΕΣ.

Vs. 30 : ἀν' [ἀνθεμώ]δεις. Weil a comparé Aristoph., *Ran.*, 449 : χωρῶμεν ἐς πολυρρόδους λειμῶνας ἀνθεμώδεις. Peut-être pourrait-on voir dans [ἀνθεμώ]δεις, supposé que la restitution soit correcte, une allusion au mythe de l'« anthologie » de Koré (7). D'après la tradition locale (8), que l'on retrouve chez les Orphi-

(1) Eur. *Ion.*, 1075 sqq.

(2) Aristoph. *Ran.*, 325 sqq.

(3) Cf. Soph. *Oed. Col.*, 1048 sqq. : λαμπάσιν ἀπαῖς, οὗ Πότνιαι σεμνὰ τιθγνοῦνται τέλη θνατοῖσιν; Stat. *Silv.*, IV, 8, 50 sq.

(4) Plut. *Mor.*, p. 1116, A.

(5) *Hymn. Orph.*, LIV, 10 : ὄργια νυκτιφαῖ.

(6) Nonn. *Dion.*, XLIV, 218 : νυκτιφαῖς Διόνυσε; 279 : νυκτιφαῖς Διόνυσος.

(7) Hom. *Hymn. in Cer.*, 6 sqq. ; Orph. *Argon.*, 1197.

(8) Paus., I, 38, 5. Cette tradition remonte au moins jusqu'au v^e siècle. Voir le skyphos publié par Hartwig, *A. M.*, XXI, 1896, p. 377 sqq., pl. XII ; Malten, *Arch. f. Rel. Wiss.*, XII, 1909, p. 435.

ques (1), le rapt de Koré avait eu lieu près d'Éleusis même.

Vs. 32-35. Voici comment Weil semble avoir compris ces vers : « où le peuple de l'Hellade tout entier, affectueusement groupé autour des époptes attiques des mystères sacrés, te salue du nom d'Iakchos ». C'est du moins ce qui me paraît ressortir de sa note : « Φίλιον. Les autres Grecs se faisaient présenter par un myste athénien aux Kérykes ou aux Eumolpides, familles sacerdotales dont les membres avaient seuls le droit d'initier aux mystères d'Éleusis. Introduits ainsi dans la famille éleusinienne, ces étrangers avaient des relations affectueuses avec les autres initiés ». Compris de la sorte, le mot φίλιον est extrêmement gênant dans la construction de la phrase. Aussi M. Foucart, tout en se rangeant pour le reste à l'interprétation de Weil, l'a-t-il rapporté, non à ἔθνος, mais à ἱακχον. M. Foucart traduit : « Là, le peuple entier de la Grèce se joint aux habitants de cette terre pour te célébrer sous le nom d'Iakchos, cher aux époptes des saintes orgies » (2). La construction devient assurément moins dure. Seulement, il reste une autre objection à faire à la fois à Weil et à M. Foucart. Si l'on comprend le mot ἐνναέταις comme ils le font, le poète semblera vouloir accorder une sorte de préséance aux mystes attiques. Il faut bien remarquer, à ce propos, que le texte a porté : ἀ[μφὶ ἐ]νναέταις, « autour des ἐνναέταις », et non pas, par exemple, σὺν ἐνναέταις. Les époptes athéniens constitueraient ainsi le noyau de l'assemblée, autour duquel il serait permis aux mystes d'autre nationalité de venir se grouper. L'objection deviendrait encore plus forte, si l'on remplaçait φίλιον par un adjectif au datif pluriel, tel que φίλοις ou ξένοις, restitutions qui se sont un moment présentées à l'esprit de Weil. Or, nous savons que dès la seconde moitié du v^e siècle, les Hellènes étaient admis

(1) *Hymn. Orph.*, XVIII, 12 sqq. :

Εὐβουλ', ἄγνωπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
νομφεύσας λειμῶνος ἀποσπαδίην διὰ πόντου
τετρώροις ἔπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἔγαγας ἄντρον
ὄλμου Ἐλευσίνος, τόθι περ πύλας εἰς Ἀΐδαο.

(2) Foucart, *ouvr. cité*, p. 451.

aux mystères d'Éleusis, sans distinction de nationalité. Seuls, les meurtriers et les barbares étaient exclus de l'initiation (1). Il est vrai que les autres Grecs avaient à se faire initier par un citoyen attique. Au milieu du v^e siècle, le droit d'initier quelqu'un aux mystères d'Éleusis était réservé aux Kérykes et aux Eumolpides (2), et il est au moins douteux que cette règle ait été abandonnée au iv^e siècle (3). Il faudrait donc entendre par les mots : ἐνναέταις ἐπόπταις ὀργίων ὁσίων (ou, si l'on suit M. Foucart, par le mot ἐνναέταις seul) les prêtres, et les mystagogues attiques des initiés étrangers. Les Athéniens ont évidemment désiré garder le droit séculier qu'ils avaient d'initier les étrangers aux mystères attiques. Les autres Grecs, au contraire, ont dû chercher à faire considérer de plus en plus les mystères comme panhelléniques, avec égalité de droits pour tous ceux qui y prenaient part. Par conséquent, si l'hymne avait été composé par un Athénien, et d'un point de vue attique, je ne m'étonnerais pas fort d'y voir réserver la place d'honneur aux mystes d'Athènes. Mais est-il vraisemblable qu'à l'époque d'Alexandre, un poète delphique eût cherché à mettre en évidence, d'une façon aussi marquée, le privilège des Athéniens en tant que mystagogues ?

(1) Aristoph. *Ran.*, 354 sq. :

εὐφημεῖν γὰρ καὶ ἁγίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν,
ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει.

Cf. Liban. *Declam.*, XIII, 19 (ed. Foerster, vol. VI, p. 20) : οὗτοι γὰρ τὰ τ' ἄλλα καθαροὶ εἶναι τοῖς μύστασις ἐν κοινῷ προαγορεύουσιν, οἷον τὰς χεῖρας, τὴν ψυχὴν, τὴν φωνήν "Ἑλληνας εἶναι ... 52 (*ibid.*, p. 40) : ὅστις τὰς χεῖρας μὴ καθαρὸς ... ὅστις Ἑλλήνων φωνῆς ἀξύνετος; Isocr. *Paneg.*, § 157 : Εὐμολπίδαι δὲ καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων διὰ τὸ τούτων (sc. τῶν Περσῶν) μῖσος καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἶργεσθαι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις, προαγορεύουσιν. Cf. Willems, *Aristophane*, t. III, p. 111 et suiv.

Si le texte de Zonaras (VIII, 19, 7) qui dit que, peu de temps après 228, les Romains furent admis à se faire initier aux mystères d'Éleusis (cf. Holleaux, *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques*, p. 116 sqq.), renferme quelque vérité, cela voudrait dire que, à partir de la date que je viens de nommer, les Eumolpides et les Kérykes cessèrent de ranger les Romains parmi les nations barbares.

(2) Dittenberger, *Syll³*, 42, 114 : μὲν δ' εἶναι τοῖς ὅσι Κερύκων καὶ Εὐμολπίδων.

(3) Schoemann-Lipsius, *Griech. Alt.* (1902), II, p. 391 sq. On trouvera une autre manière de voir dans le *Dictionnaire des Antiquités*, II, p. 556.

Non, si l'on persiste à entendre ἐνναέταις dans le sens de : *indigenis*, on serait plutôt tenté, je pense, de s'inspirer du vers d'Apollonius de Rhodes :

οἱ λάχον ὄργια κείνα
δαίμονες ἐνναέται (1),

et de chercher une autre restitution que ἐπ[όπτ]αις, de manière à faire dire au poète : les mystes de l'Hellade entière viennent se réunir à Éleusis autour des divinités locales qui ont institué les mystères et y président d'année en année. Seulement, dans cet ordre d'idées encore, on se heurte à une difficulté insurmontable. Ἐνναέταις, en effet, est un masculin, Éleusis est le domaine des deux déesses.

Cependant, et c'est ici que nous commençons à entrevoir la solution du problème posé, nous ne sommes pas astreints à considérer ἐνναέταις comme le datif pluriel de ἐν-ναέτης, *indigène*. On peut tout aussi bien dériver la forme ἐνναεταῖς de ἐννα-ετής, *qui a neuf ans*. Les adjectifs en -ετής se déclinent, parfois, dans les textes de l'époque romaine, avec les terminaisons de la première déclinaison. On trouve des exemples de cette anomalie dans Josèphe, dans Dion Chrysostome et dans Philostrate (2). Elle doit même être notablement plus ancienne, puisque Hérodien l'attribue aux Attiques (3). Il y en a un exemple dans une des épigrammes de Méléagre (4), et peut-être deux autres dans celles de Callimaque (5) et d'Antipatros (6). Une inscription de Telmessos, qui date de l'an 240 avant notre ère, porte : βουὺν τρι[έτ]ην (7). Fairbanks, déjà, s'est engagé dans la voie que j'indique, sans d'ailleurs discuter l'opinion de Weil.

(1) Apoll. Rhod. *Argon.*, I, 920 sq.

(2) V. Kühner-Blass, *Griech. Gramm.*, I, 1, p. 544, 7.

(3) Herodian. ed. Lentz, vol. II, p. 697 : οἱ Ἀθηναῖοι... ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ ἔτος διὰ τὸ α ποιοῦσι τὴν αἰτιατικὴν τῶν πληθυντικῶν οἷον ... ὁ ἐπταέτης, τοῦ ἐπταετοῦς, τοὺς ἐπταέτας. τὴν δὲ εὐθεῖαν τῶν πληθυντικῶν διὰ τῆς αἰ διφθόγγου ποιοῦσιν ἐπὶ τούτων οἷον ... οἱ ἐπταέται.

(4) *Anth. Pal.*, VII, 468, 2 : ὀκτωκαιδεκέταν.

(5) Call. *Epigr.*, XIX; *Anth. Pal.*, VII, 453, 1 : δωδεκέτην.

(6) *Anth. Pal.*, VII, 467, 2 : δωδεκέτην.

(7) *BCH*, XIV, 1890, p. 164; Dittenberger, *OGIS*, 55, 27.

En vérité, la note dans laquelle le savant américain a exposé sa manière de voir est très brève et très obscure. Philodamos aurait pensé, à tort, que les mystères d'Éleusis étaient régis par un cycle ennéatérique, analogue, ou semblable à celui qu'on observait dans les mystères (*sic*) de Delphes. Je ne vois pas du tout de quelle façon Fairbanks a compris le texte grec. Néanmoins, je crois fermement qu'il a deviné juste, quant au sens à attribuer à ἐνναεταῖς.

On m'en demandera la preuve. Elle est dans le vers 29 de la XXVI^e idylle de Théocrite. Malheureusement, l'interprétation de ce vers, que nombre de commentateurs ont avoué ne pas comprendre, est hérissée de difficultés, et ces difficultés s'étendent à l'explication du poème tout entier. A quoi Théocrite a-t-il pensé en écrivant, à qui s'adresse-t-il, et que veut-il bien dire? Voilà un problème qu'on a vainement tenté de résoudre jusqu'ici. Je ne puis donc me borner à citer et à expliquer le vers 29. Pour faire œuvre définitive, je dois aborder l'interprétation générale du poème de Théocrite. Même la question de l'authenticité, qui est fortement contestée, ne peut être écartée, parce qu'elle tient par trop de côtés aux autres difficultés que j'ai signalées. On ne m'en voudra donc pas, je l'espère, d'intercaler ici un commentaire et des développements qu'il serait fâcheux pour le lecteur de devoir chercher ailleurs.

THÉOCRITE XXVI.

Voici le texte d'après l'édition des *Bucoliques grecs* de M. von Wilamowitz (1) :

Λῆγαι.

Ἰνὼ καὶ Ὀδονόα χά' μαλοπάραιος Ἀγαύα
 τρεῖς θιάσως ἐς ὄρος τρεῖς ἄγαγον αὐταὶ ἐοῖσαι.
 χαῖ' μὲν ἀμερξάμεναι λασίας ὄρους ἄγρια φύλλα

(1) *Bucol. graeci*, ed. Wilamowitz, Oxford, 1903, p. 111 sq. Cf. Wilamowitz, *Textgesch. der griech. Bukol.* (1906), p. 209 sqq.

- 5 κιστόν τε ζώνοντα καὶ ἀσφόδελον τὸν ὑπὲρ γᾶς
 ἐν καθαρῷ λειμῶνι κάμον δυοκαίδεκα βωμῶς,
 τῶς τρεῖς τᾶι Σεμέλαι, τῶς ἐννέα τῶι Διονύσῳ.
 ἱερὰ δ' ἐκ κίστας πεποναμένα χερσὶν ἐλοῖσαι
 εὐφάμῳς κατέθεντο νεοδρέπτων ἐπὶ βωμῶν,
 ὥς ἐδίῳσ'· ὥς αὐτὸς ἐθυμάρει Διόνυσος.
 10 Πενθεὺς δ' ἄλιβάτου πέτρας ἄπο πάντ' ἐθεώρει,
 σχῖνον ἐς ἀρχαίαν καταδύς, ἐπιχώριον ἔρνος.
 Αὐτονόα πράτα νιν ἀνέκραγε δεινὸν ἰδοῖσα,
 σὺν δ' ἐτάραξε ποσὶν μανιώδεις ὄργια Βάκχῳ,
 ἐξαπίνας ἐπιοῖσα· τὰ δ' οὐχ ὀρέοντι βέβηλοι.
 15 μαίνεται μὲν θ' αὖτα, μαίνοντο δ' ἄρ' εὐθὺ καὶ ἄλλαι.
 Πενθεὺς μὲν φεῦγεν πεφοβημένος, αἶ δ' ἐδίωκον,
 πέπλῳς ἐκ ζωστήρος ἐς ἰγνύαν ἐρύσασθαι.
 Πενθεὺς μὲν τόδ' ἔειπε 'τίνος κέχρησθε γυναῖκες;'
 Αὐτονόα τόδ' ἔειπε 'τάχα γνώσῃ πρὶν ἀκοῦσαι'.
 20 μάτηρ μὲν κεφαλὰν μυκήσατο παιδὸς ἐλοῖσα,
 ὅσσον περ τοκάδος τελέθει μύκημα λεαίνας·
 'Ἰνώ δ' ἐξέρρηξε σὺν ὠμοπλάται μέγαν ὦμον
 λάξ ἐπὶ γαστέρα βᾶσα, καὶ Αὐτονόας ρύθμὸς αὐτός·
 αἶ δ' ἄλλαι τὰ περισσὰ κρεανομέοντο γυναῖκες.
 25 ἐς Θήβας δ' ἀφίκοντο πεφυρμένοι αἵματι πᾶσαι,
 ἐξ ὄρεος πένθημα καὶ οὐ Πενθῆα φέροισαι.
 οὐκ ἀλέγω· μηδ' ἄλλος ἀπεχθόμενῳ Διονύσῳ
 φροντίζοι, μηδ' εἰ χαλεπώτερα τῶνδε μογήσαι,
 εἴη δ' ἐνναέτης ἢ καὶ δεκάτῳ ἐπιβαίνοι·
 30 αὐτὸς δ' εὐαγέριμι καὶ εὐαγέεσσιν ἄδοιμι.
 ἐκ Διὸς αἰγιόχῳ τιμὰν ἔχει αἰετὸς οὕτως.
 εὐσεβέων παίδεσσι τὰ λῶϊα, δυσσεβέων δ' οὔ.
 'χαῖροι μὲν Διόνυσος, ὃν ἐν Δρακάνῳ νιφόντι
 Ζεὺς ὕπατος μεγάλην ἐπιγουνίδα κάτθετο λύσας·
 35 χαῖροι δ' εὐειδῆς Σεμέλα καὶ ἀδελφεαὶ αὐτᾶς
 Καδμεῖαι πολλοῖς μεμελημένοι ἡρώϊναι,
 αἶ τόδε ἔργον ἔρεξαν ὀρίαντος Διονύσῳ
 οὐκ ἐπιμωματόν· μηδεῖς τὰ θεῶν ὀνόσαιτο.

Commentaire.

Λῆναι. Le mot est ionien (1), arcadien (2), et hellénistique. Il n'appartient pas au vocabulaire des poètes attiques.

Vs. 1. Le poète avait dans la tête le vers bien connu d'Hésiode :

Ἴνῳ καὶ Σεμέλῃν καὶ Ἀγαυὴν καλλιπάρῃον
 Αὐτονόῃν θ'.. (3).

Μαλοπάραυος, *qui a les joues blanches* (4) : éolisme. Hérodien (5) atteste que la forme παραυα (= att. παρεία) est éolienne. Théocrite s'en est servi dans un de ses poèmes écrits en dialecte éolien (*Id.*, XXX, 5).

Vs. 2. Dans ce vers, le poète s'est souvenu des *Bacchantes* d'Euripide, vs. 680 sqq. :

ὄρῳ δὲ θιάτους τρεῖς γυναιχείων χορῶν,
 ὧν ἡρχ' ἐνὸς μὲν Αὐτονόῃ, τοῦ δευτέρου
 μήτηρ Ἀγαυὴ σή, τρίτῃ δ' Ἴνῳ χοροῦ.

L'expression θιάσον ἄγειν εἰς ὄρος se lit dans la même pièce, vs. 115 sq. :

Βρόμιος εὖτ' ἄν ἄγῃ θιάσους
 εἰς ὄρος, εἰς ὄρος...

Αὐταί, *seules*. Le vers signifie non pas, comme semble l'avoir pensé M. Legrand : « elles conduisirent à la montagne trois

(1) Heracl., *frag.* 14; ληνάξεν *frag.* 15.

(2) Hesych. : λῆναι · βίχχαι. Ἀρχάδες.

(3) Hes. *Theog.*, 976 sq.

(4) Hesych. : μαλλαπάραυος· λευκοπάρετος; Theocr. *Epigr.*, I, 5 : κεραὸς τράγος οὔτος ὁ μαλός. *Schol.* AB Hom. *Il.*, XXII, 68 : ῥεθομαλίδες, *blanches de visage*, mot éolien. Etymologiquement, μαλοπάραυος pourrait signifier aussi : *qui a des joues semblables à des pommes* » ; mais ce serait là une épithète ridicule pour une héroïne, s'il fallait songer à la forme des pommes, et inconciliable avec l'idéal grec de la beauté féminine, si nous devons penser à la couleur. Les joues des enfants et des jeunes Amours ailés peuvent être comparées à des pommes rouges (Theocr. *Id.*, VII, 117; XXIII, 8), mais non pas celles d'une belle jeune femme.

(5) Herodian. ed. Lentz, II, p. 563, 25 sq. : παραῦαι... λέγουσιν οἱ Αἰολεῖς.

thiases, étant elles-mêmes trois », mais : « elles conduisirent, à elles trois, trois thiases à la montagne, étant seules entre femmes ».

Ἑοῖσαι, participe féminin avec terminaison éolienne, comme cela est de règle dans les poèmes doriens de Théocrite. De même : ἐλοῖσαι (vs. 7), ἰδοῖσα (vs. 12), ἐπιοῖσα (vs. 14), ἐρύσαισαι (vs. 17), ἐλοῖσα (vs. 20), φέροισαι (vs. 26).

Vs. 3. A χαῖ μέν correspond, vs. 11, Πενθεὺς δέ. Il faut donc mettre une virgule, et non un point, après le vs. 6, et, de même, après le vs. 9.

Λασίας, *hirsutae*, *densae*. Fritzsche a observé avec raison que λάσιος est un des mots favoris de Théocrite (1). Les mots λασίας δρυός se lisent au même endroit du vers, dans une épigramme de Théocrite (V, 5). On comparera aussi Callim., *Hymn.*, III, 192 : λασίησιν ὑπὸ δρυσί; Apoll. Rhod., *Argon.*, II, 1270 : λασίοισιν ἐπὶ δρυὸς ἀκρεμόνεσσι.

Ἄγρια. L'adjectif ἄγρια se rapporte grammaticalement à φύλλα, mais, pour le sens, à δρυός. Les botanistes anciens distinguaient les δένδρα ἄγρια et les δένδρα ἡμερα; il est intéressant de voir là-dessus les développements de Théophraste (2), et de Pline (3). La distinction était d'ailleurs courante; cf. Paus., IX, 24, 4 sq. : A Κυρτώνη, en Béotie, se voit un ἄλσος, ἡμερα δὲ ὁμοίως πάντα ἐν τῷ ἄλσει δένδρα; non loin de là, il y a un endroit nommé Κορσεία, ὑπὸ δὲ αὐτῷ δένδρων ἄλσος οὐχ ἡμέρων· πρῆνοι τὸ πολὺ εἰσιν. Au « chêne sauvage », on opposait la ἡμερόδρυς (4) ou ἡμερίς. Cf. Theophr., *Hist. Plant.*, III, 8, 2 : δρυὸς δὲ γένη — ταύτην γὰρ μάλιστα διαιροῦσι· καὶ ἔνιοί γε εὐθὺς τὴν μὲν ἡμερον καλοῦσι, τὴν δ' ἄγριαν, οὐ τῇ γλυκύτητι τοῦ καρποῦ διαιροῦντες, ἐπεὶ γλυκύτατός γε ὁ τῆς φηγοῦ, ταύτην δ' ἄγριαν ποιοῦσιν.

Théocrite a écrit : ἄγριον ὕλην (XXII, 36) et : ἀγρίαισιν ἐπὶ σγίζαισι (XXIV, 91), entendez : « sur des copeaux provenant d'un δένδρον ἄγριον ».

(1) Cf. Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 343.

(2) Theophr. *Hist. Plant.*, III, 2.

(3) Plin. *Nat. Hist.*, XIII, 5.

(4) Hesych., s. v.

Vs. 4 : *χισσὸν ζῶοντα*, lierre vivant, c'est à dire : encore vivant, fraîchement cueilli, *hederam vivam* (1). Pour Fritzsche, *χισσὸν ζῶοντα* équivalait au latin : *hederam vivacem*, « lierre qui vit longtemps (2) ». M. Platt (3) a protesté avec raison contre cette interprétation tout arbitraire, mais sans comprendre lui-même le texte. Il propose de changer la leçon, pourtant si claire, des manuscrits en *χισσὸν ἀεὶ ζῶοντα*, ou *χισσὸν ἀεὶζῶόν τε*. Ce sont des conjectures inutiles et improbables.

Ἀσφρόδελον τὸν ὑπὲρ γᾶς. Ces mots n'ont pas été compris par les commentateurs. Dans la vieille traduction latine, souvent réimprimée, d'Eobanus Hessus, ils sont rendus par : *terra iacentem*, « couché sur le sol », comme si le texte portait non ὑπὲρ, mais ἐπὶ γᾶς. Eobanus s'est sans doute imaginé que l'asphodèle est une plante rampante comme le lierre, à côté duquel il est ici nommé dans le même vers (4). La traduction de Kiessling : *humī nascentem* est pareillement fautive. La plupart des savants semblent se ranger aujourd'hui à l'avis de Brodaeus, d'après lequel l'auteur oppose l'asphodèle terrestre à l'asphodèle qui croît sous terre, dans l'Hadès. La même explication a été donnée indépendamment par Wuestemann. Reiske et Fritzsche la citent dans leurs commentaires, sans la combattre. Elle n'en est pas moins parfaitement inepte : tout lecteur comprend, sans qu'on ait besoin de le lui dire expressément, que les filles de Kadmos ne vont pas cueillir aux enfers les asphodèles dont elles veulent décorer les autels rustiques qu'elles élèvent.

Il faut, pour résoudre le problème, commencer par bien connaître le végétal dont il est ici question. L'asphodèle est

(1) Cf. Ov. *Metam.*, IV, 300 sq. : vivo caespite; XIII, 891 : viva harundo; Hor. *Carm.*, I, 19, 13 : vivum caespitem; III, 8, 4 : caespite vivo.

(2) Cf. Sen. *Oed.*, 455 : vivaces hederas; Hor. *Carm.*, I, 36, 16 : vivax apium.

(3) *Journ. of Philol.*, XXXIV, 1918, p. 148 sq.

(4) Une fois commises dans les éditions principales d'un auteur, les erreurs de ce genre se perpétuent et se transmettent de génération en génération. Cf. Lizzie B. Marshall, *L'horticulture antique et le poème de Columelle*, Thèse de Paris, 1918, p. 68 : « .. le lierre à la vie persistante et l'asphodèle qui croît près de la terre ».

une plante commune en Grèce, qui croît sur les terrains incultes et infertiles. L'ἀσφρόδελος λειμῶν qu'Homère le premier a placé dans la région des morts est, non pas une prairie émaillée de fleurs, mais un terrain nu où il ne pousse que de l'asphodèle. L'asphodèle est une liliacée qui atteint une hauteur d'une ou même de deux coudées. Sa tige droite et ferme se ramifie à son extrémité en plusieurs petites branches, qui se terminent par de minces bouquets de fleurs. Les feuilles sont couchées au ras du sol et peu apparentes. La racine est longue et volumineuse (1). Elle est entourée, vers son extrémité inférieure, par un cercle de bulbes; on en compte jusqu'à quatre-vingts par plante (2). Ces bulbes sont comestibles (3). La population rurale utilise encore maintenant la substance qu'ils contiennent. Elle ne s'en nourrit plus; mais il est acquis que, dans l'antiquité, les bulbes servaient de nourriture en temps de disette, et aux indigents. C'est par conséquent la partie souterraine de la plante qui était considérée comme la plus importante. Aussi les Grecs ont-ils parfois limité le nom d'ἀσφρόδελος à la racine et aux bulbes (4). Nous faisons de même, en parlant de la carotte, du navet, de la betterave. Pour qui tient compte de ce fait, les mots du texte τὸν ὑπὲρ γᾶς n'offrent plus de difficultés. Le poète a en vue la partie de l'asphodèle qui s'élève au dessus de la terre, par opposition à la racine qui est cachée aux regards, mais à laquelle le nom d'ἀσφρόδελος était souvent réservé exclusivement. Ἀσφρόδελον,

(1) Théophr. *Hist. plant.*, VII, 9, 4 : προμήχεις καὶ βαλανώδεις; Dioscor., II, 199 : ἐπιμήχεις, στρογγύλαι.

(2) C'est pourquoi l'asphodèle est appelé πολύριζος sur un vase provenant de l'Italie méridionale (Heydemann, *Vasensamml.*, 2868).

(3) Cf. Hes. *Op.*, 41; Suid. s. v. ἀσφρόδελος : ἡ ῥίζα κοπτομένη μετὰ σύκων πλείστην ὀνησιν ἔχει.

(4) Pline (*Nat. Hist.*, XXI, 109) affirme que Pythagore et Théophraste, et les Grecs en général, appellent la racine, avec les bulbes, ἀσφρόδελος (*radicem vero, id est bulbos, asphodelum*), et la tige ἀνθήριος. Cela n'est pas absolument exact. Pline a généralisé un usage spécial de ces mots qui se rencontrait chez les Grecs à côté d'autres. Cf. *Schol. Theocr.*, I, 52, a, avec les passages cités par M. Wendel dans son édition des scolies. V. aussi : Wendel, *Ueberliefer. und Entsteh. der Theokrit-Scholien*, Gött. Abh., 1921, p. 130 sqq.

est-il besoin de le dire, est employé ici au sens collectif; la traduction exacte de : ἀσφοδελον τὸν ὑπὲρ γᾶς serait : « des tiges d'asphodèle ». On trouve la même locution dans un texte de Théophraste : αἱ δὲ (ρίζαι εἰσὶ) γονατώδεις, ὥσπερ αἱ τῶν καλάμων καὶ ἀγρώστεων καὶ εἴ τι καλαμῶδες, καὶ μόναι δὲ αὗται ἢ μάλισθ' ὁμοίαι τοῖς ὑπὲρ γῆς (1).

Le poète, je crois l'avoir démontré, a employé une expression fort juste, qui était en même temps une locution usitée. Mais ne devons-nous pas lui reprocher de s'être servi d'un mot trop exact, d'un terme de botanique? J'avoue que, sous ce rapport, il n'est peut-être pas à l'abri de toute critique. Remarquons cependant, à ce propos, que Théocrite, quoi qu'on en dise, n'a pas échappé complètement à la manie des poètes de son temps, celle de faire montre d'érudition (2). On rencontre dans son œuvre, à tout bout de champ, des noms de fleurs, de fruits, d'herbes et d'arbustes, noms qui étaient d'un usage peu courant en poésie. La v^e idylle à elle seule contient les noms des végétaux suivants : κύπειρος (vs. 45), πτέριν (v. 55), γλάχων' (vs. 56), ἐρίκας (vs. 64), κυνόσβατος, ἀνεμώνα (vs. 92), ἀκύλοις, ὀρομαλίδες (vs. 94), ἀρκεύθω (vs. 97), μυρῖκαι (vs. 101), σκίλλας (vs. 121), κυκλάμινον (vs. 123), σία (vs. 125), κύτισον, αἴγιλον (vs. 128), κομάροισι (vs. 129), μελίτεια (vs. 130), κισθός (vs. 131).

Le poète ne craint même pas de grouper par trois ou quatre les noms de plantes qui lui tiennent à cœur :

- IV, 25 αἰγίπυρος καὶ κνύζα καὶ εὐώδης μελίτεια,
 VII, 68 κνύζα τ' ἀσφοδέλω τε πολυγνάμπτω τε σελίνω,
 V, 128 ταὶ μὲν ἐμαὶ κύτισόν τε καὶ αἴγιλον αἴγες ἔδοντι
 καὶ σχῖνον πατέοντι καὶ ἐν κομάροισι κέονται.

(1) Theophr. *Hist. Plant.*, I, 6, 7. Cf. Nic. *Ther.*, 534 :

ἄγρει δ' ἀσφοδέλοιο διανθείος ἄλλοτε ρίζαν,
 ἄλλοτε καὶ καυλεῖον ὑπέρτερον ἀνθερίκοιο.

Dioscor., IV, 177 : κλωνία δύο ἢ τρία ... μικρὸν ὑπὲρ τῆς γῆς αἴροντα ... ρίζα ἀσφοδέλω παραπλησία ..

(2) Cf. Wilamowitz, *Goett. Nachr.*, 1894, p. 192-195.

Nous avons de même, dans l'idylle que nous commentons : *δρυός ... κισσόν ... ἀπρόδελον* (vs. 3 sq.) (1). Le lecteur moderne de Théocrite cherche tous ces noms dans son dictionnaire, qui, bien souvent, ne lui apprend là dessus rien qui vaille. Les philologues ont recours, pour déterminer leur sens exact, à Théophraste, Dioscoride et Pline.

Les lecteurs anciens ne les comprenaient souvent pas plus que nous, si bien que les scholiastes avaient dû se mettre en peine pour subvenir à leur embarras. Pour ce faire, ils avaient mis à contribution les écrits des botanistes et des herboristes les plus renommés, ou du moins consulté quelque ouvrage général dans lequel les résultats des recherches de ceux-ci se trouvaient résumés.

L'on voit par ce qui reste de leurs notes qu'ils avaient réussi à élucider plus d'un point obscur, encore qu'ils ne fussent pas toujours unanimes (2). Bornons-nous ici à un seul exemple. Théocrite s'est laissé aller jusqu'à prêter à sa petite magicienne Simaitha des notions de botanique assez peu communes :

*ἵππομανές φυτόν ἐστὶ παρ' Ἀρχάσι, τῷ δ' ἐπὶ πᾶσαι
καὶ πῶλοι μαίνονται ἀν' ὄρεα καὶ θοαὶ ἵπποι (3).*

Cette plante était si peu connue qu'un des scholiastes, et pas le premier venu, puisqu'il cite Aristote et Théophraste, en a dit : *ἵππομανές ... οὕτε φυτόν ἐστὶν οὕτ' ἐν Ἀρχαδίᾳ γινόμενον*. Un autre scholiaste nous apprend cependant que l'*ἵππομανές* était décrit dans l'ouvrage du rhizotome Krateuas.

Vs. 5 : *ἐν καθαρῷ λειμῶνι*, « dans une prairie ouverte ». Ovide, dans son récit de la mort de Penthée, s'est exprimé à peu près dans les mêmes termes :

purus ab arboribus spectabilis undique campus (4).

(1) Cf. Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 378, n. 1 : « D'une façon générale, rien n'est plus fréquent chez Théocrite que la succession de trois groupes de mots ou de trois développements parallèles ».

(2) Wendel, *Ouvr. cité*, p. 130-136.

(3) Théocr. *Id.*, II, 48 sq.

(4) Ov. *Metam.*, III, 709. Dans les *Bacchantes* (vs. 1048 et 1051 sq.), la scène du meurtre de Penthée se passe dans un ravin ombragé d'arbres.

Κάμνον. On a inféré de ce passage que les anciens construisaient parfois des autels uniquement à l'aide de branches et de feuillages (1). C'est une erreur dans laquelle ont versé tous les commentateurs de Théocrite, sauf Wuestemann. L'auteur dit simplement : « après avoir rassemblé des feuilles et des branches, elles construisirent des autels ». Avec quoi les construisent-elles? Avec des mottes de gazon, sans nul doute (2). Les plantes qu'elles cueillent servent, non à construire, mais à décorer et à purifier les autels. La façon d'élever et d'orner les autels rustiques est décrite clairement dans Ovide :

statuitque aras e caespite binas...

has ubi verbenis silvaque incinxit agresti (3)..

La « silva agrestis » correspond aux ἄγρια φύλλα ὀρυός de notre auteur. Le lierre et les asphodèles sont les « verbenae ». On entendait par là des plantes qui étaient consacrées aux dieux, ou à certains d'entre eux. Or, le lierre était consacré à Dionysos, comme chacun sait, et le chêne (4) aussi. L'asphodèle appartenait à Pluton, que beaucoup, à l'exemple des Orphiques, identifiaient avec Dionysos. Le même procédé d'élever des autels en plein champ se trouve mentionné dans Horace :

hic vivum mihi caespitem, hic
verbenas, pueri, ponite (5)..

(1) *Dict. des Antiq.*, s. v. *ara*, p. 347.

(2) Cf. Verg. *Aen.*, XII, 118 sq. : aras gramineas ; Ov. *Metam.*, XV, 573 sq. : viridique e caespite factas ... herbosas ... aras ; *Trist.*, V, 5, 9 : araque gramineo viridis de caespite fiat ; Apul. *Metam.*, VII, 10 : aramque cespite virenti Marti deo faciunt.

(3) Ov. *Metam.*, VII, 240 sqq.

(4) Cf. Eur. *Bacch.*, 109 sq. : καταβακχίζουσθε ὀρυός ἢ ἐλάττας κλάδοισι ; 683 sqq. :

γυῖον δὲ πᾶσαι σώμασιν παρειμέναι,
αἱ μὲν πρὸς ἐλάτης νῶτ' ἐρείσασθαι φέβην,
αἱ δ' ἐν ὀρυός φύλλοισι...

Ibid., vs. 702 sq. : ἐπὶ δ' ἔθεντο κισσίνους
στεφάνους ὀρυός τε.

Le chêne est également consacré à Cybèle ; cf. Apoll. Rhod. *Argon.*, I, 1124.

(5) Hor. *Carm.*, I, 19, 13 sq. ; III, 8, 3 sq. : positusque carbo in caespite vivo. Voir aussi les vers 8 et 13 de notre idylle. Les ustensiles dont on se servait dans

Vs. 6. Sémélé apparaît souvent associée à son fils dans le culte (1). Le nombre trois, et surtout le nombre neuf, jouent un rôle important dans la religion dionysiaque. On trouve des jeûnes de neuf jours, des collèges de prêtres ou de prêtresses de neuf personnes. Le neuvième jour du mois était le jour de fête de l'association des Iobakchoi à Athènes. Ausone a dit :

ter bibe, vel totiens ternos; sic *mystica* lex est (2).

Vs. 7 : ἱερά. Le mot ἱερά désigne entre autres choses les gâteaux de sacrifice (3). On ne saurait entendre rien autre chose par les ἱερά πεποναμένα de notre texte, témoins les vers bien connus des *Syracusaines* :

εἶδατα θ' ὅσσα γυναῖκες ἐπὶ πλαθάνῳ πονέονται
ἄνθεα μίσγοισαι λευκῷ παντοῖα μαλεῦρῳ (4).

C'est ce que le scoliaste de Lucien, parlant des Thesmophories, appelle : ἱερά ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα (5). On sait, par d'autres témoignages, que les κίσται employées dans les mystères contenaient en premier lieu des gâteaux (6). Πεποναμένα

le culte secret de Bacchus étaient garnis de « verbenae » (Hor. *Carm.*, I, 18, 12 : variis obsita frondibus).

(1) Cf. Eur. *Bacch.*, 998 : ἐπὶ σά, Βάκχι', ὄργια ματρὸς τε σῆς ; *Phoen.*, 1755 ; Pind., *frg.* 75.

(2) V. Roscher, *Abh. der sächs. Ges. der Wiss.*, XXIV, 1, p. 57 sq.

(3) Cf. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, p. 89, 4. De même ἐφιερὰ IG, III, 74, 24, et ἐφιερὸς Poll., VI, 76.

(4) Theocr., *Id.*, XV, 115 sq. Le mot ἄνθεα a été expliqué de différentes manières. Voici ce qu'en dit le scoliaste : τὰ δὲ ἄνθεα τὰ ἐπιπάσματα τῶν ἄρτων · λέγοι δ' ἂν τὰ σήσυμα. Pour les modernes, ἄνθεα désignerait le suc de certaines fleurs, ou le miel. Cette dernière supposition est impossible, parce que le miel est nommé avec son nom propre dans le vers suivant. A mon sens, ἄνθεα a ici, comme dans beaucoup d'autres passages, le sens de *couleurs* (p. e. Plat., *de republ.*, p. 357, c : ἰμάτιον.. πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον ; cf. les mots ἀνθίζω et ἀνθινός). Je comparerais surtout Sappho *frg.* 20 : παντοδαπαῖς μεμειγμένα χροῖαῖσιν, et Orph. *frg.* 142 Kern, vs. 30 :

οὐδέ [τι πάμπαν]

[γῆραος] ἠπεδανοῖο μιγήμεναι ἄνθει λευκῷ.

On notera l'opposition entre les mots du texte ἄνθεα et λευκῷ.

(5) *Schol. in Luc.*, ed. Rabe, p. 276, 16.

(6) Cf. Clem. Alex. *Protr.*, II, 22 : οἶαι δὲ καὶ αἱ κίσται αἱ μυστικαί · δεῖ γὰρ

a été changé par Wordsworth, et, après lui, par plusieurs éditeurs, en ποπανεύματα. C'est qu'ils ne connaissaient pas le sens spécial que ἱερά a ici.

Πεποναμένα est ce qu'on appelle un hyperdorisme pour πεπονημένα. Théocrite a : πεποναμένος (XIII, 14) et ἐπόνασαν (XV, 80).

Vs. 8 : νεοδρέπτων. Le mot a contribué à faire croire que les autels nommés au vers 5 consistaient uniquement en feuillage. Δρέπειν, qui signifie *arracher, cueillir, moissonner*, pourrait difficilement, dirions-nous, avoir pour complément direct un substantif désignant des mottes de gazon. Hartung a conjecturé : νεοστέπτων. Dans le même ordre d'idées, on approcherait peut-être davantage de la leçon des manuscrits en corrigeant : νεηρέπτων (ou même νεωρέπτων), de ἐρέφειν, *couronner*. Mais, en définitive, le texte se peut défendre, tel qu'il nous a été transmis par les copistes. Les autels, quand on y a mis la dernière main, consistent en gazon *et* en feuillage : l'adjectif νεοδρέπτων s'applique au feuillage, et, par extension, aux autels tout entiers. C'est une sorte de zeugma dont les auteurs grecs offrent de multiples exemples.

Vs. 9 : ὥς... ὥς. M. Maass (1) écrit ὦς... ὦς. La correction n'est ni nécessaire ni probable. On trouve l'anaphore de la particule ὥς dans Callimaque :

ὥς δὲ Μίμαντι χιών, ὥς ἀελίῳ ἐνὶ πλαγγών (2)..

comme on rencontre celle de *ut* et de *velut* dans les poètes latins (3). On a souvent remarqué que Théocrite a une prédilection marquée pour l'emploi de l'anaphore, même là où elle ne semble pas avoir de raison (4).

ἀπογυμῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπεῖν. οὐ σησάμαϊ ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα..; Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, p. 381. Il en était de même dans le culte de Déméter Thesmophoros, Cf. Aristophan. *Thesm.*, 284 sq. :

τὴν κρίστην καθέλε, καὶ τ' ἐξέλε
πόπνον, ὅπως λαβοῦσα θύσω τοῖν θεοῖν.

(1) Maass, *Herm.*, XXVI, 1891, p. 181.

(2) Call. *Hymn.*, VI, 91.

(3) Cf. Ovid. *Ibis*, 470-475; *Ex Ponto*, I, 1, 69-72; *Metam.*, VIII, 286.

(4) Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 377 sqq.

Αὐτός, leur maître.

Ἐθυμάρει. Le verbe *θυμαρεῖν*, *se plaire à*, dérivé de l'adjectif *θυμαρής*, *agréable*, ne se lit qu'ici. On trouve, dans Théocrite, un assez grand nombre de ces ἀπαξ λεγόμενα (1).

L'auteur, on le voit, a fait des filles de Kadmos des suivantes fidèles du nouveau dieu. Il est en désaccord, en cela, avec Euripide, d'après qui les trois femmes avaient été punies par Dionysos à cause de leur manque de foi en sa nature divine (2). On voit au vs. 35 que le poète veut associer Ino, Autonoe et Agavé au culte de Sémélé et de Dionysos. Ce n'est donc pas par ignorance ou par mégarde, mais sciemment et de propos délibéré, qu'il s'est écarté ici de la version courante de la légende.

Vs. 44 : σχῖνος. Le lentisque pousse en effet parfois sur les rochers escarpés (3).

Dans les *Bacchantes* (4), et dans les *Dionysiaques* de Nonnos (5), Penthée ne se cache pas dans un buisson, mais se perche au haut d'un sapin. M. von Wilamowitz (6) a dit avec raison que la version de notre idylle fait l'effet d'être plus primitive, et par conséquent plus ancienne, que celle d'Euripide.

Le mot σχῖνος se lit dans Théocrite, *Id.*, V, vs. 129.

Ἐπιχώριον. Si l'on traduit ici ἐπιχώριον par *indigène*, on obtient un sens qui n'est guère satisfaisant. Le poète n'est pas tenu de savoir que le lentisque est rare en Béotie (7) ; mais il est au moins inutile qu'il fasse remarquer au lecteur qu'il ne

(1) Cf. *ibid.*, p. 271 sqq.

(2) Eur. *Bacch.*, 26-38.

(3) Cf. Miliarakis, Γεωγραφία Ἀργολίδος καὶ Κορινθίας, p. 198 : Παρὰ τὸ Καστέλλι (à Poros) πρὸς Δ, ἐπὶ ἄκρας ὑψηλῆς βραχώδους καὶ ἀποκρήμνου, ἐφ' ἧς σχῖνος κρέμνεται ἔχων τὰς ῥίζας τοῦ ἐπὶ τῶν ῥωγμῶν βράχου, ὑπάρχει θέτις ὡς σκοπιὰ Σχῖνος καλουμένη..

(4) Eur. *Bacch.*, 1061 sq.

(5) Nonn. *Dion.*, XLVI, 149 sqq.

(6) Wilamowitz, *Textgesch. der griech. Bukoliker*, p. 214.

(7) Cf. Maass, *Aratea*, p. 316 : « Planta ista per Atticam et continentem rara, creberrima per maris aegaei et insulas et oram orientalem ».

s'agit pas ici d'un végétal exotique. Certains commentateurs ont senti la difficulté, qui est réelle, et ils ont cherché à la tourner en traduisant ἐπιχώριον par « qui se trouvait planté là par hasard » (Eobanus Hessus) ou par : « commun dans cette région » (1) ; mais le sens auquel on arrive ainsi est futile, et le mot n'a pas pareille signification. Voici maintenant une autre solution. Nous avons un texte sûr qui prouve qu'au commencement de l'époque hellénistique, et dans les milieux de la Grande Grèce parlant dorien, ἐπιχώριος a eu le sens de ἔποικος, πρόσχωρος, προσχώριος, *finitimus*, *vicinus*. On lit dans la première des *Tables d'Héraclée* : τοὶ πολιανόμοι... δοκιμάζοντι καὶ ἀνανγγέλιοντι ἐν ἁλίᾳ θασάμενοι τὰν γὰρ πὸς τὰν τῶν ἐπιχωρίων (2). « Les polianomes..., procéderont à une expertise et feront leur rapport à l'assemblée du peuple, après avoir comparé la nature du sol à celle des propriétés voisines » (3). Le même sens convient ici ; ἐπιχώριον ἔρνος signifie : « un arbuste voisin », un arbuste qui se trouvait à proximité de là. On peut comparer Call. *Hymn.*, III, 57 sq. : γείτων Ἰταλίν ; Ach. Tat., I, 2 : δεξιούμαι τ' αὐτὸν καὶ ἐπὶ τινος ἄλσους ἄγω γείτονος ; Nonn. *Dion.*, XLVI, 149 :

ἀρχαίην ἐλάχιστην ἱσομηκέα γείτονι πέτρῃ ;

XIV, 364 : (ὄφιν) κεχηνότα γείτονι μηρῷ ; XXIV, 141 : ἐπὶ γείτονα πεύκη ; XXI, 104 : γείτονι πεύκη.

Hor. *Carm.*, III, 29, 38 sq. :

non sine montium
clamore vicinaeque silvae.

ἔρνος. Ce mot désigne dans Homère un rejeton, une plante ou un arbre jeune. Tel est bien le sens du mot dans : ἔρνει ἵσος (4) et dans une foule d'autres passages. Ailleurs, ἔρνος signifie : *branche*, *rameau*. Ici, le mot a trait à un vieil arbuste, ἀρχαία σχῆνος ; il ne signifie donc plus que : *végétal*, *plante* en

(1) Edmonds : « such as grow in that country ».

(2) *IG*, XIV, 645 ; *SGDI*, 4629, I, 118 sqq.

(3) *Inscr. Jurid. Grecques*, I, p. 205.

(4) Hom. *Il.*, XVIII, 56.

général. On s'en est étonné ; mais il est facile de montrer par d'autres témoignages que ἔρνος avait pris ce sens à l'époque hellénistique. Nicandre a dit trois fois ἔρνος en parlant de plantes peu élevées, à la vérité, mais non pas jeunes (1). Dioscoride s'en est servi en parlant d'un arbuste (2). Nonnos (3) enfin, qui regorge de mots et de réminiscences hellénistiques, est allé jusqu'à appeler ἔρνος le gigantesque sapin sur lequel Penthée était monté :

ἤθελον εἰς χθόνα ῥίπτειν
ἔρνος ὁμοῦ Πενθῆϊ...

Ailleurs, il appelle le même arbre θαλλός (4) (vs. 154) et θάμνος (vs. 183). Mais il y a là abus. Nonnos semble s'être inspiré de plus d'un modèle, et avoir contaminé, en quelque sorte, les deux versions de la légende qui ont survécu, l'une chez Euripide, l'autre dans notre idylle.

Vs. 12. Αὐτονόα πράτα. Cf. Eur. *Bacch.*, 1114 : πρώτη δὲ μήτηρ. Il aurait été tout aussi facile d'écrire : πράτα δ' Αὐτονόα. Si le poète a préféré la construction asyndétique, c'est sans doute pour donner au récit une tournure toute populaire, et comme enfantine. M. de Wilamowitz voit dans l'absence de toute conjonction copulative au commencement de la proposition, ici et plus bas (vs. 16, 18, 19 et 20), un indice que les Ἀῆναι ne sauraient être de Théocrite (5). Mais Théocrite n'a pas méprisé les effets de style que peut procurer l'asyndéton. On en trouve quatre exemples à la file dans les vers 126-131 des *Syracusaines* :

ἃ Μίλατος ἔρεϊ χῶ τὰν Σαμίαν καταβόσκων ·
« ἔστρωται κλῖνα τῷδ'ὠνιδι τῷ καλῷ ἀμά ».

(1) Nic. *Ther.*, 391 : μαράθοιο ἔρνος ; 550 : πρασίθιο... ἔρνος ; 678 : ἡελίοιο τροπαῖς ἰσώνυμον ἔρνος.

(2) Dioscoride (IV, 81) décrit l'ἀπόκυνον comme un ἔρνος (v. l. θάμνος),... ῥάβδους ἔχων μακράς. Cf. Strab., XVI, 1, 24 : χώρα εὐερνής.

(3) Nonn. *Dion.*, XLVI, 182 sq.

(4) Cf. Eur. *Bacch.*, 1068 : κλῶν ὄρειον ; 1107 : πτόρθου.

(5) Wilamowitz, *Ouvr. cité*, p. 216 : « Es ist Stümperei, denn es kommen die Asyndeta hinzu, die nur berechtigt wären, wenn solche Gruppen abgesetzt wären, wie wir oben gesehen haben ».

τὰν μὲν Κύπρις ἔχει, τὰν δ' ὁ ῥοδόπαγος Ἀδωνις.
 ὀκτωκαιδεκέτης ἡ ἐννεακαίδεχ' ὁ γαμβρός ·
 οὐ κεντεῖ τὸ φίλημ', ἔτι οἱ περὶ γεῖλα πυρρά.
 νῦν μὲν Κύπρις ἔχοισα τὸν αὐτᾶς χαίρετω ἄνδρα...

Deux autres exemples non moins caractéristiques se lisent dans le récit de la mésaventure d'Hylas :

Νύμφαι μὲν σφετέροις ἐπὶ γούνασι κοῦρον ἔχοισαι
 δακρυόεντ' ἀγανοῖσι παρεψύχοντ' ἐπέεσσιν..
 τρεῖς μὲν Ὑλαν ἄυσεν... (1)

Il serait facile de multiplier les preuves de ce que j'avance (2).
 Ἀνέκραγε δεινόν. Cf. Theocr., XXV, 137 : δεινὸν δ' ἐβρυχῶντο.

Vs. 13. Tous les commentateurs, sauf un ou deux, croient que le poète veut dire qu'Autonoé renversa la vaisselle sacrée, pour la soustraire aux regards profanes de Penthée. Cette manière de voir a été défendue avec talent par Crusius (3). Elle est possible grammaticalement, parce que le mot ὄργια désigne en effet, quoique rarement, ce que Prudentius appelle *mystica organa* (4), les objets sacrés des cultes orgiastiques (5). Crusius

(1) Theocr. *Id.*, XIII, 53 sq.; 58. Cf. Call. *Hymn.*, VI, 94 : κλαῖε μὲν ἡ μήτηρ.

(2) Comme la question a son importance pour le problème de l'authenticité de l'id. XXVI, je me permettrai encore une observation de détail. Dans les *Syracusaines*, vs. 96 sqq., Gorgo dit à sa compagne : « Tais-toi, Praxinoa, la fille de l'Argienne va chanter l'hymne à Adonis. C'est une excellente cantatrice ; elle a remporté le prix au concours de l'année dernière :

99 φθεγξεῖται τι, σάφ' οἶδ'α, καλόν · διαθρούπτεται ἤδη.

C'est ainsi que ce vers est imprimé par tous les éditeurs. Souvent, une ponctuation plus ou moins incorrecte décèle une erreur de syntaxe. C'est le cas ici : le point en haut de la ligne après καλόν masque l'asyndéton, véritable et absolu, entre les deux propositions principales dont se compose le vers. Gorgo ne dit pas : « Elle va chanter : voilà qu'elle commence », mais : « je suis sûre qu'elle chantera bien. — Ah ! elle commence déjà à minauder ».

(3) *Rhein. Mus.*, XLV, 1890, p. 267 sq.

(4) Prudent. *Hamartig.*, 460 sq.

(5) Cf. Maass, *Herm.*, XXXI, 1896, p. 383 ; Luc., *De Syria dea*, 16 ; Clem. Alex. *Protrept.*, II, 22 : δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου ; Senec. *Herc.*, 593 sq. :

nos Cadmeis orgia ferre
 tecum solitae condita cistis.

a voulu démontrer que le renversement et l'éparpillement des objets du culte étaient des actes rituels pour lesquels on avait créé une justification, un αἵτιον, dans la légende. A ce propos, il cite : 1° Homère, *Il.*, VI, 133 sqq. : Lycurgue poursuit les Bacchantes dans la montagne,

αἱ δ' ἄμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν (1), ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου
θεινόμεναι βουπλήγι ...

2° Apoll. *Bibl.*, III, 8, 1 : La ville de Τραπεζοῦς a été ainsi dénommée, parce que Zeus y avait renversé la table (τράπεζα) à laquelle on l'avait convié;

3° Plut., *De defectu orac.*, 15 : A Delphes, aux fêtes ennéa-tériques, on met le feu à une chaumière, et on y renverse la table, après quoi on s'enfuit sans regarder derrière soi.

L'hypothèse est ingénieuse, mais elle n'est pas convaincante. J'avoue que le mot du texte qui m'empêche de m'y rallier est ποσίν. Admettons un instant que le poète a voulu dire qu'Autonoé renversa et brisa la vaisselle sacrée sur les autels : fallait-il lui faire accomplir cette destruction à coups de pied ? Il me semble préférable d'adopter l'explication donnée par Fritzsche. On lit dans Théocrite, XXII, 90 :

σὺν δὲ μάχην ἐτάραξε,

« il commença une lutte furieuse ». On trouve, dans le même sens, συνταράττειν πόλεμον dans Polybe et dans Plutarque ; l'expression ταραττειν νεῖκος, φόνον, πόλεμον, γόον est même usuelle. D'autre part, on rencontre ὄργια dans le sens de « danse orgias-tique » dans les Bacchantes :

πᾶς ἀναχορεύει βαρβάρων τὰδ' ὄργια (1).

Ellis, et d'autres avec lui, admettent à tort que Catulle a déjà employé le mot dans le même sens. Voici ce qu'a dit Catulle (LXIV, 260 sq.) :

pars obscura cavis celebrabant orgia cistis,
orgia quae frustra cupiunt audire profani.

Le mot *celebrare* suffit seul à démontrer que le poète entend parler des orgies que célébraient les Ménades. *Cistis* est un datif instrumental.

(1) Eur. *Bacch.*, 482.

Le vs. 13 des *Λῆναι* peut donc se rendre ainsi : « elle com-
mença la danse orgiastique, la course extatique (1) des Bac-
chantes ». Ovide a une expression toute pareille :

hic oculis illum cernentem sacra profanis
prima videt, prima est *insano concita cursu*...
mater (2).

Vs. 14 : τὰ δ' οὐχ ὁρέοντι βέβηλοι. Les mots οὐχ ὁρέοντι peu-
vent-ils signifier : « ne doivent pas voir » ? Je ne crois pas
qu'on emploie jamais en grec l'indicatif avec une négation
pour exprimer une défense. Il faut donc traduire : « les profa-
nes ne voient pas ces choses », « ces choses demeurent cachées
aux profanes » ; Dionysos les aveugle et soustrait ainsi à leur
vue ce qui doit rester secret. La même chose se remarque dans
les *Bacchantes* d'Euripide. Penthée, conduit par Dionysos et
accompagné d'un serviteur, surprend les Ménades dans le
Cithéron, dans le but d'épier leurs orgies. Le serviteur, qui
décrit ce que font les Ménades (vs. 1053-1055) les voit appa-
remment; Penthée, lui, ne les voit pas :

Πενθεὺς δ' ὁ τλήμων θῆλυν οὐχ ὁρῶν ὄχλον (vs. 1058).

L'indicatif ὁρέοντι s'explique de la sorte sans difficulté. La
particule δέ, cependant, a donné du fil à retordre, dès le début,
aux commentateurs modernes. Étienne et Valckenaer se sont
décidés à la supprimer, malgré l'hiatus insupportable qui en
résultait. Je crois probable que nous devons écrire avec Meineke :

ἑξαπίνας ἐπιοῖσα, τὰτ' οὐχ ὁρέοντι βέβαλοι.

Théocrite a employé plus d'une fois le pronom relatif ὅσπε (3).
Le poète a varié ici la vieille formule des Orphiques :

θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι (4).

(1) Cf. Eur. *Bacch.*, 1090-1094.

(2) Ov. *Metam.*, III, 710 sqq. Ovide a eu ici pour modèle un poème de l'époque
alexandrine.

(3) Théocr. *Id.*, V, 18; VII, 75, 103; XXII, 49.

(4) Cf. *Schol. Plat. Symp.* p. 218, b. Callimaque (*Hymn.*, VI, 3) a varié la même

Au lieu de βέβηλοι, on s'attendrait à trouver chez lui la forme dorienne βέβαλοι, comme dans Théocrite, *Id.*, III, 51 :

ὅς τόσσων ἐκύρησεν, ὅς' οὐ πρυσεῖσθε, βέβαλοι.

Βέβηλοι est, selon toute probabilité, une leçon fautive des manuscrits.

Vs. 15. L'emploi de μέν τε, qui signifie à proprement parler : *et assurément*, est conforme à l'usage des poètes épiques.

Θ' αὖτα. Il faut plutôt écrire : τ' αὖτά. Par αὖτά, l'auteur oppose Autonoé aux autres Bacchantes.

Μαίνεται ... μαίνοντο. Pour la fréquence de l'anaphore dans Théocrite, voir au vs. 9 (1). L'imparfait μαίνεται est ici à sa place. Dans le vers précédent, Autonoé entre en extase; l'imparfait décrit l'état dans lequel elle se trouve maintenant. Il n'en est pas de même pour l'imparfait μαίνοντο qui suit. Les sœurs d'Autonoé n'entrent en extase qu'après elle; l'adverbe εὐθύ ne laisse aucun doute à cet égard. On s'attendrait donc à trouver un aoriste (2); logiquement, il faudrait lire μήναντο (3). Je me demande cependant si μαίνοντο pourrait être considéré comme un cas d'*attractio temporis* sous l'influence de l'anaphore. L'*attractio temporis* est un phénomène grammatical connu (4). Je n'en connais cependant pas de cas parfaitement semblable à celui que je crois reconnaître ici.

Δ' ἄρ'. C'est, selon M. von Wilamowitz, une cheville. Mais on remarquera que δ' ἄρ' n'est pas ici un mot unique, comme γάρ

formule à sa manière en recommandant aux profanes de ne pas chercher à voir les objets cachés dans le κάλαθος de Déméter :

τὸν κάλαθον κατιόντα χαμαὶ θασεῖσθε, βέβαλοι...

(1) Voir aussi Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 399.

(2) Wilamowitz, *Ouvr. cité*, p. 216 : « Der Tempusgebrauch ist mindestens V. 14 anstössig : notwendig fordern wir den Aorist, wenn die Bakchen nicht schon vor dem Eindringen des Profanen rasend gewesen sein sollen ». Cette note se rapporte apparemment à l'imparfait μαίνοντο du vs 15.

(3) Cf. Theocr. *Id.*, XX, 34 : μήναντο.

(4) Cf. Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*, p. 560; Kühner, *Ausführl. Gramm. der lat. Sprache* 2, II, 2 (1914), p. 195; Ellendt-Mehler, *Latynsche Spraakleer*, p. 259, § 237, 1; Wilamowitz ad Eur. *Herc.*, 532.

ou τάρ. Ce sont deux particules distinctes : le δέ correspond au μέν qui précède; ἄρα se prend dans le sens de : *en sus*, ou *ensuite*. Cheville, soit. Mais il n'y a pas de cheville plus fréquente dans Homère que précisément ἄρα, ἄρ, ῥα, ῥ'. Théocrite a d'ailleurs plusieurs fois δ' ἄρα dans ses poèmes. Je cite les vers 82 sq. de l'idylle XVII, et 58 sq. de l'idylle XIII, parce que ce sont des exemples de l'emploi de δ' ἄρα dans l'anaphore :

τρεις μὲν οἱ πολίων ἑκατοντάδες ἐνδεδόμηνται,
τρεις δ' ἄρα χιλιάδες τρισαῖς ἐπὶ μυριάδεσσι ...

τρὶς μὲν Ὑλαν ἄυσεν, ὅσον βαθὺς ἤρυγε λαιμός ·
τρὶς δ' ἄρ' ὁ παῖς ὑπάκουσεν.

Ἄλλα. Il faut lire : ἄλλα avec Ahrens et Edmonds, sans quo le poète donnerait à entendre que l'extase ne gagna qu'une partie des femmes. On lit αἱ δ' ἄλλα au vs. 24.

Vs. 17 : ἐκ ζωστήρος. Emploi assez rare, mais classique, de la préposition ἐκ dans le sens de : « au moyen de ». Cf. Soph. *Oed. Col.*, 848 sq. :

οὐκ οὖν ποτ' ἐκ τούτων γε μὴ σκήπτρον ἔτι
ὁδοιπορήσης.

Homère appelle ζωστήρ le ceinturon des guerriers, et ζώνη la simple ceinture, telle que la portent les femmes, et les hommes non revêtus de leur armure. Après Homère, le sens du mot ζωστήρ, pour autant qu'on s'en sert encore, n'a guère varié. Rarement, il désigne la ceinture, large et solide, d'un campagnard (1). Il n'y a, je crois, que le passage de notre idylle où ζωστήρ s'applique, à coup sûr, à une ceinture de femme (2). Cela nous fait l'effet d'un emploi abusif d'un vocable homérique. On en conclura que l'auteur avait lu Homère curieuse-

(1) Hom. *Od.*, XIV, 72; Théocr., *Id.*, VII, 18 (ceinture d'un chevrier). Cf. aussi Orph. *frag.* 238 Kern, 8 (ceinture du Bacchus orphique).

(2) Pausanias (I, 31, 1) explique que le promontoire dit Ζωστήρ a reçu ce nom, parce que Latone y avait dénoué sa ceinture. Mais on ne peut guère tirer argument de ce témoignage; car les étymologistes ne craignaient pas de forcer le sens des mots, s'ils y trouvaient avantage.

ment, mais qu'il manquait d'érudition vraie. C'a été le cas pour Théocrite, comme je l'ai montré ailleurs (1).

Ἰγνύαν. On a : Ἰγνύα (2) et Ἰγνύς, donc à l'accusatif : Ἰγνύαν, et Ἰγνύν ou Ἰγνύα (3). On peut séparer : ἐπ' Ἰγνύαν ἐρύσασθαι, ou : ἐπ' Ἰγνύ' ἀνειρύσασθαι (4), comme le voulait Valckenaer. La dernière leçon semble préférable, parce que le verbe ἀνερύω est ici plus approprié que ἐρύω. Ceux qui en ont jugé différemment ont sans doute pensé que l'allure de ce vers où l'auteur parle de femmes se préparant en grande hâte à la poursuite d'un homme, serait par trop retardée par le spondée du cinquième pied. On comparera Theocr. *Id.*, XIV, 35 :

ἀνειρύσασσα δὲ πέπλωσ.

Vs. 18 : τόδ' ἔειπε. Ces deux mots reviennent dans le vers suivant. On a jugé cela intolérable; on a estimé que le dernier des poètes grecs ne se serait pas exprimé d'une façon aussi maladroite : « Penthée dit ceci - - - Autonoé dit ceci - - - (5). Ahrens, cependant, a reconnu que le second vers peut être entièrement sauvé en ponctuant :

Αὐτονόα · « τόδ' », ἔειπε, « τάχα γνώστῃ πρὶν ἀκοῦσθαι ».

Quant au premier, on lit dans Théocrite : λέγε ταῦτα · (II, 21); τρίς τάδε .. φωνῶ · (II, 43); αὐτὸς ἐγὼ τάδ' ἔειπα · (XXII, 153); κῆνο γὰρ τις ἐρεῖ τῶπος ἰδὼν σ' · (XXVIII, 24); ὁ δὲ τοῦτ' ἔφατ' · (XXX, 25) (6). L'objection à faire au passage incriminé consiste

(1) *Mnemos.*, XLVII, 1919, p. 336.

(2) Cf. Theocr. *Id.*, XXV, 242 : Ἰγνύησιν. Le mot Ἰγνύη désigne le jarret.

(3) Cf. *ibid.*, XXI, 45 : Ἰγθύα.

(4) La τομή κατὰ τέταρτον τροχαῖον est adoucie par l'élision de l'α dans Ἰγνύα. Cf. *Anthol. Plan.*, IV, 253 :

ἡ δὲ πρὸς ἄκρην
Ἰγνύην φοῖνιξ πέπλος ἐλίσσόμενος.

Anthol. Pal., XII, 176,2 :

ἀπ' Ἰγνύης λῶπος ἀνελχόμενος.

(5) Wuestemann défend à tort la leçon des manuscrits en comparant Theocr. *Id.*, VIII, 11 sq. Il faut plutôt comparer *Ev. Matth.*, XXVI, 34 : ἔφη, αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς... λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος; XXVII, 22.

(6) Cf. Theocr. *Id.*, VI, 20; XV, 91; XX, 2; XXIII, 44-48; *Epigr.*, IX, 1.

donc uniquement en ceci, que les mêmes mots se lisent au même endroit du vers, dans deux vers qui se suivent l'un l'autre. Cependant, même ainsi formulée, elle demeure assez grave. Devons-nous supposer que les mots τόδ' ἔειπε figurent à tort dans le premier des deux vers, par une faute du copiste, à la place d'un verbe à l'aoriste signifiant *s'écrier* ou *demander*? Ou vaut-il mieux se borner à corriger : Πενθεὺς μὲν τότ' (ou τόχ') ἔειπε?

Vs. 18 : κέχρησθε. Le participe parfait κέχρημένος, avec le sens d'un présent (« ayant besoin de, désirant ») se lit déjà dans Homère et dans les tragiques. Théocrite s'en est servi dans la XXV^e idylle, vs. 35 :

οὐτινος ὥδε κέχρημένος εἰλήλουθας,

et au vs. 101 :

ἀνὴρ κέχρημένος ἔργου.

Il ne s'en est d'ailleurs pas tenu au seul participe, témoin le vers 73 de la XVI^e idylle :

ἔσσεται οὗτος ἀνὴρ, ὃς ἐμεῦ κέχρησέτ' ἀοιδοῦ.

Vs. 20 : μυκήσατο. Les verbes μυκᾶσθαι, « mugir », βρυχᾶσθαι, « rugir », et ὠρεύσθαι, « hurler », s'emploient par extension en parlant de cris d'hommes surexcités ou angoissés. Cf. Aesch. *frg.* 55 : ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνταί ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ (φοβεραὶ?) μῆμοι; Eur. *Herc.*, 870 : δεινὰ μυκᾶται δὲ (il s'agit d'Héraklès); Aristoph. *Ran.*, 562; Nonn. *Dion.*, XLV, 136; 334 (mugissements de Dionysos). M. von Wilamowitz trouve le mot trop fort, lorsqu'il s'agit d'une femme. Mais Nonnos a écrit :

τρηχάλεον μύκημα δι' ἡέρος ἔβρεμεν Ἥρη (1),

et :

Βασταρίδων βρύχημα (2);

Nicandre a appelé ὕλαγμός les cris désordonnés d'une prêtresse de Cybèle (3); les poètes latins se servent du verbe

(1) Nonn. *Dion.*, VI, 201.

(2) *Ibid.*, XLV, 284.

(3) Nic. *Alexiph.*, 220.

« ululare » en parlant des vociférations des Bacchantes (1); Virgile a écrit :

Cumaea Sibylla

horrendas canit ambages antroque *remugit* (2),

et ailleurs :

Proetides implerunt falsis *mugitibus* agros (3).

On remarquera aussi que *μυκάσθαι* appartient au vocabulaire des mystères (4).

Μυκήσατο, et au vs. 24 : *μύκημα*. Les formes doriennes seraient *μυκάσατο* et *μύκαμα*. Théocrite, cependant, écrit : *μυκήσατο* et *μυκητής* (5). Peut-être se servait-il d'un présent *μυκέομαι*.

Ἐλοῖσα. Le poète entend-il dire par *ἐλοῖσα* que la mère arracha la tête de son fils (6)? Si tel est le cas, on comprend assez que M. von Wilamowitz reproche à l'auteur de s'être servi ici d'une expression trop faible. Mais peut-être veut-il dire simplement qu'Agavé saisit la tête de Penthée (7)? Philostrate s'exprime à peu près de même : αἱ μὲν ἀπορρηγνῦσαι τὰς χεῖρας, ἡ δὲ ἐπισπῶσα τὸν υἱὸν τῆς γαίτης (8). On pourrait dire encore à la défense du poète que les Ménades, lorsqu'elles déchirent des êtres vivants, le font sans effort visible,

οὐχ ὑπὸ σθένους,

ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χερσὶν (9).

Peut-être enfin l'auteur a-t-il choisi le mot *ἐλοῖσα*, simplement parce qu'il avait dans la mémoire les vers d'Euripide :

(1) Par exemple Ov. *Metam.*, III, 725 : ululavit Agave.

(2) Verg. *Aen.*, VI, 99. Cf. Call. *Hymn.*, IV, 56 avec la note de Schneider; Ov. *Metam.*, VII, 190; Claudian. *Rapt. Pros.*, III, 343; Nonn. *Dion.*, X, 83; XVI, 353; XXI, 109.

(3) Verg. *Ecl.*, VI, 48.

(4) Cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 41.

(5) Theocr. *Id.*, XVI, 37; VIII, 6.

(6) Cf. Ov. *Metam.*, III, 722 : abstulit.

(7) Brunn, *Münch. Sitz. Ber.*, 1879, II, p. 16 : « Die Mutter ergreift den Sohn beim Kopfe ».

(8) Philostr. *Imag.*, I, 18.

(9) Eur. *Bacch.*, 1127 sq.

κρᾶτα δ' ἄθλιον
ἥπερ λαβοῦσα τυγγάνει μήτηρ γεροῖν (1).

Vs. 22. Deux des filles de Cadmus enlèvent à Penthée chacune un bras, la mère prend la tête. C'est la version que l'on retrouve presque partout, dans la littérature (2) comme dans l'art figuré.

Σὺν ὤμο πλάτα μέγαν ὤμον. Cet hémistiche n'est pas inharmonieux : il y a une certaine recherche d'élégance dans la répétition d'une même paire de syllabes. M. von Wilamowitz a remarqué cependant qu'un mot comme ὤμοπλάτα n'est pas usité en poésie. C'est un terme qu'on rencontre dans les écrits des médecins, dans les traités de zoologie d'Aristote, dans le mémoire de Xénophon sur l'équitation, dans le petit traité sur la chasse attribué au même auteur, et dans un texte éolien relatif à la distribution de certaines victimes (3). La poésie classique a en horreur les termes spéciaux et techniques, et la même tendance s'observe jusque dans la prose. Thucydide, entre autres, évite les termes techniques dans la mesure du possible. Les poètes hellénistiques sont moins sévères à cet égard. Les écoles de rhétorique, cependant, n'ont jamais cessé de donner des règles rigoureuses concernant le choix des mots. D'après Denys d'Halicarnasse (4), ce sont surtout les hommes jeunes qui se permettent d'employer, en écrivant, le premier mot qui leur vient à l'esprit,

ὅτι κεν ἐπ' ἀχαιρίμαν γλῶσσαν ἔπος ἔλθῃ.

Notre poète est-il de ceux-là? Rien n'empêche de se l'imaginer très jeune. Nous l'avons vu se servir d'un terme de botanique au vs. 4; il ne serait donc pas si étonnant de rencontrer ici un terme d'ostéologie. Nous commentons Théocrite par Théophraste, lorsqu'il est question de végétaux, et nous avons raison de le faire. Si le hasard nous avait conservé le

(1) *Ibid.*, 1139 sq.

(2) Cf. Eur. *Bacch.*, 1125 sq.

(3) Hoffmann, *Die griech. Dial.*, II, p. 68, n° 93, 2.

(4) Dion. Halic., *De compos. verb.*, I.

traité περὶ σκελετῶν de cet autre élève d'Aristote, Kléarchos de Soloi, nous mettrions probablement en note ici le paragraphe concernant l'omoplate. Il ne faut d'ailleurs pas s'exagérer la faute de style que M. von Wilamowitz impute à l'auteur des *Δῆναι*. Les Grecs ont emprunté leurs termes techniques au langage ordinaire. Le mot πλάτη, que l'on trouve, dès Hippocrate, à côté d'ὤμοπλάτη, a dû appartenir à la langue commune; dans le grec moderne, il est devenu au moins aussi usité que (ν)ῶμος, dans le sens d' « épaule ».

Un poète contemporain de Théocrite, Rhianos, s'est servi d'un terme d'anatomie non moins rare en poésie qu'ὤμοπλάτη :

αὐχένος ἐξ ὑπάτοις κύβοις ἐπιτέλλεται ἰξύς (1).

Κύβοις, d'après Pollux, désignerait les vertèbres (σπονδύλους); je n'en suis pas convaincu, et les grammairiens anciens aussi paraissent avoir hésité sur ce point (2), ce qui prouve que le sens technique du terme était inconnu aux laïques.

Avant Rhianos, Homère s'était servi du terme κοτύλη, *cavité cotyloïde* :

τῷ βάλεν Αἰνείας κατ' ἰσχίον, ἔνθα τε μηρός
ἰσχύϊ ἐνστρέφεται, κοτύλην δέ τέ μιν καλέουσιν (3).

Peut-on proclamer indigne de Théocrite ce que Rhianos et Homère ont cru pouvoir se permettre ?

Théocrite a vécu un certain temps dans l'île de Kos; quelques uns de ses poèmes en font foi (4). Nous n'apprenons pas ce qui l'y a amené; mais il est à présumer, au moins, que la grande école de médecine établie à proximité de la ville et fréquentée par un nombre considérable d'étudiants n'est pas restée sans influence sur son développement intellectuel. Edmonds a conclu d'une scolie sur l'idylle XI que Théocrite avait lui-même

(1) Meineke, *Anal. Alex.*, p. 202. Cf. Antimach. *frag.* 65 Kinkel.

(2) Cf. Athen. IX, p. 399, b : Σιμάριστος... οὕτως γράφει · ὁσφύος αἱ ἐκ πλαγίων σάρκες ἐπανεστηκυῖαι ψύαι · τὰ δ' ἐκατέρωθεν κοιλώματα λέγουσι κύβους.

(3) Hom. *Il.*, V, 305 sq.

(4) V. Wilamowitz, *Textgesch. der griech. Bukol.*, p. 161 sqq.

étudié la médecine, comme son ami Nikias (1). Cette hypothèse comporte un léger changement du texte de la scolie en question. Mais elle semble logique en soi. On peut aller s'établir à Oxford pour y vendre des drogues ou pour y écrire des sonnets; mais la grande majorité des jeunes gens qui viennent s'y fixer y font leurs études. Et ne doit-on pas aussi conclure des vers adressés à Théocrite par son ami Nikias (2), auquel il avait dédié son *Cyclope* :

ἦν ἄρ' ἀληθὲς τοῦτο, Θεόκριτε · οἱ γὰρ Ἑρωτες
πολλοὺς ποιητὰς ἐδίδαξαν τοὺς πρὶν ἀμούσους

que Théocrite avait commencé par s'engager dans une autre carrière avant de s'adonner à la poésie? Si Théocrite a réellement abordé, dans sa jeunesse, l'étude de la médecine, qui implique celle des sciences naturelles, la fréquence des termes de botanique, de pharmacologie et de zoologie dans son œuvre s'explique de la façon la plus aisée du monde.

Vs. 23 : ῥυθμός ωύτός. Brunn (3) admet à tort que ῥυθμός a ici le sens de « mouvement rythmique ». ῥυθμός ωύτός ne saurait signifier : « d'un geste symétrique à celui d'Ino », comme l'a justement remarqué M. Legrand (4). D'après ce dernier, l'auteur veut dire : « Autonoé suivit le mouvement, en fit autant ». Le vers 1129 des *Bacchantes* :

Ἰνώ δὲ τᾶπὶ θάτερ' ἐξεργάζετο

peut en effet sembler suggérer cette interprétation. Mais je comparerais plutôt Eur. *Electr.* 772 sq. :

ποιῶ τρόπῳ δὲ καὶ τίνι ῥυθμῷ φόνου
κτείνει. Θυέστου παῖδα, βούλομαι μαθεῖν;

(1) Edmonds, *The Greek Bucolic Poets* (1919), *Introd.*, p. IX.

(2) V. Edmonds, *l. l.*, p. XII.

(3) Brunn, *l. l.* : « (Diese Worte) erklären sich, wenn der Dichter sein Auge auf ein Bild gerichtet hat, in welchem die Gestalt der Autonoe in Bewegung und Handlung das künstlerische Gegenstück zu derjenigen der Ino bildet ».

(4) Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 221.

et *Cycl.*, 397 sq.

φῶτε συμμάρψας ὄυο
ἔσφαζ' ἐταίρων τῶν ἐμῶν ῥυθμῶ τινι.

Notre poète semble s'être souvenu de ces passages, ou d'autres semblables, et avoir employé ῥυθμός dans le sens de ῥυθμός φόνου.

Vs. 24. Τὰ περιστά, pour τὰ περισσεύοντα, « le reste » est une façon de parler hellénistique. On rencontre l'expression : τὰ λοιπὰ κρέα dans une inscription du III^e siècle d'Halicarnasse (Dittenberger, *Syll.*, ³ 1044, 40), dans l'inscription d'Andania, l. 96, et dans le papyrus orphique de Gurob (Kern, *Orphic. frag.* p. 102, 14). Cf. Dittenberger, *op. l.*, 1025, 23 et 55 : τὰ ἄλλα κρέα. Περιστός dans le sens requis ici se lit dans une inscription de Delphes de l'an 162 avant notre ère (1). On retrouve ensuite le mot dans le même sens dans les auteurs grecs de l'époque impériale. Fallait-il en conclure que notre poème est plus récent, disons d'un siècle, que les idylles de Théocrite ? Cette conclusion est de celles que modifient les découvertes ultérieures (2). Théocrite, d'ailleurs, n'est pas de ceux qui évitent rigoureusement les néologismes. N'a-t-il pas employé ailleurs le verbe πιάζω (3) (et ἀμρεπιάζω) (4), en lui attribuant le sens de : *saisir, agripper*, lequel se rencontre pour la première fois, après lui, dans la version des Septante ?

Κρεανομέοντο. L'emploi de ce mot peut se défendre à l'aide des textes cités par M. de Wilamowitz et d'autres textes similaires. Lycophron (5) appelle κρεανόμος Lykaon, qui égorge son fils Nyktimos pour le banquet des dieux. On parlait de la

(1) Dittenberger, *Syll.*³, 672, 79 : τὰ λοιπὰ περιστά, « les autres excédants ».

(2) Dans l'épigramme sur Sophocle attribuée à Simias de Rhodes (*Anth. Pal.*, VII, 21 ; cf. Wilamowitz, *Sappho und Simon.*, p. 225 sqq.), le temps à venir, que Démosthènes appelle ὁ μέλλων αἰών, est appelé ὁ περισσὸς αἰών, *temporis omne quod venit* (Grotius), *reliquum tempus*, ὁ λοιπὸς γρόνος dans le sens de *veniens aevum*. N'est-ce pas déjà le même sens de περισσός que dans notre idylle ?

(3) Théocr. *Id.*, IV, 35 ; πιάξας.

(4) Théocr. *Epigr.*, VI, 4 : ἀμρεπιάξας.

(5) Lyc. *Alex.*, 481. Cf. *ibid.*, 203.

κρεουργία (1) de Pélops. Un passage de Clément d'Alexandrie est plus significatif encore : αἱ Σεμέλης τῆς κεραυνίας ἀδελφαί, αἱ μαινάδες, αἱ δούσαγον κρεανομίαν μυοῦμεναι (2). A mon sens, κρεανομία est un terme que Clément emprunte au langage des mystères même. Ce n'est pas un mot qui sent forcément l'abattoir ou la boucherie (3) ; c'est aussi un terme rituel et mystique. La chair de l'animal sacré qu'on immole et qui représente le dieu est partagée entre les fidèles qui la mangent pour s'assimiler la force divine. Le meurtre de Penthée et le dépeçage de son corps par les Ménades (4) est une des multiples légendes par lesquelles on s'était anciennement efforcé de rendre compte de l'origine du rite de la κρεανομία (5). Nonnos, dans le récit du meurtre du premier Dionysos par les Titans, emploie un synonyme de κρεανομεῖν :

καὶ θρασὺς ὤκλασε ταῦρος · ἀμοιβαίῃ δὲ φονῆς
ταυροφυῇ Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρῃ (6).

Cf. Orph. *Argon.*, 24 :

Ζαγρῆος (7) περίφημον ἄμυξιν.

Euripide, dans les *Bacchantes*, rend trois fois l'idée du verbe κρεανομεῖν par une courte périphrase :

(1) Gregor. Nasianz., *Adv. Julian.*, III ; *Etym. Magn.*, 279, 14, s. v. δὲ ἡδίστανται. Cf. *Schol. Aesch. Choeph.*, 744 ; *Apoll. Bibl.*, I, 144.

(2) Clem. Alex. *Protrept.*, 119, 1 (c. XII).

(3) Il est presque inutile de faire remarquer qu'il n'y a aucun rapport entre la κρεανομία des mystères, et la κρεανομία à Athènes, la distribution de viande organisée par l'Etat aux jours de fête.

(4) Cf. Eur. *Bacch.*, 1133-1135.

(5) Cf. Gilbert Murray, dans Harrison, *Themis*, p. 345 sq. : « Pentheus is only another form of Dionysos himself, like Zagreus, Orpheus, Osiris and the other daimons who are torn in pieces ».

(6) Nonn. *Dion.*, VI, 204 sq. Cf. au vers suivant : προτέρωιο δαΐζομένου Διονύσου Procl. *Hymn.* VII, vs. 11 (Kern, *Orphic. frg.*, p. 231) :

ἡ κραδίην ἐσάσας ἀμιστύλλετον ἄνακτος
αἰθέρος ἐν γυάλοισι μερίζομένου ποτὲ Βάχχου.

(7) Le texte porte Ἡρακλῆος. La correction Ζαγρῆος est de Lobeck.

διεφοροῦντο σαρκὸς ἔνδυτα (1) ;
 πᾶσα δ' ἡματωμένη
 χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως (2) ;
 χωρὶς τε θηρὸς ἄρθρα διεφορήσαμεν (3).

Ainsi compris, le terme *κρεανομεῖν* ne saurait être jugé inadmissible en poésie. Les tragiques ont d'ailleurs dit *κρεοχοπεῖν* en parlant d'êtres humains (4), et les poètes latins ont employé couramment *laniare* et *dilaniare* de la même manière. Tel, par exemple, Ovide, à propos du démembrement du corps d'Itys par Procné et Philomèle :

vivaque adhuc animaeque aliquid retinentia membra
 dilaniant (5).

Vs. 25 : πεφυρμέναι ἄματι πᾶσαι, hémistiche fait de réminiscence. Homère a dit : πεφυρμένον ἄματι πολλῶ (6). Cf. Eur. *Bacch.*, 1135 : πᾶσα δ' ἡματωμένη.

Vs. 26 : πένθημα, καὶ οὐ Πενθῆα. Jeu de mots qui a été fait souvent. Cf. Eur. *Bacch.*, 307 :

Πενθεὺς δ' ὅπως μὴ πένθος εἰσοίσει δόμοις.

Πενθῆα. La forme dorienne serait Πενθέα. Théocrite forme presque toujours en -ῆα l'accusatif des substantifs en -εύς.

Vs. 27-38. La fin du poème, à partir du vers 27, se compose de deux péricopes de six vers chacune.

Vs. 27. L'histoire de Penthée est terminée. Nous voyons maintenant que l'auteur ne l'a pas racontée pour elle-même. Après la fable vient la morale : ainsi périssent tous les ennemis de Dionysos. Mais cette morale, à son tour, n'est pas une leçon faite à quiconque en veut profiter. Elle s'applique à un cas

(1) Eur. *Bacch.*, 746.

(2) *Ibid.*, 1135 sq.

(3) *Ibid.*, 1210.

(4) Aesch. *Pers.*, 463 ; Eur. *Cycl.*, 339.

(5) Ov. *Metam.*, VI, 644 sq. Cf. Diod. XXXIV, 34 : κρεανομῶν τὰ σώματα παρετίθει τοῖς συγγενεστάτοις ἀνκνεύμενος τὰς παλαιὰς ἐκείνης Τηρέως ἢ Θυέστου θοινάς.

(6) Hom. *Od.*, IX, 397.

spécial, comme on va s'en apercevoir, et c'est ce qui donne à l'idylle un surcroît d'intérêt ; car il s'agit maintenant de déterminer à l'intention de qui, et en quelle occasion, le poète a dépeint les conséquences fâcheuses de l'impiété, avec un réalisme si peu voilé.

Οὐκ ἀλέγω, « je n'en ai cure », « et après » ? L'auteur veut dire : « Quelqu'un dira-t-il que ceci est une histoire cruelle ? Point du tout. Nulle pitié pour l'impie ; il a mérité le châtement qu'il a reçu ».

Ἀλέγειν est un verbe épique (1). Pindare l'emprunte à Homère, Eschyle l'emploie une seule fois. Ἀλέγειν n'est pas attique et ne fait pas partie du langage courant de la κοινή. Les poètes de l'époque hellénistique s'en servent de nouveau à l'occasion. Il est assez remarquable que Théocrite ait mis la locution : οὐκ ἀλέγω dans la bouche d'une de ses Syracusaines (2). Ces femmes s'expriment dans le dialecte de Syracuse (3). Le verbe ἀλέγειν, tout en n'étant plus généralement en usage, a pu survivre dans certaines parties du monde hellénique.

Ἀπεχθόμενω est une correction de Bergk, qui a été acceptée par Ahrens, Wilamowitz et Cholmeley. La leçon des manuscrits est ἀπεχθόμεναι. Elle ne donne aucun sens. Autrefois, on avait changé ἀπεχθόμεναι en ἀπεχθέμεναι, mais un infinitif en -μεναι détonnerait dans le dialecte dont se sert le poète, et il faudrait, de plus, un passif (4). Le participe ἀπεχθόμενος se lit dans Théocrite, XVI, 105 :

Ὅρχομενὸν φιλέοισαι ἀπεχθόμενόν ποτε Θήβαις.

Vs. 28 : τῶνδε μογήσει. Les manuscrits portent : τῶνδ' ἐμόγησε. Cette leçon supposerait que le poète avait en vue une personne déterminée à laquelle le courroux de Dionysos avait attiré un

(1) V. par exemple Hom., *Il.*, XI, 389 : οὐκ ἀλέγω.

(2) Théocr., XV, 95.

(3) V. Magnien, *Le syracusain littéraire et l'id. XV de Théocrite* (*Mém. de la Soc. de linguistique de Paris*, XXI). Magnien n'a rien dit de οὐκ ἀλέγω.

(4) Magnien (*l. l.*, p. 114) adopte tacitement la conjecture : ἀπεχθέμεναι, lorsqu'il dit : « L'infinitif en -μεναι (Théocr., XXVI, 27) est une forme poétique ».

sort pire que celui de Penthée. La correction d'Ahrens : *τῶνδε μογήσαι* est rationnelle ; car il est évident que l'auteur entend parler en général des ennemis de Dionysos, quels qu'ils soient, et quel que soit le châtement qu'ils encourent.

V. 29. C'est ici que commencent les principales difficultés. Reiske a mis le doigt sur la plaie en disant : « Versum hunc et vs. 31 : *αἰετός* non intelligo ». Il est clair en même temps que celui qui réussira à interpréter ces deux vers correctement aura la clef du poème tout entier. Je voudrais, pour ma part, mettre un point après *μογήσαι*, et considérer le vers 29 comme une courte proposition principale mise dans l'optatif. La ponctuation universellement adoptée fait dire au poète : « Foin du mécréant qui renie Dionysos, même s'il était puni encore plus sévèrement que Penthée *et qu'il fût âgé de neuf ans ou entré dans sa dixième année* ». Les commentateurs, pour autant qu'ils n'ont pas avoué ne pas comprendre, ont donné là-dessus des explications qu'il ne vaut pas la peine de citer. Il faut faire exception pour celle de M. von Wilamowitz, qui ne manque pas de logique ; mais le résultat auquel elle aboutit la condamne irrémédiablement (1). Le véritable sujet des *Ἀῆναι* aurait été le suivant. On avait assassiné un enfant. Ceux, ou celles, qui avaient accompli ce crime, non sans succès, étaient en butte à une critique malveillante. Le poète prend leur défense, et loue leur action comme agréable aux dieux (2). Mais un pareil poème, qu'il fût de Théocrite ou d'un autre, serait une infamie, une honte pour la poésie des Hellènes ! Nul doute que l'on ait, à toutes les époques, accompli des infanticides, pour des raisons

(1) M. Legrand avait formulé une hypothèse du même genre dans la *Revue des Ét. grecques*, 1894, p. 277. Il l'a rétractée depuis (*Ét. sur Théocr.*, p. 63) en ces termes : « J'ai risqué naguère l'hypothèse que le vers 29 était une sortie contre Évergète enfant, ennemi supposé du roi ; Évergète pouvait avoir dix ans vers 472 ; Théocrite eût donc été dès lors courtisan des Lagides, et même assez certain de son crédit pour aller à Cos en villégiature. Je ne crois plus moi-même à cette combinaison ».

(2) Wilamowitz, *Textgesch. der griech. Bukol.*, p. 213 : « Ein Kind ist umgebracht worden ; seine Mörder oder Mörderinnen finden trotz ihres Erfolges feindselige Beurteilung ; daher bekennt der Dichter sich zu ihrer Partei und rühmt ihre Tat als Gott wohlgefällig ».

politiques et autres. Mais il est des abominations qu'on n'écrit pas, et l'on chercherait probablement en vain, dans toute la littérature grecque, un second exemple d'un morceau aussi déshonorant pour son auteur. J'ajoute que la défense du crime supposé serait peu habile ; car on ne pourrait raisonnablement formuler contre un enfant de neuf ou dix ans la charge d'être un ennemi de Dionysos. Je me borne, pour l'instant, aux remarques que je viens de faire. Je reviendrai sur le vers 29 après avoir interprété le poème jusqu'au bout.

Δεκάτω, entendez δεκάτω ἔτεος. L'auteur s'est souvenu apparemment d'un passage d'Homère tel que *Od.*, V, 106 sqq. :

ἄστυ περὶ Πριάμοιο μάχοντο
εἰνάετες, δεκάτω δὲ πόλιν πέρσαντες ἔβησαν
οἴκαδε..

ou *Od.*, XIV, 240 :

ἔνθα μὲν εἰνάετες πολεμίζομεν υἷες Ἀχαιῶν,
τῷ δεκάτω δὲ πόλιν Πριάμου πέρσαντες ἔβημεν
οἴκαδε (1)..

Δεκάτω ἐπιθαίνοι. La plupart des poètes éviteraient un pareil hiatus. Théocrite est moins sévère à cet égard. Il s'en est permis, par exemple, un tout semblable dans sa XIV^e idylle : *κόλπῳ ἐπιθυμήσασα* (vs. 33).

Ἐπιθαίνοι. Cf. Plat. *Leg.*, p. 666, b : *τετταράκοντα δὲ ἐπιθαίνοντα ἑτέων* ; Herodian., *Ab excessu divi Marci*, V, 7, 4 : *τοῦ δωδεκάτου (ἔτους) ἐπιθαίνοντα*.

L'alternative ἢ καὶ δεκάτω ἐπιθαίνοι n'est intelligible que si l'on admet que ἐνναετής est pris, non dans le sens de : « qui a neuf ans accomplis », mais dans celui de : « qui est dans sa neuvième année ».

Nous disons couramment : « un enfant de neuf ou dix ans », et Théocrite a dit à peu près de la même façon :

ὀκτωκαιδεκετῆς ἢ ἐννεακαίδε/ ὁ γαμβρός (2).

(1) Il y a dans Homère d'autres passages semblables avec ἐπτάετες et avec ἐννῆμαρ.

(2) Théocr. *Id.*, XV, 129.

Mais n'y aurait-il pas quelque chose de singulièrement lourd et prolixe à parler d'un enfant « qui est dans sa neuvième ou bien qui entre dans sa dixième année » ? Je proposerai plus bas une interprétation toute différente.

Vs. 30. Callimaque a écrit :

εὐαγέων δὲ καὶ εὐαγέεσσι μελοίμην (1).

Les deux poètes semblent avoir adapté à leurs fins une même formule liturgique. L'adjectif εὐαγής, « qui est sans péché, saint », et le verbe εὐαγέω font partie du vocabulaire mystique Cf. Hom. *Hymn. in Cer.*, 273 sq. :

ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὥς ἄν ἔπειτα
εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσχοισθε ;

Orph., *fr.* 222 Kern :

οἱ μὲν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγᾶς ἡελίοιο,
αὗτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν.

Eur. *Bacch.*, 1009 : εὐαγοῦντ' εὐσεβεῖν.

Dans une des inscriptions orphiques de Pétélia, l'âme du mort dit :

νῦν δ' ἰκέτι[ς ἤ]κω παρ' ἀγαυὴν Φερσεφόνειαν,
ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἔδρας εἰς εὐαγέων (2).

Εὐαγέοιμι... ἄδοιμι. Rime à l'intérieur du vers. Théocrite en offre un grand nombre d'exemples, que Fritzsche a réuni dans son commentaire (3). Citons en guise d'exemple *Id.*, I, 96 :

λάθρη μὲν γελάοισα, βαρὺν δ' ἀνὰ θυμὸν ἔχοισα
et VII, 62 :

ᾠρία πάντα γένοιτο, καὶ εὖπλος ὄρμον ἔκοιτο.

M. Norden, dans son ouvrage sur la prose rythmique des

(1) Call. *Hymn.*, IV, 98. Cf. Dieterich, *De hymnis Orphicis*, p. 34.

(2) *IG*, XIV, 641, 2 ; Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, p. 2. Diels a proposé de lire : εἰς εὐαγέωντων.

(3) Cf. Gebauer. *De poet. bucol. idyllis*, p. 65 sqq. ; Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 400 sqq.

Grecs, n'a pas omis d'étudier ce phénomène (1). Il le constate entre autres chez Callimaque. Les passages analogues dans Théocrite auraient-ils échappé à son attention ?

Εὐαγέ εσσσι. C'est la terminaison du datif pluriel de la troisième déclinaison dont Théocrite a coutume de se servir. On lit de même au vs. 32 : παίδεσσι.

Vs. 31 : ἐκ Διός. Cf. Theocr. *Id.*, II, 30 ; VII, 55 : ἐξ Ἀφροδίτας ; VII, 44 : ἐκ Διός ; 129 : ἐκ Μοισῶν.

A la fin du vers, les manuscrits ont οὔτως. La plupart des éditeurs écrivent οὔτος, ce qui est un changement des plus légers, étant donné surtout que la tradition manuscrite de la poésie bucolique grecque est misérable, du moins pour toutes les questions de détail. On s'est longtemps contenté de dire que αἰτός doit avoir le sens de οἰωνός, c'est à dire de *présage*, d'*augure*, et par suite celui de *devise* ; la devise serait ce qui est dit au vers 30. L'explication est on ne peut plus bizarre. Aussi a-t-elle à bon droit été jugée inadmissible par M. von Wilamowitz et par Cholmeley, qui ont chacun proposé une nouvelle solution. M. von Wilamowitz part de la leçon οὔτως et traduit : « Puissé-je être pieux moi-même et agréable aux pieux. C'est ainsi qu'Aétos est honoré par Zeus ». Aétos doit, dans cet ordre d'idées, être un modèle de piété. Or, on racontait parfois que l'aigle était devenu l'oiseau de Zeus, parce qu'il était allé le premier au devant du jeune dieu après sa victoire sur les Titans. Dans les scolies de Virgile, la légende de l'aigle apparaît sous une forme quelque peu différente, qui doit être l'œuvre de quelque poète hellénistique : Aétos aurait été le premier jeune homme qui vint offrir ses hommages à Zeus adolescent. L'explication de M. von Wilamowitz est ingénieuse. Mais on lui objectera qu'à moins de vouloir écrire exprès en énigmes, à la manière d'un Lycophron, tout poète qui aurait voulu puiser dans la légende un exemple insigne de foi ou de confiance dans les dieux, se serait astreint à citer un nom uni-

(1) Norden, *Ant. Kunstprosa*, II, p. 832 sqq. Cf. Couat, *La poésie alexandrine*, p. 78 sqq.

versellement connu. Cholmeley adopte la leçon οὔτος et traduit αἰτός par : « toit, maison ». Le mot αἰτός, qui désigne dans toute la Grèce, le faite d'un édifice, le toit d'un temple, est employé dans le sens admis par Cholmeley dans une inscription du III^e siècle avant notre ère, qui provient de l'Italie du Sud (1). On y lit : μὴ... ὑπὸ τὸν αὐτὸν αἶτον ὑπέλθοι, « puisse cet homme ne pas s'abriter sous le même toit que moi ». Le vers de Théocrite signifierait donc : « Ce toit, cette maison est honorée par Zeus ». On ne voit guère, cependant, de quelle maison il serait question. Cholmeley s'est borné à vouloir faire la lumière sur un point. Il a laissé tout le reste du poème dans l'obscurité.

Vs. 32 : εὐσεβέων παῖδεςσι. Cf. les locutions : παῖδες Ἑλληνων, παῖδες ἱατρῶν, etc.

Λώια, selon M. von Wilamowitz, est incorrect pour λώονα, et ne se rencontre que dans la poésie de bas aloi (2). Il est vrai que la forme λώια est rare. Mais le poète peut parfaitement l'avoir employée, puisqu'on lit dans Théognis :

ὅς κ' εἴπη γλώσση λῶα, φρονῆ δ' ἕτερα (3).

Vs. 33 : χαίροι μὲν Διόνυσος ; 35 : χαίροι δ' εὐειδῆς Σεμέλα. Cf. Theocr., *Id.*, II, 165 :

χαῖρε, Σελαναία λιπαρόχροε, χαίρετε δ' ἄλλοι
ἄστέρες...

I, 144 : ὦ χαίρετε πολλάκι, Μοῖσαι, χαίρετ' ; XV, 149 : χαῖρε, Ἀδων ἀγαπατέ ; XVII, 135 : χαῖρε, ἄναξ Πτολεμαῖε ; XXII, 214 : χαίρετε, Λήδας τέκνα.

Δρακάνω. C'est le nom d'une montagne à l'extrémité ouest de Kos (4), et d'un promontoire d'Ikaros (5). Les deux îles se disputaient l'honneur d'être le lieu de la naissance ou de la

(1) *SGDI*, 1658.

(2) Cf. Wilamowitz, *Herakl.*, II², p. 53 sq.

(3) Theogn. 96.

(4) Strab., XIV, 2, 19, p. 657 (le texte porte Δρέκωνον); Agathem. *Geogr.*, 18 : ἐπὶ Δρέπανον Κῶας στάδια ρ'.

(5) Euphorion dans *Anth. Pal.*, VII, 651, 3 : αἰπεινῆς Δρακάνοιο; Strab., XIV, 1, 19, p. 639; Steph. Byz. : Δράκωνον.

seconde naissance de Dionysos, naissance d'ailleurs localisée en beaucoup d'autres endroits encore. Un hymne homérique de date assez récente, dont Diodore de Sicile a cité un fragment (1), énumère un certain nombre de ces endroits, en donnant au Drakanon de Kos la première place :

οἱ μὲν γὰρ Δρακάνω σ', οἱ δ' Ἰχάρω ἡνεμοέσση...

leçon qu'il n'y a pas lieu de corriger avec M. von Wilamowitz (2) en :

οἱ μὲν γὰρ Δρακάνω σε ἐν Ἰχάρω ἡνεμοέσση.

Nonnos (3) aussi a placé la délivrance de Zeus sur le mont Δράκωνον, sans dire toutefois s'il s'agit de celui de Kos ou de celui d'Ikaros. La légende de Kos était probablement plus répandue que celle d'Ikaros, en raison de la plus grande importance de l'île. J'ai déjà insisté plus haut sur le séjour que Théocrite a fait à Kos ainsi que sur le fait qu'il y a composé plus d'un des poèmes qui nous sont conservés. On serait donc tenté de voir dans la mention du Δράκωνον un indice en faveur de la thèse que les Ἀῆναι sont bien de Théocrite. MM. Maass (4) et Legrand (5) se sont notamment placés à ce point de vue. Mais le Δράκωνον de Kos a-t-il des cimes neigeuses? M. von Wilamowitz (6) voit dans l'épithète νεφέεντι que le poète lui donne un obstacle sérieux contre la façon de voir de ces érudits; selon lui, le Δράκωνον de notre texte serait plutôt une montagne mythique, comme le mont Nysa. En effet, le sommet le plus élevé de l'île de Kos n'atteint, paraît-il, qu'une hauteur de 1178 m. (7). Le Κάβος Δάφνη (Δράκωνον) est notablement plus bas. Les habitants de l'île ne connaissent donc pas les neiges

(1) Diod., III, 66.

(2) Wilamowitz, *Textgesch. der griech. Bukol.*, p. 210. n. 1.

(3) Nonn. *Dion.*, IX, 16.

(4) Maass, *Herm.*, XXVI, 1891, p. 178 sqq.

(5) Legrand, *Ét. sur Théocr.*, p. 63.

(6) Cf. Palmerius, *Exercitationes* (1668), p. 814 : « Neque in Co. minus in Icaria, tam alti montes inveniuntur, ut iis conveniat epitheton νεφέεντι ».

(7) Cf. Pauly-Wissowa, *Encycl.*, s. v. *Kos*, p. 1473, a, 48.

éternelles ou quelque chose qui en approche. Reste à savoir si les poètes ont appliqué l'épithète *νιφόεις* uniquement à des cimes très hautes, comme celles de l'Olympe, du Parnasse, de l'Etna, ou s'ils l'accordent également, à l'occasion, à des montagnes de moindre hauteur, qui ne se couvrent de neige que parfois, en hiver. Voici ma réponse. Le Mimas, le massif bien connu entre Smyrne et Chios, ne s'élève nulle part, si mes renseignements sont exacts, à plus de 1200 m. Il surpasse donc de peu en hauteur le Pentélique et l'Hymette. La neige du Mimas figure dans Callimaque à titre d'image de ce qui diminue et disparaît à vue d'œil :

ὥς δὲ Μίμαντι χιών, ὥς ἀελίῳ ἐνὶ πλαγγών.. (1)

Et cependant, Aristophane a dit dans les *Nuées* :

σκόπελον νιφόεντα Μίμαντος (2).

L'auteur des *Λῆναι* n'a-t-il pu en user de même à l'égard du *Δράκωνον* de Kos? Je croirais qu'oui. Du reste, Théocrite lui-même a écrit ailleurs : *νιφόεντος... Πόντου* (3).

Vs. 34 : *ἐπιγουνίδα*. Mot qui se lit deux fois dans Homère et que les auteurs postérieurs lui ont parfois emprunté (4). Ce n'est certes pas à leurs yeux un mot plus vulgaire que son synonyme *μηρός*.

Κάτθετο. Κατατίθεσθαι, ou ἀποτίθεσθαι (5), dans ce sens spécial, est connu. Cf. Cat. XXXIV, 8 : Latonia..

quam mater prope Deliam
deposivit olivam.

Λύσας. Selon M. von Wilamowitz, *λύσας* ne serait pas ici correctement employé. Mais on dit *λύειν* non seulement de

(1) Call. *Hymn.*, VI, 91.

(2) Aristoph. *Nub.*, 273. Cf. Soph. *Oed. Col.*, 1060 : *πέτρας νιφάδος* ; on n'a pas encore réussi à déterminer, je crois, de quelle montagne Sophocle a voulu parler ; Simon. in *Anthol. Pal.* VII, 496 : *νιφομένης ἀμφὶ Μεθουριάδος* ; 3^e hymne delph. à Apollon, 4 : *νιφοβόλους πέτρας Ἑλικωνίδας*.

(3) Theocr. *Id.*, XXII, 28.

(4) Cf. Apoll. Rhod. *Argon.*, III, 873 ; Nonn., V, 239 ; XLII, 159.

(5) Call. *Hymn.*, I, 15.

liens que l'on dénoue, mais aussi d'objets dont on détache les liens. Euripide a λύειν γράμματα, δέλτον, *solvere epistulam*.

Vs. 35. Le poète associe Ino, Autonoé et Agavé au culte de Dionysos et de Sémélé (1). On identifiait Ino avec Leukothéa, déesse adorée par les marins et qui avait un culte dans l'île de Kos (2).

Vs. 36. Καδμεῖαι pourrait signifier : « thébaines » (3). Mais il est plus probable que le poète a voulu dire : « filles de Kadmos ». Cf. Théocr. *Id.*, XV, 110 : ἡ Βερεικεία θυγάτηρ.

Πολλοῖς μεμελημένοι ἥρωῖναι. Cette leçon repose sur une conjecture faite par Graefius et par Hecker. Les manuscrits portent : πολλὰς μεμελημένοι ἥρωῖναις. Fritzsche a essayé de défendre la leçon des manuscrits à l'aide d'un passage de Théocrite où il est dit qu'Alkméné sera chantée par beaucoup de femmes grecques pendant leur travail, et révéérée par les Argiennes (4). Mais ce passage me suggère plutôt une autre correction : il faut, je pense, se contenter de supprimer le *s* au bout du vers, de façon à lire : πολλὰς μεμελημένοι ἥρωῖναι.

Vs. 37 : αἶ τόδε ἔργον ἔρεξαν. Cf. Hom. *Od.*, XI, 272 : ἡ μέγα ἔργον ἔρεξεν ; XXIV, 358 : οἱ μέγα ἔργον ἔρεξαν. Théocrite a dit de même : ῥέξαντες καλὰ ἔργα (XVII, 6) et : ῥέξει τι λιλαϊόμενος μέγα ἔργον (XXII, 118).

Vs. 38 : ἐπιμωμάτων. Mot rare. Il se lit une fois dans Hésiode, *Op.*, 13.

Ὀνόσαιτο. On remarquera que l'auteur parle ici à l'aoriste, et non au présent. Il ne termine pas par une sentence générale. Il se borne à affirmer encore une fois que, dans le cas de Penthée, nul n'a le droit d'être offensé de la vengeance de Dionysos.

(1) Voir au vs. 9.

(2) Paton-Hicks, *Inscr. of Kos*, 37 a.

(3) Eur. *Bacch.*, 1160 : Βάκχαι Καδμεῖαι.

(4) Theocr. *Id.*, XXIV, 74-76.

Je voudrais tâcher de démontrer que les termes ἐνναετής (vs. 29) et αἰετός (vs. 31) appartiennent tous les deux au langage des mystères, et y désignent des grades auxquels les mystes pouvaient atteindre après une attente plus ou moins longue. Si mes conclusions sont justes, elles nous donnent la clef de l'idylle. C'est un petit poème composé à l'occasion de l'initiation d'un jeune garçon aux mystères (1). Le mythe de Penthée, le châtiment du mécréant, y est relaté avec tout le sérieux possible, comme lorsque nous racontons nous-mêmes aux enfants telle légende du moyen-âge, qui nous semble propre à leur inspirer une sainte frayeur et de bons sentiments. Le poète semble craindre instinctivement que l'enfant qu'il a en vue, et ses petits camarades, ne protestent, malgré tout, contre ce que l'histoire racontée a de cruel et de barbare. Aussi se donne-t-il une peine raisonnable pour prévenir leur étonnement et leur représenter qu'il n'y a rien là qui les doive choquer. M. Edmonds, dans son édition récente des *Bucoliques grecs*, a déjà deviné qu'il s'agit ici de l'initiation d'un enfant aux mystères. Seulement, l'éditeur anglais n'a rien démontré de ce qu'il avance, et il n'a notamment pas compris les termes αἰετός et ἐνναετής. Il admet que l'initiation, dans les mystères de Dionysos, consistait en un simulacre de meurtre (2), et il nous renvoie à un hymne de Callimaque où Artémis demande à être servie par des fillettes de neuf ans (3), passage qui n'a manifestement aucun rapport avec celui des Ἀῆναι.

Je commencerai par le mot αἰετός. L'aigle est un ancien symbole religieux très répandu en Orient. C'a été, à l'origine, l'image de l'âme humaine, qui, délivrée par la mort du corps de sa prison terrestre, prend son essor vers les régions

(1) Le LXXXIV^e *Hymne orphique* est un poème du même genre, témoin le vers 3 :

τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὅσαις μύστας ἀναδείξαις.

(2) Edmonds, *The greek Bucolic Poets*, p. 325 : « This poem was probably written in honour of the initiation of a boy of nine into the mysteries of Dionysos by a mock slaying-rite ».

(3) Call. *Hymn.*, III, 14.

célestes (1). Dans les mystères, le terme *ἀετός* avait pris un sens plus spécial. Les noms des différents grades des mystes dans la religion de Mithra sont connus par un passage de saint Jérôme (2) et par un passage de Porphyre (3), lequel est tiré des écrits d'Euboulos, auteur du II^e siècle de notre ère. D'après saint Jérôme, il y avait sept grades, dont voici les noms : 1^o *κόρακες*, 2^o *κρύφιοι*, 3^o milites, 4^o *λέοντες*, 5^o *Πέρσαι*, 6^o *ἡλιοδρόμοι*, 7^o *πατέρες*, les *πατέρες* étant placés au degré le plus élevé de l'échelle hiérarchique. Porphyre ne nomme pas tous les grades. Il cherche à démontrer qu'il existe une sorte de parenté entre l'homme et l'animal, et il suppose que cette conviction n'était pas étrangère à ceux qui donnèrent des noms d'animaux à certaines catégories de mystes. Il n'a donc intérêt qu'à citer ces catégories-là. Voici le texte de Porphyre : *ὥς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας* (4), *τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας · ἐπὶ δὲ τῶν πατέρων ἀετοί· γὰρ καὶ ἰέρακες* (5) *οὗτοι προσαγορεύονται*. On a remarqué depuis longtemps qu'il y a une lacune dans le texte après *πατέρων*. Je proposerais d'écrire : *ἐπὶ δὲ τῶν πατέρων ὡσαύτως · ἀετοί· γὰρ καὶ ἰέρακες οὗτοι προσαγορεύονται*. « Il en est de même des *πατέρες* (entendez : les *πατέρες* aussi sont désignés par des noms d'animaux) : on les appelle aigles et faucons ». Le texte de Porphyre n'est pas en contradiction avec celui de saint Jérôme. Porphyre nous apprend simplement quelque chose de plus, à savoir que les *πατέρες*, qui formaient la classe des mystes la

(1) Cf. Cumont, *Études syriennes*, p. 117 : « L'opinion la plus vraisemblable me paraît être que dans la Syrie du Nord, l'aigle, dès une haute antiquité et probablement déjà sous les Hittites, représenta simplement l'âme du mort : c'est l'âme-oiseau qui s'envole au moment du décès, conception qui se retrouve chez beaucoup de peuples primitifs » ; Gruppe, *Bursians Jahresber.*, vol. 186 (1921), p. 138 sq.

(2) Hieron. *Epist. ad Laetam*, CVII (vol. II, p. 18).

(3) Porphyr., *De abst.*, IV, 16.

(4) *ὑαίνας*, *hyènes*. On a proposé de changer *ὑαίνας* en *λεαίνας*.

(5) Il est assez curieux de voir que ces mêmes oiseaux ont été considérés comme sacrés en Égypte ; cf. Aristid., *Ἀπολογία περὶ θεοσεβείας* ed. Hennecke (1893) p. 29 sq. : *τινὲς γὰρ αὐτῶν* (sc. *τῶν Αἰγυπτίων*) *ἀσεβάζεσθαι... τὸν κόρακα καὶ τὸν ἰέρακα καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετόν*.

plus élevée en rang, étaient subdivisés en « faucons » et en « aigles ». Le témoignage de Porphyre est, de plus, confirmé par quelques textes épigraphiques (1). C'est Erwin Rohde qui a le premier attiré l'attention des savants modernes sur la signification symbolique de l'aigle dans les mystères (2). M. Cumont a commencé par émettre quelques doutes à cet égard (3). Pour Dieterich, au contraire, il n'y avait pas d'hésitation possible (4) : la remarque de Rohde lui paraissait convaincante. Partant de là, Dieterich a rétabli le mot αἰετός, dans son sens mystique, au commencement du papyrus magique qu'il a étudié dans son livre intitulé : *Eine Mithrasliturgie* (1903). Il est question, dans ce texte curieux, d'un homme auquel la divinité accorde la grâce que son âme monte au ciel et y contemple les choses qui sont cachées aux mortels. L'homme ainsi favorisé parle de la force que le dieu du soleil, Mithra, lui a fait donner par son archange, « ὅπως ἐγὼ μόνος αἰήτης οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτρεύω πάντα ». Or, il n'existe pas de mot αἰήτης qui donne ici un sens approprié (5) ; mais on trouve αἰετός, à côté de αἰετός. Dieterich a donc changé αἰήτης en αἰετός, et cette correction semble s'imposer (6). M. Cumont, aujourd'hui encore, ne la croit pas certaine, tout en renonçant expressément à son doute concernant la thèse de Rohde (7). Celle-ci a d'ailleurs été brillamment confirmée depuis (8) par un nouveau texte : ὁ αἰετός

(1) Cumont, *Textes et monum. fig. relatifs aux myst. de Mithra* (1899), II, p. 172 sq. — Inscription trouvée en Lycaonie : Λούκιος ἀνέστησεν... ἐαυτὸν αἰετόν.

(2) Rohde, *Psyche*¹, p. 679, 1.

(3) Cumont, *Ouvr. cité*, I, p. 315.

(4) Dieterich, *Die Religion des Mithras*, *Bonner Jahrb.*, CVIII, 1902, p. 37.

(5) Il y a le mot αἰήτης = αἰήτης, *vent, souffle*. C'est un mot poétique ; cf. *Plat. Crat.*, p. 410, b : οἱ γὰρ ποιηταὶ ποὺ τὰ πνεύματα αἰήτας καλοῦσιν.

(6) Dans l'*Icaroménippe* de Lucien, le philosophe qui monte au ciel et pénètre auprès des dieux se pare d'une aile d'aigle et d'une aile de vautour (§§ 3 et 10). Il y faut voir une parodie du ravissement mystique de l'âme (cf. Helm, *Lucian und Menipp.*, p. 104). Les passages suivants corroborent cette façon de voir : § 1 : τὸ δ' ἀπὸ τούτου ἐς αὐτὸν ἦδη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς ἄνοδος · καὶ ταῦτα γένοιτο εὐζώνῳ αἰετῷ μιᾷς ἡμέρας ; § 2 : ἐλελήθεις ἡμᾶς ἱέραξ τις ἢ κολοῖος ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος.

(7) *Rev. de l'hist. des relig.*, LXII, 1910, p. 146, 2 ; *Ét. syr.*, p. 56, 3.

(8) V. Boll, *Arch. für Rel. Wiss.*, XIX, 1919, p. 553 sq.

(δηλοῖ) μύστας, φανταζομένους, πρόσωπα βασιλικά ἢ περὶ βασιλεῖς ὄντας (1). On remarquera que ce texte ne limite pas l'appellation d'aigles aux seuls mystes de Mithra (2). On savait d'ailleurs déjà qu'il y a de nombreux points de ressemblance entre les mystères de Mithra, et ceux de l'époque hellénistique, et même des temps classiques.

Je crois pouvoir ajouter aux textes que je viens de citer quelques preuves du sens mystique d'ἄετός beaucoup plus anciennes que celles sur lesquelles on s'est appuyé jusqu'ici.

1° On a trouvé à Sparte, dans le sanctuaire d'Artémis Orthia, un grand nombre de plaquettes votives de calcaire de petite dimension et de forme irrégulière. Elles portent, en caractères archaïques, de courtes inscriptions mentionnant le nom du donateur, et souvent rien autre chose. Sur l'une de celles-ci se voit le dessin incisé d'un aigle (?) tenant dans son bec une couronne (3). Le même symbole se rencontre fréquemment sur les pierres tombales syriennes (4). Comme nous avons affaire ici à un ex-voto, l'oiseau stéphanophore qui y figure ne saurait avoir une signification funéraire. C'est ce qui ajoute à l'intérêt de la trouvaille. L'aigle représente ici, à mon sens, la personne du donateur en sa qualité de myste; la couronne est la couronne de vie (5). Sur d'autres reliefs votifs trouvés au même endroit, se voit un cheval, autre emblème de l'âme désireuse de s'enfuir vers l'empyrée quand ses liens seront rompus (6) :

(1) Boll, *Sphaera*, p. 41 sq.

(2) Cf. Phytian-Adams, *The problem of the Mithraic grades*, *Journ. of Rom. Stud.*, II, 1912, p. 63.

(3) Hondius et Woodward, *A. B. S.*, XXIV, 1919-1921, p. 97.

(4) Cumont, *Ét. syr.*, p. 39-41; 48; 60; 81.

(5) Cf. *ibid.*, p. 63-68; 352 (*Mon. Mattheiana*, III, p. 139, n° 44). La « couronne de vie » est déjà nommée dans la vieille formule orphique : ἡμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι, ce qui veut dire : « j'ai ravi la vie éternelle » (*IG*, XIV, 641, 1, 6, inscr. du iv^e s. avant J.-C.).

(6) *A. B. S.*, XII, 1905-6, p. 333 sqq.; XXIV, 1919-1921, p. 90, 92. Parmi les autres sujets représentés, notons un chien assis (*ibid.* XII, p. 335), un sanglier (XXIV, p. 94), un lion (p. 95), un bateau à voiles (?) (p. 98), un homme et une femme debout qui se font face et se donnent la main droite (p. 100); l'objet placé entre

ἄθάνατος ψυχὴ...

ἡ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἥτ' ἐκ δεσμῶν θεοῦ ἵππος,
ῥηϊδίως προθοροῦσα κεράννυται ἡέρι κούρω (1).

2° La collection Scheurleer, à la Haye, renferme une plaque de terre cuite en forme d'édicule, qui a pour décor unique un aigle tenant un serpent dans ses serres (2). C'est un objet de l'époque hellénistique; il provient du Péloponnèse. On sait que les plaquettes de cette forme, les *ναίτχοι*, jouaient un grand rôle dans le culte de Cybèle (3); elles étaient notamment portées sur la poitrine par les Galles. Le plus souvent, on y voit l'infage de la déesse elle-même. L'aigle représenté sur la plaquette Scheurleer est évidemment un symbole eschatologique, et je tiens pour assez probable qu'il représente un myste de Cybèle. On retrouve d'ailleurs l'aigle sur un assez grand nombre de monuments relatifs au culte de la déesse phrygienne. M. Graillot y voit partout l'oiseau de Zeus; mais je doute fort qu'il ait raison (4).

eux est, à mon sens, un joug (joug droit attaché au timon) qui symbolise le mariage (*coniugium*).

(1) Philostr. *Vit. Apoll.*, VIII, 31, 3.

(2) Lunsingh Scheurleer, *Catal.* (1909), p. 269; pl. XXV, 2 (haut. 0 m. 07).

(3) Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 186, 2; 237; 298; 500; pl. III; Winter, *Die Typen der figürl. Terrakotten*, II, p. 175, 3.

(4) Graillot, *ouvr. cité*, p. 15, n. 2 : « L'aigle de Zeus Brontôn figure très souvent sur les tombeaux phrygiens... » p. 195, et note 2 : « L'aigle de Zeus va se poser à côté de la déesse, dont il manifeste ainsi la souveraineté. Intaille de l'époque impériale : Furtwängler, p. 267, n° 7158. Aigle ... éployé sur une sphère, symbole de Caelus (Cumont, *Mithra*, I, p. 88), sur un autel taurobolique : *CIL*, XII, 1827 » ; p. 251 : « Effigie de Laberia Felicla, qui fut *Sacerdos Maxima* de Rome (Visconti, *Museo Pio-Clementino*, pl. XVIII, p. 101 sq.) ... La main droite tient la patère au-dessus d'un petit autel de Zeus, et la main gauche une guirlande de chêne » ; *ibid.* n. 3 : « L'aigle est sculpté sur l'autel rond (cf. un aigle sur le tombeau de la prêtresse Galena); la guirlande de chêne paraît également se rapporter au culte de Jupiter. » Et pourquoi s'agirait-il ici d'un autel de Jupiter plutôt que de Cybèle ? Pour ce qui est du chêne, j'ai déjà dit (p. 133,4) qu'il était consacré à Cybèle tout aussi bien qu'à Zeus. On trouvera la pierre tombale de Laberia Felicla reproduite dans Baumeister, *Denkmäler*, II, p. 802, fig. 868, et dans Amelung, *Die Sculpturen des Vatic. Mus.*, II, pl. 58 (d'après une photographie). Il ressort de la description d'Amelung que la main gauche de la prêtresse

3° Le caractère votif des deux objets que je viens de décrire n'est pas douteux. Lorsque nous trouvons l'emblème de l'aigle sur un tombeau, nous sommes la plupart du temps loin d'être sûrs qu'il faille lui attribuer une signification eschatologique ou mystique. Mais je ne puis m'empêcher de rouvrir ici la discussion sur le décor du bûcher sur lequel Alexandre fit brûler le cadavre d'Héphaestion, en 323, à Babylone (1). Les torches qu'on y voyait étaient ornées, au dire de Diodore, en haut, d'aigles, et, à la base (2), de serpents; les poignées consistaient en couronnes d'or. Quelle a été, dans l'esprit d'Alexandre, la signification de ces trois emblèmes? Pour M. Cumont, il y a là un souvenir confus de la fable chaldéenne d'Étana (3). Mais bien qu'il ne faille pas nier qu'il peut y avoir un rapport très réel, quoique très lointain, entre le mythe d'Étana et le groupe hiératique de l'aigle et du serpent, je me refuse à croire qu'un roi tel qu'Alexandre ait songé à puiser dans la mythologie babylonienne les symboles religieux destinés à faire éclater, aux yeux des soldats de son armée, sa foi dans l'immortalité de son ami le plus cher. Ces symboles, Alexandre a dû les emprunter aux croyances nationales des Macédoniens et aux siennes propres. J'ai montré plus haut que l'aigle stéphanophore et le groupe de l'aigle et du serpent se rencontrent, l'un, en pays hellénique dès une haute antiquité, l'autre, dans le culte hellénistique de Cybèle. Sur le bûcher d'Héphaestion, l'aigle symbolise l'âme du défunt qui monte au ciel, le myste, le mort divinisé; ce sont termes synonymes, puisque l'effet de l'initiation dans les mystères est d'unir l'homme à Dieu et d'immortaliser l'âme humaine en lui infusant la force divine.

et une partie de la guirlande qu'elle tient sont modernes; la guirlande serait une guirlande de laurier.

Cf. *Oesterr. Jahresh.*, XVII, 1914, *Beibl.*, p. 126.

(1) Diod., XVII, 115; Cumont, *Ouvr. cité*, p. 73.

(2) Le texte porte : *παρὰ δὲ τὰς βάσεις δρῶντας ἀπορῶντας τοὺς αἰτούς*. Une grande torche placée sur une base et enlacée d'un énorme serpent est figurée sur certaines monnaies de Cyzique (v. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, p. 179).

(3) Cumont, *ibid.*, p. 82 sqq.

Le serpent et la couronne sont d'autres emblèmes de la même croyance. Le flambeau lui-même enfin est un quatrième emblème mystique. Le rapprochement de la torche et du serpent se rencontrait dans le culte du grand sanctuaire de Samothrace dont l'entrée était flanquée de deux gigantesques flambeaux enlacés de serpents (1), et ailleurs (2).

Le groupe de l'aigle enlevant le serpent, ou du serpent qui enlace l'aigle, groupe qu'on rencontre déjà très anciennement, me semble résulter, de même que la figure de l'aigle stéphanophore, de la combinaison, par les artistes, des deux emblèmes primitivement juxtaposés. Les fables qui parlent d'un combat entre le rapace et le reptile sont des mythes étiologiques inventés après coup pour expliquer l'association des symboles. Il serait évidemment absurde d'attribuer un sens eschatologique au groupe de l'aigle et du serpent, partout où celui-ci se rencontre au cours des siècles. Ce que j'en dis vise uniquement son origine, et certains cas spéciaux. Je n'ai garde de généraliser. L'aigle avec le serpent qui paraît sur les monnaies d'Amyntas III de Macédoine et sur les monnaies contemporaines de Pydna, peut être un symbole religieux (3). Pareillement les surnoms Αἰστός et Ἱέραξ portés par des princes hellénistiques d'origine macédonienne et épirote (4) ne me semblent pas avoir été, à l'origine, des ἀλαζονικά ὀνόματα, comme s'exprime Dion

(1) V. Rubensohn, *ouvr. cité*, p. 163 sq.

(2) Cf. Head, *Hist. numm.* ². p. 527 (monnaies de Cyzique de l'époque impériale) : « Circular building, on each side, torch entwined by serpent (Imhoof, *Gr. u. röm. Münzkunde*, 1908, p. 41); ... torch entwined by serpent ... ».

(3) Dans le roman d'Alexandre, l'âme du conquérant est portée au ciel par un aigle accompagné d'un serpent de feu (v. Cumont, *Ét. syr.*, p. 73, 3).

(4) Pyrrhus était surnommé Αἰστός (Plut. *Pyrrh.*, 10, 1; Ael. *Hist. Anim.*, VII, 43). Antiochus, fils d'Antiochus Théos, portait le surnom de Ἱέραξ. L'explication donnée par Justin est inepte : « Hierax est cognominatus, quia non hominis, sed accipitris ritum in alienis eripiendo vitam sectaretur » (Just. XXVII, 2, 8). Celle de Plutarque n'est pas beaucoup plus heureuse : Πολιορκηταὶ καὶ Κεραυνοὶ καὶ Νικατορες, ἐνίοι δ' Αἰστοὶ καὶ Ἱέρακες ἔχαιρον προσαγορευόμενοι, τὴν ἀπὸ τῆς βίας καὶ τῆς δυνάμεως, ὡς ἔοικε, μᾶλλον ἢ τὴν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς δόξαν ἀγαπῶντες (Plut. *Aristid.*, 6).

Chrysostome (1), pas plus que les surnoms Θεός et Κεραυνός (2). Tous ces noms ont un sens mystique. Par contre, il faut sans doute reconnaître dans l'aigle l'oiseau sacré de Zeus sur les monnaies de l'Élide où le groupe de l'aigle avec le serpent alterne avec l'aigle qui emporte le lièvre (3).

4° Sur un monument sépulcral de Kios (4), on voit, à côté de la représentation d'un combat naval, et d'un banquet funéraire, un serpent enlaçant un aigle, lequel figure apparemment l'âme du mort (5).

5° Sur un tableau d'un peintre de l'époque d'Auguste, Philocharès, on voyait un vieillard avec son fils, et, au-dessus de ce groupe, qui représentait le dernier adieu, un aigle tenant un serpent dans ses serres (6).

6° Sur un disque de bronze du Musée de Bruxelles qu'a publié M. Cumont (7), l'emblème de l'aigle et du serpent (8) est combiné avec un de ces masques d'homme à longue chevelure et à barbe flottante, qui représentent, à n'en pas douter,

(1) Dio Chrys., LXIV, 22.

(2) Cf. Usener, *Rhein. Mus.*, LX, 1905, p. 7.

(3) V. *Catal. of Greek coins Brit. Mus.*, Peloponnesus, pl. X; *Synopsis*, pl. 14, nos 26-28.

(4) Philippe Le Bas, *Voyage archéol.*, (publié par S. Reinach, Paris, 1888), p. 114; pl. 131.

(5) C'est M. Pfuhl qui a le mérite d'avoir le premier interprété de la sorte l'aigle du monument de Kios dans l'*Archaeol. Jahrbuch* de 1905, p. 149. M. Pfuhl a attiré, au même endroit, l'attention sur une œnochoé à figures noires du Musée Britannique (Walters, *Catal. of the Greek and Etr. vases in the Brit. Mus.*, vol. II, B, 617; Lenormant-Witte, *Élite céramograph.*, I, pl. VII), sur laquelle on voit un groupe de deux guerriers combattant, dont l'un tombe frappé mortellement, et au-dessus de ce dernier un aigle tenant un serpent dans ses serres. Mais il convient de distinguer. Je croirais, pour ma part, que le sujet représenté ici est un épisode de la lutte entre les dieux et les géants, et que l'aigle est, en conséquence, l'oiseau de Zeus. Tel l'aigle attaquant le serpent dans la frise de l'autel de Pergame (*Alt. von Pergam.*, III, 2, pl. XXIII; Ussing, *Pergamos*, fig. 15; p. 93), et, ailleurs, la chouette qui vole au-dessus d'Athéna en lutte avec le géant Enkélados (Müller-Wieseler, II, 229).

(6) Plin. *Nat. Hist.*, XXXV, 28 : supervolante aquila draconem complexa.

(7) Cumont, *Festschr. für Benndorf* (1898), p. 291 sqq.; *Ét. syr.*, p. 60 sq.

(8) On comparera le serpent qui enlace le corps du dieu Aion.

le dieu suprême des mystères et que l'on retrouve sur nombre de monuments dionysiaques et orphiques (1).

Appliquons maintenant les notions acquises au vers qui a été notre point de départ :

ἐκ Διὸς αἰγυγίῳ τιμὰν ἔχει αἰετὸς οὗτος.

Je voudrais corriger ἔχει en ἔχοι, pour enlever ce que ces mots sembleraient avoir, sans cela, d'orgueilleux et d'insolent. « Puisse Zeus », dit le poète, « honorer cet aigle », entendez le myste dont il célèbre l'initiation. Le jeune initié est-il, à ce moment déjà, pleinement en droit de porter le nom d'αἰετός? Il se peut, s'il s'agit pour lui de la seconde initiation qui lui confère le grade d'épopète; et, en tout cas, le poète peut le saluer, par anticipation, du nom d'« aigle », en guise de bon présage pour son avenir.

Après avoir établi le sens de αἰετός, nous avons à chercher celui de ἐνναετής. Si l'on rapproche le texte de l'hymne delphique :

ἀ[μφὶ ἐ]νναεταῖς. ἐπ[όπτ]αις
ὀργίω[ν] ὀσί[ων]

du vers du poète hellénistique :

εἴη δ' ἐνναετής ἢ καὶ δεκάτω ἐπιβαῖνοι,

il devient impossible de douter qu'il s'agisse dans les deux passages de mystes d'un rang élevé, nommés ἐνναεταί. Dans le péan de Philodamos, les ἐπόπται ἐνναεταί constituent une élite d'hommes hautement vénérables que le gros des mystes entoure de son respect. Dans l'idylle, le grade d'ἐνναετής est dépeint comme un degré très haut qu'on ne dépasse qu'exceptionnellement. On comprend maintenant le καὶ : « Puisse-t-il devenir ἐνναετής, ou même arriver à la dixième année ». C'est comme

(1) Cf. Leopold, *Mededeelingen van het Nederlandsch historisch Instituut te Rome*, I, 1921, p. 78. Macchioro, *Zagreus*, p. 120 : « la maschera sostituisce e rappresenta il dio stesso ».

si l'on disait : « Puisse cet enfant atteindre l'âge de soixante-dix ans, ou même devenir octogénaire ». Cependant, la signification exacte du terme ἐνναετής demande encore à être déterminée.

Il est bien apparent, pour peu qu'on veuille y réfléchir, que les ἐνναεταί ne peuvent être littéralement ceux qui étaient initiés depuis neuf ans. S'il en avait été ainsi, comme on pouvait faire initier les enfants dès l'âge le plus tendre (1) et que le grade d'épopète se conférait un an après l'initiation du premier degré (2), on aurait pu être ἐνναετής à quinze ans. Même ceux qui se faisaient initier à l'âge adulte, auraient été ἐνναεταί à trente ans. Or, les mots : ἡ καὶ δεκάτῳ ἐπιβαίνει, et la préséance que Philodamos accorde aux ἐνναεταί, montrent que ceux-ci sont des hommes âgés et jouissant d'une longue expérience dans les choses du culte. Je pense donc que dans ἐνναετής nous devons entendre par ἔτος une « grande année », comme disaient les Grecs, c'est-à-dire une ennéatérie (3). Le μέγας ἐνιαυτός, appelé aussi ἀίδιος ἐνιαυτός, ou même ἐνιαυτός tout court, se rencontre dans la littérature grecque dès une très haute antiquité. Parmi les textes qui y ont trait, et qui se rapportent tous à la durée du châtement d'un dieu ou d'un héros, les plus probants sont ceux qui traitent de la servitude de Kadmos : Κάδμος ἀνθ' ὧν ἔκτεινεν ἀίδιον ἐνιαυτὸν ἐθήτευσεν Ἄρει. ἦν δὲ ὁ ἐνιαυτὸς τότε ὀκτὼ ἔτη (Apoll. Bibl., III, 24); πρότερον δὲ ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀντὶ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ δράκοντος ἐνιαυτὸν θητεῦσαι (Schol. A Hom. Il., II, 494); Κάδμος... ἐθήτευσεν Ἄρει ὀκτὼ ἔτη (Suid. s. v. Καδμεία νίκη).

(1) Cf. Anrich, *Das ant. Mysterienwesen*, p. 55; Pringsheim, *Arch. Beitr. zur Gesch. des eleusin. Kults*, diss. de Bonn, 1905, p. 20 sqq.; 118 sq.; Homolle, *Rev. arch.*, XI, 1920, p. 57 sq.

(2) Plut. *Demetr.*, 26 : ἐπώπτευσον δὲ τοῦλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες; Anrich, *Ouvr. cité*, p. 9, n. 3; Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, p. 432.

(3) Cf. Censorin., *De die natali*, XVIII, 4 sq. : hoc quoque tempus (sc. quadriennium, πενταετηρίς) ... duplicatum est et octaeteris facta, quae tunc ennaeteris vocitata, quia primus eius annus nono quoque anno redibat. Hunc circuitum vere annum magnum esse pleraque Graecia existimavit... Ob hoc in Graecia multae religiones hoc intervallo temporis summa caerimonia coluntur. Delphis quoque ludi qui vocantur Pythia post annum octavum olim conficiebantur.

Viennent ensuite les textes dans lesquels il est question de la servitude d'Apollon chez Admète : 'Απόλλων... καὶ Ἀδμήτῳ θητεύων εὐρίσκεται σὺν καὶ Ἡρακλεῖ

μέγαν εἰς ἐνιαυτόν.

(Clem. Alex., *Strom.*, I, 21, p. 69 Stählin);

Τὸν Ἀπόλλωνα μυθολογοῦσιν...

Ἀδμήτῳ παραθητεῦσαι μέγαν εἰς ἐνιαυτόν

(Plut. *Mor.*, p. 761, E);

τλῇ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων

ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητευέμεν εἰς ἐνιαυτόν

(Panyassis, *fr.* 16, Kinkel, *Epic. fr.*, I, p. 261);

παρ' αὐτὸν τὸν Ἀδμήτην ἔρχεται Ἀπόλλων θητεύσων ἐνιαυτόν (Pherrec., *fr.* 76, b); ἐνιαυτὸν ἀνδρὶ θητεῦσαι (Zenob., I, 18).

La durée de l'exil d'Apollon après sa victoire sur Python est fixée dans Plutarque (*De def. orac.*, 21) à neuf ennéatéristes : τῷ δ' ἀποκτείναντι μήτ' ἐννέα ἐτῶν μήτ' εἰς τὰ Τέμπη γενέσθαι τὴν φυγὴν, ἀλλ'... ὕστερον... ἐνιαυτῶν μεγάλων ἐννέα περιόδοις ἀγνὸν γενόμενον... κατελθόντα τὸ χρηστήριον παραλαβεῖν.

Il n'est pas douteux enfin qu'Hésiode ait attribué le même sens aux termes ἐνιαυτός et μέγας ἐνιαυτός dans le passage de la Théogonie (vs. 793-803) où il est question de la peine infligée aux immortels qui se parjurent par le Styx :

ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσῃ...

κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν...

αὐτὰρ ἐπεὶ νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,

ἄλλος γ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄθλος.

εἰναετὲς δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,

οὐδέ ποτ' ἐς βουλήν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαΐτας

ἐννέα πάντα ἔτη· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσγεται αὔτις...

Cf. Serv. ad Verg. *Aen.*, VI, 565 : « Fertur namque ab Orpheo quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro ».

Enfin, le μέγας ἐνιαυτός de huit années se trouve mentionné, à côté de périodes d'une durée plus grande, dans les *Placita Philosophorum* de Plutarque (II, 32, 2) : τὸν δὲ μέγαν ἐνιαυτὸν οἱ μὲν ἐν τῇ ὀκταετηρίδι τίθενται, οἱ δ' ἐν τῇ ἐννεακαίδεκαετηρίδι, οἱ δ' ἐν τοῖς ἐξήκοντα ἐνὸς δέουσιν.

Si l'on tient compte de l'ensemble des textes cités, et, en outre, du fait que l'ennéatérīde, et le nombre neuf en général, ont joué un rôle important dans certains cultes grecs (1), et notamment dans celui de Dionysos, on ne jugera peut-être pas trop hasardée l'explication du terme ἐνναετής que je viens de proposer.

Je citerai encore une épigramme funéraire provenant d'Éleusis :

γηραλήην ψυχὴν ἐπ' ἀχμαίῳ σώματι Γλαῦκος
καὶ κάλλει κεράσας κρείττονα σωφροσύνην
ὄργια πᾶσιν ἔφαινε βροτοῖς φασσίμβροτα Διουῖς
ἐνναετές, δεκάτῳ δ' ἤλθε πρὸς ἀθανάτους.
τῇ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι
τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν (2).

Le sens du premier vers ne peut faire de doute. Il s'agit d'un homme mort vieux, qui était resté sain de corps, tandis que son esprit avait acquis la mesure, la modération, la sagesse que donne l'âge (3). On a conclu des vers 3 et 4 que Glaukos était hiérophante, et qu'il était mort après avoir rempli ses fonctions pendant dix ans (4). C'est admettre que le terme ὄργια désigne ici, comme d'ordinaire τὰ ἱερά, les objets sacrés du culte que le hiérophante était chargé de découvrir aux mystes (5). J'ai montré plus haut (p. 139,5) que le terme ὄργια

(1) V. Roscher, *Die ennead. und hebdomad. Fristen und Wochen*, *Abh. der süchs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Kl.*, vol. 21, 1903, IV; Pind. *frg.* 133 Schroeder.

(2) Έφ. ἀρχ., III, 1883, p. 81, n° 8 (III^e siècle après J.-C.).

(3) Cf. Eur. *frg.* 293 : ψυχὴ δ' ἀμείνους τῶν γεραιτέρων πολὺ.

(4) Foucart, *Les myst. d'Éleusis*, p. 171. Cf. IG, III, 713, 3 :

ὃς τελετάς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχτα μύσταις.

(5) *Ibid.*, p. 179.

ne se prend que très rarement dans ce sens, à partir du premier siècle de notre ère. Le mot ὀργιοφάντης ne se rencontre qu'exceptionnellement à partir de l'époque impériale (1). Dans *Hymn. Orph.*, V, 119, où le mot est au pluriel : ἐς τελετὴν ἀγίην πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις, il ne désigne apparemment pas le hiérophante, qui était unique, mais, d'une façon générale, les ministres du culte orgiastique. Je croirais donc que les mots ὀργια ἔφαινε de l'épigramme d'Éleusis signifient : « il enseignait les mystères ». On comparera, par exemple, Hom. *Hymn. in Cer.*, 476, où le poète dit en parlant de la déesse elle-même :

ἐπέφραδεν ὀργια πᾶσιν (2),

Opp. *Cyneg.*, IV, 248 sq. :

πρῶτα δ' ἔφαινον

ὀργια,

et une épigramme attique de l'époque d'Hadrien (3) où il est question d'une femme

ἡ τελετὰς ἀνέφαινε θεοῖν παρ' ἀνάκτορα Διοῦς.

Glaukos aurait-il été exégète des mystères (4)? Ou bien doit-on penser que l'expression un peu vague : ὀργια ἔφαινε indique qu'ayant été voué dès sa jeunesse aux offices sacrés, il avait parcouru successivement plusieurs charges élevées? Si tel est le cas, je verrais en lui un homme qui avait atteint précisément ce que l'auteur des *Ἀῆναι* souhaite au jeune épopte dont il dit :

εἶκ δ' ἐνναετῆς ἦ καὶ δεκάτῳ ἐπιβαίνοι,

c'est à dire que Glaukos avait atteint, puis dépassé la neuvième ennéatériste, après être devenu épopte.

Les savants modernes ont beaucoup discuté la question de

(1) Cf. *Anth. Pal.*, IX, 688.

(2) Les vers 477 et suivant doivent, je pense, se lire ainsi :

σεμνὰ τὰ τ' οὕτως ἐστί, παρὲς μύστησι, πυθέσθαι
οὐδ' ἡχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν ἄγος ἰσχάνει αὐδὴν.

(3) Kaibel, *Epigr. gr. ex lap. conl.*, 950.

(4) Sur les exégètes éleusiniens, voir Foucart, *ouvr. cité*, p. 236-241.

savoir si le μέγας ἐνιαυτός des anciens comptait primitivement huit années, ou neuf. M. Roscher tient en faveur de la seconde hypothèse; M. Gruppe (1), à l'avis duquel je me rallie, adopte la première. La τριετηρίς, la πεντετηρίς, l'ἐννεατηρίς des Grecs avaient une durée respectivement de deux, de quatre et de huit ans. Notre interprétation du terme ἐνναετής confirme cette manière de voir. En effet, si l'on prend comme base de calcul une « grande année » de huit ans, il s'écoulera, à partir du moment où l'on devient épopète, un laps de temps de $8 \times 8 = 64$ années, avant que l'on devienne ἐνναετής, et de $9 \times 8 = 72$ années, avant que l'on entre dans la dixième ennéatérade. Si, au contraire, on fixe la durée d'une ennéatérade à neuf ans, ces chiffres deviendront respectivement $8 \times 9 = 72$, et $9 \times 9 = 81$ années, c'est-à-dire que même celui qui aurait été épopète dès l'âge de cinq ans ne serait devenu ἐνναετής qu'à l'âge de 77 ans révolus, et n'aurait dépassé la neuvième ennéatérade qu'à partir de l'âge de 86 ans. Les chiffres auxquels on arrive ainsi sont manifestement trop élevés : le grade suprême n'aurait de la sorte été atteint que par quelques rares survivants, à un âge où un nombre minime d'hommes sont encore en pleine possession de leurs facultés morales.

J'ai essayé de montrer quel est le sens que l'on doit attribuer aux vers 29 et 31 de notre idylle ; mais je ne les ai considérés encore jusqu'ici qu'en eux-mêmes, sans m'occuper du contexte de la péricope dont ils font partie. Pour peu que mon raisonnement ait pu paraître convaincant, on m'accordera, je pense, que l'ordre des vers que donnent les manuscrits ne saurait être le vrai. Les vers 31 et 29 doivent nécessairement se faire suite dans cet ordre. Il suffit d'ailleurs, pour obtenir un sens satisfaisant, de déplacer le vers 29 de la manière suivante :

27 οὐκ ἀλέγω μηδ' ἄλλος ἀπεχθομένω Διονύσῳ
28 φροντίζοι, μηδ' εἰ χαλεπώτερα τῶνδε μογήσαι.

(1) Gruppe, *Die mytholog. Litteratur* 1898-1905 (1908), p. 364.

- 30 αὐτὸς δ' εὐαγέοιμι καὶ εὐαγέεσσιν ᾄδοιμι.
 31 ἐκ Διὸς αἰγιόχῳ τιμὴν ἔχῃσι αἰετὸς οὗτος,
 29 εἴη, δ' ἐνναετῆς ἧ καὶ δεκάτῳ ἐπιθαίνοι.
 32 εὐσεβέων παῖδεςσι τὰ λῶϊα, δυσσεβέων δ' οὔ.

L'authenticité de l'idylle XXVI a souvent été contestée. Je me suis attaché à mettre en lumière dans mon commentaire qu'elle est écrite dans la langue, le dialecte, le vocabulaire, le style, la manière de Théocrite, auquel elle semble avoir été attribuée dès l'antiquité. L'examen de la métrique conduit au même résultat (1). Répéterait-on encore, à défaut d'autres arguments, que, considérée comme œuvre poétique, elle est indigne de Théocrite? Si l'idylle, sous ce rapport, prêtait à de justes critiques, il faudrait toujours se rappeler combien beaucoup de poètes, même de premier ordre, sont inégaux dans leurs productions. Mais, pour moi, je me rangerais volontiers à l'avis d'hommes tels que Dilthey (2) et Couat (3), qui ont témoigné en excellents termes de leur admiration sincère pour cet exposé concis et rapide des effets foudroyants du délire orgiastique. Rappelons aussi qu'au cours de notre commentaire nous avons noté les particularités suivantes qui semblent être autant d'indices d'authenticité :

1° prédilection pour la botanique (vs. 4) ;

2° emploi du mot ἐπιχώριος dans un sens qui ne nous est connu que par un texte dorien de la Grande Grèce, à peu près contemporain de Théocrite (vs. 11) ;

3° fréquence de la construction asyndétique (voir au vs. 12) ;

4° localisation de la seconde naissance de Dionysos sur le

(1) Dans l'id. XXVI, qui compte 38 vers, on trouve 10 vers avec césure masculine, mais sans diérèse bucolique (vs. 1, 11, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 35, 38), 1 vers avec césure féminine et diérèse bucolique (vs. 32), 1 vers avec césure masculine précédée d'un mot iambique (vs. 13). Pour l'id. XI (Κύκλωψ), qui compte 81 vers, ces chiffres sont respectivement : 13, 21 et 6.

(2) *Arch. Zeit.*, XXXVI, 1878, p. 46 sq.

(3) Couat, *La poésie alexandrine* (1882), p. 404. Même appréciation dans Brinker, *De Theocriti vita carminibusque subditiciis*, diss. de Rostock, 1884, p. 71. Voir aussi Croiset, *Hist. de la litt. grecque*, V (1899), p. 199.

Drakanon, promontoire de l'île de Kos, qui est la scène de plusieurs idylles de Théocrite (vs. 33).

A ce sujet, il reste un point à démontrer. Si l'idylle a été écrite à Kos, il doit y avoir eu là un culte de Dionysos comportant la célébration de mystères comparables, dans une certaine mesure, à ceux d'Éleusis. Or, non seulement Dionysos avait un culte dans l'île de Kos (1), mais il y a eu aussi là, non loin de la ville principale, un sanctuaire de Déméter et de Koré, qui semble bien devoir être considéré comme une filiale du grand sanctuaire attique (2). Les trouvailles faites dans l'enclos sacré découvert par M. Herzog vont du ^{vi}^e siècle jusqu'à l'époque hellénistique. A Kos, comme à Éleusis, les Deux Déesses ont dû former avec Dionysos une triade à laquelle les mystères étaient consacrés (3). L'époptie, en particulier, appartenait à Dionysos, comme l'a montré M. Foucart (4). Rien, donc, ne nous empêche d'admettre que Théocrite a écrit les Ἀῆναι pour célébrer l'initiation d'un jeune garçon, dans les mystères éleusiniens de Kos.

STROPHE III (suite).

Vs. 33. Après avoir établi le sens du terme [ἐ]ννεαταῖς, revenons encore un court instant sur le passage où il a place. Je restitue [σοφοῖς] avant ἐπ[όπτ]αίς, et je traduis : « où le peuple entier de l'Hellade, réuni autour des sages époptes ennéatériques des mystères sacrés, te salue du nom d'Iakchos ». La présence

(1) Cf. Maass, *Herm.*, XXVI, 1891, p. 179; Dübner, *Quaest. Coae mythologicae*, diss. de Greifswald, 1891, p. 62 sq. Il est fait mention, dans les inscriptions de Kos, d'un Dionysos Σκυλλίτας et d'un Dionysos Θυλλοφόρος. On dérive ces épithètes de σκυλλίς, qu'Hésychius rend par κληματίς, et de θυλλόν, qui est, d'après le même auteur, un synonyme de κλάδος. Cf. Théocr., *Id.*, XXVI, 3 sq.

(2) Herzog, *Arch. Anz.*, 1901, p. 136 sq. : « Ueberhaupt zeigen die Kleinfunde... viele Aehnlichkeiten mit den Weihgeschenken von Eleusis... und der Demeterheiligtümer von Knidos, Tarent u. s. w. Die verschiedenen Typen des Kultpersonals sowie der Brunnen als wichtiger Teil des Heiligtums erinnern an die *Mysterien von Andania* ».

(3) Foucart, *ouvr. cité*, p. 447.

(4) *Ibid.*, p. 452.

des ἐνναεταί aux fêtes religieuses d'Éleusis, la place centrale qu'ils y occupaient, le respect dont on les entourait, sont des traits intéressants à ajouter à l'image que nous nous faisons de la célébration des mystères. Si je ne me trompe, nous pouvons arriver, ainsi, à mieux comprendre un tableau des *Bacchantes* d'Euripide. La scène où Kadmos et Tirésias, parvenus à une extrême vieillesse et infirmes par l'âge (1), se présentent devant le public en costume bachique et se mettent en route pour le Cithéron, l'un soutenant l'autre, ne serait guère possible dans le théâtre moderne : elle risquerait de tomber sous le ridicule. A mon sens, elle ne devient pleinement compréhensible que si l'on songe que le poète athénien et ses auditeurs étaient habitués au spectacle des vénérables ἐνναεταί se rendant à Éleusis dans le cortège des mystes.

Vs. 34 : [Ἰα]κχον. Philodamos identifie ici Iakchos avec Dionysos, comme cela s'est fait souvent, et déjà assez anciennement (2). En ce point encore, le poète va à l'encontre des croyances éleusiniennes.

Vs. 35 sq. : πόνων ... [ὄρ]μον [ἄλυπον]. La restitution [ὄρ]μον est due à Weil. « Si », dit-il, « la première lettre était un N, il faudrait écrire οἶνον. Je pensais un instant à suppléer ἐν Ἀΐδου ; mais la félicité des initiés dans les Enfers serait trop faiblement exprimée par πόνων ὄρμον ». Weil s'est donc arrêté à la conviction que Dionysos est ici célébré comme le dispensateur du vin, qui fait oublier aux mortels leurs maux et leurs tristesses. En buvant ce breuvage divin qui lui exalte l'esprit, qui apaise

(1) Eur. *Bacch.*, 170 sqq. Voir surtout les vers 184-198 et 363 sqq. :

ἀλλ' ἔπου μοι κισσίνου βράκτρου μέτα ·
πειρῶ δ' ἀνορθοῦν σῶμ' ἐμόν, κίγῳ τὸ σόν.
γέροντες δ' αἰσχρὸν δύο πεσεῖν · ἴτω δ' ὁμῶς.

Cf. Aristoph. *Ran.*, 345 sqq. :

γόνυ πάλλεται γερόντω
ἀποσεύονται δὲ λυπα,
χρονίους τ' ἐτῶν παλαιῶν
ἐνιαυτοῦς ἱερᾶς ὑπὸ τιμᾶς.

(2) Cf. Kern dans Pauly-Wissowa, *Encycl.*, s. v. Iakchos, p. 619.

la souffrance et assouplit la douleur, l'homme se réfugierait en quelque sorte en un port, en un lieu sûr où il serait à l'abri des déboires de la vie quotidienne. Que dire de cette explication ? La restitution [ἄλυπον] a été suggérée à son auteur par le souvenir de nombreux passages dans la poésie grecque où Dionysos est glorifié comme le créateur de la παυσίλυπος ἄμπελος. J'en citerai quelques uns, puisque Weil a omis de les alléguer à l'appui de sa manière de voir :

Alc. frag. 41, 3 sq. :

οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Διὸς υἱὸς λαθικαῶέα
ἀνθρώποισιν ἔδωκ'...

Eur. Bacch., 279 sqq. :

βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἡὔρε κείσηνέγχατο
θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς
λύπης..

Ibid., 424 sq. :

ἴσαν δ' εἰς τε τὸν ὀλβιον
τόν τε χείρονα δῶκ' ἔχειν
οἴνου τέρψιν ἄλυπον,

Ibid., 772 :

τὴν παυσίλυπον ἄμπελον δοῦναι βροτοῖς,

Astydamas, frag. 6 :

θνητοῖσι τὴν ἀκεσφόρον
λύπης ἔφηγεν οἶνομήτορ' ἄμπελον,

Orph. frag. 297 Kern, vs. 5 sq. : οἶνος ..

ὃν τε βροτοῖς εὖρεν λυπῶν κηλήτορα πασῶν
ταυρογενῆς Διόνυσος,

Orph. Hymn., L, 6 : Βάκχε..

παυσίπονον θνητοῖσι φανείς ἄκος,

Nonn. Dion., XII, 158 :

ποτὸν μεθέπεις, βροτέης ἄμπαυμα γενέθλης.

Cependant, il est très clair que Weil a eu tort de penser qu'il est question ici des qualités miraculeuses du fruit de la vigne. Le Dionysos d'Éleusis, l'Iakchos des mystères n'est pas en premier lieu le dieu du vin. C'est ce qu'ont vu d'emblée MM. Fairbanks (1) et Foucart (2). Comme l'a dit ce dernier, par le port ouvert aux mortels « il faut entendre non pas l'oubli passager des maux que procure l'ivresse, mais le repos fortuné de l'autre vie qu'assure l'initiation ». Il n'est pas vrai de dire que πόνων ὄρμον soit une expression trop faible pour désigner le séjour des bienheureux après la mort; il suffit presque, pour s'en rendre compte, de comparer les vers mystiques bien connus :

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου.
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία (3).

Pour établir que le sens de notre passage doit avoir été tel que nous le disons, il n'est même pas nécessaire de remplir les lacunes du texte. Du reste, les restitutions que Weil a trouvées, en quelque sorte d'instinct, me paraissent acceptables. On lit effectivement sur l'estampage ΩΙΞ et MON, et je ne crois pas possible de restituer autre chose que ὥξας δ' ὄρμον. La métaphore qui consiste à dire « port » pour « refuge » est déjà classique (4). La construction avec le génitif dans ὄρμος πόνων est très grecque; Eschyle, déjà, a dit de la même façon λιμὴν κακῶν (5). La mort, le sépulcre sont plus d'une fois appelés

(1) Fairbanks, *ouvr. cité*, p. 145.

(2) Foucart, *ouvr. cité*, p. 451.

(3) Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, 22. Cf. Orph. *fr.* 232 Kern : ὁ Διόνυσος λύσεως ἐστὶν αἴτιος διὸ καὶ... ὁ Ὀρφεύς φησιν...

σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλησθα,
λύσεις ἐκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

Pind. *fr.* 131 : λυσιπόνων τελετᾶν; cf. Wilamowitz, *Pindaros*, p. 497; Eur. *Herc.* 427. Aristoph. *Ran.*, 185 : τίς εἰς ἀναπαύλας ἐκ κακῶν καὶ πραγμάτων; Plato, *Respubl.*, II, p. 365, a : τελετάς... αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς.

(4) Eur. *Andr.*, 891; *Med.*, 769; Diog. Laert., IV, 48 : (Βίων) τὸ γῆρας ἔλεγεν ὄρμον εἶναι τῶν κακῶν. Dans une épigramme de l'*Anthologie Palatine* (VII, 388, 10), un tyrannicide est appelé ὄρμος ἐλευθερίας.

(5) Aesch. *Suppl.*, 471.

le port qui doit héberger tous les mortels. Voici quelques uns des passages les plus caractéristiques : βίου πλεύσαντα πρὸς ὄρμον (épigramme attique du IV^e siècle) (1); πάντων ὁ λιμὴν τῶν μερόπων ὁ θάνατός ἐστιν (Sotadès) (2); κοινὸς πᾶσι λιμὴν Ἀΐδης (Léonidas de Tarente) (3); εὐσχήθατος Ἀΐδου λιμὴν (Sophocle) (4); λιμὴν κακῶν ὁ θάνατος (l'auteur du *Traité sur le Sublime*) (5); τοῦ κοινοῦ πάντων σωμάτων ὄρμου (Élien) (6); ἀλλ' ἅμα πάντες εἰς ἓνα τὸν κατὰ γῆς ὄρμον ἀπερχόμεθα (Palladas) (7); « sepulchrum... portum corporis » (Ennius) (8); « portum quietis intrantes » (St Jérôme) (9). Le texte qui se rapproche le plus, au point de vue de la forme, de celui de notre hymne, est un vers d'un poète tragique anonyme, qui appelle la mort λιμὴν ἀνιᾶν (10). Plusieurs des passages cités, sinon tous, ont, depuis Ruhnkenius, attiré l'attention des commentateurs. Mais je voudrais me demander s'il y faut voir, partout, une simple expression imagée, comme le langage poétique en admet tant, ou bien, parfois du moins, une allégorie empruntée à des paraboles mystiques dans lesquelles la vie humaine était conçue sous l'image d'un voyage par mer (11). A cet égard, je fais surtout

(1) Kaibel, *Epigr. graec.*, 67,3; Kern, *Berl. Phil. Woch.*, 1915, p. 53. V. plus haut, p. 110, note 3.

(2) Stob. *Flor.*, CXX.

(3) *Anthol. Pal.*, VII, 452.

(4) Soph. *Antig.*, 1284. Cf. Eur. *Herc.*, 770 : λιμένα ... τὸν Ἀγερώντιον.

(5) Ps. Long., *De subl.*, IX, 7.

(6) Ael. *Var. Hist.*, IV, 7.

(7) *Anthol. Pal.*, X, 65.

(8) Cic. *Tusc.*, I, § 107.

(9) Hieron. *Epist.*, XCVIII, 19. Cf. Procl. *Hymn.*, VI, 11 sq.

(10) Plut. *Mor.*, p. 106, D (*Consol. ad Apoll.*, 10) : ὦ θάνατε, παιᾶν ἱατρὸς μόλοις · λιμὴν γὰρ ὄντως Ἀΐδας ἀνιᾶν (mss. ἀν' αἶαν; corr. Ruhnkenius).

(11) Cf. Plat. *Leg.*, p. 803, b : διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς. Plat. *Phaed.*, p. 85, d : διαπλεῦσαι τὸν βίον; cf. 2 *Alc.*, p. 146, e, 147, a; *Leg.*, p. 803, b; *Anth. Pal.*, VII, 23, b : διαπλώσας.. βίον; Themist., p. 7, A : τὸν βίον διαπλεῖν ἀσφαλῶς; Clem. Alex. *Paedag.*, III, 11 (p. 270, 7 sq. Staehlin) : αἱ δὲ σφραγίδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθύς ἢ ναῦς οὗρ : οὐδ' οὐ μούσα ἢ λύρα μουσική... ἢ ἄγκυρα ναυτική.. Le navire est un des symboles les plus communs sur les tombeaux chrétiens (cf. Usener, *Sintfluthssagen*, p. 219) : il y figure évidemment, non pas la mort en général, mais l'arrivée au port du salut. Sur les tombeaux païens, le sens exact

état des trois passages suivants, qu'il importe de comparer entre eux :

1° Eur. *Bacch.*, 902 sqq. Le chœur des Ménades chante :

εὐδαίμων μὲν ὅς ἐκ θαλάσσης
ἔφυγε χεῖμα, λιμένα δ' ἔκλιεν ·
εὐδαίμων δ' ὅς ὑπερθε μόχθων
ἐγένεθ'.

N'allons pas dire, avec M. Bruhn, que la seconde métaphore est tirée du langage de la palestre (1). Ceux qui sont « au delà » des labeurs et des peines, ce sont les morts :

τοῖς γὰρ θανοῦσι μόχθος οὐ προσγίγνεται (2).

Μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες... ἵνα ἀναπαύσωνται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν (3).

Dans le cas donné, il est question de la mort mystique (4), par laquelle passe l'initié pour renaître à une vie nouvelle et consacrée au service de la divinité. Heureux ceux qui ont touché le port, dit le poète, et il entend par là ceux qui sont morts au monde et aux espérances vaines (*Bacch.*, vs. 907 sqq.)

du même symbole (cf. Usener, *Ibid.*, p. 218) est moins certain. Cf. Dölger, *Sol Salutis*, p. 207-219 : « Die Fahrt der Seele zum Hafen des ewigen Friedens ».

(1) Eur. *Bacch.* éd. Bruhn, Berlin, 1891, p. 100 : « Das Bild ist vom Ringkampf entlehnt ». Cf. Theogn., 621 ; Wilamowitz ad Aesch. *Eumen.*, 562.

(2) Soph. *Trach.*, 1173. Cf. Eur. *frag.* 904, 12 sq. : τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν ; Front. ed. Naber, p. 233 : mors... pausam laborum adfert et sollicitudinum et calamitatum.

(3) Joann. *Apocal.*, XIV, 13. Cf. Herod. V, 4 : Γέται οἱ ἀθανατίζοντες... τὸν ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῆ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντες ὅσων κακῶν ἐξαπαλλάχθεις ἐσσι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.

(4) Cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 157 sqq. ; Eur. *Bacch.*, 1002 : ἀπροφάσιστος... θάνατος ; Apul. *Metam.*, XI, 21 ; 23 : accessi confinium mortis ; De Jong, *De Apuleio*, diss. de Leyde, 1900, p. 99 ; *Das ant. Myst. wesen* 2, p. 242 sqq. ; Plut., *De anima*, II, 5 : ὅταν ἐν τῷ τελευτῶν ἤδη γένηται (sc. ἡ ψυχὴ), τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι, διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτῶν καὶ τελεῖσθαι προσείκεν ; Plotin. *Ennead.*, p. 768 : ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα ; Firm. Mat., 18, 1 : ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti ; Harrison, *Epilegomena*, p. 15 sq. ; Macchioro, *Zagreus*, p. 162 sqq.

et ont trouvé la paix dans la religion. On rencontre les mêmes allégories dans *Herm. Trismeg.*, VII, I : ἡ γὰρ τῆς ἀγνοσίας κακία... συμφθείρει τὴν... ψυχὴν μὴ ἕωστα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι, κτλ.

2° Le myste d'Apulée, Lucius, reçoit, après son initiation, les félicitations du prêtre, qui lui adresse ces paroles : « Multis et variis *exanclatis laboribus* magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad *portum* quietis et aram (1) Misericordiae tandem, Luci, venisti (2) ».

3° Cic. *Tusc.*, I, § 118 : « Profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano nec id gigneret aut aleret, quod cum *exanclavisset omnes labores*, tum incideret in mortis malum sempiternum : *portum* potius paratum nobis et perfugium putemus ».

Ce sont, on le voit, dans les trois passages, les mêmes images et les mêmes termes. D'où peut venir pareille concordance ? Certes, Apulée n'a pas imité Cicéron, et Cicéron, à son tour, ne doit rien à Euripide. Les trois auteurs ont puisé à une source commune, qui est, pensons-nous, le langage (3), ou, pour mieux dire, la foi mystique du *vi*^e siècle. Quoi qu'il en soit, on accordera que l'expression πόνων ὄρμον n'est pas venue par accident sous la plume de Philodamos : c'est un terme religieux, qu'il a choisi à dessein, un terme qui éveillait, chez ceux pour lesquels, il écrivait des souvenirs et des idées de nature spéciale. Rien n'est plus contraire à la vérité que la remarque de M. Foucart (4) : « On irait trop loin en attribuant une intention précise à tel ou tel des termes employés par le versificateur qui a composé cette cantate assez médiocre ». On jugera l'hymne à Dionysos médiocre par rapport aux chants de

(1) L'association des termes figurés *portus* et *ara* est fréquente chez les auteurs latins. Cf. Cic. *Verr.*, V, § 126 : hic portus, haec arx, haec ara est sociorum ; Ov. *Her.*, I, 110 : tu citius venias, portus et ara tuis ; *Pont.* II, 8 : vos eritis nostrae portus et ara fugae ; *Trist.*, IV, 5, 2-5 : ara ...portus.

(2) Apul. *Metam.*, XI, 15.

(3) Voir les remarques de M. Gruppe, *Bericht über die Litt. zur ant. Myth. und Rel. Gesch. aus den J. 1906-1917*, p. 62.

(4) Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, p. 451.

Pindare, ou même de Bacchylide; mais nous n'avons pas moins à faire avec un poète qui sait ce qu'il dit.

Nous ne savons pas, par un témoignage *ad hoc*, comment la théologie orphique a dépeint le séjour des bienheureux. Du moins la description donnée par Plutarque dans le chapitre de son traité *De sera numinis vindicta* a une allure et une saveur tout orphiques. Qu'on en juge. L'âme d'un homme resté inanimé par suite d'un grand choc parcourt l'univers, pour retourner dans le corps le troisième jour et raconter ce qu'elle a vu. Le lieu où résident les âmes des justes (τόπος εὐσεβῶν) est placé, non pas dans les Enfers, mais à une distance immense de ceux-ci, comme c'est le cas, entre autres, dans le *Phèdre* de Platon (1). C'est un vaste abîme, avec un orifice étroit, autour duquel tournoient les âmes qui n'y osent pénétrer : χάσμα (2) μέγα καὶ κάτω δίτηκον ...εἴσω μὲν ὀφθῆναι τοῖς βακχικοῖς ἀντροῖς ὁμοίως ὕλῃ καὶ γλωρότῃτι καὶ γλόαις ἀνθέων ἀπάσαις διαπεποικιλλόμενον · ἐξέπνει δὲ μαλακὴν καὶ πραεῖαν αὐραν ὁσμὰς ἀναφέρουσιν ἡδονῆς τε θαυμασίας (3) καὶ κρασίν οἷαν ὁ οἶνος τοῖς μεθυσκομένοις ἐμποιοῦσαν ...καὶ τὸν τόπον ἐν κύκλῳ κατεῖχε βακχεία καὶ γέλως καὶ πᾶσα μοῦσα παιζόντων καὶ τερπομένων · ἔλεγε δὲ ταύτη τὸν Διόνυσον ἀνελθεῖν εἰς θεοὺς καὶ τὴν Σεμέλην ἀνάγειν ὕστερον (4) · καλεῖσθαι δὲ Λήθης τὸν τόπον. Nous voici loin de la description ordinaire de la plaine de Léthé chez Pluton. Est-ce un hasard que

(1) Plat. *Phaedr.*, p. 249, a : εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον. Cf. Verg. *Aen.*, VI, 887; Malten, *Arch. Jahrb.*, 1913, p. 35 sq., 46.

(2) Cf. Plat. *Resp.*, p. 614, c; Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, p. 87, 1.

(3) Cf. Pind. *frag.* 129 sq. Schroeder : ὁσμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ γῶρον κίδναται; Petr. *Apocal.* : καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἀνθοῦσαν ἀμαράντοις ἄνθεσι καὶ ἀρωμάτων πλήρη καὶ φυτῶν εὐκλῶν... τοσοῦτον δὲ ἦν τὸ ἄνθος ὥς καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐκείνον φέρεσθαι; Prud. *Hamarlig.*, 856 sq. : illic (anima)

Floribus aeternis spirantes libat odores.

(4) Cf. Quint. Smyrn. XIV, 224 sqq. :

αἰψά δ' ἐς Ἡλύσιον πεδίον κίεν, ἡγχι τέτυκται
οὐρανοῦ ἐξ ὑπάτοις καταβασίῃ τ' ἀνοδός τε
ἀθανάτοις μακάρεσσιν.

l'on rencontre deux fois en poésie l'expression métaphorique *Λήθης λιμήν* (1)?

M. Foucart a pensé que la restitution ἐν "Αἰδοῦ, à laquelle Weil avait songé d'abord, mériterait peut-être d'être acceptée. Je ne le crois pas. Il n'est pas du tout certain que le poète ait voulu situer son πόνων ὄρμος dans l'Hadès. La restitution [ἄλυπον] me semble être de toutes la plus appropriée (2). L'adjectif ἄλυπος éveille dans l'esprit non seulement l'idée des béatitudes de l'ivresse, mais tout aussi bien celle de la parfaite quiétude et des doux transports qui sont l'apanage des bienheureux. Euripide a qualifié la vie des mystères de ἄλυπος βίος (3). On lit de même dans l'*Axiochos* : εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον οἰκίζονται, ἔνθα ... ἀκήρατος ἀλυπία (4). Cet état exempt de maux et de craintes a d'ailleurs souvent été assimilé par les anciens à l'ivresse. Les sculpteurs et les peintres de vases figurent les morts héroïsés attablés et banquetant (5). D'après Platon (6), Musée et Orphée avaient dit des bienheureux : ἐστεφανωμένους ... τὸν ἅπαντα χρόνον ἥδη διαγείν μεθύοντας (7), parce que la plus belle récompense de la vertu était, selon eux, une ivresse éternelle, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. Aristophane raille cette conception populaire et naïve dans un passage des *Ταγηνισταί* :

οὐδὲ γὰρ ἂν ἀποθανόντες ἐστεφανωμένοι
 προὔκειμεθ' οὐδὲ βακχάρει κεχρημένοι,

(1) *IG*, XII, 3, 107 : τὸν στυγνὸν Λήθας ἤλυθεν εἰς λιμένα : Antipatros de Sidon (*Anth. Pal.*, VII, 498, 8) : τὸν Λήθης αὐτὸς ἔδω λιμένα.

(2) On trouve les termes ἀλυπία et ὄρμος associés dans une des γυναικί μονόστιχοι attribuées à Ménandre (318) :

λιμήν πλοίου μὲν, ἀλυπία δ' ὄρμος βίου.

(3) Eur., *Bacch.*, 1004.

(4) Ps. Plat. *Axioch.*, p. 371, c, d. Cf. Plut. *Consol. ad uxorem*, IX, p. 611 : ἐκείνη δ' εἰς τὸ ἄλυπον ἤκουσα... (cf. X : ... τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνησμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες).

(5) Cf. aussi Oldfather, *Philol.*, LXIX, 1910, p. 114 sqq.

(6) Plat. *Resp.*, p. 363, c, d.

(7) Cf. Plutarch., *De anima*, II, 7 : ἐστεφανωμένος ὀργιάζει.

εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει.

διὰ ταῦτα γὰρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι (1).

Un auteur hermétique la combat en disant : ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως πύλας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσι. (2).

Vs. 36 : ὦξας. On dit couramment au figuré « ouvrir un refuge à quelqu'un ». Peut-on dire, dans le même sens, « ouvrir un port », ou même, pour traduire plus exactement, « un mouillage ? » Ainsi conçues, les deux métaphores seraient par trop incohérentes. Non ; « ouvrir » doit s'entendre ici dans le sens de rendre accessible ce qui était auparavant fermé ou inconnu, comme on dit : « ouvrir une voie nouvelle ». Cf. *Anthol. Pal.* XVI, 269 :

οὗτος ἀκεστορίης κρυφίας ὤξε κελεύθους
Παιήων μερόπων, Κώιος Ἴπποκράτης ;

Pind. *Pyth.*, V, 118 :

ἀλὸς βαθεῖαν κέλευθον ἀνοίγων ;

Schol. : ἀντὶ τοῦ πλοῖμην λοιπὸν ποιῶν τὴν ἐπὶ τὴν Λιβύην θάλασσαν τῷ τὴν Κυρήνην κτίζειν · τότε γὰρ διὰ τὸ ἔρημον τῆς χώρας οὐκ ἐπλεῖτο ἐκσίνη ἢ θάλασσα ; Diod., I, 67, 9 : ἀνέωξε τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι τὰ κατὰ τὴν ἄλλην χώραν ἐμπόρια ; Liban. *Or.* LIX, 117 : ἀνεωγμένοι λιμένες, ἀναπεπταμένοι πύλαι, Ov. *Trist.*, IV, 5, 5 sq. :

qui veritus non es portus aperire fideles
fulmine percussae confugiumque rati ;

Quint. *Decl.*, IX, 16 : quasi portum benignitatis aperire ; Sidon. *Apoll. Epist.*, I, 2 : tunc petitionibus ...absolutionis subitae portus aperitur.

J'ai dit plus haut que l'auteur de notre hymne aspire à détrôner Déméter, Koré, et à revendiquer Éleusis et les mystères

(1) Aristoph. *frg.* 488 Kock.

(2) *Corp. Herm.*, VII, 2, 3.

pour Dionysos seul. C'est encore clairement le cas ici : d'après l'hymne homérique à Déméter, c'est elle qui a enseigné aux hommes la *δρησμοσύνη* *ἱερῶν* et les *ὄργια* *σεμνά* qui assurent aux âmes le salut après la mort (1).

STROPHE IV.

La quatrième strophe est entièrement perdue, sauf les mots *ὃς καὶ χοροῖς*, qui formaient la fin du premier vers. Weil a remarqué justement que la restitution [*παννυχίστιν*] *ὃς καὶ χοροῖς* remplirait exactement la lacune ; mais toute conjecture serait ici condamnée à rester incertaine. On ne peut même se rendre compte si le poète parle de fêtes célébrées à Éleusis, avant le départ du dieu, ou bien de danses par lesquelles les habitants de quelque autre localité saluèrent son arrivée. Il serait surtout intéressant de savoir quel était le pays que Dionysos visitait, après Éleusis et avant la Thessalie et la Piérie. On me permettra, à ce sujet, une remarque, et une hypothèse. Weil et Fairbanks ont hésité entre l'Eubée, et la Lydie ou la Thrace. Mais rien n'indique que Philodamos, à l'instar d'Euripide et d'autres poètes, ait dépeint le dieu parcourant l'Asie pour y recevoir les hommages de la population. Il nous le montre visitant successivement quelques uns des principaux sanctuaires helléniques, pour y greffer son culte sur les cultes existants. A-t-il pu manquer de le conduire à Samothrace ? Les infiltrations dionysiaques dans le culte des Cabires (2) ont été si souvent signalées que je n'ai pas besoin

(1) Hom. *Hymn. in Cer.*, vs. 473-482. Cf. Plut., *De facie in orbe lunae*, XXVIII, 4 : τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρεῖους ὀνόμαζον τὸ παλαιόν.

(2) *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 917 : οἱ δὲ δύο εἶναι τοὺς Καβείρους φασί πρότερον, πρεσβύτερον μὲν Δία, νεώτερον δὲ Διόνυσον ; *Lyd.*, *De mens.*, IV, 38 : τρίτος (Διόνυσος) Καβείρου παῖς, ὅστις τῆς (Ἀσίας) ἐβασίλευσεν, ἀφ' οὗ ἡ Καβιρικὴ τελετὴ ; *Cic.*, *De nat. Deor.*, III, 58 : (Dionysum) tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt ; *Ampel.*, IX, 41 ; *Clem. Alex. Protr.*, II, 49 (les Cabires auraient transporté en Tyrrhénie la ciste contenant le phallos de Dionysos) ; *Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, p. 186.

d'y insister ici. De plus, je ferai voir dans mon commentaire de la XI^e strophe que notre hymne reflète les innovations faites dans les cultes de Delphes par ordre du jeune roi Alexandre. Or, celui-ci a dû avoir été initié, comme ses parents (1), aux mystères des Μεγάλοι Θεοί, qui ont d'ailleurs joui, on le sait, d'une grande popularité en Macédoine (2). Est-il vraiment téméraire de supposer que la IV^e strophe racontait l'accueil fait à Dionysos dans Samothrace (3)?

STROPHE V.

55 [Ἔν]θεν ἐπ' ὀλβίας γ' ἑνὸς
 Θελ[ξινόας] ἔκελσας, ἃ
 στῆ[σ]ε μένος τ(ε) Ὀλυμπί[ας]
 ἐξορ[ίαν] τε κλει[τ]άν :
 Εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκ[χ]· ὦ ἰὸ Παι[άν].
 Μοῦσαι· [ὄ]· αὐτίκα παρθένοι
 κ[ισσῶι] στε[ψ]άμεναι κύκλῳ σε πᾶσαι·
 60 μ[έλψαν] Ἀθάν[α]τον ἐς ἄει·
 Παιᾶν' εὐκλέα τ' ὀ[πι κλέο]υ-
 σαι· [κα]τᾶρξ[ε] δ' Ἀπόλλων.
 ἰὸ Παιᾶν κ. τ. εἰ.

Vs. 53-56. Dans sa première publication, Weil comprenait ces vers comme suit : « Ensuite tu abordas dans le bienheureux pays d'Aphrodite Thelxinoa (Chypre), qui mit fin à la colère de l'Olympienne (Héra) et à ton fameux exil ». Au vs. 55, Weil avait changé ΣΤΗΤΕ en ΣΤΗΣΕ, correction qui lui semblait s'imposer. Je m'abstiens de critiquer la leçon obtenue de la sorte, vu qu'elle a été aussitôt abandonnée par son auteur lui-même (4), et remplacée par celle-ci :

(1) Plut. *Alex.*, 2.

(2) Cf. Pauly-Wissowa, *Encycl.*, X, p. 1415.

(3) Je montrerai plus tard que l'on doit assigner à la strophe IV le fragment commençant par ΙΧΡΗ dont il est question *BCH.* XXI, 1897, p. 543. Il n'y a d'ailleurs rien à en tirer.

(4) *BCH.* XIX, 1895, p. 548 ; XXI, 1897, p. 544. Cf. Diels, *Berl. Sitz. Ber.*, 1896, p. 459.

["Ε]ν[θεν ἐ]π' ὀλβίας χθονός
 Θεσ[σαλίας] ἔκελσας, ᾗ-
 στη τέμενός τ(ε) 'Ολύμπι[ον]
 [Πιερ]ίαν τε κλει[τ]άν :

Diels a proposé de lire au vs. 56 : ['Ιταλ.]ίαν τε κλει[τ]άν. Mais l'Italie méridionale a beau être un des pays où l'on révérait grandement Dionysos (1), elle n'est certes pas en même temps le berceau des Muses, et l'on ne voit pas comment le poète delphique aurait pu être amené à placer en Italie le théâtre de l'apothéose de Dionysos. Le vrai pays des Muses, chéri de Bacchus (2), c'est la Piérie. Au vs. 54, mes estampages confirment la leçon ΘΕΣ dont il est presque impossible de tirer autre chose que Θεσσαλίας. La seconde restitution de Weil, que Fairbanks a adoptée intégralement, peut donc être considérée comme à peu près définitive. Il reste seulement à examiner les suppléments du vs. 53, ainsi qu'à corriger la ponctuation du vs. 54. Il importe ensuite de fixer le sens exact du terme τέμενος 'Ολύμπιον.

Comme l'indique la virgule qu'il plaçait après ἔκελσας (3), Weil admettait que ce verbe était construit, la première fois, avec ἐπί et le génitif : ἔκελσας ἐπὶ τῆς ὀλβίας χθονός τῆς Θεσσαλίας, et, la seconde fois, avec l'accusatif : (ἔκελσας) ᾗστη τέμενός τ' 'Ολύμπιον. Cette manière de voir a un triple inconvénient. D'abord, la construction devient d'une dureté presque sans exemple. En second lieu, on ne voit pas très bien quels sont les ᾗστη que le poète a en vue (les villes de l'Élide?). Enfin, j'ai bien peur que la construction de κέλλειν avec ἐπί et le génitif ne soit pas grecque. On dit pareillement, il est vrai : πλεῖν ἐπ' Αἴγυπτον et πλεῖν ἐπ' Αἰγύπτου. Mais, dans le premier cas, la préposition dénote le but que l'on atteint (se rendre en Égypte par voie de mer), dans le second cas elle ne marque que la direction (cingler vers l'Égypte). Le verbe κέλλειν signifiant, à

(1) Cf. Soph. *Antig.*, 1117 : κλυτὰν ὅς ἀμφέπεις Ἰταλίαν.

(2) Cf. Eur. *Bacch.*, 565 sq. : μίχχρ ὧ Πιερίᾳ, σέβεται σ' Εὔβοις.

(3) Weil, *Ét. de litt. et de rhythm. grecques* (1902), p. 41.

proprement parler, *échouer*, et, de là, *aborder*, *toucher terre*, se construit logiquement soit avec l'accusatif de direction, soit avec les prépositions *πρός* ou *ἐπί* suivies de l'accusatif (1), mais jamais, à ma connaissance, avec *ἐπί* et le génitif. La ponctuation de Fairbanks, qui place la virgule après *ἄστη*, est meilleure. Mais l'ordre des mots demeure singulier, et le début de la phrase admet une redondance peu commune : *ὀλβίας χθονὸς Θεσσαλίας* pour *ὀλβίας Θεσσαλίας*. C'est pourquoi je voudrais proposer de lire comme suit :

[ὦ]ν [μὲν ἄ]π' ὀλβίας χθονός,
Θεσ[σαλίας] ἔκελσας ἄσ-
τη κ. τ. έ.,

ὦν se rapportant aux habitants du pays dont il avait été question à la fin de la strophe précédente.

Vs. 55 : *τέμενός τ' Ὀλύμπι[ον]*. Devons-nous entendre par là le téménos de Zeus à Olympie? C'est à quoi les érudits modernes ont pensé naturellement, vu que le poète semble vouloir peindre le jeune dieu se rendant de sanctuaire en sanctuaire. Je ne puis cependant adopter cette manière de voir, pour les raisons que voici. D'abord, s'il en était ainsi, pourquoi le poète aurait-il imaginé un itinéraire aussi fantastique : la Thessalie, l'Élide, la Piérie, alors qu'il pouvait placer Olympie après Éleusis, par exemple? Ensuite, on sait que la tradition voulait que le sanctuaire d'Olympie eût été fondé par Héraklès, longtemps après l'apothéose de Dionysos. C'est ainsi qu'Hérodoros, qui écrivit vers 400 avant notre ère, raconte qu'Héraklès consacra aussitôt dans le téménos qu'il venait de créer un autel aux Charites et à Dionysos (2). Enfin, nous avons à nous demander si la fiction de Philodamos, imaginant une visite

(1) Cf. Aesch. *Eumen.*, 9 sq. :

λιπὼν δὲ λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα,
κέλσας ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τῆς Παλλάδος...

(2) Herodor. in *Schol. Pind. Ol. V*, 10; Jacoby, *Fragm. griech. Histor.*, 1, F, 34, a.

du jeune dieu au téménos d'Olympie, pourrait paraître justifiée, eu égard au fait avéré que le culte de Dionysos n'occupait pas là une grande place, au iv^e siècle. L'ancien culte de Dionysos à Olympie paraît avoir été transplanté à Élis dès le vi^e siècle (1). Pour l'époque classique, on ne connaît dans l'Altis que l'autel de Dionysos et des Charites que je viens de mentionner (2). La difficulté a été sentie par Fairbanks, qui, d'ailleurs sans insister davantage sur la question, déclare entendre par τέμενος 'Ολύμπιον la région du mont Olympe. Je retrouve la même idée dans une note succincte de Powell (3); le savant anglais, qui ne paraît avoir eu sous les yeux que le premier article de Weil, écrit non moins catégoriquement : « Τέμενος 'Ολύμπιον; I take to mean : the sacred region of Olympus ». C'est trancher la question de façon cavalière, et forcer le sens du terme τέμενος, peut-être. J'ose dire, malgré cela, qu'il y a, au fond, dans cette interprétation douteuse, plus de sens du vrai que dans celle qui identifie le τέμενος 'Ολύμπιον du texte avec le sanctuaire d'Olympie en Élide. Les Muses, la Piérie et l'Olympe sont trop intimement associées dans la poésie et les croyances des Grecs, pour que nous puissions nous ranger à cette dernière manière de voir. Hésiode, déjà, appelle les Muses Πιερίδες (4), et Homère ne cesse de les invoquer comme Μοῦσαι 'Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι. Et faut-il encore rappeler le passage connu de la *Théogonie* :

ὕμνεῦσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς 'Ολύμπου
 Μοῦσαι 'Ολυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
 τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδη τέκε πατρὶ μιγεῖσα
 Μνημοσύνη (5) ..

(1) Cf. Weniger, *Das Kollegium der sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis*; *Rhein. Mus.*, LXXII, 1917-18, p. 7-12; *Arch. f. Rel. Wiss.*, XX, 1921, p. 43, 72, 74; Paus., VI, 26, 1.

(2) Paus., V, 14, 10.

(3) *Class. Quart.*, VIII, 1914, p. 288.

(4) Hes. *Scut. Herc.*, 206.

(5) Hes. *Theog.*, 51 sqq.

ou les vers célèbres d'Euripide qui ont trait non seulement aux Muses, mais aussi à Dionysos :

οὐ γὰρ ἀκαλλιστευομένα
Πιερίᾳ μούσειος ἔδρα,
σεμνὰ κλιτύς Ὀλύμπου.
ἐκεῖσ' ἄγε με, Βρόμιε, Βρόμιε ...
ἐκεῖ δὲ Βάκχαις θέμις ὀργιάζειν (1).

Le problème que nous avons soulevé comporte cependant une solution plus juste et plus élégante que l'interprétation grossière dont se sont contentés Fairbanks et Powell. Il existait, aux confins de la Thessalie et au pied même de l'Olympe, à Dion de Piérie (2), un autre téménos olympien, qui était grandement en honneur à l'époque de notre hymne. Il me paraît évident que c'est de ce sanctuaire là (3) que Philodamos entend parler. Les jeux en l'honneur de Zeus Olympien et des Muses y avaient été institués par Archélaos (4), qui régna sur la Macédoine de 413 à 399. Thucydide les a en vue, lorsque, parlant des jeux olympiques d'Élide, il appelle ceux-ci expli-

(1) Eur. *Bacch.*, 409 sqq. Cf. *ibid.*, 556-561 ; Varr., *De ling. lat.*, VII, p. 306 Spengel : Musae quae pedibus magnum pulsatis Olympum ; Orphic. *Frg.* 237 Kern, 6 sq. :

Διόνυσος δ' ἐπεκλήθη,
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὀλυμπον

(le poète considère Νῦσς comme un synonyme de Ὀλυμπος) ; *Hymn. Orph.*, XLV, 4 : (Διόνυσέ) εὐάζων κατ' Ὀλυμπον.

(2) Cf. Thuc., IV, 78, 6 : Δῖον τῆς Πελοπόννησου ἀρχῆς, ὃ ὑπὸ τῷ Ὀλύμπῳ Μακεδονίας πρὸς Θεσσαλοῦς πόλιν καλεῖται ; Archestr. ap. Athen., VII, p. 326, d. : ἐν Δίῳ τῷ Πιερίκῳ ; *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 598 : Ὀλυμποὶ δὲ εἰσιν ἕξ · Μακεδονίας, Θετταλίας, ἐν ᾧ καὶ Ὀλύμπια φησιν Ἀπολλόδωρος ἄγεσθαι... ; Strab., VII, p. 330, frg. 17 : τὸ Δῖον ἡ πόλις οὐκ ἐν τῷ αἰγιαλῷ τοῦ Θερμαίου κόλπου ἐστὶν ἐν ταῖς ὑπωρείαις τοῦ Ὀλύμπου, ἀλλ' ὅσον ἐπὶ ἀπέχει σταδίου ; Paus., IX, 30, 7 : Μακεδόνων δὲ οἱ χώραν τὴν ὑπὸ τὸ ὄρος τὴν Πιερίαν ἔχοντες καὶ πόλιν Δῖον... ; IX, 13, 5 : ἀνέθεσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Φαρσάλῳ Θεσσαλοὶ καὶ Μακεδόνων οἱ ὑπὸ τῇ Πιερίᾳ πόλιν Δῖον οἰκοῦντες... ; Diog. Laert., *Prooem.*, 5 : ἐν Δίῳ τῆς Μακεδονίας ; Steph. Byz. : Δῖον ἐστὶ καὶ Μακεδονίας, ἐνθα τὸν Ὀλυμπιακὸν ἀγῶνα ἐτέλουν.

(3) Cf. Baeye, *De Macedonum sacris*, p. 10-13 ; Plassart, *BCH*, XLVII, 1923, p. 163 sqq.

(4) Diod., XVII, 16 ; Arr. *Anab. Alex.*, I, 11, 1 ; Ulpian. ad Demosth., XIX, 192.

citement Ὀλύμπια τὰ ἐν Πελοποννήσῳ (1). Les Ὀλύμπια de Dion furent célébrés avec une grande pompe par Philippe après la prise d'Olynthe (2); en 348, par Philippe et Alexandre après la bataille de Chéronée (3); en 338, par Alexandre, après le sac de Thèbes (4), peu de mois après la composition de notre hymne. Les concours scéniques y ont eu, dès l'abord, une place prépondérante. Euripide a pu y faire jouer ses *Bacchantes*, son *Archélaos*, et son *Alcméon* (5). Le temple de Zeus, les portiques qui entouraient le téménos, les trésors qu'il renfermait, sont plus d'une fois mentionnés par les auteurs (6). Tous les grands dieux de l'Hellade ont dû avoir là leurs autels (7). Nul doute que les rois de Macédoine, comme autrefois Pisistrate, aient voulu rivaliser avec le vénérable sanctuaire du Péloponnèse, en instituant chez eux des fêtes olympiques, et en créant, en quelque sorte, une nouvelle Olympie. La fille du roi des Molosses qui épousa Philippe adopta, entre autres noms grecs, celui d'Olympias (8). Son fils Alexandre était, lui aussi, particulièrement attaché au sanctuaire de Dion. C'est là, et non à Pella ou à Aigai, qu'il fit placer les statues faites par Lysippe des vingt-cinq cavaliers de sa garde tombés dans la bataille du Granique (9). Plus tard, on racontait que, dans son testament,

(1) Thuc., I, 126. Le scoliaste dit avec raison : τοῦτο προσέθηκεν, ἐπειδὴ ἐστὶν Ὀλύμπια καὶ ἐν Μακεδονίᾳ ...

(2) Demosth., XIX, 192; Diod., XVI, 55. Cf. Philostr. *Vita Apoll.*, I, 35.

(3) Dio Chrysost., II, 2.

(4) Diod., XVII, 16; Arr. *Anab. Alex.*, I, 11, 1.

(5) Cf. Zielinski, *Mnemosyne*, L, 1922, p. 325. — Si les *Bacchantes* n'avaient pas été jouées à Dion, elles auraient dû être représentées à Pella. Seulement les vers 565-571 : ὦ Πιερίᾳ, σέβεται σ' Εὐρύς ἤξει τε ... διαβάς Ἀξιόν ... Λυδίαν τε s'accorderaient mal avec cette hypothèse : pour qui vient de la Thrace, Pella est en deça du Lydias.

(6) Polyb., IV, 62; T. Liv., XLIV, 6 sq. La terre promise pour les archéologues, c'est la Macédoine et la Thrace. La reprise des fouilles à Dion, après les premiers sondages de l'École française (1914), paraîtrait bien indiquée.

(7) Cf. Baegé, *op. l.*, p. 235.

(8) Cf. Plut., *De Pyth. orac.*, 14 : τὴν γοῦν Ἀλεξάνδρου μητέρα Πολυξένην, εἴτα Μυρτιάην Ὀλυμπιάδα τε καὶ Στρατονίκην κληθῆναι λέγουσι; Justin., IX, 7.

(9) Arr. *Anab. Alex.*, I, 16.

le grand roi avait prévu la reconstruction du temple de Zeus à Dion pour une somme de quinze cents talents (1).

La visite de Dionysos au téménos de Dion (2) est une fiction poétique dans laquelle il nous faut voir un hommage à la Macédoine et à Alexandre. En écrivant comme il le fait, le poète élève le sanctuaire macédonien presque au même rang que les sanctuaires panhelléniques dont il avait parlé dans les strophes précédentes. En même temps, il hellénise les Macédoniens, naguère encore considérés en Grèce comme des Barbares (3). Enfin, il vieillit habilement les origines d'une institution qu'on savait de création récente. C'est ce que d'autres ont dû faire également, avant ou après lui; car nous retrouvons un écho de la même tendance dans un discours de Dion Chrysostome (II, 2) : τότε δ' οὖν ἀπὸ στρατείας ἦγοντες (Φίλιππος καὶ Ἀλέξανδρος) ἐν Δίῳ τῆς Πιερίας ἔθυσον ταῖς Μούσαις, καὶ τὸν ἀγῶνα τῶν Ὀλυμπίων ἐτίθεσαν, ὃν φασιν ἀρχαῖον εἶναι παρ' αὐτοῖς.

Vs. 54-55 : Θεσσαλίας... ἄσπη. Ces vers ont été écrits en 335. Les Thessaliens, dès 344, s'étaient voués corps et âme à Philippe, qui avait su gagner leurs sympathies en délivrant leurs différentes villes des tyrans qui les opprimaient (4). On sait aussi

(1) Diod., XVIII, 4.

(2) On remarquera peut-être que nous n'avons pas de preuve irrécusable que Dionysos ait eu un culte à Dion. Mais le culte de Bacchus était répandu dans toute la Macédoine, et, pour la région de l'Olympe, nous avons le témoignage d'Euripide (*Bacch.*, 412-415, 553 sq., 560 sq., 565 sqq.) et celui de l'auteur d'un des *Hymnes orphiques* (XLV, 4).

(3) Thrasymachos de Byzance, *frag.* 1 : Ἀρχελάῳ δουλεύομεν Ἕλληνες ὄντες βαρβάρῳ; Cf. Herod., *Περὶ πολιτείας*, p. 178 sq. Reiske; Isocr., V, 107; Demosth. *Olynth.*, III (348 av. J.-C.), 16 : οὐ βάρβαρος; *Philipp.*, III (341 av. J.-C.), 31 : .. Φίλιππου... οὐ μόνον οὐχ' Ἕλληνας ὄντος οὐδὲ προσήκοντος οὐδὲν τοῖς Ἕλλησιν, ἀλλ' οὐδὲ βαρβάρου ἐντεῦθεν ὅθεν καλὸν εἰπεῖν, ἀλλ' ὀλέθρου Μακεδόνας, ὅθεν οὐδ' ἀνδράποδον σπουδαῖον οὐδὲν ἦν πρότερον πρίσθαι. Hypéride, en 323 (*Ἐπιτάφιος*, 38), se place de nouveau au même point de vue. La guerre lamiaque était appelée ὁ ἑλληνικὸς πόλεμος (Dittenberger, *Syll.*³, 317, 40; 346, 17; Plut. *Phoc.*, 23).

(4) Isocr. *Or.*, V, 20 : οὐ Θετταλοὺς... οὕτως οἰκείως πρὸς αὐτὸν διακείσθαι πεποίηκεν (Φίλιππος), ὥσθ' ἐκείστους αὐτῶν μᾶλλον ἐκείνῳ πιστεύειν ἢ τοῖς συμπολιτευομένοις; *Epist.*, II, 20; Demosth., XVIII, 43 : οἱ μὲν κατάπτυστοι Θετταλοὶ... φίλον εὐεργέτην σωτήρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο· πάντ' ἐκείνος ἦν αὐτοῖς· οὐδὲ φωνὴν ἤκουον, εἴ τις ἄλλο τι βούλοιο λέγειν. Diod., XVI, 8 : παρελθὼν εἰς τὴν Θετταλίαν καὶ τοὺς τυράννους ἐκ

que le roi de Macédoine avait pris la précaution de coordonner les forces armées des Thessaliens aux siennes d'une façon presque indissoluble. A l'avènement d'Alexandre, les Thessaliens eurent peut-être certaine velléité de reconquérir leur indépendance (1). Mais Alexandre sut les prévenir et les gagner entièrement à sa cause (2). Il n'est donc pas étonnant que les villes thessaliennes soient nommées ici immédiatement à côté du principal sanctuaire de la Macédoine.

Vs. 58 : Μοῦσαι. En plus d'un endroit de la Grèce, les Muses étaient adjointes dans le culte à Dionysos. Une telle association, qu'on retrouve dans l'art figuré (3), n'est pas, comme d'aucuns le prétendent (4), purement secondaire et due à ce fait que les fêtes de Dionysos étaient rendues plus attrayantes par les arts des Muses. Elle date, au contraire, de l'époque primordiale où la Piérie était habitée par les tribus helléniques (5) qui, plus tard, se répandirent dans la Grèce, emportant çà et là la croyance que les dieux résident sur le mont Olympe. On peut même se demander si, à l'origine, les Muses étaient bien différentes des Nymphes, des Charites, et des autres suivantes de Dionysos (6). Au v^e siècle, Sophocle nous dépeint Lycurgue s'en prenant, dans sa haine contre Dionysos, indistinctement aux Bacchantes et aux Muses :

παύεσθε μὲν γὰρ ἐνθέους γυναῖκας εὐϊόν τε πῦρ
φιλάλους τ' ἡρέθιζε Μούσας (7).

τῶν πόλεων ἐκβαλὼν ἰδίους ταῖς εὐνοίαις ἐποιήσατο τοὺς Θετταλοὺς; Polyæn., IV, 2, 19; Kaerst, *Gesch. des Hellenismus*, I², p. 243, 1.

(1) Polyæn., IV, 3, 23.

(2) Diod., XVII, 4, 1 : πρώτους δὲ Θετταλοὺς... λόγοις φιλικνθρώποις, ἔτι δὲ μεγάλαις ἐπαγγελίαις μετεωρίσας ἔπεισε τὴν πατροπαράδοτον ἡγεμονίαν τῆς Ἑλλάδος αὐτῷ συγχωρεῖν κοινῇ τῆς Θετταλίας δόγματι.

(3) Cf. Roediger, *Jahrb. f. class. Philol., Suppl. Bd. VIII*, 1875-76, p. 268, 3; 278 sqq.; Maass, *Hermes*, XXXI, 1896, p. 375 sq., 387.

(4) Voir la note de M. Bruhn sur le passage de Sophocle cité dans le texte.

(5) Cf. Wilamowitz, *Griech. Tragödien*, vol. IV, p. 120.

(6) Cf. J. Harrison, *Proleg.*, p. 286 sqq. : « The Maiden-Trinities ».

(7) Soph. *Antig.*, 964 sq.

Pour le poète tragique, les Muses sont donc parmi les compagnes de Dionysos, ainsi que cela est dit expressément dans Diodore : *φασὶ δὲ καὶ τὰς Μούσας αὐτῷ συναποδημεῖν παρθένους οὔσας* κ. τ. έ. (1).

Les textes concernant les rapports anciens entre les Muses et Dionysos ont été réunis en dernier lieu par O. Gruppe (2). Il est inutile de les passer en revue ici. Je demanderai seulement à y ajouter le témoignage de notre hymne. Loin de décerner au hasard aux Muses le rôle de chanter et d'accomplir l'apothéose de Dionysos, Philodamos a évidemment voulu rappeler et souligner par là un rapprochement qui n'était peut-être pas étranger au culte de Delphes même (3), et qui était familier aux Orphiques (4).

Vs. 59 : *κ[ισσῶι] στε[ψ]άμεναι*. Weil a dit excellemment : « Les Muses se couronnent de lierre pour faire honneur à Bacchus ». M. Théodore Reinach paraphrase le texte d'autre manière : « quand Dionysos arriva en Thessalie, les Muses... le couronnèrent de lierre (5) ». Tel n'est pas le sens du moyen *στεφασθαι*. Comme on porte la couronne de lierre dans les fêtes dionysiaques (6), les Muses s'en parent elles-mêmes, lorsque le dieu paraît parmi elles. De même, Nonnos fait prendre le lierre aux Nymphes qui entourent le jeune Iakchos :

*ἀμφὶ δὲ κοῦρον Ἰακχὸν ἐκυκλώσαντο χορείη
νύμφαι κισσοφόροι Μακραθωνίδες* (7).

On lit dans une épigramme de Thespies inscrite sur une base de statue :

(1) Diod. IV, 3. Cf. Preller-Robert, *Griech. Myth.*, I, p. 281 : «... den Musen, deren Dienst ursprünglich dem des Zeus und des Dionysos näher stand als dem des Apollon ».

(2) Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 829, 3.

(3) Roediger, *l. l.*, p. 269.

(4) *Hymn. Orph.*, LXXVI, 7 : (Μοῦσαι Περιίδες), αἱ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστικοπολεύτους ; cf. Maass, *Orpheus*, p. 184 ; *Hermes*, I. I. p. 387.

(5) *Dict. des Antiq.*, IV, p. 269.

(6) *Etym. Magn.*, p. 220, 20 : αἰ γὰρ ταῖς Διονυσιακαῖς τελεταῖς κισσῶ ἐστεφανοῦντο.

(7) Nonn. *Dion.*, XLVIII, 959 sq.

κιστός Τερψιχόρη, Βρομίω δ' ἔπρεψεν ὁ λωτός (1).

Entendez que le sculpteur avait échangé à dessein (2) les attributs du dieu et de la Muse (3), afin d'accentuer leur union. Les textes et les monuments où les Muses prennent le thyrsos doivent être jugés de la même façon (4).

Vs. 60 : μ[έλψαν]. La restitution est due à Weil. Elle est particulièrement heureuse. Dans le sanctuaire de Διόνυσος Μελπόμενος à Athènes, Pausanias mentionne des statues des Muses et de leurs parents, et il ajoute : « Ce Dionysos est nommé Μελπόμενος pour la même raison pour laquelle on appelle Apollon Μουσαγέτης » (5), en d'autres termes, parce qu'on le conçoit, lui aussi, comme le Conducteur des Muses (6).

Vs. 61 : Παιῶν. Dans Homère (7), et dans Hésiode (8), Παιήων est un dieu guérisseur. Il est le médecin des dieux et le père des médecins des mortels. A l'époque classique, Παιάν devient une épithète, ou un autre nom (9), d'Apollon et

(1) *IG*, VII, 1799.

(2) Kaibel, *Epigr. gr.*, 788.

(3) Cf. *Anth. Pal.*, IX, 504, 5 : Τερψιχόρη, χαρίεσσα πόρεν τεχνίμονας αὐλούς ; Maass, *Hermes*, I. I. p. 388 : « Die Musen führen also, wenn sie dionysisch sind, den Epheu auf den Monumenten wie bei den Dichtern ».

(4) Prop., IV, 3, 35 : haec hederas legit in thyrsos (il s'agit des Muses de l'Hélicon) ; Nonn. *Dion.*, I, 11 sq. :

ἄξατέ μοι νάρθηκα, τινάξατε κύμβαλα, Μοῦσαι,
καὶ παλάμη ὅτε θυρσόν ἀειδομένου Διονύτου ;

Maass, *l. l.*, p. 375 sq.

(5) Paus., I, 2, 5 ; cf. 31, 6 : Διόνυσον Μελπόμενον καὶ Κισσὸν τὸν αὐτὸν θεόν.

(6) Dionysos Κεχρηγός, qu'on adorait à Samos, et qui a été chanté par Euphoriion (frg. 18 sq. Scheidweiler), est le même que Διόνυσος Μελπόμενος (le Chanteur) ; v. Meineke, *Anal. Alex.*, p. 141. Cf. Call. *Epigr.*, XLVIII, où il est question d'une image consacrée aux Muses et qui représentait Dionysos la bouche grandement ouverte (κεχηγώς... τοῦ Σαμίου διπλόου).

(7) Hom. *Il.*, V, 401 ; 899.

(8) Hes. frg. 194 Rzsch³ :

εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ὑπὲρ θανάτου σῴσται
ἦ αὐτὸς Παιήων, ὃς ἁπάντων φάρμακα οἶδεν.

(9) Cf. Fairbanks, *A study of the Greek Paean*, p. 5 : « Paian is rather another name for Apollo than a simple epithet ».

d'Asklépios. Les savants modernes (1) considèrent généralement Péan comme un de ces dieux anciens dont la réputation a pâli et qui ont fini par être identifiés avec d'autres divinités plus universellement adorées. Tel n'est pas l'avis de M. Deubner. Celui-ci dérive le nom de Παιάν du chant nommé péan et du cri rituel ἱεπαίαν, hypothèse déjà énoncée, mais rejetée, par d'autres auteurs avant lui, et qui implique que la figure du médecin des dieux Παιήων a été créée de toutes pièces par l'auteur du V^e livre de l'Illiade (2). Quoi qu'il en soit pour cette question d'origine, il est certain qu'au IV^e siècle, Παιάν n'a été une épithète usitée de Dionysos, ni dans le culte public, ni dans le langage courant (3). Nous avons donc affaire, dans le péan delphique, à un cas de théocrasie peu commun. Les Muses célèbrent Dionysos, élevé au rang des immortels, sous le vocable de Péan, c'est à dire, le poète se plaît à identifier ces deux divinités. D'autre part, quelque rare que soit cette conception, elle n'est pas absolument sans exemple (4). Je classerai les témoignages à ce sujet de façon à commencer par les plus récents en date et à terminer par ceux du V^e siècle. Le lexique d'Hésychius dit, sans autre explication : Παιώνιος · Διόνυσος. Au I^{er} siècle de notre ère, Columella invoque Apollon et Dionysos sous cette forme :

Delie te Paeon, et te, euie, euie Paeon (5).

(1) K. O. Müller, *Die Dorier*², I, p. 299 sqq.; Usener, *Götternamen*, p. 155 sqq.; Fairbanks, *Op. l.*, p. 4-13; Eisele s. v. Paian, dans Roscher, *Lex. der gr. und röm. Myth.*; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1240, 1.

(2) *Neue Jahrb.*, XLIII, 1919, p. 401.

(3) On lit dans le *Critias* de Platon (p. 108, c) : τὸν Παιᾶνά τε καὶ τὰς Μούσας ἐπικαλούμενον. Je crois probable que Παιάν n'est ici qu'un autre nom pour Apollon.

(4) Je ne sais s'il convient de faire état ici des passages d'auteurs où Dionysos est appelé Ἰατρός ou Ὑγιάτης (Athen., I, p. 22, e : Μνησίθεος δ' ὁ Ἀθηναῖος Διόνυσον Ἰατρόν φησι τὴν Πυθίαν χρῆσαι τιμᾶν Ἀθηναίους ; p. 36, b :

διὸ καὶ καλεῖσθαι τὸν Διόνυσον πανταχοῦ
Ἰατρόν.

ἡ δὲ Πυθία εἰρηκὲ τισι Διόνυσον Ὑγιάτην καλεῖν ; Plut. *Sympos.*, III, 1, 3, 3. Cf. Davis, *The Asiatic Dionysos*, p. 195).

(5) Columella, *De cultu hortorum*, 224.

On lit dans le LII^e hymne orphique, adressé à Dionysos
Τριετηρικός :

κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, μαινόλα, Βακχεῦ...
Παιάν θυρσεγχής..

Sur un vase peint (1), on voit un homme nu, appelé ΠΑΙΑΝ, un flambeau et un broc à la main, marchant à la tête d'un κῶμος. C'est, a-t-on dit, la personnification du péan que l'on entonnait après la fête des Choés. Je croirais plutôt que c'est Dionysos en personne (2). On cite enfin le passage suivant des *Saturnalia* de Macrobe (I, 18, 6) : « Euripides in Licymnio Apollinem Liberumque unum eundemque deum esse significans scribit :

δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε, Παιάν Ἀπόλλων εὖλυρε ».

Macrobe a raison, et les savants modernes confirment son interprétation du vers d'Euripide qu'il cite : φιλόδαφνε et εὖλυρε (3) sont des épithètes d'Apollon, δέσποτα s'applique à Apollon comme à Dionysos (4), mais Βάκχε montre bien que le poète a voulu confondre les deux divinités en une seule personne. Peut-on déterminer maintenant à qui se rapporte exactement le nom Παιάν dans ce passage ? Il me semble qu'on a tort de restituer, comme il se fait généralement, une seule virgule au milieu du vers, après Βάκχε. L'épithète φιλόδαφνε se trouve ainsi mal placée. Il faut ponctuer à la manière des hymnes orphiques :

δέσποτα, φιλόδαφνε, Βάκχε, Παιάν, Ἀπόλλων, εὖλυρε.

Chaque épithète. chaque nom est une invocation à part. On peut comparer, par exemple, l'oracle donné aux Rhodiens :

(1) A. Z., 1852, pl. 37, 2 ; *Dict. des Antiq.*, fig. 1429.

(2) Fairbanks, *op. l.*, p. 6. Cf. *Hymn. Orph.*, LII, 7 : (Βακχεῦ), ἡγέτα κώμων.

(3) Eur. *Alc.*, 570 : ὁ Πῦθιος εὖλύρας Ἀπόλλων ; Aristoph. *Thesm.*, 969 : τὸν Εὖλύραν μέλπουσα ; cf. *ibid.*, 315.

(4) Eur. *Bacch.*, 582 ; Aristoph. *Acharn.*, 247 ; *Thesm.*, 988 ; *Vesp.*, 875 ; Kaibel, *Epigr. gr.*, 1040 ; *Hymn. mag.*, I, 1 Abel.

"Απτιν ἰλάσσεσθαι, θεῖον, μέγαν, ἄγνόν, "Αδωνιν,
εὖθειον, ὀλβιόδωρον, εὐπλόκαμον, Διόνυσον (1),

ou le début de l'hymne orphique à Apollon, qui se compose d'une série tout analogue d'adjectifs et de noms propres :

ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε. Φοῖβε, Λυκωρεῦ...
χρυσολύρη, σπερμεῖος, ἀρότρε, Πύθιε, Τιτάν (2).

Euripide était donc allé plus loin que Philodamos : celui-ci identifie Péan avec Dionysos, tandis que le poète tragique avait confondu en une seule personne Dionysos, Apollon et Péan. On voit bien à quelles influences sont dues de pareilles tentatives de théocrasie. Elles ne peuvent qu'être empruntées aux doctrines orphiques. Mais j'ai hâte d'en arriver aux derniers mots de la strophe qui porteront une pleine lumière sur les intentions du poète. Je dois seulement remarquer encore qu'Eisele a eu tort d'inférer de notre hymne que l'identification de Péan avec Dionysos était chose reçue dans le culte de Delphes (3). Rien n'indique qu'il en était ainsi. Philodamos est un novateur assez hardi, et tout son péan paraît destiné à célébrer une réforme assez radicale du culte de Delphes, qui a probablement peu duré.

Vs. 61 : εὖζλέε. Si l'on considère, comme on l'a fait jusqu'aujourd'hui, εὖζλέε comme un adjectif, on est forcé de construire et de traduire la phrase comme suit : « les Muses te chantèrent en chœur, en t'appelant immortel à jamais et un glorieux Péan ». Mais cela serait fort mal dit ; le poète aurait l'air, ou bien de supposer l'existence non pas d'un seul, mais d'un grand nombre de Péans divins, ou bien d'employer le nom de παιάν dans le sens métaphorique de guérisseur ou de sauveur (4), ce qui serait ici trop faible comme louange. Weil ne

(1) Socr. *Hist. Eccles.*, III, 23 ; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 463. Cf. Soph. *Oed. R.*, 154.

(2) *Hymn. Orph.*, LII, 1 sqq.

(3) Roscher, *Lex.*, III, 1, p. 1250 : « .. des... die delphische Lokaltradition wiedergebenden Pãans auf Dionysos ».

(4) Cf. Aesch. *Agam.*, 99 : παιῶν γίγνου τῆσδε μερίμνης.

paraît pas avoir senti la difficulté. Fairbanks l'a esquivée en traduisant adroitement : « in saluting him with the cry : Glorious Paean (1) ». Il est vraiment curieux que le péan delphique ait pu être livré à la publicité depuis bientôt trente ans, sans que l'on se soit aperçu qu'Eὐκλέα doit s'écrire avec une majuscule. Il faut traduire : « les Muses te chantèrent en chœur comme immortel à jamais, en t'appelant Péan et Euklès ». Euklès est un autre nom pour Hadès chez les Orphiques (2). Le lexique d'Hésychius dit catégoriquement : Εὐκλῆς · ὁ Ἀΐδης. La formule orphique que l'âme doit réciter à son entrée dans les Enfers, commence par ces mots :

ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, γηγονίων βασιλεια,
Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι (3).

Dès le iv^e siècle avant l'ère chrétienne, on trouve ces vers gravés sur des tablettes d'or que l'on déposait dans la dernière demeure du trépassé ; ils sont même, sans nul doute, plus anciens que le iv^e siècle. Il y a quelques variantes dans le second vers, mais qui n'en affectent pas le sens. Il revêt une fois cette forme :

Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ ὅσοι θεοὶ δαίμονες ἄλλοι (4),

et une autre fois celle-ci :

Εὐκλεες Εὐβουλεῦ τε, Διὸς τέκος... (5).

Les divinités qui président aux Enfers, selon les croyances orphiques, sont, on le voit, Perséphoné, Euklès (ou Euklos) (6)

(1) Fairbanks, *Op. l.*, p. 39.

(2) Bücheler, *Rhein. Mus.*, XXXVI, 1881, p. 332 : *aequavi... Euclem Diti patri*. Hofmann, Robert (Preller-Robert, *Griech. Myth.*, I⁴, p. 804, 2), Dieterich, Diels (*Philotesia*, 1919, p. 41 sq.), Comparetti et beaucoup d'autres savants ont déclaré se ranger à l'avis de Bücheler.

(3) IG, XIV, 644, 1 ; Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 124 ; Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, 4, A ; Kern, *Orphic. fragm.*, 32, c (p. 106). Cf. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, p. 428 sqq.

(4) Olivieri, *Op. l.*, 9, b ; Kern, *Op. l.*, 32, d.

(5) Olivieri, 18, B² ; Kern, 32, g.

(6) Le nom du dieu Euklos se lit en outre dans un texte en langue osque, trouvé à Agnone, dans les Abruzzes (Zvetajeff, *Syll. inscr. osc.*, n° 9).

et Eubouleus. Cependant, nous nous heurtons ici à une difficulté. Quelle peut être la différence entre Euklès et Eubouleus? Il est acquis que ce dernier, dans nombre de textes, n'est autre que Pluton. C'est Bücheler qui a le premier posé l'énigme, et il s'est déclaré incapable de la résoudre (1). Depuis, on a proposé trois solutions que voici :

1° Diels, et Comparetti, dans ses *Laminette orfiche*, considèrent l'Eubouleus des tablettes orphiques comme Dionysos. Leur opinion peut se défendre à l'aide de plusieurs textes (2);

2° Pour Miss Harrison, Euklès et Eubouleus sont deux appellations différentes de la même divinité (3). Cela ne peut se soutenir, d'un point de vue grammatical, qu'à condition de ne pas s'appesantir sur l'emploi des conjonctions τε et καί dans la formule orphique. Il est juste, peut-être, de remarquer que la forme exacte du texte original n'est pas connue avec certitude. Mais il y a une objection plus sérieuse à faire. Euklès et Eubouleus ne sont, dit Miss Harrison, que deux noms différents du dieu unique des Orphiques, qui apparaît sous plusieurs formes, comme Hadès, Zagreus, Phanès, etc. Or, il est très vrai de dire que la théocrasie des Orphiques repose, au fond, sur une croyance monothéiste; les noms divins dont ils se servent ne désignent donc pas, si l'on veut, des divinités différentes, mais seulement des aspects divers de la divinité. Néanmoins on ne saurait dire qu'ils aient, dès le iv^e siècle, cherché à confondre ces aspects en se servant d'appellations ambiguës. En d'autres termes, Euklès et Eubouleus, à leurs yeux, étaient un; mais Euklès n'en était pas moins, pour les initiés comme pour le vulgaire, un autre aspect de la divinité qu'Eubouleus.

3° Wieten est parti d'une glose d'Hésychius pour identifier Euklès avec Hermès (4). Le lexicographe nous apprend qu'Her-

(1) Bücheler, *l. l.*

(2) Plut. *Quaest. Conv.*, VII, 9, 7 : οἱ δὲ πάντων ἀρχαῖοι τὸν Διόνυσον αὐτὸν Εὐβού-
λη(α)... προσεῖπον; *Hymn. Orph.*, XXIX, 8; Macrobian., I, 18, 17.

(3) Harrison, *Proleg.*, p. 588.

(4) Wieten, *De tribus laminis aureis*, diss. de Leyde, 1915, p. 31-40 : « de deo q.
e. Εὐκλής ». Dans la dernière partie de ce chapitre, le raisonnement de l'auteur

mès était invoqué comme Εὔκολος à Métaponte (1). L'auteur d'une épigramme attribuée à Antipatros dans l'*Anthologie Palatine* (2) connaît apparemment cette épithète d'Hermès, puisqu'il dit plaisamment : « Hermès, ô pasteurs, est d'humeur facile (εὐκόλος), vu qu'il ne vous demande qu'un peu de lait et de miel; pour Héraklès, c'est différent : il exige une victime ». De ces deux textes, Crusius (3) me paraît avoir rapproché avec raison une stèle funéraire du iv^e ou du iii^e siècle avant notre ère, que Max Fraenkel a vue à Nice (4). L'inscription qu'elle porte a d'abord été lue : Ἡδύλος ἀνέθηκεν Εὔκολο[ς]; elle doit peut-être se lire : Ἡδύλος ἀνέθηκεν Εὐκόλ(ω) (5), ou Εὐκόλο[ι], si la pierre provient d'un endroit où le datif singulier des substantifs en -ος se terminait en -οι. Comme Métaponte est très près de la ville de Thurii, aux environs de laquelle on a trouvé la plupart des lamelles orphiques, Wieten ne croit guère possible de distinguer le dieu Eukolos de Métaponte du dieu Euklos de Thurii. Le rapprochement est ingénieux, mais il laisse place au doute. Comment expliquer, en effet, la divergence dans la forme des noms? Wieten part d'une forme première Εὔκολος, qui a pu devenir, pense-t-il (p. 34), Euklos chez les Italiotes, comme on a Ἡρακλῆς-Hercles. Mais pourquoi alors les habitants de Thurii, qui étaient grecs, ne s'en seraient-ils pas tenus, au iv^e siècle, à la forme Εὔκολος, au lieu d'écrire Εὐκλος, et, surtout, Εὐκλῆς? L'objection est, je crois, sans réplique. Je n'accorde pas plus de poids aux deux autres hypothèses que Wieten signale sans leur accorder ses préférences, à savoir

est entaché d'une erreur de fait. Wieten considère la tablette de Caecilia Secundina (Kern, *Orphic. fragm.*, 32, g) comme étant du ii^e siècle avant J.-C., alors qu'elle date approximativement du ii^e siècle de notre ère.

(1) Hesych. : Εὔκολος... Ἑρμῆς παρὰ Μεταποντίους.

(2) *Anth. Pal.*, IX, 72. Il y a Antipatros de Sidon, qui écrivit entre 159 et 120 avant J.-C., et Antipatros de Thessalonique, qui vécut plus d'un siècle plus tard. On ne sait lequel des deux passait pour être l'auteur de l'épigramme.

(3) Roscher, *Lex.*, s. v. Eukolos.

(4) *Arch. Zeit.*, N. F., VII, 1874, p. 148.

(5) Cf. *Arch. Zeit.*, XL, 1882, p. 390; Svoronos, *Das Athen. Nat. Mus.*, p. 540; *Arch. Jahrb.*, XXIX, 1914, p. 219, 1.

qu'Hésychius aurait pu écrire par erreur Εὐκόλος pour Εὐκλος (ce qui est contredit par l'épigramme d'Antipatros et la stèle de Nice), ou que les Italiotes auraient déformé le nom grec Εὐκλος en Eukolos. Pareille transformation d'un mot grec ne serait certes pas impossible en soi (1); seulement, encore une fois, il est à présumer que les Métafontins et Antipatros s'exprimaient en grec, et non dans la langue osque. Et pourquoi Wieten n'a-t-il pas tenu compte de l'épithète Εὐκολίηνη que portait la déesse Hécaté dans Callimaque (2)? Εὐκόλος et Εὐκολίηνη sont, ce semble, des appellations euphémiques de divinités réputées austères, voire hargneuses pour les mortels.

Aucune des trois solutions qu'on a proposées ne peut, en définitive, être considérée comme sûre. Les Orphiques ont cru qu'à côté de Perséphoné, il y avait, dans les Enfers, non pas un, mais deux Rois des Morts (3), Euklès et Eubouleus. L'hypothèse qui égale Eubouleus au Dionysos chthonien, qui est fils d'Hadès (autrement appelé Ζεὺς χθόνιος) et de Perséphoné, me paraît, quant à moi, de beaucoup la plus probable. Mais, quoi qu'il en soit, il ne saurait y avoir de doute sur la nature chthonienne du dieu Euklès, qui nous regarde seul directement ici. La glose d'Hésychius qui identifie Euklès avec Hadès est un témoignage digne de foi. En outre, comme on l'a souvent remarqué, le nom Εὐκλῆς ressemble aux appellations Κλύμενος (4) et Περικλύμενος (5), qui désignent le même dieu, et

(1) Cf. A. W. de Groot, *Die Anaptyxe im Lat.*, p. 17-20; 43.

(2) Call. frg. 82, d; *Etym. Magn.*, p. 392, 27 sqq.; Εὐκολίηνη ἡ Ἑκάτη λέγεται. παρὰ Καλλιμάχῳ κατ' ἀντίφρασιν, ἡ μὲν οὖσα εὐκόλος.

(3) Cf. Orph. *Argon.*, 1370 sqq. :

ἐγὼ δ' ἐκόμην ἐπὶ Ταίναρον ἡνεμόεντα,
ὄφρα κεν ἔντομα ῥέξω ἀγακλειτοῖς βασιλεῦσιν,
οἳ τ' ἄρα νεοτερίων βερέθρων κληῖδας ἔχουσιν.

Eur. fr. 904,8 : χθονίων θ' "Αἰδη μετέχεις ἀρχῆς, « tu partages avec Hadès la souveraineté sur les morts ». L'invocation dont le vers cité fait partie semble adressée au Dionysos chthonien.

(4) Lasos d'Hermioné dans Athen. XIV, p. 624, e; Paus., II, 35, 9 sq.; Kaibel, *Epigr. gr.*, add. 552, a, 2 (p. 528).

(5) Hesych. : Περικλύμ(εν)ος · ὁ Πλούτων.

(Artémis) Εὐχλεια semble, à l'origine, avoir été une divinité chthonienne (1).

Il est donc bien établi que Philodamos égale Dionysos, devenu immortel, non seulement à Péan, mais encore à Euklès, dieu des morts. Et ce n'est pas seulement le nom Euklès qui est orphique : l'identification même de Dionysos avec le Seigneur des Enfers trahit les mêmes origines. Elle est attestée ailleurs par les témoignages suivants :

1° Heracl. frg. 15 : ὡτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

2° *Etym. Magn.*, p. 406, 46 sqq. : Ζαγρεὺς · ὁ Διόνυσος... δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ · ἐξ ἧς γθόνιος ὁ Διόνυσος ...τινὲς τὸν αὐτὸν φασιν εἶναι τῷ Πλούτῳ.

3° *Hymn. Orphic.*, LIII, 1 sqq. :

ἀμφιετῇ καλέω Βάκχον, γθόνιον Διόνυσον...
ὃς παρὰ Φερσεφόνῃς ἱεροῖσι δόμοισιν ἱαύων
κοιμίζεται τριετῆρα γρόνον...

4° *Ibid.*, XLVII, 3 (Bakchos cause les tremblements de terre, et y met fin).

5° Nonn. *Dion.*, XXXI, 144 : γθόνιόιο Λυαίου.

Ces passages, d'ailleurs peu nombreux, se lisent en majorité dans les ouvrages dont les titres reviennent sans cesse sous la plume de ceux qui étudient les croyances orphiques. Les cultes officiels, et la religion des gens lettrés et bien nés, ne pactisaient pas avec les dogmes mystiques de la théocrasie. Leurs adhérents ignoraient, ou voilaient, le côté chthonien de la nature de Dionysos. De là le silence presque complet, dans la littérature classique, sur un sujet aussi important. L'art figuré, au contraire, qui est, de par sa nature, plus près de l'âme du peuple que la haute poésie ou la prose des rhéteurs, reflète plus souvent l'identité de Dionysos et de Pluton, qu'elle exprime soit par une juxtaposition étroite des deux divinités, soit en entremêlant leurs traits caractéristiques et

(1) Jessen, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, VI, p. 998.

leurs attributs. L'histoire des religions fournit encore d'autres preuves que je me dispense d'alléguer ici. Si je ne me trompe, ce sont surtout les représentations de l'art figuré qui ont, de nos jours (1), familiarisé les érudits avec la figure du Dionysos chthonien (2). Ce serait une tâche assez ardue que de chercher à les énumérer systématiquement. Je me bornerai ici à quelques indications. Aux terres-cuites de Tarente étudiées par Evans (3), aux tablettes votives de Lokroi Epizephyrioi publiées par Quagliati (4), aux vases peints cités par Farnell (5), je désirerais ajouter, en premier lieu, la table d'ivoire et d'or de Kolotès, élève de Phidias. Pausanias, qui la vit à Olympie, y remarqua entre autres choses un groupe de figures représentant Pluton, Dionysos, Perséphoné et quelques Nymphes, dont l'une portait une sphère (6). La sphère, d'après Clément d'Alexandrie, était un des symboles orphiques (7). En second lieu, je voudrais attirer l'attention sur un bas-relief votif de l'époque hellénistique qui se trouve au musée de Chalcis. L'objet m'a été signalé par M. G. Snyder, qui a l'intention de le publier. On y voit Pluton et Dionysos côte à côte, avec les mots : $\tau\omicron\iota\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\iota\upsilon$ pour toute inscription.

(1) En 1903, Miss Harrison voyait encore une anomalie dans le fait que les Anthestéries, qui sont une fête des morts, étaient consacrées à Dionysos (*Proleg.* chap. II).

(2) Je me contente de citer Rohde (*Psyche*, II², 13; 45,1). Foucart (*Les mystères d'Éleusis*, p. 455 : « Les époptes reconnaissaient dans la présentation de l'épi de blé le suzerain auquel ils venaient de s'engager; pour eux, c'était Dionysos, le roi des morts, qui se manifestait en cette forme et s'offrait à leurs yeux, comme preuve qu'il acceptait leur foi et leur assurait sa protection dans son royaume »), Maass (*Orpheus*, p. 80 sq.), Weicker (*Der Seelenvogel*, p. 13), Gruppe (*Griech. Myth.*, p. 1432 sq. : Dionysos Unterweltsgott), Dieterich (*Arch. f. Rel. Wiss.*, XI, 1907, p. 173), Nillson (*Ibid.*, p. 537; 539) et Farnell (*Cults of the Greek states*, V, p. 128-132 : Dionysos of the lower world).

(3) *J. H. S.*, VII, 1886, p. 12. Cf. Pottier, *Statuettes de terre cuite*, p. 206; Furtwängler, *Kl. Schr.*, II, p. 444,1.

(4) *Ausonia*, III, 1909, p. 176, fig. 29-31. Cf. Oldfather, *Philol.*, LXIX, 1910, p. 115; 117.

(5) Farnell, *Op. L.*, III, p. 223.

(6) Paus., V, 20,3 : $\Pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \Delta\iota\omicron\nu\upsilon\sigma\omicron\varsigma\ \Pi\epsilon\rho\sigma\epsilon\phi\omicron\nu\eta\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \Nu\mu\phi\alpha\iota,\ \sigma\phi\alpha\iota\tau\epsilon\rho\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \hat{\iota}\ \hat{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \varphi\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha.$

(7) Kern, *Orphic. Fry.*, 34.

L'orphisme a été très répandu en Grèce de tous temps, quoique surtout dans les basses classes de la société. On ne s'en demandera pas moins comment il se fait que Philodamos, pour célébrer le Dionysos de Delphes, se soit placé à un point de vue orphique. Ne disons pas qu'il a pu s'exprimer d'une manière conforme aux croyances populaires de son pays d'origine (1); car le poète locrien que le sacerdoce de Delphes chargeait de composer un péan, en l'honneur d'un de ses grands dieux, n'eût pu s'écarter des conceptions théologiques de ses mandataires, pour y substituer les siennes propres ou celles de son pays natal. Et gardons-nous aussi de conclure que le culte de Dionysos à Delphes a été pendant toute l'époque classique un culte mystique. Mais, ceci dit, tenons-nous en là pour le moment; car pour pouvoir répondre en connaissance de cause à la question posée, il faut d'abord avoir compris et pesé le contenu des strophes IX et XI de l'hymne.

Vs. 60-61 : ὁ[πὶ κλέο]υσται. La restitution est l'œuvre de Weil. Dans l'épopée, les Muses chantent ἀμειβόμεναι ὁπὶ καλῇ (2), dans Hésiode, elles vont vers l'Olympe ἀγαλλόμεναι ὁπὶ καλῇ (3). Comme le mot ὄψ ne signifie pas seulement *voix*, mais encore *chant*, on peut comparer aussi le premier vers des *Travaux* d'Hésiode :

Μοῦσαι Πιερίηθεν, ἀοιδῇσι κλείουσται.

Vs. 62 : [κα]τῶρξε δ' Ἀπόλλων, « le chant fut entonné par Apollon ». La première copie portait : TAPTE. Mais la révision de la pierre due à Fournier a confirmé la conjecture de Weil : κατῶρξε (4). Préluder, conduire le chant, se dit en grec le plus souvent ἐξάργειν, quelquefois ἀπάργειν (5), ou κατάργειν (6).

Le poète nous montre ici Apollon consentant à l'élévation de

(1) Cf. Oldfather, *Philol.*, LXVII, 1908, p. 431 sqq.; LXIX, 1910, p. 119.

(2) Hom. *Il.*, I, 604; *Od.*, XXIV, 60; *Hymn. Apoll.*, 189.

(3) Hes. *Theog.*, 68.

(4) *BCH*, XXI, 1897, p. 511.

(5) *Mnemos.*, XLVII, 1919, p. 349.

(6) Ps. Aristot., *De mundo*, VI, p. 399, a, 15 : ἐν χορῷ κορυφαίου κατάρξαντος συνεπιγχεῖ ὁ χορός.

son frère au rang des dieux de l'Olympe, et s'en réjouissant le premier. Il venait d'égaliser Dionysos à Péan et à Euklès; il s'abstient clairement de l'identifier avec Apollon. Avant et après lui, il y a eu des Orphiques qui ont affirmé que Dionysos et Apollon étaient un seul et même dieu, et nous savons que cela s'est dit à Delphes comme ailleurs (1); mais, en l'an 335, les deux cultes y étaient par trop opposés l'un à l'autre pour qu'on y pût juger opportun de sanctionner cette théorie (2).

W. VOLLGRAFF.

(A suivre.)

(1) Voir le fragment du *Licymnius* d'Euripide cité plus haut, et en outre : Aesch. ap. Macrob. *Sat.*, I, 18,6 ; Dio Chrys. *Or.*, XXXI (*Rhodiaca*), 11 : τὸν μὲν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Διόνυσον ἑνὸς φασιν εἶναι τὸν αὐτὸν καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε ; Lucan. *Phars.*, V, 72 sqq. :

Parnassus gemino petit aethera colle,
mons Phoebæ Bromioque sacer, cui numine mixto
Delphica Thebanæ referunt Trieterica Bacchæ.

Menand. rhet., Περὶ ἐπιδείκτικῶν (Spengel, *Rhet. gr.*, vol. III, p. 446) : Δεῦροι δὲ διπλῇ προστιγορίᾳ τιμῶσιν, Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες : « Aristoteles qui θεολογούμενα scripsit » ap. Macrob. *Sat.*, I, 18,1 ; Arnob., III, 33.

(2) [Au moment de l'impression du début de son étude, M. W. Vollgraff n'avait pu prendre encore connaissance du commentaire de V. de Falco, *Sul peane delfico a Dioniso*, commentaire récemment paru. — *La Réd.*]

6834
VOLLGRAFF, W.
1925

Persee

Wilhelm Vollgraff

Le péan delphique à Dionysos

In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 49, 1925. pp. 104-142.

Citer ce document / Cite this document :

Vollgraff Wilhelm. Le péan delphique à Dionysos. In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 49, 1925. pp. 104-142.

doi : 10.3406/bch.1925.2973

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1925_num_49_1_2973



Le péan delphique à Dionysos

In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 49, 1925. pp. 104-142.

Citer ce document / Cite this document :

Vollgraff Wilhelm. Le péan delphique à Dionysos. In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 49, 1925. pp. 104-142.

doi : 10.3406/bch.1925.2973

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1925_num_49_1_2973

LE PÉAN DELPHIQUE A DIONYSOS

(Suite) (1).

STROPHES VI-VIII.

Il n'est resté que peu de chose des strophes VI, VII et VIII. Pour les remarques qui vont suivre, je prie le lecteur de prendre sous les yeux la pl. XVI-XVII du *Bulletin* de 1895.

Les caractères des fragments des strophes VII et VIII sont, pour la plupart, clairement lisibles. Il n'en est pas de même de ceux de la VI^e strophe. Ceux-ci ont dû être déjà en partie

(1) Voir *BCH.* XLVIII, 1924, p. 97 et suiv. M. Alfred Brückner a eu l'amabilité d'attirer mon attention sur un monument en marbre blanc du II^e siècle de notre ère (Conze, *Att. Grabrel.*, pl. 446, n° 2045). Il représente un vieillard debout, vu de face, la tête surmontée d'un aigle aux ailes éployées. Il s'agit d'un personnage très dévot, témoin l'inscription que voici (Kaibel, *Epigr.*, 134) :

πασι θεοῖς θύσας καὶ σωθεὶς πάντοτε ὑπ' αὐτῶν
εἰς τύμβον καίμαι ἐννέα ἔχων δεξιᾶς.

Ce monument semble confirmer ce que j'ai dit dans la première partie de mon étude (p. 162-175) à propos des termes ἀετός et ἐννεαετής. L'aigle, ici encore, figure le myste. Les mots ἐννέα ἔχων δεξιᾶς doivent peut-être s'entendre non, au sens littéral, d'un nonagénaire, mais dans un sens mystique. L'auteur de l'épigramme a pu écrire ἐννέα ἔχων δεξιᾶς pour δέκα ἔχων ἐννεαετηρίδας, ou δεκαετής. Cf. Theocr. *Id.*, XXVI, 29 et l'épigramme que j'ai citée *l. l.*, p. 173.

M. Brückner me signale encore un deuxième monument. C'est un bas-relief du musée de Sparte (Tod-Wace, *Catal.*, p. 135, 6) d'un art très fruste, et de date incertaine (I^{er} siècle de notre ère ? v^e siècle avant J.-C. ?). Sur un fond de rochers, on aperçoit Orphée tenant la lyre et entouré de quatre animaux. Au centre de la stèle se voit un homme assis sur un bloc de pierre rectangulaire, un rouleau dans chaque main. Un aigle plane au dessus de sa tête. C'est apparemment le monument funéraire d'un initié aux mystères orphiques. Sur l'usage des plinthes rectangulaires dans les cérémonies orphiques, voir Macchioro, *Zagreus*, p. 28 sqq.

plus ou moins effacés en 1894 ; aujourd'hui beaucoup ont complètement disparu. Pour la première partie de la strophe, les estampages ne me donnent que ceci :

Σ Τ Λ Τ Ι Μ Ι Σ Ο Ρ
Τ Ε Ρ Υ Θ Ο Χ Ρ Η Α Χ Α Ν

Weil a reconnu l'adjectif πυθόγρη[στ]-. Comme la copie de MM. Homolle et Bourguet donne ΙΑΧΑΝ, on peut restituer, sans crainte de se tromper :

Τ Ε Ρ Υ Θ Ο Χ Ρ Η [σ τ ο υ τ ε] Ι Α Χ Α Ν ,

68 τε πυθόγρη[σ]-

69 [τόν τ'] ιαχάν υ — ū

70 (εὐοῖ, ὦ Ἰόβακ', ὦ ἱὲ Παϊάν).

Πυθόγρηστος ιαχά, c'est la « clameur de fête ordonnée par l'oracle ». Apollon semble donc avoir enjoint à ses fidèles de célébrer à Delphes une fête bruyante en l'honneur de Dionysos ou, sinon, de quelque divinité étroitement unie à Dionysos. Dans la seconde partie de la strophe le mot ΔΑΙΔ-, comme l'a dit Weil, paraît se rapporter à une solennité nocturne célébrée à la lueur de torches.

Dans la VII^e strophe, on reconnaît d'abord le mot ΠΡΟΦΗ, προφη[τ]-, qui en terminait la première partie (l. 53). La syllabe finale a pu être longue ou brève ; on serait donc libre, de ce chef, de restituer le féminin προφητίς, ou un cas quelconque du masculin προφήτης. La seconde partie de la strophe commençait avec ΝΟΜΟΘΕΤ, soit une forme du verbe νομοθετεῖν, ou du substantif νομοθέτης (1).

Je crois devoir rattacher à la strophe VII le fragment que voici :

Ι Σ Ε Α Σ
: Ε Υ Ο Ι Ω Ι
Ο . Μ Α Κ Α Ι
Τ Α Σ Ο Ι Ρ Ρ Α
· Υ Ο Ρ Ο Ν Ν Ε

(1) Cf. Ael. Aristid., Διόνυσος, p. 47 Dindorf : τοὺς μὲν οὖν τελέους ὕμνους τε καὶ λόγους περὶ Διονύσου Ὅρφεϊ καὶ Μουσαίῳ πάρωμεν καὶ τοῖς ἀρχαίοις τῶν νομοθετῶν.

Je ne connais ce fragment que par la copie qu'en a publiée Weil sur l'autorité de M. Bourguet (1). On doit forcément admettre qu'il appartient à une des quatre strophes grandement incomplètes de l'hymne. Mais, comme il contient le commencement du refrain : εὐοῖ, ὦ 'λόβαρχ', ὦ ἱὲ Παῖάν, il ne peut faire partie de la strophe VI, dans laquelle ce passage est conservé. Restent donc, comme l'avait déjà vu Weil, les strophes IV, VII et VIII. Je ferai voir plus bas qu'il faut écarter la strophe VIII ; et je voudrais tâcher de prouver ici que la strophe IV doit être également éliminée. Il est facile de se rendre compte que le N placé à la fin de la ligne 27 de la copie du *Bulletin* doit être le caractère final du refrain : εὐοῖ, ὦ 'λόβαρχ', ὦ ἱὲ Παῖάν. En conséquence, si l'on fait l'essai de raccorder le fragment dont je parle à la strophe IV, voici ce que l'on obtiendra :

25 Δ Ε Κ Α Ι Χ Ο Ρ Ο Ι Σ Γ Λ Ι Σ
 26 Ε Κ Γ Ι Σ Ε Α Σ Σ
 27 : Ε Υ Ο Ι Ω Ι [ο β α ρ χ ω ι ε π α ι α] Ν ,

c'est à dire que dans la ligne 26 du texte, les deux fragments se raccorderaient exactement, sans qu'il vînt à manquer une seule lettre. ΕΚΓΙΣΕΑΣ, cependant, ne donne pas de sens. Comme il n'y a absolument rien à en tirer, il nous faut renoncer à assembler les deux fragments ; et la conséquence logique de ce raisonnement, c'est que le fragment non placé doit appartenir à la strophe VII, puisque c'est la seule qui reste. Cette combinaison donne le résultat que voici :

51 Γ Α Λ
 52 Ρ Ω Ν Φ Ι Λ Ι Σ Ε Α Σ
 53 Ω Ν Γ Ρ Ο Φ Η [τ α ι ς] : Ε Υ Ο Ι Ω Ι [ο β α ρ χ ω ι ε π α ι α ν
 54 Ν Ο Μ Ο Θ Ε Τ Ο . Μ Α Κ Α Ι
 55 Γ Α Λ Α Ι Σ Τ Α Σ Ο Ι Ρ Ρ Α
 56 Ω Σ Υ Ο Ρ Ο Ν Ν Ε

L. 51. Le fragment ΥΧΟ (*BCH*, XXI, 1897, p. 511) appar-

(1) *BCH*, XXI, 1897, p. 513.

tient à cette ligne, mais on n'en peut déterminer la place exacte.

L. 53 : προφή[ταις]. J'ai restitué le datif du pluriel, parce que c'est le seul cas qui permet de remplir la lacune avec une syllabe de quatre lettres; ce qui semble nécessaire pour la restitution des deux lignes suivantes.

L. 55. La copie porte ΓΑΛΑΨ. Je lis sur l'estampage : ΓΑΛΑΙΣ . ΤΑΣΟΙΠΡΑ est le début du vers suivant.

On pourrait risquer la restitution suivante :

82 — υ υ ων προφή[ταις]
 83 (εὐοῖ, ὦ 'Ιόβακ', ὦ ἱε Παϊάν)
 84 νομοθετ[εῖ ὁ θε]ός[ς] μακαί-
 85 [ραις υ — υ υ — υ — παλαίς[τραις],
 86 τὰς οἱ πρα[ύνοσι]. . .

L'îôta de νομοθετ[εῖ] aurait été placé entre les lignes.

Vs. 84 : νομοθετ[εῖ ὁ θε]ός[ς]. Cf. *Hymn. Orph.*, XLII, 1 : Θεσμοφόρον καλέω νερθηχοφόρον Διόνυσον.

Cette tentative de restitution est hypothétique à beaucoup d'égards. Elle méritait néanmoins d'être faite; car elle confirme et complète mon raisonnement antérieur. Je prouve d'une part que le fragment en question ne peut se placer ailleurs; et, de l'autre, je viens de montrer à présent qu'il est matériellement possible de le placer ici.

Voici maintenant ce qui reste de la strophe VIII :

60 Ν Α Γ Ε Μ Ρ Ε
 Ο Ι Σ Ε Β Ο Υ
 Ω Σ Δ Υ Σ Α Ν Τ
 Σ Ι Ν Ε Χ Ρ Θ Θ Γ Υ
 Τ Ε Χ Ω Ρ Α Ν Ε Λ Ε
 65 Γ Α Τ Ρ Ω Ι . . . Ι Λ
 Τ Α Ν Δ Ε Γ Ο Λ Ι Ν

On distingue d'abord cinq mots, savoir : πεμπε-, σέβου[σιν], δυσαντ-, χώραν, πατρώ-.

L. 64. ΟΙΣΕΒΟΥ υ était apparemment placé à la fin de la première partie de la strophe. La restitution proposée par Fairbanks : οἰς ἐβου[λ] n'est pas bonne.

L. 62. ΔΥΣΑΝΤ est placé de telle manière dans le vers qu'il doit être suivi de deux syllabes brèves. Il paraît impossible, eu égard au sens, d'y voir une forme du participe δύσας, *ayant submergé*. C'est donc à l'adjectif δύσαντης que nous avons affaire ici. Δυσάντης signifie : *difficile à affronter. dangereux, terrible*. Le lexique d'Hésychius dit : δύσαντεα · φοβερά, et : δύσαντης · τραχέϊα, χυλεπή, δυσάπαντητος. On n'a pas signalé jusqu'à présent l'adjectif δύσαντης dans les auteurs antérieurs à Oppien et Nonnos ; δυσάπαντητος, aussi, ne se rencontre pas avant Plutarque et Lucien. Cependant, si le lexicographe accorde une place à l'adjectif δύσαντης, c'est que celui-ci remonte au moins à l'époque hellénistique. De plus, δύσαντης ne saurait guère être plus récent que εύάντης (1) dont nos lexiques signalent un exemple certain (2) dans Apollonius de Rhodes :

αὔε δ' ἄνασσαν

νυκτιπόλον, χυθονίην, εύάντεα δοῦναι ἐφορμήν (3).

Les commentateurs rapportent l'adjectif εύάντεα à ἐφορμήν, et lui attribuent le sens de *favorable*, ou *aisé*. Je crois pour moi qu'il faut le rapporter à ἄνασσαν. Hécaté, car c'est elle, est invoquée ici par Médée sous les vocables νυκτίπολος, χυθονίη et

(1) A côté de εύάντης, on a εύάντητος, qui se rencontre, sans compter les passages que je citerai ci-après dans le texte, dans les *Hymnes orphiques*, dont la date approximative n'est pas encore définitivement fixée, (III, 13 ; XXXI, 7 ; 14) : dans une épigramme de Chalcédon, qui semble dater environ du commencement de notre ère (CIG, 3797 = *Greek Inscript. in the Brit. Mus.*, IV, 1012, *Klio*, XVIII, 1923, p. 373) ; dans une inscription de Nicopolis ad Istrum (*R. A.*, XII, 1908, p. 53, n° 54) ; dans Nonnos (XXVII, 178 ; XXXV, 316), et ailleurs encore ; cf. Weinreich, *Athen. Mitt.*, XXXVII, 1912, p. 41, 1 et *Arch. für Relig. Wiss.*, XVII, 1914, p. 525 sq. Εύαπάντητος se lit, dans le sens de : *affable*, dans un texte du II^e siècle avant notre ère (Dittenberger, *OGIS*, 329, 26).

(2) Εύάντης se lisait probablement dans Pindare (*Paean.*, VII, 18 ; *Ox. Pap.*, V, p. 51 : [εὐ]άντες· χρηστίριον). Je citerai plus bas un autre exemple certain de l'emploi de ce mot. Abel a rétabli par conjecture le vocatif εύαντές dans *Hymn. Orph.* X, 11. Une inscription de Ténos, du commencement du II^e siècle avant J.-C. (*IG*, XII, 5, 918, 1) nous fait connaître un nom d'homme, Εύαντίδης. Bechtel le dérive à tort de ἄντη, *prière*, mot grec créé par Gottfried Hermann. Εύαντίδης semble venir de εύάντης, comme on a Εύκοσμίδης à côté de εύκοσμος, Εύπαθίδης à côté de εύπαθής, Εύτερπίδης à côté de εύτερπής.

(3) Apoll. Rhod. *Argon.*, IV, 147 sq.

εὐάντης (1). De même, dans les *Hymnes orphiques*, Hécaté προθυραία (2) est appelée : εὐάντητε (3). Ce sont des appellations euphémiques (4), car les apparitions d'Hécaté passaient pour funestes :

ἥ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἡερίοισιν
 ἄλλοκότοις ἰδέαις μορφῆς τύπον ἐκπροφανοῦσα...
 ἀνταίαις ἐφόδοισι κατὰ ζοφοειδέα νύκτα (5).

Je citerai encore quelques textes qui ont trait à la déesse Ἀνταία, laquelle est identifiée tantôt avec Hécaté, tantôt avec Rhéa :

Hésych. s. v. Ἀνταία : καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ Ἀνταίαν λέγουσι ; *Hymn. Orph.*, XLI, 1 sqq. :

Ἀνταίη, βασίλεια, θεά, πολυώνυμε, μήτερ
 ἀθανάτων τε θεῶν ἡδὲ θνητῶν ἀνθρώπων...
 ἀλλὰ, θεά, λίτομαί σε, πολυλλίστη, βασίλεια,
 ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρω σέο μύστη.

Apoll. Rhod., *Argon.*, I, 1141 : ἀνταίη θαίμων ; *Schol.* : ἡ Ῥέα οὕτω λέγεται ; *Etym. Magn.*, p. 388, 36 : Εὐάντητος · ἡ Ῥέα (6) ·

(1) Mon interprétation est confirmée par le scholiaste, qui dit : εὐάντεα δὲ τὴν εὐάντητον καὶ εὐεξίλαστον ἢ εὐαπάντητον.

Dans un autre passage des *Argonautiques* (III, 862), Médée invoque Hécaté, sous le nom de Brimo, en ces termes :

Βριμὼ νυκτιπόλον, γθονίην, ἐνέροισιν ἄνασσαν.

(2) Cf. Procl. *Hymn.*, VI, 2.

(3) *Hymn. Orph.*, II, 5. Cf. *Hymnus in Hecaten* (Bergk, *Poet. Lyr. Gr.*, III², p. 682), 8 :

ἔλθοις εὐάντητος ἐφ' ἡμετέρησι θυηλαῖς.

(4) Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1539, 2. — Autres appellations euphémiques d'Hécaté : Μειλινόη, Καλλίστη, Εὐκολίνη, ἑραννά (Delatte, *Ét. sur la litt. pythagoricienne*, p. 146).

(5) *Hymn. Orph.*, LXXI, 6 sqq.

(6) Cf. Nonn. *Dion.*, XLIV, 256 sqq. :

Περσεφόντ, θώρηξεν Ῥεινύας...
 αἰ δὲ Διὸς γθονίοιο δυσάντει νεύματι Ῥεΐης
 Εὐμενίδες Πενθῆος ἐπεστρατόωντο μελάρω.

Les éditeurs corrigent la leçon des manuscrits Ῥεΐης, le plus souvent en κόρης. Tiedke (*Herm.*, LVIII, 1923, p. 317) propose : νύμφης, épouse. Ne doit-on pas tra-

Ἀνταίαν γὰρ αὐτὴν ἐχάλουν διὰ τὸ δυσάντητον εἶναι καὶ τοῖς ἀπαντῶσιν ἐν τοῖς ὄρεσι δυσχεραίνειν (1); *IG*, III, 136 (inscription du Pirée de l'époque impériale), 2 sq.: Μητρὶ θεῶν Εὐάντη Ἰατρίνη Ἀφροδίτη (l'éditeur écrit à tort : εὐαντή(τω)); Εὐάντη est un iotacisme; l'orthographe correcte eût été Εὐάντει (2); *ibid.*, 134 : 137 (même provenance) : Μητρὶ θεῶν Εὐαντήτω Εἰατρείνη (3).

A côté de εὐάντης, on trouve le verbe εὐαντεῖν. Callimaque s'en est servi dans une invocation à Artémis :

χαῖρε, μέγα κρείουσα, καὶ εὐάντησον ἀοιδῇ (4).

Frappé par cet ἀπαξ εἰρημένον, Cobet considérait εὐαντεῖν comme un mot créé par Callimaque lui-même (5). On peut dire aujourd'hui que c'est tout ce qu'il y a de plus improbable. Philodamos écrit δυσάντης en 335, Callimaque a εὐαντεῖν vers l'an 275, Apollonius dit εὐάντης vers 260. Que ce soient des néologismes, ou plutôt des termes empruntés à quelque vocabulaire religieux d'une haute antiquité, δυσάντης, εὐάντης et εὐαντεῖν appartiennent donc sans doute possible au langage poétique de la première période hellénistique.

L. 63. Si nous considérons ΣΙΝ comme la terminaison d'un mot, la suite : ΕΧΡΘΘΓ se trouve ne donner aucun sens. Selon Weil, c'est le lapicide qui est en faute : le premier Θ, surajouté, devait remplacer le Ρ. Le poète aurait écrit ἐχθοδοπ-. A mon avis, le lapicide n'a pas commis d'erreur. Pour déterminer le sens de ΣΙΝΕΧΡΘΘΓ, il faut suivre le raisonnement que voici.

duire : « les Euménides, filles de Zeus Chthonios (cf. *Hymn. Orph.*, LXIX, 8 : Ἀΐδew χθόνιαι; LXX, 2 : ἀγναὶ θυγατέρες μεγάλου Διὸς χθονίου), obéissant au signe de tête de la terrible Rhéa... », en admettant que le poète s'est plu à identifier Rhéa et Perséphoné ? Cf. *Orph. Argon.*, 555 sq. :

Δίνδυμον αὐτίκ' ἔπειτα Πέης ἔδος εἰσαναβάντες
ἱλασμοῖς ἱεροῖς Γαίης ἀρέσασθε θύγατρα.

(1) Cf. Wilamowitz, *Hellenist. Dichtung*, II, p. 61, 1.

(2) Cf. K. Keil, *Philol.*, XXIII, 1866, p. 607.

(3) Cf. Dieterich, *De hymnis Orphicis*, p. 14 sq.; Keil-Premmerstein, *Denkschr. Wien. Akad.*, LIII, 1908, p. 82, n° 179.

(4) Callim. *Hymn.*, III, 268.

(5) *Mnemos.*, X, 1861, p. 437.

D'abord, il semble impossible que le groupe ΘΘ (1) ait été bien lu. Le lapicide ne peut guère avoir gravé sur la pierre cinq consonnes à la suite l'une de l'autre. Sur l'estampage, je ne vois pas de point dans le premier Ο. J'en découvre un dans le second, mais qui n'est pas placé au juste milieu ; ce doit être un simple petit creux dû à la dégradation de la surface de la pierre par l'humidité. Il faut donc lire ΟΟ. Ceci posé, demandons-nous de quelle façon pourrait s'expliquer la présence d'un groupe ΡΟΟΓ dans un texte d'une époque où la contraction des voyelles est absolument de règle. Cela semble impossible, à moins d'admettre une apocope après le premier Ο. On en vient ainsi à envisager la possibilité de lire χρó', c'est à dire une forme du substantif χρώς, *peau*. Que faire alors des caractères qui précèdent : ΣΙΝΕ ? Il devient clair maintenant que ces quatre lettres font corps : il faut renoncer à voir dans ΣΙΝ une terminaison de mot. ΣΙΝΕ ne peut se rapporter qu'au verbe σίνεσθαι, *blessar*. On serait, peut-être, un instant tenté de restituer : [ε]σινε χρó' ; seulement le verbe σίνομαι n'est usité qu'au moyen. Reste alors une seule et dernière possibilité : nous avons affaire à un nom composé (2), σινέχρó' (= σινέχροα) est l'accusatif du singulier ou le neutre pluriel d'un adjectif σινέχρως, *blessant la peau*. Pareil adjectif, il est vrai, n'est pas connu par ailleurs ; mais son analogie frappante avec l'épithète homérique ταμεσίχροα (χαλκόν) (3) suffit pour nous mettre à l'abri de la critique, si nous admettons son existence.

L. 64 : ΤΕΧΩΠΑΝΕΛΕ. La syllabe λε- doit être longue et suivie d'un anapeste. Quel peut donc avoir été le mot commençant par ΕΛΕ ? Je ne vois que ἐλεύθερος, ἐλεύσομαι, ἐλεῖν, qui puissent satisfaire aux exigences du vers et du sens. Nous

(1) Ces deux caractères sont plus petits que les autres. Ils occupent ensemble la place régulièrement remplie par une seule lettre.

(2) Pour la forme, on comparera δακέθυμος, φερέκκρος etc.; cf. Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*, p. 199.

(3) Hom. *Il.*, IV, 511 ; XXIII, 803. Cf. *ibid.*, XIII, 340 ; 501 ; 649 ; 830 ; XV, 316 ; XVI, 761 ; XI, 571 sqq. : τὰ δὲ δοῦρα... πάρος χροά λευκὸν ἐπαυρεῖν, ἐν γαίῃ ἔσταντο λαλαϊόμενα χροὸς ἄσπεϊ ; XXI, 70 ; 168 ; Theocr., XXV, 279 : ταμεσίχρους ἰωχμοῖο.

T E X Ω P A N E Λ E . Y O P O N N F
 65 Γ A T P Ω I . [ι] Σ I E [π α ι α ν ι θ ι σ ω τ
 T A N Δ E Γ O Λ I N

Or, il est, à mon sens, impossible de tirer un sens quelconque des lignes 62, 63 et 64, ainsi constituées, ou même d'y retrouver les séries de syllabes brèves et longues que le mètre exige.

Weil (1) mentionne, en outre, le fragment suivant :

I X P H
 Λ E A /
 A N Δ E
 Ω P A Δ

Pour en déterminer la place, il nous faut d'abord examiner s'il contient quelque partie des deux refrains qui reviennent dans chaque strophe. **ANΔE** pourrait faire partie du refrain : *τάνδε πόλιν φύλασσε*. Mais en partant de cette hypothèse, on ne réussit à placer le fragment nulle part. Si l'on admet, au contraire, que le fragment ne contient rien des deux refrains, on ne peut le placer que dans la partie gauche d'une strophe, parce qu'il compte quatre lignes, et que, dans la partie droite de chaque strophe, il n'y a qu'un intervalle de trois lignes entre les deux refrains. Cette observation suffit pour attribuer le fragment à la strophe IV. Voici la combinaison la plus probable :

25 Δ Ε Κ Α Ι Χ Ο Ρ Ο Ι Σ Γ Λ Ι Σ
 . . Ι Χ Ρ Η Ε Κ Γ Σ
 . . Λ Ε Α / [ι ε υ ο ι ω ι ο β α α γ ω ι ε π α ι α] N
 [τ] A N Δ E
 [λ] Ω Ρ Α Δ
 30 . . . Υ Θ . . Υ Ρ
 . Λ . Τ Ο . . Ν [ι ε] Γ Α (ι) [α ν ι θ ι σ ω τ ι ρ]
 Ε Υ Φ Ρ Ω [ν τ α ν δ' ε π] (ο λ) [ι ν] Φ Υ Λ Α Σ [τ ε υ α ι ω ν ι]
 [τ] Υ [ν ο λ ο ω ι]

(1) *BCH*, XXI, 1897, p. 513.

STROPHE IX

- 105 Ἐκτελέσαι δὲ προ[ᾱ]ξιν Ἀμ-
φικτυόνας θε[ός] κελεύ-
ει τάχος, ὥ[ς ἐπ]άβολος
μὴν ἰκέ[τας] κατὰσχη :
Εὐοῖ ὦ [ἰὸ Β]άκχ' ὦ ἰὲ Παιάν ·
- 110 δε[ῖξαι] δ' ἐγ' ξενίοις ἐτεί-
οις θε[ε]ῶν ἱερῷ γένει συναίμῳ
τόνδ' ὕμνον, θυ[σ]ίαν τε φαί-
νει[ν] σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας <: >
πα[νθ]ήμοις ἰκετε[ί]αις.
Ἰὲ Παιάν κ. τ. έ.

Vs. 105-108. Pour Weil, le sens littéral de ces lignes était le suivant : « Le dieu ordonne que les Amphictyons achèvent promptement leurs démarches, afin que le mois convenable retienne les pèlerins. » En d'autres termes, le poète aurait voulu dire à peu près : l'oracle invite les Amphictyons à mener incessamment à bien les démarches qu'ils ont commencées pour favoriser l'affluence des étrangers à Delphes, en assurant la célébration des Pythies à la date fixée par l'usage, c'est à dire au mois Boukatios. Ce qui est bizarre là dedans, c'est, avant tout, le rôle attribué à l'oracle. Le conseil des Amphictyons, évidemment, s'efforçait toujours, de son propre mouvement, de faire réussir la fête des Pythies, et d'y attirer le plus de monde possible. Il y allait de son intérêt. L'oracle n'avait guère besoin de lui recommander d'être diligent en cela. Du reste, à quelles démarches spéciales des Amphictyons serait-il fait allusion ? Weil a pensé pouvoir en préciser la nature. Il s'agissait, selon lui, de l'achèvement de la construction d'une partie du sanctuaire de Delphes, particulièrement consacrée à Bacchus, et qui devait être inaugurée à la grande fête des Pythies. Il ne se peut pas que Weil ait vu juste en cela. Dans le temple d'Apollon qu'on était occupé à réédifier en 335, il y avait

assurément le tombeau de Dionysos (1), mais il n'y avait pas, il ne pouvait guère y avoir une partie spécialement consacrée à Bacchus. Du reste, comme un temple grec n'est pas un ensemble de constructions diverses, mais un édifice unique pourvu d'un seul toit, j'ai peine à imaginer qu'on eût pu en inaugurer une partie alors que le tout était si loin d'être achevé. J'ajoute que le terme $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, étant donné le rôle que Weil prête aux Amphictyons, ne paraîtrait pas bien choisi. $\Pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ se dit de négociations, de pourparlers, et de toute espèce d'affaires qui se traitent entre égaux. Or, si le conseil des Amphictyons, auquel était confiée l'intendance du sanctuaire de Delphes, avait voulu hâter la construction du temple, ce n'est pas une prière, ce sont des ordres qu'il aurait adressés aux architectes et aux naopes. Quelque importance qu'ait pu prendre la commission de ces derniers, il est clair que l'oracle n'a pu recommander au conseil amphictyonique de traiter avec elle comme de puissance à puissance. Je me suis demandé, en conséquence, s'il serait possible de modifier l'explication de Weil : en ce sens que $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ devrait s'entendre de véritables négociations avec un ou plusieurs états grecs, auxquels les Amphictyons auraient demandé libre passage pour les théores des jeux pythiques. Les difficultés que je viens de signaler seraient ainsi évitées. Mais il en surgirait une autre, en revanche. En 335, comme pendant tout le règne d'Alexandre, la Grèce a connu une paix forcée ; aussi les théores n'ont-ils dû rencontrer nul obstacle sur leur chemin, ce temps-là.

Vs. 107. La restitution $\acute{\omega}[\varsigma \epsilon\pi\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ne laisse pas place au doute. Je vois même sur l'estampage la barre inférieure du Σ final de $\acute{\omega}\varsigma$. Mais a-t-on le droit d'attribuer, comme l'a fait Weil, à $\epsilon\pi\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ le sens de *convenable, approprié, indiqué par l'usage*? Je n'en suis nullement sûr. $\epsilon\pi\acute{\eta}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ a, d'abord, un sens actif, qui est assez fréquent ; il signifie : *qui met la main*

(1) Philoch., *frag.* 22 (*FHG*, I, p. 387) : $\epsilon\sigma\tau\iota\nu \iota\delta\epsilon\acute{\iota}\nu \tau\eta\nu \tau\alpha\varphi\eta\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \epsilon\nu \Delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota\varsigma \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \tau\omicron\nu \text{'Απόλλωνα τὸν χρυσοῦν. Cf. Paus., X, 24, 5 : ἐς δὲ τοῦ ναοῦ τὸ ἐσωτάτω, παρίσσι τε ἐς αὐτὸ ὀλίγοι καὶ χρυσοῦν Ἀπόλλωνος ἕτερον ἄγαλμα ἀνάκειται.$

sur (1), *qui a part à, maître de, en possession de, en état de*. Le sens passif correspondant est infiniment rare; c'est celui de : *sur quoi on peut mettre la main, qui est à la portée de, accessible à, dans le pouvoir de*. On le rencontre seulement (2), à ma connaissance, chez Apollonius de Rhodes, dans les trois passages que voici :

1° *Argon.*, I, 694 :

νῦν γὰρ δὴ παρὰ ποσσὶν ἐπὶ βολός ἐστ' ἀλεωρή,

« car voici le salut qui s'offre à vous, sur lequel il ne dépend que de vous de mettre la main. »

2° *Ibid.*, II, 1280 :

εἴ τε καὶ ἀλλοίη τις ἐπὶ βολός ἔσσεται ὁρμή,

« ou si quelque autre manière d'engager l'affaire se présentera, paraîtra possible ». Le scoliaste, qui ne fait pas autorité en pareille matière, explique ici ἐπὶ βολός par ἀσφαλής, et il ajoute : οὕτω καὶ Ἀμερίας ἀπέδωκεν ἐν ταῖς Γλώσσαις. Il est intéressant de constater que le grammairien Amérias, que l'on croit antérieur à Aristarque, estimait devoir expliquer le sens passif de ἐπὶ βολός. C'est apparemment parce que ce sens là a toujours été extrêmement rare dans les auteurs, même à l'époque hellénistique.

3° *Ibid.*, IV, 1380 :

ὥς ἤϊδα, πάντεσσι δ' ἐπὶ βολός ἤνδανε μῆτις,

« ainsi parla-t-il, et le projet (de transporter l'Argo par voie de terre en la prenant sur les épaules) leur parut à tous exécutable. »

(1) Je préfère cette explication à celle des grammairiens anciens, d'après laquelle le sens premier de ἐπὶ βολός serait : *qui frappe le but*.

(2) L'orateur Hypéride a peut-être, lui aussi, employé ἐπὶ βολός au sens passif. Hermogène lui reproche l'emploi de ce mot en ces termes (Περὶ ἰδεῶν, II, p. 397 Rabe) : Ἔδιον δὲ Ὑπερίδου τὸ καὶ ταῖς λέξεσιν ἀφαιδέστερόν πως καὶ ἀμελέστερον χρῆσθαι, ὥσπερ ὅταν μὲν ὁ νότατος λέγῃ καὶ γαλέαργα καὶ ἐκκοκχύζειν καὶ ἐστηλοκόπηται καὶ ἐπὶ βολός καὶ ὅσα τοιαῦτα. Or, ἐπὶ βολός est dans Homère, Hérodote, Éschyle, Sophocle, Platon, Callimaque, etc., seulement toujours au sens actif. Hermogène a donc peut-être en vue l'emploi de ἐπὶ βολός au sens passif.

Dans un quatrième passage du même auteur, le sens de ἐπὶβολος est également passif, mais, pour le reste, foncièrement différent. Apollonius appelle la borne que les chars doivent contourner dans l'hippodrome : ἐπὶβολος ἄρματι νύσσα (*Argon.*, IV, 1272). Or, ἐπὶβολος se dit, nous l'avons vu, de *ce que l'on peut atteindre*, alors que le sens devrait être ici : *ce qui doit être atteint*. Comme cela ne se concilie guère, il nous faut chercher, pour ce quatrième passage, un autre sens premier. Ἐπιβάλλειν signifie assez souvent : *imposer* (une contribution, une amende, une peine); d'après cette analogie, ἐπὶβολος peut avoir le sens de : *imposé, donné pour but*. Ἐπὶβολος ἄρματι νύσσα pourrait se rendre en latin par : *meta curribus statuta*.

En résumé, nous connaissons en tout quatre ou cinq exemples de l'emploi de ἐπὶβολος au sens passif, lesquels se rencontrent tous entre 335 et 260 avant notre ère. Il s'agit ici d'une locution qui n'est pas classique, et qui n'a pas prévalu non plus chez les auteurs de l'époque hellénistique.

Je ne crois donc pas, toutes choses pesées, que μὴν ἐπάβολος puisse signifier « le mois convenable ». Il est vrai que d'après Hésychius ἐπιτήδειος et ἐπὶβολος sont synonymes, ou, tout au moins, demi-synonymes. Mais c'est là une assertion du lexicographe qui n'est pas confirmée par les textes existants. Tout au plus doit-on concéder que le sens de ἐπὶβολος peut approcher de celui de ἐπιτήδειος.

Vs. 408 : ἰκέ[τας] κατέσχε. Il me semble douteux que le poète ait pu appeler ἰκέται, *suppliants*, les théores qui se réunissaient aux Pythies, attirés par la splendeur des fêtes et des jeux.

Weil ne s'est pas prononcé sur le sens qu'il attribuait à κατέσχε. Κατέλγειν ne signifie jamais *recevoir*. Le seul sens du verbe qui cadre en quelque mesure avec l'interprétation de Weil me semble être celui de *retenir* (1). Mais, si nous prenons ce sens-là, il faudrait avouer que le poète s'est exprimé d'une

(1) Cf. e. g. Xen. *Memor.*, II, 6, 11.

façon peu heureuse : passe encore s'il disait que les efforts des Amphictyons devaient tendre à attirer les étrangers ; mais a-t-il pu écrire uniquement : *à les retenir*, ce qui reviendrait presque à dire, à empêcher qu'ils ne repartent bientôt, mécontents et désillusionnés ?

Je conclus que l'explication proposée par Weil est inadmissible tant par rapport au sens général du passage, qu'en égard à l'interprétation des détails. Nous devons, je crois, adopter une explication différente et, aussi, une autre leçon pour la fin du passage. L'examen des estampages confirme l'exactitude de la copie de MM. Homolle et Bourguet, sauf sur un point. Je ne lis pas comme eux : ΚΑΤΑΣΧΗ, mais ΚΑΤΑΣ·ΗΙ. Le sixième caractère est entièrement effacé ; ce sont les éraflures de la pierre qui donnent vaguement l'illusion d'un X. Rien n'empêche donc de restituer : κατας[τ]ῇ. Il est loisible aussi d'écrire ἰκέ[ταις] au lieu de ἰκέ[τας] (1), puisque ce mot se trouve placé à la fin d'une ligne du texte épigraphique et que, par conséquent, le nombre des lettres manquantes n'est pas exactement déterminé. Ainsi reconstitué, le passage se lit comme suit :

ὦ[ς ἐπ]άβολος
Μῆν ἰκέ[ταις] κατας[τ]ῇ.

Il n'est pas question d'un mois du calendrier, mais du dieu Μῆν en personne. Il s'agit de l'introduction officielle de son culte à Delphes. « Apollon ordonne que les Amphictyons hâtent leurs démarches pour que Mên devienne accessible à ses fidèles », en d'autres termes, afin que dorénavant ceux qui veulent implorer le secours de Mên, n'aient plus à le chercher au loin, mais qu'ils puissent l'adorer sur place, comme une divinité présente au milieu d'eux. On comprend maintenant le mot παῖξις : les Amphictyons avaient dû engager des pourparlers avec quelque sanctuaire de Mên à l'étranger — il n'y en avait pas en Grèce à cette époque — pour le prier de prêter

(1) Fournier, si je ne me trompe, a assuré à Weil que le bas du T et l'A entier de ἰκέ[ταις] étaient lisibles sur la pierre (BCH, XXI, 1897, p. 511). Je ne les vois pas sur mes estampages.

son concours à l'institution d'un même culte à Delphes.

Weil a inféré de la IX^e strophe que le péan de Philodamos a été chanté à Delphes au printemps d'une deuxième année olympique (1). Cette conclusion, fondée sur la mention présumée de la fête des Pythies au vs. 107 et suivant, est désormais caduque.

J'aurai à répondre à la question de savoir pour quelle raison le culte de Mên a été introduit à Delphes à l'époque d'Alexandre. Mais je m'en vais auparavant expliquer la seconde partie du texte de la strophe. Elle confirmera mon interprétation de la première péricope.

Vs. 110-113. Pour Weil, la deuxième moitié de la strophe avait peu de rapports avec la première. C'était comme un second oracle d'Apollon faisant suite au premier. Si je comprends bien la portée des notes succinctes du savant philologue, Weil traduisait à peu près comme suit : « (Apollon ordonne) qu'aux Théoxénies on exhibe le présent hymne à son divin frère, et qu'on annonce un sacrifice en son honneur » ; en d'autres termes, qu'on ajoute aux solennités des Théoxénies, fête apollonienne, un sacrifice à Dionysos. Fairbanks (2) a compris le passage un peu différemment, puisqu'il applique les mots *ἱερῷ γένει συναίμω* non à Dionysos, mais à Apollon. Pareille interprétation est possible grammaticalement, si l'on détache l'infinitif *δειξαι* de *θεὸς κελεύει* (3), en lui donnant la valeur d'un impératif, de manière à traduire : « on exhibera aux Théoxénies le présent hymne au frère divin (de Dionysos) », c'est à dire à Apollon. Mais elle offre un très grand inconvénient : c'est que le sacrifice dont la mention suit viendrait, en ce cas, se rapporter grammaticalement à Apollon, alors que le sens exige qu'il ait trait à Dionysos. Je puis donc me borner à examiner l'opinion de Weil. La manière de voir de ce dernier me paraît inadmissible pour trois raisons. Je les indiquerai ici sommaire-

(1) Cf. *BCH*, XLVIII, 1924, p. 101 sq.

(2) Fairbanks, *A Study of the greek Paean*, p. 147.

(3) C'est ce que Weil n'avait pas voulu faire; cf. *BCH*, XIX, 1895, p. 393 in fine.

ment; car j'aurai à revenir plus loin, de mon côté, sur les mêmes questions. Γένει συναίμω, quoi qu'en dise Weil, ne peut avoir en grec le sens de ἀδελφῶ. Le mot γένος, accompagné d'un nom propre ou d'un substantif mis au génitif, se prend dans le sens de *progéniture*, de *rejeton*; mais jamais dans celui de *frère* ou de *parent collatéral*. Θυσίαν φαίνειν n'est pas une locution connue. La leçon θυ[τ]ίαν n'a d'ailleurs été obtenue par Weil que grâce à un changement arbitraire du texte qui lui avait été transmis. La copie du *Bulletin* porte ΘΥ.ΠΑΝ. Pour ma part, je lis ΘΙ.ΠΑΝ, et je propose de ponctuer comme suit :

δε[ῖξαι] δ' ἐγ ξενίοις ἐτεί-
οις θ[ε]ῶν ἱερῶ γένει συναίμω
τόνδ', ὕμνον θ' Ι[Ε]ΠΑΝ τε φαί-
νει[ν]...

Il s'agit toujours de Mên, comme on peut le voir ici et comme je le prouverai plus bas par une restitution certaine du vers 114. Mên doit être introduit auprès des autres dieux quand ils seront assemblés au banquet des Théoxénies, et recevoir à Delphes les honneurs et le culte qui lui sont dus. Je traduis : « (Apollon ordonne) qu'aux Théoxénies on le présente aux dieux, ses parents, et qu'on lui chante un hymne . . . »

Il importait de fixer d'abord la construction et la coupe de la phrase. Je passe maintenant aux observations de détail.

Vs. 110 : δε[ῖξαι]. La restitution est due à Weil. C'est apparemment la seule possible. Δεικνύναι τινα signifie parfois : présenter quelqu'un, introduire quelqu'un auprès d'autres personnes (1).

Vs. 110 sq. : ξενίοις... θ[ε]ῶν. Pindare s'est servi de la même périphrase dans son péan en l'honneur des Delphiens :

ἔρα(ται) δέ μοι
γλῶσσαι μέλιτος ὕμνον

(1) Cf. Soph. *El.*, 492 : πατρὶ μ' ὡς δεῖξῃς φίλῳ : *At.*, 567 sqq. De même, ὑποδεικνύναι, Plut. *Quaest. Conv.*, VII, 1, 3 : Ξενοφῶν οὐκ ἤσχυθη... τὸν γελωτοποιὸν φέρων Φίλιππον..., ὑποδείξει τοῖς ἀνδράσι. Voir les lexiques grecs de Passow et de Liddell et Scott s. v.

γλυκὺν [καταγείσθαι]
 ἄγωνα Λοξία καταβάντ'
 εὐρὺν ἐν θεῶν ξένια (1).

La fête des Θεοξένια est connue par un assez grand nombre de textes, épigraphiques (2) et autres (3). On a beaucoup écrit sur elle, sans parvenir à se mettre d'accord sur toutes les questions attenantes (4). C'était une fête donnée, en quelque sorte, par Apollon (5); les autres dieux y étaient conviés en qualité d'hôtes (6). Le sacrifice qu'on y faisait pour la prospérité de l'Hellade entière est mentionné par Pindare (7), par Polémon et dans les textes épigraphiques; il était suivi d'un banquet. C'est à cette réunion solennelle des dieux que le dieu nouveau dont on souhaitait et préparait l'installation à Delphes, allait être invité, afin d'y être, pour ainsi dire, officiellement présenté à ses pairs. Il est juste de supposer que l'on assem-

(1) Pind. *Paeon.*, VI, 58-61. Les éditeurs écrivent à tort : Λοξία, et : ἐν θεῶν ξένια. L'auteur veut dire : καταβάντι μοι εἰς τὸν εὐρὺν ἄγωνα τοῦ Λοξίου, εἰς τὰ Θεοξένια. Cf. *ibid.*, vs. 13 sqq. : κατέβαν... ἄλσος Ἀπόλλωνος; *Nem.*, II, 23 : Διὸς ἄγων; *Isthm.*, VIII, 67 : Ἀλκαθόου τ' ἄγων; *Pyth.*, X, 30 : Ὑπερβορέων ἄγων.

(2) *SGDI*, 2561 (inscription des Labyades, commencement du 1^{er} s.), D 3 sqq. : θοῖναι δὲ [τ]αῖδ[ε νόμιμ]οι... Θεοξένια...; 2722 (= *Syll.*³, 450, vers 227 avant J.-C.), l. 2 sqq. : Κλεοχάρης... γέγραφε τῷ θεῷ ποθόδιόν τε καὶ παιῶνα καὶ ὕμνον, ὅπως ἄδωντι οἱ παῖδες τῇ θυσίᾳ τῶν Θεοξενίων; *ibid.*, l. 6; 2756 (fin du 1^{er} siècle avant notre ère), l. 1 sqq. : ἐπειδὴ Ἑρμοκλῆς... τὸν κρατῆρα ἐκέρασε τὸν ἀργύρεον τοῖς Θεοξενίοις... Hérodote (I, 51) appelle la même fête Θεοφάνια.

(3) Polemo, *ap. Athen.*, IX, p. 372, A : παρὰ Δελφοῖς τῇ θυσίᾳ τῶν Θεοξενίων; *Plut. Mor.*, p. 557, F.

(4) Voir surtout Nillson, *Griech. Feste*, p. 160 sqq., et Wilamowitz, *Pindaros*, p. 128 sqq. Weniger (*Archiv für Relig. Wiss.*, XXII, 1923/4, p. 32 sqq.) ne s'est pas servi des renseignements fournis par le VI^e péan de Pindare.

(5) Cf. Hesych. : Θεοξένια, Ἀπόλλωνος ἐορτή; *BCII*, XLVIII, 1924, p. 106, 2.

(6) Les héros aussi paraissent avoir été invités à la fête. Cf. Pind. *Nem.*, VII, 46 sq. : Νεoptolέμος est censé présider au banquet des héros à Delphes, ἥρωϊαις δὲ πομπαῖς θεμισκόπον οἰκεῖν ἐόντα πολυθύτοις; *Schol.* : γίνεται δὲ Δελφοῖς ἥρωσι ξένια ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας. Les cérémonies ont d'ailleurs pu durer plusieurs jours. Le banquet des héros peut avoir été fixé à un autre jour que le banquet des dieux.

(7) Pind. *Paeon.*, VI, 62 : θύεται γὰρ ἀγλαῆς ὑπὲρ Πανελλήδαο. Ce sacrifice a dû gagner singulièrement en actualité, depuis que Philippe eut formé, en 338, une ligue nationale, qui comprenait effectivement presque tous les états grecs.

blait, à cet effet, les images des dieux à l'endroit où se faisait le sacrifice.

Les Théoxénies se célébraient au mois Θεοξένιος ou Θεουξένιος (Mars-Avril). Le péan de Philodamos a été chanté au printemps, ainsi que cela est dit expressément au vs. 3 et suiv. : ἤρυνα[ῖς].. [ταῖσδ'] ἱερὰς ἐν ὥραις (1). Il semble extrêmement probable qu'il a été composé en vue d'une fête dionysiaque qui venait d'être instituée par l'oracle, et dont il était question dans la strophe VI (2). La date de cette fête ne peut évidemment avoir été très éloignée de celle des Théoxénies. Elle a dû vraisemblablement précéder ou suivre de peu. Mais il n'y a plus maintenant aucune raison de penser, comme on l'a fait jusqu'à présent, que c'est pour les Théoxénies elles-mêmes que le péan de Philodamos a été écrit (3). Les Théoxénies y sont seulement mentionnées d'une manière incidente. Lorsque le culte de Mên sera installé à Delphes, il y aura une cérémonie de réception le jour des Théoxénies. Voilà tout.

Vs. 110 sq. : ἐτείεις. Ἔτειος est un mot poétique qui équivaut à ἐπέτειος en prose. Les Théoxénies étaient une fête annuelle. C'est ce qu'atteste également la scholie mutilée écrite en marge des vs. 62-64 du VI^e Péan de Pindare (4) : ... ἃς καὶ μέγρι [τοῦ νῦν] ἐκάστ[ο]ν ἔτους. La fête delphique appelée Ἡρώς que mentionne Plutarque (5) n'a rien à faire avec les Théoxénies : elle était ennéatérique et avait un caractère mystique (Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε).

Vs. 111 : θ[ε]ῶν ἱερῷ γένει. Le génitif θεῶν est placé ἀπὸ κοινοῦ : il dépend à la fois de ξενίους et de γένει. On lit dans la *Théogonie*

(1) Beaucoup de fêtes en l'honneur de Dionysos se célébraient au printemps : cf. Farnell, *Cults of the greek states*, V, p. 200 ; Pind., *frag.* 75 sq. Cela n'a pu être le cas anciennement à Delphes, parce que Dionysos était censé n'y séjourner que pendant les mois d'hiver : au printemps Apollon faisait son entrée joyeuse, et Dionysos quittait la place. Cf. Pind., *Pyth.*, IV, 5.

(2) Vs. 68 sq. : πυθόχρη[στον τ'] ἱχλάν. V. plus haut p. 105.

(3) Cf. *BCH*, XLVIII, 1924, p. 105 sq.

(4) *Ox. Pap.*, V, p. 43.

(5) *Plut. Quaest. Graec.* 12.

d'Hésiode : ἀθανάτων ἱερὸν γένος (1). L'expression θεῶν γένος (2) ou δαιμόνων γένος (3) est d'ailleurs d'un usage assez fréquent dans la poésie classique.

Vs. 111 : συναίμω. Mot poétique équivalant à συγγενεῖ. Nous ignorons comment le poète s'est représenté la parenté de Mên avec les dieux de l'Hellade. Nous ne connaissons même pas du tout la généalogie du dieu phrygien. Sabazios, que l'on identifiait parfois avec Mên, avait pour parents, d'après Diodore, Zeus et Perséphoné (4). Je vois dans συναίμω un des principaux arguments pour lesquels il est nécessaire de séparer les mots τόνδ' et ὕμνον l'un de l'autre. A moins d'adopter la ponctuation que je propose, on n'aura que le choix de traduire θεῶν ἱερῶ γένει συναίμω par : « au saint rejeton des dieux, son frère », ou bien par : « à la sainte famille des dieux ». Ni l'une ni l'autre des deux traductions n'a la moindre probabilité. Toute difficulté disparaît au contraire, si l'on rapporte τόνδε à Μήν : le ἱερὸν γένος des dieux est appelé σύναιμόν, *apparenté*, à Mên. Le poète veut que Mên soit le parent, et, partant, l'égal des dieux grecs.

Vs. 112 : τόνδ'. Le pronom ὅδε se rapporte parfois, en poésie, comme dans Hérodote (5), à un objet ou à une personne mentionnée dans ce qui précède (6). On a remarqué aussi que ὅδε se dit quelquefois de personnes pour lesquelles on éprouve un grand respect, et οὗτος de gens que l'on méprise (7). Nous avons

(1) Hes. *Theog.*, 21 ; 105.

(2) Pind. *Nem.*, VI, 1 ; Soph. *Ai.*, 399 ; Eur. *Med.*, 747 ; *Hipp.*, 7 ; Trag. *frag. adesp.*, 99 ; Plat. *Phaedr.*, p. 246, D.

(3) Aesch. *Sept.*, 236 ; Eur. *Hec.*, 490 ; *frag.* 381, 2 ; Crit., *frag.* I, 42.

(4) Diod., IV, 4, 1 : μυθολογοῦσι δέ τινες καὶ ἕτερον Διόνυσον γεγονέναι πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου · φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπὸ τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον.

(5) Cf. Kühner-Gerth, *Gramm. der griech. Sprache*, II, 1, p. 646 sq.

(6) Je me bornerai à un seul exemple, Eur., *frag.* 434 :

Ἔρως γὰρ ἄνδρας οὐ μόνον ἐπέρχεται
οὐδ' αὖ γυναῖκας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω
ψυχὰς χαράσσει· καὶ πόντον ἔρχεται
καὶ τόνδ' ἀπείργειν οὐδ' ὁ παγκράτης σθένει
Ζεὺς...

(7) Cf. Kühner-Gerth, *op. l.*, p. 644.

peut-être ici un exemple de cet emploi spécial de ὅδε (1). Il n'y aurait pas lieu, enfin, de s'étonner de ce que le poète a placé le complément direct τόνδε à la fin de la phrase ; il y a, dans Sophocle, plus d'un exemple d'un pareil ordre des mots (2).

Vs. 112 : θυ[σ]ίαν. La copie du *Bulletin* porte ΘΥ.PAN. Je copierais sur l'estampage : ΘΙ.PAN ; le deuxième caractère est placé juste dans la cassure de deux fragments de la pierre qui se raccordent entre eux. Fournier a affirmé que la leçon θυσίαν, à laquelle Weil était arrivé par conjecture, est confirmée par la pierre (3). Avec les estampages sous les yeux, je doute que cela puisse être vrai. La leçon θυσίαν, d'ailleurs, présente un double inconvénient. D'abord, l'expression θυσίαν φαίνειν serait, sinon inexplicable, du moins sans exemple. L'objection est grave. S'il avait existé en grec une locution poétique φαίνειν θυσίαν ayant à peu près le sens de : « offrir un sacrifice », il serait bien étonnant qu'elle ne se rencontrât nulle part dans les auteurs lyriques ou tragiques dont les écrits nous sont parvenus. Weil expliquait θυσίαν φαίνειν par : « annoncer un sacrifice, y convier d'avance ». Une telle locution lui semblait plus particulièrement dorienne : il comparait un terme de guerre des Lacédémoniens : φαίνειν φρουράν, ce qui équivalait, selon lui, à προγράφειν στρατιάν. Tel n'est cependant pas, quoi que d'aucuns aient dit, le véritable sens de φαίνειν φρουράν (4). Cela ne signifie pas autre chose que : *faire voir l'armée*, c'est à dire faire une sortie, ou une pointe, contre l'ennemi. En second lieu, si l'on adopte la leçon de Weil, les mots ὕμνον θυσίαν se trouveront former une asyndète, le τέ qui suit θυσίαν servant à relier l'infinitif φαίνειν à l'infinitif δεῖξαι. Une asyndète de cette sorte serait, pour ne pas dire impossible (5), du

(1) Mên a été considéré, du moins dans certains milieux, comme un dieu universel, témoin l'inscription de Saittai de Lydie : εἰς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μέγας, Μὴν Οὐράνιος (*Denkschr. der Wien. Akad. der Wiss.*, LIV, 1911, p. 110, n° 211).

(2) Soph. *Oed. Col.*, 874 sq. : ἄξω βίη, καὶ μοῦνος εἰμι, τόνδε ; *Oed. Rex*, 1147 : ἂ. μὴ κόλαζε, πρέσβυ, τόνδε ; 679 : γύναι, τί μέλλεις κομίζειν δόμων τόνδ' ἔσω ;

(3) *V. BCH*, XXI, 1897, p. 311.

(4) Voir Étienne, *Thes. graec. ling.* ed. Dindorf, VIII, p. 587 sq.

(5) Cf. Soph. *Oed. Col.*, 481 : ὕδατος μελίσσης.

moins insolite. Voilà les deux raisons d'ordre grammatical qui contribuent à me faire douter de la justesse de la leçon $\theta\upsilon[\sigma]\acute{\iota}\alpha\nu$.

Nous devons en venir ainsi à nous demander si le θ ne peut pas être lu θ' , c'est à dire $\tau\epsilon$, ce qui supprimerait l'asyndète. Or, si nous partons de cette idée, la restitution qui se présentera d'abord à notre esprit sera celle-ci :

$\tilde{\upsilon}\mu\nu\omicron\nu\theta' \acute{\iota}[\epsilon]\rho\acute{\alpha}\nu \tau\epsilon \varphi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu.$

Mais on la rejettera aussitôt. Il ne serait pas inconcevable que Mên, en sa qualité de divinité androgyne (1), fût servi dans son sanctuaire par une femme (2). L'expression $\acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu \varphi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ pourrait à la rigueur se justifier (3). Mais un hymne et une $\acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}$ (4), une diaconesse, sont choses disparates ; il eût été grotesque de les associer.

Force nous est donc de chercher une autre solution. Je voudrais diviser le groupe I. PAN en deux mots, de façon à lire :

$\tilde{\upsilon}\mu\nu\omicron\nu\theta' \acute{\iota}[\acute{\epsilon}]\rho' \acute{\alpha}\nu \tau\epsilon \varphi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu,$

c'est à dire : $\tilde{\upsilon}\mu\nu\omicron\nu \tau\epsilon \acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha} \tau\epsilon \acute{\alpha}\nu\alpha\varphi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$, *et de chanter un hymne et d'instituer des cérémonies de culte en son honneur*. Pour tâcher de défendre cette manière de voir, on étudiera ici le sens et l'emploi des verbes $\varphi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ et $\acute{\alpha}\nu\alpha\varphi\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$, tant par rapport à $\tilde{\upsilon}\mu\nu\omicron\nu$

(1) Plat. *Symp.*, p. 190, B ; *Hymn. Orph.*, IX, 4 ($\tilde{\mu}\acute{\epsilon}\nu\eta$) $\theta\tilde{\eta}\lambda\acute{\upsilon}\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\alpha}\rho\sigma\eta\nu$; LVI, 4 sq. ; Spartian. *Caracalla*, VII, 5 ; Quintil. *De Mus.*, III, 158 ; Lobeck, *Aglaophamos*, p. 932. La croyance, selon quoi la lune serait androgyne, est égyptienne (Plut. *Is. et Osir.*, 43) et orphique.

(2) Cf. Macrob. *Saturn.*, III, 8, 3 : Philochorus... eandem (sc. Venerem) adfirmat esse lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina ; Stengel, *Griech. Kultusalt.*, p. 34, 13. La femme qui figure à côté de Mên et de Pan sur le bas-relief attique publié par Smirnoff (voir *BCH*, XX, 1896, p. 78, fig. 5 ; Roscher, *Lex. der Myth.*, II, p. 2733, fig. 10) pourrait être une prêtresse, ou une $\acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}$, de Mên ; mais il est plus probable que ce soit une Nymphe.

(3) Cf. Soph. *Trach.*, 612 sq. : $\varphi\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\nu \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma \theta\upsilon\pi\tau\tilde{\eta}\rho\alpha$, faire voir, c'est à dire présenter un sacrificateur aux dieux ; cf. $\delta\epsilon[\acute{\iota}\xi\alpha\iota]$ au vs. 110 de notre hymne.

(4) Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, VIII, p. 1474 sq. : Theophr. *Charact.*, XXVII, 9 : $\kappa\alpha\acute{\iota} \epsilon\rho\omega\nu \acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma$ (on corrige à tort $\acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma$ en $\acute{\epsilon}\tau\alpha\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma$) ; Strab., XII, 36 ; Picard, *Éphèse et Claros*, p. 134 sq.

que par rapport à ἱερὰ (4), et, étant donné l'incertitude de la leçon, à θυσίαν.

Φαίνειν ὕμνον est une expression poétique assez usitée (2). Elle signifie : *chanter un hymne*. Dans cette locution, φαίνειν a passé du sens de *faire voir* à celui de *faire entendre*.

Φαίνειν ἱερὰ, ou θυσίαν, serait une expression inconnue. Je n'irais pas jusqu'à dire qu'elle serait incompréhensible, si elle se présentait, ou contraire au génie de la langue grecque. Le verbe φαίνειν a, dès les temps les plus anciens, un grand nombre de sens divers dont voici la filiation, en ce qui nous concerne ici : 1° faire voir ; 2° montrer ; 3° indiquer du doigt ; 4° désigner ; 5° assigner ; 6° accorder, offrir (3), donner. On approche notamment du sens de *donner*, dans les deux passages d'Homère que voici :

Ἐλένη δὲ θεοὶ γόνον οὐκέτ' ἔφαινον (4),

les dieux n'accordèrent plus d'enfants à Hélène ;

εἰς ὃ καὶ τοὶ φήνωσι θεοὶ κυδρὴν παρὰχοιτῶν (5),

jusqu'à ce que les dieux t'accordent une épouse. Si donc un poète grec avait dit θυσίαν ou ἱερὰ φαίνειν dans le sens de : *offrir un sacrifice, un culte*, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner grandement (6). Mais il n'en reste pas moins vrai que la locution φαίνειν ἱερὰ, du moins à ma connaissance, ne se lit nulle part.

(1) Je ne fais pas état, en cette matière, des épigrammes du II^e et du III^e siècle de notre ère que j'ai citées : BCH, XLVIII, 1924, p. 173 sq.

(2) Hom. *Od.*, VIII, 499 : φαίνε δ' αἰοδῶν ; Bacchyl., XII, 223 sq. : ὕμνων τινὰ τάνδε ν[εοπλόκων δόσιν] φαίνω ; Aesch. *Eumen.*, 568 sq. ; Soph. *Antig.*, 1079 sq. ; Apoll. Rhod. *Argon.*, IV, 782 : φαίνε τε μῦθον ; Theocr. *Id.*, IX, 28 : Μοῦσαι, ... φαίνατε δ' ὠδὰς.. (ce qui, quoi qu'en disent les commentateurs, signifie simplement : « Muses, chantez les chants » ...). Δεικνύναι, aussi, se prend peut-être dans le même sens ; cf. Alcman., *frag.* 37 : τοῦθ' ἄδεᾶν Μωσᾶν ἔδειξεν δῶρον μάχιρα παρθένων ἃ ξανθὰ Μεγᾶλοστράτα.

(3) Soph. *Trach.*, 239 : εὐχταῖα φαίνων.

(4) Hom. *Od.*, IV, 12.

(5) *Ibid.*, XV, 26.

(6) Il n'est guère possible de dire avec certitude quel est le sens premier des termes ἱεροφάντης et ὀργιοφάντης ; cf. Opp. *Cyneg.*, IV, 248 sq. : πρῶτα δ' ἔφαινον ὀργια.

Ἀναφαίνειν ὕμνον équivaut exactement à φαίνειν ὕμνον (1).

Ἀναφαίνειν ἱερά, enfin, se justifie pleinement par l'analogie des passages suivants :

1° *Marm. Par.*, 28 : Εὐμόλπος ... τὰ μυστήρια ἀνέφηεν ἐν Ἐλευσῖνι ;

2° *Hymn. Orph.*, LIII, 40 :

ὄργια νυκτιφαῖ τελεταῖς ἀγίαις ἀναφαίνων ;

3° *Ibid.*, LXXVIII, 8 :

πρώτη γὰρ τελετὰς ἀγίας θνητοῖς ἀνέφηνας.

Ces textes prouvent que, dès la première moitié du III^e siècle avant notre ère, on a employé ἀναφαίνειν dans le sens de *fonder* (un culte, des mystères), d'*instituer* (des fêtes religieuses ou orgiastiques). Ce sens semble découler de celui d'*accorder*, dont il a été question plus haut. C'est ce qui ressort de passages tels que Eur. *Bacch.*, 470 : διδωσιν ὄργια ; Anton. Liber. *Metam.*, XV, 3 : διδόναι ἱερά, et surtout, si je ne me trompe, du passage suivant de l'*Iphigénie en Tauride* :

δέξει θυσίας,
ἃς ὁ παρ' ἡμῖν νόμος οὐχ ὀσίας
Ἑλλησι διδοὺς ἀναφαίνει. (2).

Le dernier vers est considéré comme inintelligible et corrompu, par les commentateurs, à l'exception de Paley. Διδοὺς ἀναφαίνει équivaut à διδωσι καὶ ἀναφαίνει. Je traduis : « Reçois les sacrifices — impies aux yeux des Hellènes — que la loi du pays accorde et institue ». Si mon interprétation est bonne, ἀναφαίνειν, dans le sens de : *instituer*, remonte jusqu'au V^e siècle

(1) Xenophan. ap. Athen., XI, p. 462, F. : ὅς ἐσθλά πιδὼν ἀναφαίνῃ (il doit s'agir de chansons chantées pendant le *symposion*) ; Aesch. *Suppl.*, 829 : βράν ἀμφαίνω ; Aristoph. *Av.*, 744 sqq. :

δι' ἐμῆς γένους ξουθῆς μελέων
Πανὶ νόμους ἱεροὺς ἀναφαίνω.

(2) Eur. *Iph. Taur.*, 464 sqq.

avant notre ère. On rencontre, du reste, ἀναδεικνύναι ἱερὰ (1) dans le même sens.

Nous avons donc parfaitement le droit de rendre ἀναφαίνειν ἱερὰ (2), dans le péan delphique, par : *instituer un culte*. Seulement, si nous prenons ce parti, pouvons-nous persister néanmoins à entendre ὕμνον ἀναφαίνειν dans le sens de *chanter* un hymne? Il me semble que oui. Je constateraï ici un exemple de la figure d'élocution connue sous le nom de *zeugma*. On ne peut nier que le *zeugma*, et en particulier le genre spécial de *zeugma* que nous aurions ici, n'est pas rare dans les poètes grecs (3).

Je remarque encore que ce n'est pas sans raison que l'infinitif de l'aoriste δεῖξαι est suivi par l'infinitif du présent φαίνειν. Dans le premier cas, il s'agit d'une présentation qui ne peut avoir lieu qu'une seule fois; dans le second il est question d'un hymne dont l'audition pourra être répétée de temps en temps, voire même devenir un élément habituel du culte du nouveau dieu, et de solennités qui reviendront tous les ans (4).

(1) Dioscoride (III^e siècle avant J.-C.), *Anth. Pal.*, IX, 340 :

ἵνικα Μήτηρ
ἱερὰ τὰν Κυβέλοις πρώτ' ἀνέδειξε θεῶν.

Cf. *Hymn. Orph.*, XXIV, 10 :

ὕμεῖς γὰρ πρώτῃ τελετῇ ἀνέδειξατε σεμνήν.

Ἀναδεικνύναι a aussi le sens de *consacrer* (aux dieux).

(2) Le terme ἱερὰ peut se prendre dans le sens général de *sacra, cérémonies du culte*. Cf. Eur. *Bacch.*, 485 : τὰ δ' ἱερὰ νύκτωρ ἤ μεθ' ἡμέραν τελεῖς; ἱερὰ est ici un synonyme de ὄργια (*ibid.*, 470, 476, 482); *Syll.*², 651 (= *Syll.*³, 1050), inscription attique du IV^e siècle avant J.-C. : ἐπειδὴ ... εὐσεβῶς τῶν ἱερῶν ἐπιμελεῖται, « ex frequentissima sermonis consuetudine omnia quae ad cultum dei spectant sacra caerimoniaeque hac appellatione comprehenduntur » (note de Dittenberger).

(3) Cf. Kühner-Gerth, *Griech. Gramm.*, II, 2, p. 570 sq.; Bruhn, *Soph. Anhang*, p. 114; Soph. *Trach.*, 237 sq. :

ὁρίζεται
βωμοὺς τέλη τ' ἔγκαρπα Κηναίῳ Διί;

ibid., 353, avec la note de Blaydes.

(4) Cf. *CIG*, 2715 (inscription de Stratonicee de l'époque impériale), 15 sqq. : τὸν ... ἱερέα τῆς Ἐκάτης καταλέγειν ... παῖδας ... ἄσοντας τὸν συνήθη ὕμνον τῇ θεῷ, καθὼς ἄνωθεν ἐγένετο.

On m'objectera peut-être que si l'on écrit ὕμνον θ' ἱέρ' ἄν τε φαίνειν, les mots ne seront pas placés dans leur ordre naturel. Ici, il importe de distinguer deux choses. On remarque dans ces mots, d'abord, une tmèse : ἄν...φαίνειν, ensuite, une transposition, la conjonction τε devant normalement être placée immédiatement après ἱέρ'. La tmèse est tout ce qu'il y a de plus usité dans les auteurs que Philodamos a surtout pris pour modèles, je veux dire dans les poètes lyriques et tragiques du v^e siècle (1). La transposition de τε n'est pas non plus très rare (2). Ce qui frappe dans la leçon que je propose, c'est peut-être la combinaison, dans un membre de phrase aussi court, de la tmèse et de l'hyperbate. Je ne crois pas cependant que l'on doive pour cela la rejeter.

Vs. 113 sq. : σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας πα[νδ]ήμοις ἱκεταίαις. Pour établir le sens de ces deux lignes, je partirai de l'avant-dernier mot. La restitution πα[νδ]ήμοις est erronée, parce qu'elle contient une faute de dialecte : il faudrait πανθάμοις. Le péan tout entier est écrit dans le dialecte dorien ; il serait vraiment inconcevable que le poète, en ce seul endroit, se fût servi d'une forme ionienne ou attique. Impossible aussi de mettre en cause le graveur de la stèle : à Delphes, au iv^e siècle, tout le monde prononçait et écrivait ὀλμος, et non ὀλμος. La copie du *Bulletin* porte ΠΑ..ΗΜΟΙΣ. L'examen de l'estampage confirme la justesse de cette leçon ; les deux premiers caractères sont très nets ; les deux suivants sont détruits ; les cinq derniers sont faiblement visibles. Je ferai cependant une réserve : le sixième caractère me paraît être N, et non M ; les jambages ne sont pas légèrement obliques, mais perpendiculaires, et le second jam-

(1) Il suffira de citer quelques exemples : Eur. *Hipp.*, 257 : ἀπό τ' ὄσασθαι ; *Bacch.*, 80 : ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων ; 579 : τίς πόθεν ὁ κέλαδος ἀνά μ' ἐκάλεσεν Εὐρίου ;

(2) V. Pind. *Ol.*, III, 18 : ξυγὸν ἀνθρώποις στέφανόν τ' ἀρετῶν ; *Bacchyl.*, XVII, 52 sqq. :

χιτῶνα πορφύρεον
στέρνοις τ' ἀμφὶ καὶ οὐλιν
θεσσαλὴν γλαυῶδ'.

Theocr. *Id.*, IV, 54 :

ναί, ναί, τοῖς δούγεσσιν ἔχω τέ νιν.

bage se prolonge moins vers le bas que le premier. Il faut donc lire πα[μμ]ήνοις. Cette restitution est certaine; car il n'y a pas en grec d'autre adjectif de huit lettres commençant par πα- et se terminant en -ηνος. L'adjectif πάμμημος (1), comme son synonyme πανσέληνος (2), se rapporte à la pleine lune. Je reconnais dans πα[μμ]ήνοις la preuve absolue de ma thèse qu'au vers 108 le mot ΜΗΝ désigne le dieu Mên : le poète parle du culte de cette divinité jusqu'à la fin de la strophe. Je traduis : « qu'on lui chante un hymne et qu'on lui rende des honneurs coïncidant avec les supplications de la Grèce le jour de la pleine lune », ou, si l'on veut : « avec l'adoration de la pleine lune par les Grecs ».

Vs. 110 : σύν. Dans le langage poétique, notamment chez

(1) Arat. *Phaenom.*, 189 : νυκτὶ φαινομένη παμμήνιδι Κασσιέπεια ; Plut., *De facie in orbe lunae*, XXII : τῆς σελήνης, ὅτε πάμμηνός ἐστι ; Maneth. *Apotelesm.*, IV, 545 : τὴν δὲ σεληνάϊν κατέχῃ πάμμηνα κέλευθα. Le mot πάμμημος se lit, en outre, dans un passage connu de l'*Électre* de Sophocle (vs. 850 sqq.) :

κἀγὼ τοῦδ' ἔστωρ, ὑπερίστωρ
πανσύρτῳ παμμήνῳ πολλῶν
δεινῶν στυγνῶν τ' ἀγέων.

(Cf. *Anth. Pal.*, VIII, 24 (épigramme de Grégoire de Nazianze), 4 : ἀγέων ἔστωρ). On s'accorde généralement à attribuer, dans ces vers de Sophocle, un sens tout à fait différent à πάμμημος (cf. πανάμερος, Soph. *Trach.*, 660). Je ne suis pas absolument convaincu que cela soit nécessaire. Πάμμημος pourrait ici tenir lieu d'un substantif désignant la pleine lune, comme c'est si souvent le cas pour πανσέληνος. Je traduirais : « Moi aussi je le sais, plus que personne je suis témoin avec Séléné d'une infinité de douleurs terribles et odieuses ». La lune est πανδερχής, comme le soleil ; son œil grand ouvert voit tous les crimes et toutes les injustices ; cf. Roscher, *Lex. der Myth.*, II, p. 3138 ; Lucian., XLVI, 21 : καίτοι πόσα ἐγὼ συνεπίσταμαι αὐτοῖς ὅσα πράττουσι τῶν νυκτῶν αἰσχρὰ καὶ κατὰ-πυστα. Πάνσυρτος pourrait être une épithète de la lune, parce qu'elle est μήτηρ χρόνου (*Hymn. Orph.*, IX, 5) et que le temps, comme on dit, entraîne tout ; cf. Synes. *Hymn.*, IX, 62 sq. :

χρόνος
χθονὸς ἔκγονα σύρων.

Ma traduction ne me semble audacieuse qu'en un seul point ; c'est que je prends ὑπερίστωρ dans le sens de ὑπερσυνίστωρ. Cf. Hesych. : ἰδυῖοι : μάρτυρες ... οἱ δὲ συνίστορες.

(2) Eur. *Ion.*, 1155 : κύκλος πανσέληνος ; Aristot., *Hist. anim.*, p. 622, b, 27 : τὰς νύκτας τὰς πανσελήνους.

Pindare (1), la préposition *σύν* marque parfois la simultanéité.

Vs. 413 : Ἑλλάδος. Bien que le poète prétende rattacher Mên par des liens de parenté aux dieux de l'Olympe, le dieu étranger ne pouvait en fait, au *iv*^e siècle, être mis au rang d'une divinité grecque, voire panhellénique. Mais on pouvait chercher à greffer son culte sur un culte déjà existant, puisque le peuple, en Grèce, avait depuis tout temps plus ou moins adoré la lune. C'est pourquoi l'oracle avait ordonné sagement que la fête du nouveau dieu lunaire coïncidât avec les fêtes lunaires *de la Grèce*, dit le poète, trahissant ainsi, comme malgré lui, la nature exotique de Mên.

Le culte de la lune, pas plus que celui du soleil, n'a certes pas été prédominant dans la Grèce historique. Dans un passage de la *Paix* d'Aristophane (2), Trygée dit à Hermès : Séléné et Hélios nous veulent du mal et trahissent l'Hellade pour les barbares ». « Pourquoi cela ? » lui demande Hermès. Et l'Athénien de répondre : « Parce que c'est à vous que nous sacrifions, à eux que sacrifient les barbares » (3). Aux temps classiques, il y avait longtemps que la lune et le soleil avaient cédé la première place à des divinités anthropomorphisées dont les origines premières ne transparaissaient plus guère. Il restait cependant beaucoup de traces de la vénération du peuple pour les corps célestes. Je dois me borner ici aux hommages rendus à la pleine lune, et aux croyances attachées à celle-ci. Roscher, après avoir étudié spécialement les restes du culte de la lune

(1) Pind. *Pyth.*, XI, 8 sqq. : θέμιν ἱερὸν Πυθῶνά τε καὶ λαοῖσιν ἄκρα σὺν ἐσπέρῃ ; VIII, 7 : καὶ σὺν ἀτρεχεῖ ; IV, 10 : ἐβδόμα καὶ σὺν δεκάτῃ γενεῇ ; *frag.* 123, 2 : σὺν ἁλικίῃ ; Bacchyl., X, 23 : κείνῳ γε σὺν ἄματι ; XII, 95 sq. : σὺν φασμαβρότῳ Ἄοϊ ; Eur. *Ion.*, 1582 : σὺν χρόνῳ πεπωμένῳ ; Duris ap. Steph. Byz. s. v. Ἐρετος : νυκτὶ σὺν ἀστραφεῖ ; Theocr. *Id.*, XII, 4 : τρίτῃ σὺν νυκτὶ καὶ ἡοί.

(2) Aristoph. *Pax*, 406 sqq.

(3) Cf. Herod., I, 131 : θύουσι δὲ (sc. οἱ Πέρσαι) ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι ; Arr. *Anab.*, III, 7, 6 : Ἀλέξανδρος ἔθουε τῇ τε σελήνῃ καὶ τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ γῇ. Dans un autre passage d'Hérodote (VII, 37), les Mages font entendre à Xerxès qu'ils considèrent le soleil comme le patron des Grecs, et la lune comme la protectrice des Perses. Au *vii*^e siècle de notre ère, le poète Géorgios Pisidès appelle encore la lune ἡ θεὸς τῆς Παρσίδος (*Exped. Pers.*, II, 375 ; III, 1).

chez les Grecs anciens (1), est allé jusqu'à admettre qu'anciennement tous les jours de pleine lune étaient consacrés à Séléné (2). Le savant allemand déclare fonder sa conviction, à cet égard, principalement sur le 32^e hymne homérique (vs. 11 sq.), et sur le fragment 53 de Sappho ; il y est question de femmes groupées autour d'un autel, une nuit de pleine lune. Il se peut que Roscher ait deviné juste ; mais les témoignages et les preuves allégués par lui ne sont, à la vérité, nullement péremptoires. Si certains sacrifices ont leur place dans le calendrier au milieu du mois, on n'est pas en droit de conclure de cela seul qu'on rendait anciennement un culte à la lune quand elle était dans son plein (3). On peut en dire autant des fêtes dont la célébration coïncidait avec la pleine lune ; les *Kάρνεια* (4) et les jeux olympiques (5) étaient dans ce cas. Seulement, après avoir écarté les preuves trompeuses et insuffisantes, reconnaissons qu'il reste d'autres indices dont il est permis de se servir en cette matière. Il n'est pas douteux que le jour de la pleine lune ait été considéré comme particulièrement sacré et propice.

Voici un passage des *Travaux* d'Hésiode, mal compris jusqu'ici :

τετραδάδι δ' οἷγε πύθον · περὶ πάντων ἱερὸν ἧμαρ
μέσση (6).

Ponctuées comme elles sont, ces deux courtes phrases semblent à peine intelligibles. Il faut lire apparemment :

τετραδάδι δ' οἷγε πύθον (περὶ πάντων ἱερὸν ἧμαρ)
μέσση (7).

(1) Roscher, *Ueber Selene und Verwandtes* (1890) ; *Nachträge* (1895) ; *Lex. der Myth.*, s. v. *Mondgöttin* et *Selene*.

(2) Roscher, *Ueber Selene*, p. 111 : « Ein ... regelmässiges Monatsfest der Selene scheint der Vollmond gewesen zu sein » ; cf. *Lex. der Myth.*, II, 2, p. 3181.

(3) Cf. *IG*, III, 3 ; Prott, *Fasti Sacri*, p. 7 sq.

(4) Eur. *Alc.*, 449 sq.

(5) *Schol. Pind. Ol.*, III, 35.

(6) Hes. *Op.*, 819 sq.

(7) *Pap. Oxyrrh.*, 873 : μεσσηη, c'est à dire μέσση, corrigé en μέσση.

« Ouvre la jarre le quatrième jour de la deuxième décade : c'est le jour sacré entre tous ».

Le jour où la lune est dans son plein, c'est à dire le quatorzième ou le quinzième jour du mois synodique, était d'ailleurs pareillement sacré chez les Égyptiens (1), chez les Romains (2), et chez les Celtibères (3).

Nous savons très bien aussi que le jour de la pleine lune était tenu, en Grèce, pour favorable aux mariages (4) et aux naissances (5). Mais de là à dire avec Roscher et avec Gruppe (6) qu'on adorait Séléné tous les jours de pleine lune, il y a loin (7); et le texte du péan delphique ne vient pas non plus à l'appui d'une telle idée. On présentera Mên aux autres dieux aux Théoxénies, et on célébrera en son honneur une fête coïncidant avec l'adoration de la pleine lune en Grèce. Est-il probable qu'il s'agisse ici d'une fête qui se répète tous les mois? En Phrygie, le culte de Mên paraît, à la vérité, avoir comporté des cérémonies mensuelles. Cela résulte avec évidence d'un passage d'un chœur des *Troyennes* : « O Zeus », y lisons-nous, « tu as trahi la ville d'Ilion. Tu as perdu avec elle les sacrifices, les chants des chœurs, les fêtes nocturnes, les images dorées qu'on t'y consacrait, et les fêtes lunaires des Phrygiens revenant douze fois l'an »,

Φρυγῶν τε ζᾶθεοι σελᾶναι συνῶδεκα πλῆθει (8).

(1) Herod., II, 47 : Σελήνη δὲ καὶ Διονύσω μούνοισι τοῦ αὐτοῦ χρόνου, τῇ αὐτῇ πανσελήνῃ θύσαντες.

(2) Plut. *Quaest. Rom.*, 24 : εἰδοὺς δὲ ἡμέραν ἱερὰν ἐνόμιζον.

(3) Strab., III, 4, 16 : τοὺς δὲ Κελτίβητας καὶ τοὺς προσβόρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνωνύμῳ τινὶ θεῷ ταῖς πανσελήνοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν. Cf. Roscher, *Nachträge*, p. 19, 1.

(4) Pind. *Isthm.*, VII, 44 sqq.; Eur. *Iph. Aul.*, 716 sq.; *Suppl.*, 990-999; Dio Chrysost., VII, 70. Cf. Soran. *Gynaec.*, 41, p. 205, f Rose.

(5) Chrysipp. in *Schol. B Hom. Il.*, XXI, 483 (cf. Rose, *The Roman Questions of Plutarch*, p. 201); Plut. *Quaest. Rom.*, LXXVII; *Quaest. Conv.*, X, 10.

(6) Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 941.

(7) A. Legrand (*Dict. des Antiq. s. v. Luna*) a eu raison de passer sous silence l'hypothèse de Roscher.

(8) Eur. *Troad.*, 1075. Le scholiaste se demande si Euripide entend parler d'une fête annuelle ou mensuelle : ἀμφιβόλως ἔχει πότερον κατ' ἐνιαυτὸν διὰ τὸ

Rien ne dit cependant que Philodamos ait voulu faire entendre qu'il en serait dorénavant de même à Delphes. Les dieux helléniques dont Mên allait désormais devenir le frère avaient en général à se contenter d'une, ou, tout au plus, de deux fêtes par an. Des solennités mensuelles eussent été un excès d'honneur pour le nouveau venu.

Il y a, d'autre part, apparence que l'oracle rapporté par le poète indiquait exactement la date de la fête de Mên.

Examinons donc à nouveau notre texte pour tâcher de découvrir cela. Il me paraît vraisemblable que les mots ἐν ξενίοις ἐτείοις s'appliquent non seulement à δεῖξις (vs. 110), mais encore à ἀμφαίνειν (vs. 112 sq.). S'il en est ainsi, le texte nous apprend non seulement que la fête projetée de Mên sera annuelle, mais encore qu'elle aura lieu lors des Théoxénies mêmes, le jour de la pleine lune du mois Théoxénios.

Il est un fait qui me donne grande confiance dans la justesse de l'interprétation que je propose. C'est que, ainsi, la fête delphique de Mên se trouvait coïncider avec une autre fête lunaire grecque, la seule dont nous ayons une connaissance quelque peu certaine. Le mois Théoxénios, on le sait, correspond au mois attique Élaphebোলιον (mars-avril). Or, la pleine lune de ce mois, la première après l'équinoxe du printemps, était à Athènes un grand jour sacré. Les Grandes Dionysies prenaient fin le quatorze du mois, et étaient suivies immédiatement des Pandia (1). Dès l'antiquité, les érudits se sont efforcés de trouver une explication adéquate du terme Πάνδις. D'après les uns, c'était une fête de Zeus; selon les autres, une fête en l'honneur de Pandia, fille de Séléné, ou Séléné elle-même; d'autres enfin attribuaient l'institution au héros

ὠδὲ κατέληγον εἶναι τὸν ἐνιαυτὸν ᾧ δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ κατὰ μῆνα. Il a eu tort de douter. Les termes du vers d'Euripide ne sont pas ambigus.

(1) Cf. K. F. Hermann, *Lehrb. der griech. Antiq.*², § 59, 5, p. 407; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 433; Roscher, *Lex. der Myth.*, III, p. 1516; Schoemann, *Griech. All.*⁴, II, p. 527 sq.; *Dict. des Antiq.*, IV, p. 313; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 938, 1. Aux passages d'auteurs cités généralement à ce propos, il convient d'ajouter Soph. *Oed. Rex*, 1090 : τὰν αὔριον πανσέληνον; voir les notes de Wolff et de Jebb.

Pandion. Je crois devoir écarter d'abord la dernière manière de voir. Le héros Pandion doit, inversement, son nom et son existence à la fête des Pandia, pour laquelle on a voulu créer un fondateur (1). Reste à choisir entre les deux autres explications. Les opinions des savants modernes sont très divisées à ce sujet. A mon avis (2), les Πάνδια ont été sûrement une fête consacrée à Zeus, comme les Παναθήναια se célébraient en l'honneur d'Athéna (3). La forme du mot indique que les Πάνδια sont nés, un jour, de la fusion de plusieurs fêtes locales. Mais, ceci posé, il reste cependant à répondre aux questions que voici. Pourquoi l'auteur du 32^e hymne homérique a-t-il fait naître de Sémélé et de Zeus une fille nommée Πανδίη (4)? Hésiode, encore, ne connaissait pas de déesse de ce nom (5). Pourquoi Séléné elle-même a-t-elle été surnommée Pandia? Sur quoi se fondaient les grammairiens anciens pour dériver le nom des Πάνδια de celui de la déesse Πανδία (6)? Comment Ulpien, commentant le discours de Démosthènes κατὰ Μειδίου (§ 7-9), a-t-il pu écrire si positivement : ἤγον οὖν καὶ τῆς Σελήνης ἑορτὴν μετὰ τὰ Διονύσια? Voici, je pense, la solution de l'énigme. Lorsqu'il s'est agi, très anciennement, de marquer dans le calendrier un jour pour la célébration des Πάνδια, fête alors nouvellement instituée, on s'est avisé de la faire coïncider avec la première pleine lune après l'équinoxe du printemps, parce que ce jour-là était déjà réputé sacré depuis un temps immémorial. L'ancien culte lunaire persista naturellement à côté de celui de Zeus. Il y eut un poète qui s'avisait d'attribuer l'institution des Pandia à un héros nommé Pandion; d'autres imaginèrent la déesse Pandia.

Il est curieux de constater que les Romains aussi célébraient une fête lunaire vers la même époque de l'année. Luna avait, à

(1) D'après Autran (*Phéniciens*, p. 26), Pandion porterait un nom caro-lycien.

(2) Cf. Wilamowitz, *Aus Kydathen*, p. 133, 54.

(3) Cf. Phot. *Onom.*, VI, 162 sq. : τὰδε μέντοι ἐκ τοῦ παν σύνθετα · ... Παναθήναια δὲ καὶ Πανιώνια καὶ Παναιτώλια καὶ Παμβροιώτια καὶ Πάνδια.

(4) *Hymn. Hom.*, XXXII, 14-16.

(5) Le héros Pándion, lui, était déjà connu du temps d'Hésiode (*Op.*, 658).

(6) *Etym. Magn.*, p. 651, 21 : Πάνδεια · ἑορτὴ Ἀθήνησιν · ἀπὸ Πανδείας τῆς Σελήνης.

Rome, un temple très ancien sur l'Aventin. Du temps d'Ovide, son jour de fête avait été fixé au 31 mars (1). Comme à Athènes, cette fête suivait de près les fêtes dionysiaques (2) : les Liberalia tombaient au 17 mars (3). On croit d'ailleurs possible que le culte de Luna à Rome ne soit que le culte de Séléné, anciennement introduit de Grèce en Italie (4).

Il y a cependant encore une autre coïncidence beaucoup plus importante. Les fêtes lunaires que je viens de mentionner coïncident aussi avec la pâque des Hébreux, laquelle était fixée à la pleine lune du mois Nisan. Or, la pâque juive remonte certainement à une époque antérieure à Moïse et au culte de Jéhovah (5) ; le sacrifice de l'agneau, que les fidèles mangent en entier pendant la nuit sacrée, s'adressait primitivement à un dieu lunaire (6). La même fête et la même religion lunaires se retrouvent chez les anciens Arabes (7).

Le jour de la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps n'a, en lui même, rien de particulièrement remarquable. Si donc l'on constate que ce jour-là a été considéré comme sacré par excellence chez les Grecs, les Romains, les Hébreux et les Arabes, il en faut conclure que ces peuples ont emprunté l'un à l'autre certaines conceptions religieuses, ou bien qu'ils les ont puisées à une source commune. Cette dernière hypothèse

(1) Ov. *Fast.*, 883 sq. ; *CIL*, I², p. 314 ; Wissowa, *Relig. und Kultus der Römer*², p. 316.

(2) De même, en Égypte, on associait la lune au culte d'Osiris (Herod., II, 47).

(3) Ov. *Fast.*, III, 713 ; *CIL*, I², p. 312.

(4) V. Roscher, *Lex. der Myth.*, II, p. 2159 ; *Nachträge*, p. 19.

(5) V. Beer, *Die Mischna*, vol. III : *Pesachim*, p. 14 sq.

(6) On en viendrait ainsi à conclure que la fête de Pâques des temps modernes aurait été célébrée à l'origine en l'honneur de l'astre qui décline et disparaît à la fin du mois, pour réapparaître et renaître, en quelque sorte, le troisième jour. Cf. Frazer, *Adonis, Attis and Osiris*², p. 360 : « Thus the dismemberment of the god [Osiris] would begin with the waning of the moon » ; *ibid.* p. 371 ; A. van Gennep : *Les rites de passage*, p. 263 : « La mort et la renaissance rituelles peuvent, dans certains cas, provenir d'une assimilation des étapes de la vie humaine aux phases de la lune » ; Nielsen, *Die altarab. Mondrelig.*, p. 157-163 ; *Id.*, *Der dreieinige Gott*, p. 256, 1.

(7) V. Nielsen, *Die altarab. Mondrelig.*, p. 94 ; 144 sq. ; 199 : *Der dreieinige Gott*, p. 59 sq.

semble même la seule exacte; car les Grecs, du moins, ne peuvent avoir appris directement des Sémites méridionaux à adorer la lune à une date déterminée. Je n'aperçois qu'un seul centre de civilisation, c'est la Mésopotamie, d'où une même solennité religieuse ait pu se propager, tant chez les Occidentaux que chez les Sémites. Les Babyloniens adoraient le dieu lunaire Sin comme une divinité puissante et vénérable entre toutes (1). Ses principaux temples étaient situés à Ur, lieu de naissance d'Abraham (2), et à Harran, endroit où le patriarche aurait séjourné avant d'aller habiter le pays de Canaan (3). La fête de Sin à Harran se célébrait le 17^e jour de nous ne savons quel mois, donc pendant que la lune est dans son plein ou commence à peine à décliner (4). Il n'est guère possible, à l'heure actuelle, de déterminer avec certitude, si le dieu Sin est d'origine babylonienne, ou arabe (5), ou araméenne (6). Mais quoi qu'il en soit de son origine première, ce n'est guère qu'après avoir pénétré en Babylonie que son culte a pu rayonner au loin et influencer les cultes lunaires d'autres pays (7).

Vs. 114 : ἱκέτῃ[ι]αῖς. Au vs. 108, le poète appelle ἱκέτας les adorateurs de Mên. Le terme ἱκετεῖαις dont il use ici correspond à cette appellation. Dans le langage ordinaire, le mot ἱκέτης ne désigne que le *suppliant*, soit qu'il réclame l'assistance d'un homme, soit qu'il invoque l'appui d'un dieu. Le serviteur des dieux est appelé λάτρης, θεράπων, ou ὀπηδὸς θεῶν, l'adorant λατρευτής, θεραπευτής, ou προσκυνητής. Nous connaissons toute-

(1) V. Nielsen, *Der dreieinige Gott*, p. 103 sqq., fig. 3.

(2) *Vet. Test.*, *Gen.*, XI, 28 ; 31 ; XV, 7 ; *Neh.*, IX, 7.

(3) *Gen.*, XI, 31 sq. ; XII, 4 sq. ; cf. Combe, *Hist. du culte de Sin*, thèse de l'Univ. de Paris, 1908, p. 84 sq. ; Bury, Cook et Addock, *The Cambridge Ancient History*, I, p. 234.

(4) Winckler, *Alloriental. Forsch.*, II, p. 305 sq. ; Combe, *Op. l.*, p. 58 sq. ; Roscher, *Lex. der Myth.*, IV, p. 903.

(5) V. Nielsen, *Die altarab. Mondrelig.*, p. 31.

(6) V. Baudissin, *Mond bei den Hebräern*, *Realencycl. für protestant. Theologie und Kirche*³, XIII, p. 337-349 ; *Archiv für Relig. Wiss.*, XVI, 1916, p. 405 ; 419.

(7) Mên n'est pas un dieu d'origine sémitique ; v. P. Perdrizet, *BCH.* XX, 1896, p. 91 sqq.

fois encore deux autres textes grecs dans lesquels les adorateurs d'une divinité lunaire sont désignés par le terme *ἰκέτης*. Ce sont un vers de l'*Hymne orphique* à Séléné :

σώζουσα νέους ἰκέτας σέο, κούρη (1),

et un passage de la *Vie de Pythagore* de Diogène Laerce (VIII, 34 : *ἰερός τοῦ Μηνὸς καὶ ἰκέτης*) dont il sera question plus loin.

La raison pour laquelle on employait le terme *ἰκέτης* dans ce cas spécial n'est pas difficile à trouver. Les Grecs saluaient en général les dieux d'un geste de la main, mais ils avaient coutume de se prosterner devant la lune, tout comme le faisaient les Orientaux (2). Cela est attesté par un texte bien connu de Platon (3). Sur un bas-relief votif consacré à Mên, les adorants sont représentés dans l'attitude qui est la plus caractéristique pour le suppliant (4), l'agenouillement (5). O. Walter (6), et, plus récemment, G. van Hoorn (7) ont montré combien pareille attitude est rare sur les monuments. Les Grecs ne s'agenouillaient apparemment que devant les divinités ayant un caractère chthonien, tel, par exemple, Dionysos Lysios (8).

(1) *Hymn. Orph.*, IX, 12.

(2) *Vet. Test.*, *Deuter.*, IV, 19 : « de peur aussi que... voyant le soleil, la lune et les étoiles... tu ne sois poussé à te prosterner devant eux ».

(3) *Plat. Leg.*, p. 887, e : ...ἀνατέλλοντος τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς οὐσμᾶς ἰόντων προκυλίσεις ἅμα καὶ πρόσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὁρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάντων ἐν συμφοραῖς παντοίαις ἐχομένων καὶ ἐν εὐπραγίαις...

(4) *Supplex*, en latin, signifie étymologiquement *celui qui a plié les genoux*.

(5) Cuperus, *Harpocrates*², p. 199; Wolters, *Festschrift für Benndorf*, p. 127; Walter, *Øst. Jahresh.*, XIII, 1910, *Beibl.*, p. 237, E.

(6) Walter, *l. l.*, p. 229-244. Voir aussi *Dict. des Ant.*, I, p. 81; Stengel, *Griech. Kultusal.*², p. 73 sq.; Walter, *Beschreib. der Reliefs des kleinen Akrop. Mus.*, n° 182.

(7) *Rev. arch.*, XIX, 1924, p. 261-266. Je me suis demandé si la déesse représentée sur la bague minoenne publiée par G. van Hoorn ne serait pas une déesse lunaire. Elle est coiffée d'un couvre-chef qui rappelle vaguement par sa forme les cornes dites de sacrifice (cf. *AJA*, XXX, 1915, pl. X sqq. et p. 239). Malgré ce qu'en a dit Scheftelowitz (*Arch. für Relig. Wiss.*, XV, 1912, p. 461-471), il n'est pas certain que le motif des cornes, dans l'art religieux, ne soit pas d'origine lunaire. Sur le culte de la lune en Crète, voir J. Harrison, *Themis*, p. 190 sqq.

(8) V. Weinreich, *Arch. für Relig. Wiss.*, XVII, 1914, p. 527 sqq.; Ael. Aristid., vol. I, p. 513 Dindorf = vol. II, p. 435 Keil : ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα ἰκετεύειν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν · καὶ ἐνεστί ταῦτα ἐν τοῖς ἡσμασιν.

Après avoir interprété la strophe jusqu'au bout, nous avons deux questions à poser. Pourquoi l'admission de Mên à Delphes est-elle mentionnée dans le péan à Dionysos ? Et pour quel motif un culte lunaire d'origine étrangère a-t-il été officiellement introduit à Delphes, au début du règne d'Alexandre ?

La première question est facile à résoudre. Selon quelques uns, Mên était identique à Sabazios (1), qui est le Dionysos (2) phrygien, et thrace (3). Voilà comment Mên est identifié avec Dionysos dans la dédicace bien connue de Thasos (4). On peut ajouter d'ailleurs que le Dionysos grec prêtait peut-être même à une identification directe avec Mên, parce qu'il semble avoir parfois été considéré, lui aussi, comme le dieu de la lune (5).

Il est beaucoup plus difficile de répondre à la seconde question. Le culte de Mên, dieu phrygien (6) et micrasiatique, se rencontre en Attique dès la première moitié du III^e siècle avant J.-C. (7). Le bas-relief de la collection du comte Lanckoron-

(1) Procl. ad Plat. *Tim.*, IV, 251 : παρειλήφαμεν παρὰ Φρυγῶν Μῆνα Σαβάζιον ὕμνου-
μενον καὶ ἐν μέσσις Σαβάζιου τελεταῖς. Cf. Lobeck, *Aglaophamos*, p. 1047 ; Pauly-
Wissowa, *Real-Encycl.*, s. v. Sabazios, p. 1550 *in fine*.

(2) Amphitheus in *Schol. Aristoph. Av.*, 874 : Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἷς ἐστὶ θεός.

(3) *Schol. Aristoph. Vesp.*, 9 : Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσι ; Alex.
Polyh. apud Macrobian. *Saturn.*, I, 18, 11 : « In Thracia eundem haberi Solem
atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione
celebrant ». Cf. Cumont, *Dict. des antiq.*, s. v. Sabazius, p. 929.

(4) *IG*, XII, 8, 587 : θεῶ Μηνὶ Τυράνω Διονύσω (inscription de l'époque impériale).

(5) V. Davis, *The Asiatic Dionysos*, p. 11 ; 14 sq. ; 198 sq. ; Soph. *Antig.*,
1146 sq. : ἰὼ, πῶρ πνεόντων χορὰν ἄστρον ; *Schol.* : κατὰ γὰρ τινὰ μυστικὸν λόγον
τῶν ἄστέρων ἐστὶ χορηγός ; Hor. *Carm. Saec.*, 35 sq. : « Siderum regina bicornis
audi, Luna, puellas » ; *Hymn. Orph.*, IX, 10 : (Σελήνη) ἀστρούργη ; *Precatio ad
Lunam*, ed. Abel, 7 : (Σελήνη) ἄστρον κωμίζουσα ; Herodian., *Ab excessu divi Marci*,
V, 6, 4 : Αἰβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστρούργην ὀνομάζουσι,
σελήνην εἶναι θέλοντες ; Synes. *Hymn.*, IX, 46 sq. : σελήνα, ποιμὴν νοχίων θεῶν ;
Roscher, *Nachträge*, p. 13.

(6) Lucian., XLIV, 42 : Φρύγες δὲ Μηνὶ (θύοντες) ; *Schol. Lucian.*, XLIV, 8 : ὅτι...
ὁ Μὴν Φρύγιος ; Maury, *Hist. des relig. de la Grèce ant.*, III, p. 123,3 ; Pfister, *Der
Reliquienkult*, p. 138, n. 497.

(7) Voir Perdrizet, *BCH*, XX, 1896, p. 53 sqq. Une des comédies de Ménandre
était intitulée Μηνυχόρτης (*Stob. Flor.*, XCIV, 7). Le mot a été expliqué de diffé-
rente façon. Comme les prêtres mendiants de Cybèle étaient appelés *μηνυχόρται*,
il me semble logique de voir dans les *μηνυχόρται* les quêteurs de Mên.

ski qui représente Mên au bélier, remonte même probablement au iv^e siècle (1). On admet généralement que le culte de Mên a été importé en Attique, comme les autres cultes phrygiens, par des négociants et des esclaves venus d'Asie Mineure (2). Cela semble en effet extrêmement probable. Mais, s'il en est ainsi, il ne peut y avoir le moindre rapport entre l'importation du culte de Mên en Attique, et l'institution, d'ailleurs, selon toute apparence, antérieure en date, du même culte à Delphes. On a pensé souvent que Mên a pu recevoir un culte chez les Thraces, peuple apparenté aux Phrygiens (3), et chez les Macédoniens (4), nation qui s'est superposée sur un fonds de population thraco-phrygienne. Mais on n'a jamais réussi à trouver la moindre preuve de cette hypothèse. Elle ne peut donc servir à expliquer la présence de Mên à Delphes sous le régime macédonien. A cette époque, le culte de Mên se bornait, géographiquement, à l'Asie Mineure. Il est vrai que, dès 336, un corps d'armée macédonien avait franchi l'Hellespont et occupé une partie de la Troade et de l'Éolide (5). Dès le début de son règne, Alexandre a eu l'intention de se maintenir en Asie-Mineure, voire de la conquérir toute; peut-on penser qu'il a voulu s'empreser d'annexer, en quelque sorte, les divinités nationales du pays étranger, avec, ou même avant, le pays même? Pour peu qu'on y réfléchisse, une telle supposition paraîtra trop absurde pour qu'on s'y arrête.

Je crois cependant être en mesure d'indiquer une solution du problème que je pose, sinon certaine, du moins digne d'être prise en considération. En interprétant la V^e strophe, nous nous sommes rendu compte que Philodamos, en matière de religion, embrasse, ou, du moins, reproduit les idées des Orphiques. Il a identifié Dionysos avec Euklès, dieu des morts,

(1) *Ibid.*, p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 75.

(3) *Ibid.*, p. 94.

(4) La figure des rochers de Philippos qui représente Mên ou Méné date vraisemblablement du 1^{er} siècle apr. J.-C. Il n'y a donc pas à en tenir compte ici. Cf. en dernier lieu, Ch. Picard, *Rev. de l'hist. des relig.*, LXXXVI, 1922, p. 188 sqq.

(5) Diod., XVII, 7, 9-10.

dont le nom ne se retrouve dans le culte que sur les tablettes d'or des tombeaux orphiques de l'Italie méridionale. Les Orphiques ont eu un certain nombre de dieux à part, inconnus au vulgaire. Ils les avaient empruntés en partie à l'Asie, telle, par exemple, la déesse phrygienne Misé, et cette autre divinité au nom barbare, Ἡρικεπαῖος, qui, nous le savons maintenant, était adorée en Lydie (1). Si nous pouvions admettre que Mên a été, lui aussi, parmi les dieux adoptés, dès le iv^e siècle, par les Orphiques, la difficulté que nous éprouvons disparaîtrait tout entière. Je n'oserais risquer pareille hypothèse sans preuves à l'appui. Mais il y a effectivement une raison valable pour croire qu'il en a été ainsi. Le premier chapitre du huitième livre de Diogène Laërce renferme une série de préceptes attribués à Pythagore. On y lit au § 34 : ἀλεκτρούονος μὴ ᾅπτεσθαι λευκοῦ, ὅτι ἱερὸς τοῦ Μηνὸς καὶ ἰκέτης (2). Il n'y a pas longtemps, on estimait généralement que l'ensemble de ces préceptes était de date récente. Aujourd'hui, après les études de Delatte, il n'est plus possible d'en juger de même. C'est dans Aristote que Diogène, à son dire, les a pris ; il a dû les trouver dans l'ouvrage intitulé περὶ Πυθαγορείων, lequel était attribué à Aristote (3). L'auteur de ce livre rapportait des préceptes religieux d'une antiquité assez haute, en y joignant des explications tirées, comme le dit Delatte, « des livres de propagande pythagoriciens (cf. Jamblique, *V. P.*, 87), ou des observations qu'il avait pu faire dans le domaine du folklore et de l'ethnologie ». Il ne peut guère avoir écrit après le iii^e, ou, au plus tard, le ii^e siècle avant notre ère (4). Les livres de propagande pythagoriciens

(1) Orph. *frg.*, ed. Kern, p. 103 sq.

(2) La même règle se lit aussi, à peu près dans les mêmes termes, dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique (§ 84), et ailleurs encore. Voir Delatte, *Ét. sur la littérature pythagoricienne* (*Bibl. de l'Éc. des Hautes Ét.*, fasc. 217), p. 273 sq. ; 289 sq. *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce* (*Mém. de la Classe des Lettres de l'Acad. royale de Belgique*, XVII, 1922,2), p. 237 sq.

(3) Aristot. ed. Imm. Bekker, p. 1510 sqq.

(4) Le précepte pythagoricien qui précède celui dont je parle, dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique, se retrouve dans le premier livre des *Οἰκονομικά* (p. 1344, a, 10 sq.) : livre écrit par un péripatéticien, probablement dans la seconde moitié du iii^e siècle.

dont il se servait doivent avoir été plus anciens ; car l'école pythagoricienne a traversé, au III^e et II^e siècles, une telle période de déclin qu'on a pu la croire éteinte. Supposons maintenant que le culte de Mên n'ait été connu en Grèce que pour avoir pénétré peu à peu en Attique vers la fin du IV^e siècle. Il semblera alors impossible qu'on ait songé, si peu de temps après, à se réclamer de ce culte pour expliquer un commandement prohibitif de Pythagore. L'anachronisme aurait été vraiment trop fort. Le texte heureusement conservé par Diogène Laërce et Jamblique donne à penser au contraire que le dieu Mên était déjà révééré dans l'école de Pythagore : secte dont les doctrines, on le sait, avaient beaucoup d'affinité avec les croyances des Orphiques.

(*A suivre*).

W. VOLLGRAFF.

6835
VOLLGRAFF, W
1927

Persee

Wilhelm Vollgraff

Le péan delphique à Dionysos (suite)

In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 51, 1927. pp. 423-468

Citer ce document / Cite this document :

Vollgraff Wilhelm. Le péan delphique à Dionysos (suite). In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 51, 1927. pp. 423-468.

doi : 10.3406/bch.1927.5193

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1927_num_51_1_5193



Le péan delphique à Dionysos (suite)

In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 51, 1927. pp. 423-468.

Citer ce document / Cite this document :

Vollgraff Wilhelm. Le péan delphique à Dionysos (suite). In: Bulletin de correspondance hellénique. Volume 51, 1927. pp. 423-468.

doi : 10.3406/bch.1927.5193

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bch_0007-4217_1927_num_51_1_5193

LE PÉAN DELPHIQUE A DIONYSOS

(Suite) (1).

STROPHE XI.

Πυθιάσιν δὲ πενθετή-
ροισ[ι τ]ροπαῖ[ς] ἔταξε Βάκ-
χου θυσίαν χορῶν τε πο[λ-
135 λῶν] κυκλίαν ἄμιλλαν :
εὐοῖ ὦ ἰ[ὸ] Βάκχ' [ὦ ἱὲ Παι]άν :
τεύχειν · ἄλιοφεγγ[έ]σ[ιν]
δ' ἄρχο[ύσαις] ἴσον ἄβρὸν ἄγαλμα Βάκχο[υ]
ἐν ΕΠ. Ρ... γρυσέωλ λεόν-
140 των στῆσα[ι] ζαθέωι τε τε[εῦ]-
ξαι θεῶν πρέπον ἄντρον.
[Ἴ]ὲ Παιά[ν] κ. τ. ε.

Vs. 132-135. Le texte dit clairement que la célébration des Pythies comportera désormais un sacrifice à Dionysos et un concours de chœurs cycliques. Mais il y a deux graves difficultés. La première, c'est que la phrase n'a pas de sujet. Qui a ordonné (ἔταξε) d'ajouter à la fête d'Apollon des honneurs pour Dionysos? Est-ce l'oracle? En ce cas, il faudrait : θεὸς ἔταξε. Et ce n'est certes pas parce qu'il y a : θε[ός] κελεύει dans la IX^e strophe (vs. 106 sq.) que le poète aurait pu omettre ici le

(1) Voir *BCH*, XLVIII, 1924, p. 97 et suiv.; XLIX, 1925, p. 104 et suiv.; *L*, 1926, p. 263 et suiv.

mot θεός. En second lieu, il est impossible d'expliquer congrûment les mots : Πυθιάσιν πενθετήροισι[ι τ]ροπαῖ[ς]. Littéralement traduits, ils signifieraient : « aux solstices quadriennaux des Pythies », ou encore, en mettant une virgule après πενθετήροισι[ι] : « à la fête quadriennale des Pythies, au solstice ». Mais nous voici bien étonnés; car les Pythies, on le sait, ne se célébraient pas au mois de juin de notre calendrier, mais beaucoup plus tard. L'année delphique, comme celle d'Athènes, commençait à la première nouvelle lune après le solstice d'été. Les Pythies avaient lieu dans le deuxième, ou vers la fin du premier mois de l'année. Sur ce point, il n'y a pas de doute possible (1). Il ressort d'un passage de Pindare (2) que vers la fin du vi^e siècle les jeux pythiques tombaient dans le même mois que les Panathénées, pour lesquelles Proclus (3) nous donne la date du 28 Hékatombaion (juillet-août). En 394, les Pythies ont été célébrées peu de temps après l'éclipse solaire du 14 août (4). Des textes du i^{er} siècle prouvent que les Pythies avaient lieu au mois Boukatios (5), le second de l'année delphique (août-septembre). Au iv^e siècle, la date ordinaire de la fête paraît parfois avoir été sensiblement reculée (6). Rien n'indique au contraire qu'on l'ait jamais avancée. La difficulté qu'offre le mot [τ]ροπαῖ[ς] dans la restitution de Weil, est donc très grave. Elle n'avait d'ailleurs pas échappé à l'attention du premier commentateur lui-même; mais celui-ci a cru pouvoir se tirer d'affaire en remarquant que le poète ne s'est pas exprimé avec une exactitude rigoureuse. Cependant, il ne peut s'agir ici d'un défaut d'exactitude : l'hymne a été écrit par un poète delphique et pour un public qui savait la date de la fête principale de Delphes. Le mot τροπαί ne pouvait donc, dirions-nous, venir ici sous la plume de l'auteur, si tant est que personne n'associait en pensée les Pythies avec le solstice.

(1) Cf. *Dict. des Antiq.*, IV, p. 789 sq. (Gaspar).

(2) Pind. *Ol.*, XIII, 51; cf. Klee, *Zur Gesch. der gymn. Agone*, p. 52.

(3) Procl. *Comm. ad Timaeum*, p. 9, B.

(4) Xenoph. *Hellen.*, IV, 3; cf. Mommsen, *Delphika*, p. 131 sqq.; 154-163.

(5) *Syll.*, 692, 3; *SGDI*, 1075, 1 sq.

(6) Cf. Bourguet, *L'administrat. fin. du sanctuaire pyth.*, p. 142.

Nous aboutissons à la conclusion que [τ]ροπαῖ[ς] est une restitution manquée. Le mot est embarrassant, et il est de trop, puisque Πυθιάσιν πενθετήροις offre déjà un sens complet et satisfaisant. A sa place, on aimerait trouver le sujet manquant du verbe ἔταξε. Après ces remarques, la vraie restitution du vers 133 ne me semble pas difficile à trouver. Il ne s'agit en vérité, que de combler une lacune minime. Comme la copie du *Bulletin* l'indique (1), il y a régulièrement place pour une lettre seulement entre πενθετήροις et ΡΟΓΑΙ (2). Je crois donc devoir lire le commencement de la strophe de la façon suivante :

Πυθιάσιν δὲ πενθετή-
ροις [ᾗ]ρ' ὁ παῖ[ς] ἔταξε Βάκ-
χου...

« A la fête quadriennale des Pythies, le fils de Baccus a ordonné... »

Vs. 132 sq. : Πυθιάσιν.. πενθετήροις. La fête des Pythies est appelée Πυθιάς dans Pindare (3) et dans un texte épigraphique du iv^e siècle (4). Le pluriel Πυθιάδες s'employait lorsqu'on avait en vue plus d'une célébration de la fête (5). Πενθετήροις n'est pas ici une épithète oiseuse. Elle sert à marquer qu'il s'agit de la grande fête quadriennale, et non de la (ἱερομηνία) Πυθιάς qui avait lieu tous les ans (6).

Vs. 133 : [ᾗ]ρ'. Dans Homère la particule ᾗρα se rencontre très souvent dans le sens de : *ensuite, aussi, porro, iam*. Le même sens de ᾗρα se remarque dans Pindare (7), dans Théocrite, et même dans les prosateurs du v^e et du iv^e siècle (8). On

(1) ΠΥΘΙΑΣΙΝΔΕΓΕΝΘΕΤΗΡΟΙΣ . ΡΟΓΑΙ
ΕΤΑΞΕΒΑΚΧΟΥ

(2) Weil en a mis deux (« le lapicide a omis l'I, ou l'a rapproché du T », *BCH*, XIX, 1893, p. 409).

(3) Pind. *Pyth.*, I, 60 ; V, 26.

(4) *Syll.*³, 143, 36 sq.; 38.

(5) *Syll.*³, 795, B : πάσας Πυ[θι]άδας. Plut. *Mor.*, p. 792, F : πολλάς Πυθιάδας.

(6) Cf. *Syll.*³, 143, 44 : ἐνιαυτία ἡ ἱερομηνία ἡ Πυθιάς.

(7) Cf. Rumpel, *Lexic. Pindar.*, p. 62.

(8) Cf. Kühner-Gerth, *Griech. Gramm.*, II, 2, p. 320.

ne dira donc pas, j'espère, que j'introduis dans le texte une cheville indigne du poète. Lorsque la même phrase contient les particules *ὁέ* et *ἄρα*, elles se font habituellement suite dans cet ordre (*ὁ' ἄρα*, *ὁ' ἄρ*) ; mais on les trouve aussi quelquefois séparées l'une de l'autre par un ou plusieurs mots, tant dans l'épopée (1) qu'ailleurs (2).

Vs. 133 sq. : *ὁ παῖς... Βάχχου*. Qui est celui que le poète appelle de la sorte ? Qui est le « fils de Dionysos » que l'on voit intervenir ici dans l'organisation des jeux pythiques, et les transformer en partie en y ajoutant des honneurs pour son père céleste ? Ce ne peut être qu'Alexandre. Alexandre seul avait alors, pour ce faire, le pouvoir et l'autorité nécessaires ; les Amphictyons venaient de le reconnaître formellement comme le chef de l'Hellade (automne 336) (3). Et nul autre que lui ne pouvait, à l'époque où écrit Philodamos, être salué du nom de *παῖς Βάχχου*.

L'appellation : *fils de Dionysos* doit s'entendre littéralement. Je sais bien que d'après Satyros (4), les Ptolémées et les rois de Macédoine descendaient à la fois d'Héraklès et de Dionysos, parce que Déjanire, qui fut épouse d'Héraklès et mère de Hyllos, aurait été fille de Dionysos. Je ne prétendrai certes pas qu'une telle généalogie n'a pu être imaginée avant le III^e siècle. Mais nous n'en avons que faire ici ; car je ne crois pas qu'on ait jamais dit en grec, même en poésie, *παῖς*, au singulier, dans le sens de *ἀπόγονος* ou *ἔκγονος*. Les mots *παῖς Βάχχου* (5) dénotent

(1) Hom. *Il.*, V, 748 = VIII, 392 :

"Ἡρῆ δὲ μάλιστα θεῶς ἐπεμαίετ' ἄρ' ἔππους.

Ibid., XXII, 410 : τῷ δὲ μάλιστ' ἄρ' ἔην ἐναλίγκιον.

(2) Xen. *Cyrop.*, I, 4, 10 : ὁ δὲ Ἀστυάγης ἄρα εἶπεν. *Apol.*, 27 : ὡς δὲ ἤσθετο ἄρα τοὺς παρεπομένους δακρύοντας.

(3) Cf. Diod., XVII, 4, 2 : παρῆλθεν εἰς Πύλας καὶ τὸ τῶν Ἀμφικτυόνων συνέδριον συναγαγὼν ἐπεισεν ἑαυτῷ κοινῷ δόγματι ἑοθῆναι τὴν τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίαν.

(4) FHG, III, p. 164 sq. Cf. Plut., *De Alex. fort.*, I, 10 : Διονύσου ... θεοῦ γενάρχου καὶ προπάτορος.

(5) Pareillement, le poète Hermodotos avait nommé le roi Antigonos Ἥλίου παῖς, et θεός, dans un péan écrit en son honneur (Plut., *De Is. et Osir.*, 24). Séleukos est appelé fils d'Apollon dans quelques vers ajoutés à un péan en l'hon-

donc sûrement ici la filiation directe, et non une descendance lointaine. Notre texte confirme ce qu'on avait déjà auguré du commencement de la *Vie d'Alexandre* de Plutarque (chap. II et suiv.). Une légende rapportée par Ératosthène disait que le père d'Alexandre était en réalité le Bacchus thrace, qui s'était uni à Olympias sous la forme d'un serpent (1). On savait déjà qu'Alexandre avait consenti à être honoré comme un νέος Διόνυσος, c'est-à-dire comme une incarnation de Dionysos, à partir de son retour de l'Inde (325) (2). Nous apprenons maintenant en outre que le jeune roi a prétendu à la filiation divine, à titre de fils de Bacchus, dès les débuts de son règne.

C'est en effet de 335, comme je l'ai supposé (3), ou, sinon, d'une année très voisine de 335, qu'il convient de dater le péan de Philodamos. Il est vrai que M. Bourguet vient d'établir (4) que l'archontat d'Etymondas, sous lequel a été rendu le décret honorifique gravé au bas de la stèle qui porte le texte du péan, ne doit pas se placer en 335/4, comme on l'avait pensé, mais en 329/8. Le péan a donc été gravé en 329 ou en 328; mais rien ne doit nous empêcher, à tout prendre, de croire qu'il a pu être écrit et exécuté pour la première fois quelque temps auparavant. La récompense accordée à Philodamos de voir son poème gravé tout au long sur pierre, avec un décret officiel en son honneur au bas, est de tout point extraordinaire. Elle pou-

neur d'Asklépios (Wilamowitz, *Nordion. Steine, Abh. Akad. Berl. phil.-hist. Kl.*, 1909, p. 47; Powell, *Collect. Alex.*, p. 140).

(1) Cf. Perdrizet, *Rev. des Et. anc.*, XII, 1910, p. 227; Radet, *Ibid.*, XXVIII, 1926, p. 223-225. M. Perdrizet a eu raison de tenir pour apocryphe le mot de Diogène rapporté par Diogène de Laërce (VI, 2, 63) : ψηφισμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον καλέει, ἔφη, Σάραπιν ποιήσατε. Le décret des Athéniens en question pourra sembler lui-même insuffisamment attesté par une semblable anecdote. Mais n'oublions pas qu'on peut invoquer un grand nombre de preuves secondaires en faveur de son authenticité (Ael. *Var. Hist.*, II, 19 : Ἀλέξανδρος... ἐπέστειλε τοῖς Ἑλλήσι θεὸν αὐτὸν ψηφίσασθαι. Hyper., I, col. 31 Blass³; Plut. *Apophth. Lac.*, p. 219, e; Dinarch., I, 94; Polyb., XII, 12, b, 3; Plut. *Praec. ger. reip.*, VIII : Ἀλέξανδρος... ὃν ψηφίζεσθε θεὸν εἶναι. Athen., VI, p. 251, b. Cf. Kaerst, *Gesch. des hellenist. Zeitalters*, I², p. 485).

(2) Cf. Pauly-Wissowa, *Real.-Encycl.*, II, p. 187.

(3) *BCH*, XLVIII, 1924, p. 101.

(4) *BCH*, XLIX, 1925, p. 51.

vait assurément lui être votée aussitôt ; mais on peut tout aussi bien admettre comme possible qu'elle ne lui soit échue qu'après un certain laps de temps. La fête printanière en l'honneur de Dionysos pour laquelle le péan a été composé a vraisemblablement été répétée (1), et il a pu y avoir par conséquent plusieurs auditions successives du péan. Si je persiste à placer le péan approximativement en 335, j'ai, pour ce faire, les raisons suivantes : 1° le poète écrit sous le règne d'Alexandre, mais il ne fait, du moins dans la partie conservée de son œuvre, aucune allusion à la conquête de l'Asie ; 2° il ne semble même pas connaître le sac de Thèbes (vs. 6) ; 3° il écrit à un moment où les travaux pour le relèvement définitif du temple d'Apollon n'avaient, pour ainsi dire, pas encore commencé (vs. 118-121) ; or, il est évident qu'Alexandre, vainqueur de l'Orient, n'a pu laisser le temple de Delphes en ruines (2) ; 4° il est bien peu probable qu'une fois parti pour l'Asie, Alexandre se soit encore occupé personnellement de régler les détails de la célébration des Pythies ; 5° l'appellation de « fils de (Zeus) Ammon », que le roi s'est fait accorder solennellement en 331, semblerait avoir dû supplanter après cette date, du moins pour un certain temps, l'appellation antérieure de « fils de Bacchus ».

Le problème de l'origine divine et celui de la déification d'Alexandre ont beaucoup intéressé les savants modernes (3), surtout ces dernières années (4). Leurs recherches n'ont cependant pas abouti à un résultat bien établi et universellement accepté. On ne peut même pas dire qu'elles ont toujours été

(1) Cf. Athen., XV, p. 696, e-f.

(2) Cf. Plut., *De Alex. fort.*, II, 13 : 'Αλέξανδρος δὲ τὰ τῶν βαρβάρων χρήματα λαβὼν ἐπεμψεν εἰς τὴν Ἑλλάδα, ναοὺς τοῖς θεοῖς ἀπὸ μυρίων ταλάντων οἰκοδομῆσαι κελεύσας.

(3) Cf. Klio, I, p. 56, 3 : Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, thèse de l'Université de Paris, 1890 ; Radet, *La déification d'Alexandre*, *Rev. des Univ. du Midi*, I, 1895, p. 129 sqq.

(4) Cf. Wilcken, *Berl. Sitz. Ber.*, 1922, p. 114 sq. ; Birt, *Alexander der Grosse und das Weltgriechentum*, 1924, p. 109 ; Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, *Suppl.*, IV, 1924, p. 808 sq. et 853 ; Berve, *Das Alexanderreich*, I, 1926, p. 95 ; Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, 1926.

conduites avec l'acuité et la pénétration nécessaires. Ainsi, il me semble que F. Taeger (1) a reproché avec raison à Th. Birt de n'avoir fait qu'effleurer, dans son livre récent, la question de savoir pourquoi et comment Alexandre a été déifié de son vivant. Je me dispenserai de passer en revue ici et de critiquer toutes les opinions qui ont été émises à ce sujet de nos jours et autrefois, et ce, parce que le péan delphique nous apporte un témoignage nouveau que je crois de nature à réduire à néant ou à modifier considérablement les diverses théories existantes. Je me bornerai à indiquer brièvement quelques-unes des conclusions contradictoires qu'on a formulées.

Une partie des contemporains d'Alexandre et de ses successeurs ont vu dans les prétentions du roi conquérant un excès de superbe et d'outrecuidance, avec une nuance, soit d'impiété, soit de ridicule. Ce sentiment est exprimé avec le plus de gravité et de mesure dans quelques vers attribués au poète Rhianos (2) :

ὅς δέ κεν εὐοχθήσῃ, θεὸς δ' ἐπὶ ὄλβον ὀπάσῃ
καὶ πολυκοιρανίην, ἐπιλήθεται οὔνεκα γαῖαν
ποσσὶν ἐπιστεῖβει, θνητοὶ δέ οἱ εἰσὶ τοκῆες,
ἀλλ' ὑπεροπλίῃ καὶ ἀμαρτωλῇσι νόοιο
ἴσα Διὶ βρομέει, κεφαλὴν δ' ὑπέραυχον ἀνίσχει... (3).

C'est le jugement de la philosophie rationaliste, et en même temps celui de la démocratie grecque, ennemie des états non républicains, et opposée de tout point à une création aussi hétérogène que la monarchie orientale ou hellénistique.

C'est sans doute sous l'impression de semblables protestations venant de la part d'auteurs grecs que certains savants modernes se sont persuadé que l'idée de l'élévation d'Alexandre au rang des dieux a dû naître en dehors du monde hellénique. Alexandre, d'après eux, aurait décidé de se faire adorer de la même

(1) *Gnomon*, I, 1925, p. 94.

(2) Stob. *Flor.*, IV, 34 ; Meineke, *Anal. Alex.*, p. 199 ; Powell, *Coll. Alex.*, p. 9 sq.

(3) Cf. Memnon ap. Phot., *Bibl.*, 224, p. 222, b ; Plut., *De Is. et Osir.*, 24 ; *BCH*, XLVIII, 1924, p. 168 sq.

manière que les souverains orientaux qu'il prenait pour modèles. Les Egyptiens, on le sait, ont véritablement assimilé le roi régnant à la divinité. La position du roi de Perse était autre ; il est peut-être plus malaisé de la définir au juste. Les rois achéménides ont pu faire fonction de représentants de la divinité en quelques occasions, et recevoir quelques honneurs divins en cette qualité. Quoi qu'il en soit, les hommages excessifs qu'on leur prodiguait, ont fait aux Grecs l'impression que le peuple les adorait comme des dieux, ou à l'égal de la divinité (1).

Mais on a observé d'autre part, avec beaucoup de justesse, que le raisonnement reproduit ci-dessus est loin d'être convaincant. L'attribution d'honneurs divins à un homme, bien que réprouvée par beaucoup de Grecs, n'était pas chose inconnue en Grèce même (2). Nous en trouvons notamment des exemples à la fin du v^e et vers le milieu du iv^e siècle. Lysandre, Agésilas, Dion ont été honorés de la sorte (3). Or, ce sont des cités grecques d'Asie Mineure qui paraissent avoir été les premières à décerner des honneurs divins à Alexandre ; ce fut au lendemain de la bataille du Granique, donc avant que le vainqueur eût pris contact avec l'Egypte et avec l'Orient (4). Ceci, assurément, ne prouve pas que l'idée de la déification d'Alexandre ait germé dans un cerveau grec. Mais on est en droit de dire qu'une telle idée pouvait naître en Occident aussi bien qu'en Orient.

(1) Cf. Aesch. *Pers.*, 157 (le coryphée s'adresse à Atossa) :

θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς.

Q. Curt., VIII, 5, 11 : Persas quidem non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter deos colere ; V, 12, 16 : rex curru paulo ante vectus et deorum auspiciis ac suis honoribus cultus.

(2) Cf. K. F. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, p. 58 sq. ; W. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, p. 86.

(3) Duris ap. Plut., *Lysandr.*, 18 : πρώτῃ ... Ἑλλήνων ἐκεῖνῳ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῷ καὶ θυσίας ἔθυσαν · εἰς δὲ πρῶτον παιᾶνες ἤσθησαν. Plut. *Mor.*, p. 210, d : τῶν Θασίων... ναοὶς αὐτὸν (sc. Agesilaum) καὶ ἀποθεώσεσι τιμῶσάντων... Diod., XVI, 20, 6 : ὁ μὲν δῆμος ... στρατηγὸν ἐχειροτόνησεν αὐτοκράτορα τὸν Δίωνα καὶ τιμὰς ἀπένειμεν ἥρωικάς.

(4) Cf. Birt, *l. l.*, Strab., XIV, 1, 22 (d'après Artémidoros d'Ephèse).

Personne, jusqu'ici, ne s'est demandé si l'idée de l'origine divine du roi de Macédoine ne pouvait être une croyance proprement macédonienne. Le caractère sobre et patriarcal de la royauté dans l'ancienne Macédoine semblait exclure une telle supposition. Le roi n'y passait pas sa vie emmuré dans un vaste et somptueux palais ; il se mêlait au contraire librement à la noblesse et au peuple. Aussi les généraux et les soldats de l'armée d'Alexandre s'habituaient-ils avec peine à voir les Asiatiques se prosterner devant leur chef. Toutefois, le texte que nous avons sous les yeux maintenant, nous oblige, je pense, à adopter un autre point de vue. Le péan de Philodamos date, nous l'avons vu, du commencement du règne d'Alexandre. Ce n'est donc certes pas en sa qualité de successeur des souverains orientaux que le roi y est appelé fils de Bacchus. On ne peut y voir non plus une tentative d'adulation de la part des Grecs. Si les Hellènes s'étaient avisés, dès cette époque, de proclamer dieu leur jeune maître, en lui élevant des autels, comme cela avait été fait pour Lysandre à l'apogée de sa puissance, cela eût été par trop intempestif ; et ce qu'ils n'auraient en aucun cas pu faire de leur propre autorité, c'est de lui donner Dionysos pour père. Si cette filiation est attribuée au roi, en quelque sorte officiellement, à Delphes, c'est que celui-ci l'avait agréée. Or, on ne voit pas comment, au début de son règne, Alexandre eût pu prétendre à cette origine, s'il ne se trouvait en cela d'accord avec la coutume, la tradition, les croyances de la cour et du peuple macédonien.

Rappelons-nous, à ce propos, qu'avant Alexandre, Philippe a reçu lui aussi les honneurs divins. On a quelquefois mis en doute la valeur des témoignages que nous avons à ce sujet (1) ; ils apparaissent maintenant singulièrement corroborés par le texte delphique. Diodore (2) rapporte qu'aux grandes fêtes célébrées par Philippe à Aigai en 336, on porta dans une proces-

(1) Kornemann, *Klio*, I, 1901, p. 156.

(2) Diod., XVI, 92. Cf. Neoptolemus ap. Stob., *Flor.*, ed. Gaisford, XCVIII, 70 ; ed. Wachsmuth-Hense, vol. V, p. 846.

sion solennelle les images des douze dieux, et celle du roi par surcroît, σύνθρονον ἑαυτὸν ἀποδείκνυντος τοῦ βασιλέως τοῖς δώδεκα θεοῖς. Les Ephésiens avaient érigé à Philippe une statue dans l'Artémision (1), ce qui revenait également à peu près à le déclarer σύνθρονος de la déesse. Les Athéniens, au dire de Clément d'Alexandrie, lui avaient décerné des honneurs non moins grands (2). Lui-même avait fait construire le Φιλίππειον, à Olympie, après la bataille de Chéronée (3). Plus tard, son culte a été associé parfois à celui d'Alexandre (4).

Ne sommes-nous pas en droit de supposer que les rois de Macédoine passaient, d'une façon générale, dans leur pays pour être de sang divin? On sait que la même croyance se retrouve chez beaucoup d'autres peuples. Les rois de Mésopotamie (5) et d'Egypte (6) étaient pareillement fils de dieux. Les rois d'Athènes ont dû l'être eux aussi; car la cérémonie annuelle de l'union de la βασίλισσα avec Dionysos date d'une époque très ancienne, et doit avoir eu primitivement le but de faire engendrer chaque successeur au trône par Dionysos lui-même (7). Je ne croirais pas cependant que la dynastie macédonienne ait eu le désir d'imiter l'étiquette des cours d'états plus puissants ou plus anciens. Toutes ces croyances et les cérémonies qui y correspondent ont vraisemblablement partout une même origine; et il devrait être hors de doute aujourd'hui que celle-ci est d'ordre religieux (8). Reitzenstein (9) et

(1) Arr. *Anab.*, I, 17, 11 : après la bataille du Granique, Alexandre vint à Ephèse, ὁ δὲ δῆμος ὁ τῶν Ἐφεσίων... τοὺς τὴν εἰκόνα τὴν Φιλίππου τὴν ἐν τῷ ἱερῷ καταβαλόντας... ὥρμησαν ἀποκτεῖναι.

(2) Clem. Alex. *Protr.*, IV, 54,5 : ... νῦν μὲν τὸν Μάκεδόνα τὸν ἐκ Πέλλης τὸν Ἀμύντου Φίλιππον ἐν Κυνοσάργει νομοθετοῦντες προσκυνεῖν..., αὐθις δὲ τὸν Δημήτριον θεὸν καὶ αὐτὸν ἀναγορεύοντες.

(3) Cf. Paus., V, 20, 9 sq.

(4) Diod., XIX, 22.

(5) Cf. W. Weber, *Op. l.*, p. 100.

(6) Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, *Ann. du Mus. Guimet*, XV, 1902, p. 17 sqq.

(7) Cf. Crusius, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, V, p. 1215.

(8) Cf. W. Weber, *Op. l.*, p. 101, 2.

(9) Reitzenstein, *Die hellenist. Myst. rel.*², p. 8.

Kampers (1) ont été frappés de la ressemblance que l'on remarque entre le rite d'initiation des mystères d'Isis et le mode du couronnement des rois d'Égypte. Ils font dériver le premier du second, alors qu'il me paraît évident qu'ils auraient dû conclure en sens inverse. La cour royale ne crée pas le rite ni la foi religieuse, mais elle les consacre en s'y conformant. Dans le même ordre d'idées, la filiation divine du roi de Macédoine devra s'expliquer par les croyances religieuses qui avaient cours en Macédoine.

Or, quelles étaient ces croyances? La Macédoine et la Thrace (2) ont été pendant des siècles le principal foyer de la religion et du culte dionysiaques. Elles l'ont été à ce point qu'elles ont pu passer longtemps pour leur unique berceau (3). Le pays considéré comme la patrie d'Orphée a été par excellence le terrain des pratiques des thiasés orphiques (4). Lorsqu'Alexandre partait pour son expédition contre les Perses, l'antique idole d'Orphée, dit-on, sua abondamment (5). Ceux qui ont raconté cela, ont pensé sûrement qu'Orphée était grandement honoré dans le milieu où vivait Alexandre. Et ils ne se sont pas trompés, à mon sens; car on peut montrer par ailleurs qu'Alexandre, prince profondément religieux (6) et pénétré de sa mission divine dans le monde (7), a dû être tout imbu des idées orphiques. Ehippos, un des généraux d'Alexandre, a écrit que celui-ci paraissait en public habillé tantôt en Ammon, tantôt en Hermès, tantôt en Héraklès, et même par-

(1) Kampers, *Vom Werdegange der abendländ. Kaisermystik*, p. 22 sq.

(2) Cf. Herod., VII, 111; Dio Cass., LI, 25.

(3) Cf. *Mededeel. Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk.*, 57, A, 1924, 2 (Amsterdam), p. 33.

(4) Plut. *Alex.*, 2 : πᾶσαι μὲν αἱ τῆδε γυναῖκες ἑνοχοὶ τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἴμον θρόσσαις ὅμοια δρῶσιν.

(5) Plut. *Alex.*, 14 : τὸ περὶ Λεῖβηθρα τοῦ Ὀρφέως ξόανον (τὴν δὲ κυπαρίττινον) ἰδρῶτα πολλὸν ὑπὸ τὰς ἡμέρας ἐκείνας ἄφῃκε.

(6) Cf. Berve, *Op. l.*, I, p. 85 et 92 sq.; Pfister, *Der Reliquienkult.*, p. 176.

(7) Cf. Plut. *Fort. Alex.*, p. 329 : κοινὸς ἦκεν θεόθεν ἄρμωστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὄλων νομίζων.

fois en Artémis (1). Comment le roi a-t-il pu s'assimiler à des divinités de nature apparemment si différente ? La doctrine de la théocrasie des Orphiques fournit seule une explication satisfaisante. Elle nous fait comprendre en même temps qu'Alexandre n'a pas eu de scrupules à se faire appeler premièrement fils de Dionysos, et ensuite fils d'Ammon (2) ou de Zeus. Pour qui voyait depuis son enfance dans les dieux que les hommes adorent sous des invocations multiples, les différents aspects d'une seule et même divinité suprême et universelle, il n'y avait pas dans tout cela de contradiction réelle (3). La théologie orphique avait en outre ce trait en commun avec les croyances mésopotamiennes (4) qu'elle se représentait la divinité comme étant à la fois mâle et femelle (5), concept qui semble appartenir au vieux fonds de la doctrine orphique en Grèce (6) ; car il se rencontre déjà dans un hymne orphique cité dans Pseudo-Aristote. *περὶ κόσμου* (7), hymne que Platon paraît avoir eu présent à la mémoire, lorsqu'il écrivait son ouvrage sur les Lois (8). Seule, la croyance à la nature androgyne de la divinité peut nous aider à comprendre comment

(1) Athen., XII, p. 537, e-f : Ἐπιππος δὲ φησιν ὡς Ἀλέξανδρος καὶ τὰς ἱεράς ἐσθῆτας ἐφόρει ἐν τοῖς δεῖπνοις, ὅτε μὲν τὴν τοῦ Ἀμμωνος πορφυρίδα καὶ περισχιδοῖς καὶ κέρατα καθάπερ ὁ θεός, ὅτε δὲ τὴν τῆς Ἀρτέμιδος, ἣν καὶ ἐπὶ τοῦ ἔρματος ἐφόρει πολλάκις, ἔχων τὴν Περσικὴν στολὴν, ὑποφαίνων ἀνωθεν τῶν ὤμων τό τε τόξον καὶ τὴν σιβύνην, ἐνίοτε δὲ καὶ τὴν τοῦ Ἑρμοῦ · τὰ μὲν ἄλλα σχεδὸν καὶ καθ' ἐκάστην ἡμέραν χλαμύδα τε πορφυρᾶν καὶ χιτῶνα μεσόλευκον καὶ τὴν καυσίαν ἔχουσιν τὸ διχόδημα τὸ βασιλικόν, ἐν δὲ τῇ συνουσίᾳ τὰ τε πέδιλα καὶ τὸν πέτασον ἐπὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τὸ κηρύκειον ἐν τῇ χειρὶ, πολλάκις δὲ καὶ λεοντῆν καὶ ῥόπαλον ὥσπερ ὁ Ἡρακλῆς.

(2) Cf. Droysen, *Gesch. Alexanders des Grossen*, I², chap. 3, p. 321 sqq. ; Radet, *Notes sur l'hist. d'Alexandre*, *Rev. des Et. anc.*, XXVIII, 1926, p. 213 sqq.

(3) Je m'abstiens à dessein de parler à ce sujet de l'iconographie d'Alexandre.

(4) Cf. Ziegler, *Menschen-und Wellenwerden*, *Neue Jahrb.*, XXXI, 1913, p. 529 sqq.

(5) Cf. Wobbermin, *Relig. geschichtl. Stud.*, 1896, p. 49. Wobbermin a dit avec raison : « (Die Mannweiblichkeit) stellt eine Entschränkung, eine Ausweitung dar ».

(6) Cf. *BCH*, XLVIII, 1924, p. 198 sqq. ; Rohde, *Psyche*, II², p. 114, 3 : « die Theokrasie wird von Anfang an zur orphischen Theologie gehört haben... »

(7) Ζεὺς ἄρσῃν γένετο, Ζεὺς ἀμβροτος ἔπλετο νόμφῃ...

Ζεὺς ἥλιος ἦδ' ἐσελήνη.

Cf. Beth, *Wiener Stud.*, XXXIV, 1917, p. 290.

(8) Cf. Kern, *Orphic. frg.*, p. 90 sqq., frg. 21 et 21, a.

Alexandre a pu se travestir en Artémis (1). Nous pouvons d'ailleurs pour déterminer le caractère de la religiosité d'Alexandre tirer un indice supplémentaire de notre péan delphique lui-même : si celui-ci est teinté d'orphisme, comme je l'ai montré, il y faut voir sans doute, non le reflet des idées du sacerdoce de Delphes lui-même, mais une concession et un hommage forcé à la mentalité étrangère du roi de Macédoine.

Il est donc permis de conclure que nous devons voir dans l'orphisme le substratum religieux propre à expliquer les visées d'Alexandre à une origine céleste. Or, d'après la religion orphique, l'homme était originellement de nature divine (2) et pouvait redevenir fils de Dieu, s'il y aspirait. Pour citer un mot attribué dans l'antiquité à Alexandre lui-même, Dieu est le père commun des hommes, et il adopte spécialement les meilleurs d'entre eux pour ses fils (3). Les hommes, d'après les Orphiques, s'étaient détournés de Dieu ; mais il était en leur pouvoir, croyaient-ils, de se tourner de nouveau vers lui, et de s'unir à lui, par la voie de la communion, intimement et indissolublement. « Moi aussi », dit l'âme du myste qui descend aux Enfers, « moi aussi je me glorifie d'être de la race bienheureuse des dieux » (4). Or, si ceci vaut pour la généralité des hommes, le roi, qui est à la tête de son peuple et qui le représente auprès de la divinité, ne doit-il pas tout le premier accepter la filiation divine ? Il n'y a là rien autre chose, à l'origine, qu'une pensée religieuse.

(1) La doctrine de la théocrasie orphique explique aussi l'attitude respectueuse et conciliante adoptée par Alexandre, dès 332, à l'égard du dieu Melkart de Tyr et des cultes égyptiens. Le syncrétisme est toujours resté à la base de sa politique vis-à-vis des nationalités vaincues. Dans la suite, les successeurs d'Alexandre ont respecté comme lui les dieux des pays conquis en s'efforçant de toute manière d'inculquer aux populations la conviction que leurs dieux étaient les mêmes que ceux des Grecs. Est-ce aller trop loin que de penser que le syncrétisme religieux des empires hellénistiques est simplement la mise en pratique du dogme orphique de l'hénothéisme et de la théocrasie ?

(2) Αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον (Kern, *Op. l.*, p. 105, frg. 32, a, 7).

(3) Plut. *Alex.*, XXVII. Je crois me rappeler avoir lu quelque part le mot d'Alexandre sous une forme plus antithétique. Le roi aurait dit : « Dieu est le père de tous les hommes ; mais tous les hommes ne sont pas enfants de Dieu ».

(4) Καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὀλβιον εὐχομαι εἶναι (Kern, *Op. l.*, p. 106, frg. 32, c, 3).

Le roi se faisait initier aux rites par lesquels on se proposait d'effectuer l'adoption du myste par la divinité. Et c'est précisément parce que cet acte avait un caractère purement religieux que le roi de Macédoine continuait néanmoins à être traité par son entourage comme un simple mortel. Si quelques villes d'Asie Mineure ont accordé ensuite à leur libérateur des honneurs divins, si Alexandre lui-même, après son retour de l'Inde, en a exigé de ses sujets, il y a là un développement ultérieur, qui peut avoir été provoqué par des influences étrangères à la Macédoine. La filiation divine, à un moment donné, a paru insuffisante ; on en est venu, à l'exemple d'autres états, à l'apothéose officielle du souverain régnant. Ce sont là des choses dont nous n'avons guère à parler ici. Notre texte peut seulement servir à constater que la filiation divine était chose donnée pour Alexandre, en tant que roi de Macédoine, dès son avènement au trône.

Vs. 133 : ἔταξε. Les Grecs se servaient du verbe τάσσειν pour exprimer une injonction ou une prescription catégorique (1). C'était par excellence un terme militaire. Hypéride appelle ἐπιτάγματα les ordres qu'Alexandre envoyait d'Asie en Grèce (2). Pour la construction de τάσσειν avec l'infinitif, sans indication de la personne à qui l'ordre s'adresse, on peut citer Polyaen. IV, 1 : Ἀργεῖος... τὰς παρθένους... κληΐζειν ἔταξε... Μιμαλλόνας, et Dittenberger, *OGSI*, 4, 10 sq. : Ἀντιπάτρῳ γὰρ ἐπιτάξαντος χρήματα... εἰσφέρειν.

Vs. 134 : θυσίαν. Le mot θυσία s'emploie souvent en parlant de sacrifices solennels accomplis avec grande pompe. Plusieurs savants en ont fait la remarque (3). Il va sans dire que la célé-

(1) Cf. Soph. *Ai.*, 528 : τὸ ταχθέν... τελεῖν, exécuter l'ordre donné; Herod., I, 114 : τὸ προσταχθέν ἐκ τοῦ Κύρου, 115 : τὰ ἐπιτασσόμενα. Xen. *Hell.*, IV, 3,2 : εἶπεν · εἰ σὺ τάττοις. ἀλλὰ τάττω, ἔφη. Soph. *El.*, 1495 : μὴ τάσσει. *Oed. Col.*, 839 : μὴ 'πίτασσ' & μὴ κρατεῖς. Xen. *Hell.*, III, 3,4 : θύοντος αὐτοῦ τῶν τεταγμένων τινὰ θυσίων.

(2) Hyper., I, 18, 91 sq. : τῶν ἐπιταγμάτων ὧν ἦκεν φέρων παρ' Ἀλεξάνδρου περὶ τε τῶν φυγάδων καὶ περὶ τοῦ κτέ. Cf. *Syll.*³, 22,5 ; Herwerden, *Lex. Suppl.* : ἐπιτάττειν et ἐπίταγμα vulgo ita differunt a προσταττειν et πρόσταγμα, ut usurpentur de iussis imperiosis.

(3) Cf. Schweighäuser, *Lexic. Herod.*, s. v. θυσίη : « sacrificium, praesterim

bration des Pythies n'allait pas sans un magnifique sacrifice à Apollon. Cela est d'ailleurs attesté par un fragment de Pindare : πενταστηρὶς ἑορτὰ βουπομπός (1). La πομπή du même sacrifice à Apollon est mentionnée pour l'année 394 dans la *Vie d'Agésilas* de Plutarque (2). Xénophon (3) parle des grands préparatifs que le tyran Jason de Phères fit faire aux villes de Thessalie pour les Pythies de 370 : le nombre des bœufs destinés au sacrifice s'élevait à mille, celui des autres victimes à dix mille au moins. Enfin, la θυσία des Pythies figure encore dans une inscription de Delphes du commencement du II^e siècle avant notre ère (4). Mais ce n'est pas de ce sacrifice à Apollon, qui était habituel et réglementaire, qu'il s'agit dans notre texte. La θυσία qui sera faite aux Pythies sur l'ordre exprès d'Alexandre, s'adresse à Dionysos, sans quoi il n'en serait pas parlé dans un péan en l'honneur de ce dernier. On sera peut-être tenté de m'objecter que cela n'est pas dit clairement dans le texte. Mais nous avons le droit de considérer le mot Βάχχου comme placé ἀπὸ κοινοῦ (5), de façon

publicum et solenne » ; Ast, *Lexic. Platon.* s. v. : « sacrificium, etiam dies festus qui sacris celebratur (vern. *Opferfest*) » ; Cf. Ael. *Var. Hist.*, III, 37 : ἑορταστικὴν θυσίαν. Babr., CXXXII, 3 : θυσίη... ἑορταίη (correction de Rutherford) ; Plat. *Leg.* VII, p. 809, d : θυσίαι καὶ ἑορταί, *Ion.*, p. 535, d : ἐν θυσίαις καὶ ἑορταῖς, *Epin.* p. 985, e : ἑορτάς τε... καὶ θυσίας. Ehipp. ap. Athen., XII, p. 538, a : ἐν Ἑκβά-
τάνοις δὲ ποιήσας τῷ Διονύσῳ θυσίαν (sc. ὁ Ἀλέξανδρος) καὶ πάντων θαψιλῶς ἐν τῇ
θαίνῃ παρασκευασθέντων... Ps. Aristot., *De mir. ausc.*, p. 842, a, 18 sqq. : ἱερὸν Διο-
νύσου..., ἐν ᾧ τῆς ἑορτῆς καὶ τῆς θυσίας οὔσης... Parthen., XIII, 3 : τινὸς ἑορτῆς καὶ
θυσίας παρ' Ἀργείοις τελουμένης. Dans une inscription d'Oropos du IV^e siècle (*IG*,
VII, 235; *Syll.*, 1004, II. 27 et 34), la même fête annuelle du sanctuaire d'Am-
phiaraios est appelée une fois ἡ θυσίη et une autre fois ἡ ἑορτή. Cf. Xen. *Hell.*, IV,
5,1; Arr. *Anab.*, I, 11,1; *IG*, II, 5, 614, b, 30; Thuc., VII, 73,2 : ... ἑορτῆς οὔσης
(ἔτυχε γὰρ αὐτοῖς ταύτην τὴν ἡμέραν θυσία οὔσα); la conjecture de Hude : ταύτη τῇ
ἡμέρᾳ est mauvaise.

(1) Pind. frg. 71 Puech, 193 Schröder.

(2) Plut. *Agés.*, 19.

(3) Xen. *Hell.*, VI, 4, 29.

(4) *BCH*, XVIII, 1894, p. 84, 7; *Syll.*, 648, B, 5 sq. : μετὰ τὸν γυμνικὸν τῇ θυσίᾳ.

(5) Même genre d'haplologie dans Hérodote, I, 129 : Πέρσης δὲ δούλους ἐόντας τὸ
πρὶν Μήδων (i. e. Μήδων, Μήδων) νῦν γεγονέναι δεσπότας. I, 137 : μήτε τῶν ἄλλων Περ-
σέων μηδέν (i. e. μηδέν, μηδέν) τῶν ἐωυτοῦ οἰκετέων ἐπὶ μιῇ αἰτίῃ ἀνήκεστον πάθος
ἔρδειν. J'ai signalé plus haut un cas tout semblable au vers 111.

à entendre : ὁ παῖς ἔταξε Βάκχου Βάκχου (1) θυσίαν τεύχειν.

Vs. 134 sq. Χορῶν... κυκλίαν ἄμιλλαν est une énallage pour χορῶν κυκλίων ἄμιλλαν, un concours (2) de chœurs cycliques, c'est-à-dire dithyrambiques (3). Les jeux pythiques se composaient de concours gymniques et hippiques, et, en second lieu, de concours de musique, très anciens eux aussi. Il y avait notamment un concours de citharodie. Alexandre fait ajouter au programme le dithyrambe, genre artistique comparable en quelque mesure à l'opéra des temps modernes, et qui avait la vogue à son époque (4). Le dithyrambe s'était chanté, à l'origine, au banquet qui suivait le sacrifice à Dionysos (5). C'est dire qu'il avait un caractère dionysiaque très marqué (6), qui ne s'atténua que peu à peu dans la suite, à mesure que la coutume prévalut de mettre les poésies dithyrambiques au programme de toutes les grandes fêtes.

Pour représenter le dithyrambe, tel qu'il était du temps d'Alexandre, il fallait avoir un théâtre. Or, Delphes n'en possédait probablement pas, avant cette époque; car il n'y avait pas eu de jeux scéniques aux Pythies jusque-là. L'ordre donné par Alexandre a dû obliger les Amphictyons de faire élever un théâtre. C'est sans doute celui que l'on voit encore aujourd'hui près du temple et dans l'enceinte même du téménos d'Apollon. La scène actuelle est évidemment due à un remaniement pos-

(1) Pour le génitif, on rapprochera Eur. *Hel.*, 1333 : θεῶν θυσίαι, *Syll.*³, 1107, 11 sq. : τὰν θυσίαν τοῦ Διός, 559, 31 sq. : τὰς θυσίας τᾶς Ἀρτέμιδος τᾶς Λευκοφρυγᾶς. Liddell et Scott, *Greek-English Lex.*⁷, p. 688 : « either θυσία θεοῦ or θυσία θεῶ was used ».

(2) Le mot usité dans les pays non ioniens était ἀγών. Dans Platon, ἄμιλλα se lit dans le sens de concours de chant dans un seul passage (*Leg.*, VIII, p. 834, e : ὅσαι ἐν ἑορταῖς ἄμιλλαι χορῶν ἀναγκαῖαι γίνεσθαι). Cf. *Schol.* Aristoph. *Nub.*, 311 : οἱ Διονυσιακοὶ ἀγῶνες ἐν οἷς αἱ ἄμιλλαι τῶν χορῶν. Eur. *Iph. Taur.*, 1143 sqq. : χοροὺς δ' ἰσταίην... ἐς ἄμιλλας χαρίτων.

(3) Cf. l'article *Cyclicus chorus* dans le *Dict. des Antiq.*

(4) Cf. Christ-Schmid, *Gesch. der griech. Litt.*⁶, I, p. 254.

(5) Cf. Crusius dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, V, p. 1206 sq.

(6) Cf. Plut. *Mor.*, p. 389 : μίξοθ' ἄν γάρ, Αἰσχύλος φησί, πρέπει διθύραμβον ὁμαρτεῖν σύγκωμον Διονύσῳ.

térieur; mais la construction de la *cavea* peut parfaitement remonter à l'époque d'Alexandre.

Vs. 134 sq. : πο[λλῶν]. Je ne doute aucunement de l'exactitude de la copie, bien que je ne distingue pas les caractères ΓΟ sur l'estampage. Mais la restitution de Weil n'est guère satisfaisante. Aux Dionysies attiques, les chœurs cycliques étaient au nombre de dix (1). Si l'on voulait rivaliser avec Athènes, il fallait donc en effet s'assurer le concours de nombreux chœurs cycliques. Une petite ville comme Delphes pouvait en fournir tout au plus quelques-uns elle-même. Pour la plupart, les chœurs participant à la fête devaient forcément venir d'ailleurs. On pouvait espérer qu'il en viendrait beaucoup attirés par la splendeur des jeux. Mais le roi n'a pu prescrire expressément que les concurrents fussent *nombreux*. Je n'accepte donc pas la leçon πολλ[ῶν], et je proposerais la restitution suivante :

χορῶν τ' ἐπο[ί]-
[χωγ] κυκλίαν ἀμιλλαν.

"Εποικος se rencontre dans Eschyle dans le sens de *voisin* :

όπόσοι τ' ἔποικον ἀγνᾶς
'Ασίας ἔδος νέμονται (2).

Les chœurs des ἔποικοι (3), des habitants des villes ou des villages (4) du pays d'alentour, si je comprends bien, seront invités à venir prendre part au concours. Ce sont eux qu'on y attend d'abord : pour les communautés situées loin de Delphes, les frais de déplacement auraient pu devenir exorbitants. Une autre manière d'agir eût été d'abandonner dès le commencement toute la nouvelle partie du programme des fêtes aux technites dionysiaques, comme étant les mieux qualifiés pour l'exé-

(1) Cf. Reisch, *De musicis Graecorum certaminibus*, thèse de l'Univ. de Vienne, 1885, p. 27; Brinck, *Diss. Philol. Hal.*, VII, 1886, p. 86.

(2) Aesch. *Prom.*, 411. Cf. ἐπιχώριος, *BCH*, XLVIII, 1924, p. 136 sq.

(3) Cf. Soph. *Oed. Col.*, 506 : ἔστ' ἐποικος, ὃς φράσει.

(4) Les auditions musicales des chœurs dionysiaques κατὰ χώρας sont mentionnées dans Platon, *De republ.*, V, p. 475, d.

cuter dignement. C'est ce qu'on a fait dans la suite, au risque d'enlever au concours ce qu'il a pu avoir au début de spontané et de populaire.

Le sacrifice à Dionysos institué en 335 et les concours dithyrambiques qui s'y ajoutaient ne semblent pas avoir été abolis, lorsque la domination macédonienne eut pris fin. Un texte épigraphique (1), fortement mutilé, il est vrai, tend à prouver qu'ils s'étaient perpétués jusqu'à la fin du III^e siècle. Je veux parler d'un décret amphictyonique fait aux Pythies (l. 5 : Πυθίοις), qui commençait par ces mots : ὅπως ἂν ἡ θυσία τῷ Διονύσῳ (l. 11). Immédiatement après, il y était question du κοινὸν τῶν τεχνιτῶν τῶν εἰς Ἰσθμὸν [καὶ Νεμέαν] (l. 12 sq.). Il s'agissait donc, dans ce texte, non d'une simple offrande, mais d'un sacrifice solennel suivi de représentations scéniques.

Vs. 137 : τεύχειν. A l'imitation d'Homère, presque tous les poètes grecs se sont servis du verbe τεύχειν. Malgré cela, l'emploi de ce mot, tant par rapport à θυσίαν que par rapport à ἄμιλλαν, paraît ici assez recherché. On disait communément θυσίαν ἄγειν; Sophocle, cependant, a dit une fois : πολυθύτους τεύχειν σφαγᾶς (2). Je ne connais pas d'autre exemple de ἄμιλλαν ou ἀγῶνα τεύχειν pour ἀγῶνα τιθέναι ou κτίζειν.

Vs. 137 sq. : ἄλιοφεγγ[έ]σ[ι]ν δ' ἀρχο[ύσαις] ἴσον. Selon Weil, ces mots signifieraient littéralement : « quand les jours règnent aussi longtemps que les nuits ». Ce serait une périphrase de ἰσημερία, à l'équinoxe. Une telle interprétation est à rejeter pour plusieurs raisons (3). Ἀλιοφεγγής, mot qu'on rencontre seulement ici (4), est à coup sûr un adjectif. Pour la forme, on rapprochera l'adjectif χρυσοφεγγής (5), qui s'applique lui aussi

(1) *CIG*, 1689; *SGDI*, 2532.

(2) Soph. *Trach.*, 756.

(3) Elle a été acceptée récemment par Powell, *Coll. Alex.*, p. 169.

(4) L'association des mots ἡλίου φέγγος est, en revanche, très fréquente dans les poètes classiques. Cf. Bacchyl., V, 161 sq. : ἡλίου.. φέγγος. Soph. *Trach.*, 605 : φέγγος ἡλίου. *Ant.*, 808 sq.; Eur. *El.*, 729; *Hipp.*, 850 : φέγγος ἡλίου. *Hec.*, 250; Aristoph., *FCG*, II, p. 1019, IX : χαῖρε, φέγγος ἡλίου. Apoll. Rhod., III, 1229 sq. : φέγγος ἡλίου.

(5) Aesch. *Agam.*, 288; *Orphic. frg.* 236 Kern, 4.

à l'éclat de la lumière du soleil, *καλλιφεγγής*, épithète de l'Aurore (1), et du Soleil (2) et *ἄστεροφεγγής* (3). Il est juste de reconnaître que, dans la langue populaire, où puisent les poètes, certains noms substantifs sont parfois remplacés par une épithète. Ainsi, dans Hésiode, le limaçon est appelé *φερέοικος* (4), le poulpe *ἀνόστεος* (5), la lionne *ἄτριχος* (6); ailleurs, la brebis et la chèvre sont nommées *δαρτά* (7), *ce qu'on écorche*, et le porc *εὐστόν* (8), *ce qu'on flambe*. Ce sont là vraisemblablement des termes inventés pour éviter le mot propre, dont l'usage était supposé pouvoir porter malheur (9). Eschyle lui-même a dit une fois *ἀμείαντος* pour *θάλασσα* (10). Malgré cela, il paraît presque impossible qu'un poète de l'époque d'Alexandre ait risqué *ἀλιοφεγγής* pour *ἡμέρα*. Autre difficulté : *régner*, en français, se prend dans le sens de *durer*; mais il n'en va pas de même en grec pour *ἄρχειν*. *Ἴσον*, enfin, pour donner un sens compréhensible, devrait avoir nécessairement un complément (*ἴσον ταῖς νουξί*).

La restitution de Weil est donc insoutenable. H. Diels (11) en a proposé une autre, qui a été acceptée par Diehl et par de Falco, mais que je ne crois guère meilleure. A Athènes, les neuf archontes juraient de consacrer aux dieux une statuette d'or, s'ils transgressaient la loi (12). D'après Platon (13) et Plutarque (14), ces offrandes étaient placées dans le sanctuaire de

(1) Eur. *Hipp.*, 455 : ἡ καλλιφεγγής ... "Εως. Cf. Apoll. Rhod., IV, 981 : Ἡὼς ἡριγενής φέγγος βάλε νισσομένοισι.

(2) Eur. *Troad.*, 860 : ὦ καλλιφεγγές ἡλίου σέλας. Frg. 781, 13 : ὦ καλλιφεγγές "Ηλι' (v. l. χρυσοφεγγές).

(3) *Hymn. Orph.*, III, 3; V, 5; Nonn. *Dion.*, I, 465; XXXIII, 371.

(4) Hes. *Op.*, 571.

(5) *Ibid.*, 524.

(6) Hes. frg. 96, 91. Cf. W. Morel, *Hermes*, LXI, 1926, p. 231 sq.

(7) *Syll.*³, 57, 34.

(8) *Ibid.*, 1037, 5.

(9) Cf. Meillet, *Linguist. hist. et linguist. gén.*, p. 281 sqq.

(10) Aesch. *Pers.*, 578 : ἀναύδων παίδων τῆς ἀμείαντος. Cf. la note de Mazon.

(11) *Berl. Sitz. Ber.*, 1906, p. 461.

(12) Aristot., *Ἀθην. πολ.*, VII, 1.

(13) Plat. *Phaedr.*, p. 225, d : χρυστῶν εἰκόνα.

(14) Plut. *Sol.*, 25 : ἀνδριάντα χρυσοῦν.

Delphes. C'est sur ces témoignages que Diels s'est fondé pour écrire : ἀλιοφεγγ[έ]σ[ι]ν ὃ' ἀρχόντων] ἔσονται... ἄγαλμα « une figure pareille aux images des archontes, brillantes comme le soleil ». La construction : ἄγαλμα ἔσονται ἀλιοφεγγέσιν (ἀγάλασι) est dure, et le lecteur est censé comprendre de lui-même que c'est aux archontes d'Athènes que le terme ἀρχόντων a trait. Mais l'objection principale est celle-ci. Il s'agit, dit-on, d'un ἄγαλμα doré de Bacchus. En ce cas, l'auteur, en homme de bon sens, est tenu de dire, en termes poétiques, je veux bien, mais cependant clairs, que la figure du dieu doit être d'or. Il ne peut se permettre la bizarrerie de dire seulement qu'elle doit être du même genre que les ex-voto des archontes. Et la comparaison serait d'autant plus extraordinaire que l'image de Bacchus qui devait être placée, un jour de grande fête, dans un char attelé de lions, était à coup sûr colossale, tandis que les statuettes offertes par les magistrats attiques n'ont pu être bien grandes, sans quoi la fortune des délinquants n'y aurait pas suffi. Et, du reste, est-il bien raisonnable d'admettre qu'à Delphes subsistaient encore, à cette époque, des exemplaires de ces statuettes ? Je veux bien croire, sur la foi de Platon et d'Aristote, qu'il en ait réellement existé un jour ; mais nous savons que pendant la guerre sacrée, les objets de métal précieux du sanctuaire ont servi aux Phocidiens pour en battre monnaie. Il est donc assez probable qu'en 335 le téménos d'Apollon ne renfermait plus un seul spécimen des εἰχόνες d'or des archontes athéniens.

Pour pouvoir arriver à une solution meilleure, il importe d'abord de vérifier si les cinq caractères ΔΑΡΧΟ, qui se trouvent placés à la fin de la ligne 87 du texte, ont été lus avec certitude. La copie de M. Bourguet indique que le troisième et le quatrième caractère n'étaient visibles qu'en partie. L'estampage ne me donne que la première et la dernière lettre : Δ...Ο. M. A. Salaë, qui a eu la bonté de revoir le passage en question sur la pierre, le copie comme ceci : Α...Ο. M. Salaë m'écrit : « Il faut lire Α, au lieu de Δ ; les trois lettres entre Α et Ο n'ont laissé que des traces incertaines ; Ο à la fin seul est presque sûr ». Ceci nous prouve une fois de plus combien la lecture des

syllabes en fin de lignes est difficile dans notre texte. Il semble impossible, en quelques endroits, de distinguer avec certitude un A d'un Δ. La dernière syllabe de ἀλιοφεγγ[έ]σ[ι]ν doit être longue dans le vers ; elle ne peut donc avoir été suivie par une voyelle.

Je ne sais si nous pouvons retrouver le mot manquant avec une entière certitude. Mais je suis persuadé que nous obtenons le sens requis en écrivant :

ἀλιοφεγγ[έ]σ[ι]ν
ὅ' ἀ[ντ]ο[λαῖς] (1) ἴσον ἄβρον ἄγαλμα Βάκχο[υ],

« une image de Bacchus semblable à l'orient empourpré ». Si c'est bien cela qu'a écrit Philodamos, il s'est peut-être souvenu du vers 791 du *Prométhée* d'Eschyle :

πρὸς ἀντολὰς φλογῶπας ἡλιοστιθεῖς.

Pour justifier ma manière de voir, je vais montrer d'abord que les poètes grecs de toutes les époques se sont plu à comparer l'éclat d'objets d'un brillant incomparable à la clarté du soleil, et que c'est là une sorte de lieu commun poétique. Je ferai voir ensuite plus loin que l'expression employée est de mise ici, parce que le Dionysos dont parle le poète, est le Bacchus thrace et orphique, qui est un dieu de lumière dont l'image doit resplendir de mille feux.

Homère appelle les chevaux de Rhésos αἰνῶς ἀκτίνεσσιν ὅμοιοι (2). Le φᾶρος de Pénélope est ἡλίῳ ἐναλίγκιον ἢ σελήνῃ (3). Le visage d'un dieu est ἀντήλιον, c'est à dire, radieux

(1) Dans Pseudo-Callisthène (ed. C. Muller, p. 27, ad l, 26), Alexandre le Grand porte un vêtement dont la couleur brillante égale celle du soleil levant : Ἀλέξανδρος ἀνατέλλων ἐσθῆτα ἦν ἡμφοισμένοσ. Le texte est corrompu, mais le sens n'en est pas moins clair. Il faudrait à peu près : ἀνατέλλ(ο)ν(τι ὁμοίαν) ἐσθῆτα, si du moins nous pouvons admettre qu'on a dit parfois ἀνατέλλων pour ἀνατέλλων ἥλιος, comme en latin *oriens* pour *sol oriens* (Verg. *Georg.*, I, 250 ; *Aen.*, V, 739 ; *Ov. Fast.*, I, 653).

(2) Hom. *Il.*, X, 547. Ils sont d'une blancheur éclatante (cf. *ibid.*, 437 : λευκότεροι χιόνος).

(3) Hom. *Od.*, XXIV, 148.

comme le soleil (1). Dans Aristophane, Peisétairos, devenu roi des oiseaux et du monde, se montre au public dans un costume éblouissant :

οὐθ' ἡλίου τηλαυγές ἀκτίνων σέλας
τοιοῦτον ἐξέλαμψεν (2).

Dans les *Argonautiques* d'Orphée, les cheveux de Circé sont comparés aux rayons du soleil :

ἀπὸ κρατὸς γὰρ ἔθειραι
πυρσαῖς ἀκτίνεσσιν ἀλίγκιοι ἠώρηντο (3).

Même comparaison ailleurs pour les âmes des morts (4), la face du Christ (5), les yeux d'Alcibiade, qui est comme une incarnation de Dionysos : ὀφθαλμοὶ δ' ἀφιᾶσι βολὰς ταῖς ἡλίου μαρμαρυγαῖς ἀμιλλωμένους (6). Attis, brille, selon Julien (7), comme les rayons solaires (8).

La comparaison d'objets et de personnes avec l'aurore et le soleil levant se rencontre dans Homère, dans Euripide et dans Théocrite. L'armure d'Achille est

εἵκελος αὐγῇ
ἥ πυρὸς αἰθομένου (9) ἥ ἡελίου ἀνιόντος (10).

(1) Eur. *Ion.*, 1550. Cf. ἀντίθεος, ἀντιλέων.

(2) Aristoph. *Av.*, 1711 sq.

(3) Orph. *Argon.*, 1219 sq.

(4) Plut., *De facie lunae*, XXVIII, 10 : ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ἐοικυῖαι.

(5) *Nov. Test.*, *Ev. Matth.*, XVII, 2 : ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. *Apoc.*, I, 16 : ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. Cf. Norden, *Die Geburt des Kindes*, p. 106.

(6) Liban. *Declam.*, XII, 27 (ed. Förster, vol. V, p. 549).

(7) Julian. *Or.*, V, p. 165, c : ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτίσιν ἐμφέρει. Cf. *Rhet. Graec.* ed. Walz, I, p. 639, 20 sq. (description d'un baptistère) : ἐξαίσιον οἶον ἀποστίλβοντα καὶ ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτίσιν ἐρίζοντα. Graillot, *Le Culte de Cybèle*, p. 540.

(8) Ailleurs, l'éclat de l'objet brillant est assimilé à celui de la lune ou des étoiles (Hom. *Il.*, V, 5 ; VI, 401 ; XIX, 374 ; 381 ; *Od.*, XV, 108 ; *Hymn. Hom. in Apoll.*, 441 ; *in Ven.*, 89 sq. ; Hes. *frg.* 142 ; Aristoph. *Av.*, 1709 sq. ; Mus., 57 : οἷά τε λευκοπάροχος ἐπαντέλλουσα σελήνῃ. Hor. *Carm.*, II, 5, 18 sqq.).

(9) Cf. *Hymn. Hom. in Ven.*, 86 :

πέπλον μὲν γὰρ ἔεστο φαινότερον πυρὸς αὐγῆς.

(10) Hom. *Il.*, XXII, 134 sq.

Polynice apparaît portant une armure dorée :

ἑώοις ὁμοία φλεγέθων βολαῖς ἀλίου (1).

La beauté d'Hélène évoque l'image du lever de l'aurore :

ἄως ἀντέλλοισα καλὸν διέφανε πρόσωπον...
ὥδε καὶ ἡ χρυσέα Ἑλένα διαφαίνεται ἐν ἀμῖν (2).

Même rapprochement dans Nonnos, à propos de la nuque de Béroé :

βολαῖς δ' ἀντίρροπος Ἡοῦς
εἵκελος ἡλέκτρῳ Βερόης ἀμαρύσσεται αὐχὴν (3).

A Rome, le vêtement de l'archigallus était de couleur aurore (4).

L'adjectif ἴσος s'emploie communément dans les comparaisons de ce genre. Il suffit d'en citer quelques exemples : ἴσος Ἐνυαλίῳ (5), φλογὶ ἴσος (6), θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς φάος (7), φᾶρος ἴσον οὐρανῷ (8), Μοσυγλαίῃ φλογὶ ἴσον (9), ἴσος πυρί (10), ἀστέρι ἴση (11), δαγῦδι... ἴσα (12).

Or, comment, et en quelle matière a pu être faite une telle image de Bacchus, resplendissant comme les feux du levant ? Était-ce à proprement parler une statue, j'entends une vraie statue due au ciseau d'un sculpteur ? Je ne le crois pas. Cette image de Bacchus a dû être une idole éphémère somptueusement habillée, tout comme celle qu'on conduisait par les rues d'Athènes dans le *currus navalis* (13), ou comme l'ἄγαλμα Διονύ-

(1) Eur. *Phoen.*, 169.

(2) Theocr., XVIII, 26 ; 28. Cf. Eur. *El.*, 730 : λευκόν τε πρόσωπον ἁοῦς.

(3) Nonn. *Dion.*, XLII, 422 sq.

(4) Varro, *Menipp.* frg. 121 : aurorat ostrinum hic indutus supparum.

(5) Hom. *Il.*, XXII, 132.

(6) *Ibid.*, XIII, 39.

(7) Aesch. *Pers.*, 150.

(8) Aesch. frg. 214 Dindorf.

(9) Eratosth. in *schol.* ad Nic. *Ther.*, 472.

(10) Timoth. *Pers.*, 22.

(11) Call. *Hymn.*, IV, 38 ; cf. Apoll. Rhod., I, 774.

(12) Theocr., II, 110.

(13) Cf. G. van Hoorn, *Rev. arch.*, XXV, 1927, p. 113.

σου qui figura dans la célèbre procession arrangée à Alexandrie par Ptolémée Philadelphe (1). C'est par la splendeur de son vêtement rouge qu'elle était comparable à l'aurore, à l'Ἥως κροκόπεπλος de l'épopée (2).

Il est permis de penser qu'en faisant représenter Dionysos de la sorte, Alexandre a causé une surprise mêlée d'amertume aux Grecs accourus de toute part aux fêtes pythiques. La crocote, il est vrai, était précisément le vêtement que la croyance populaire attribuait à Dionysos (3). Mais les artistes grecs avaient commencé à renoncer, dès l'époque des guerres médiques, à la prédilection qu'ils avaient eue jusque là pour les couleurs bigarrées et le luxe oriental. Le cinquième siècle encore avait connu, dans le demi-jour des sanctuaires, les pompeuses statues chryséléphantines. Mais depuis, la mode et le goût avaient changé : cent ans après Phidias, l'apparence radieuse de l'idole au manteau aurore, traînée sur un véhicule outrageusement luxueux, n'a pu qu'offenser gravement les Hellènes, accoutumés désormais au charme de l'art discret et languissant de Praxitèle. Comparée aux statues de Dionysos de leur temps (4), l'idole de Bacchus dressée avec ostentation aux yeux des pèlerins d'Apollon a dû leur paraître

(1) Callixenus ap. Athen., V, p. 198, c : cent quatre-vingts hommes traînaient un char, ἐπὶ δὲ ταύτης ἐπὶ ἄγαλμα Διονύσου δεκάπηχυ... χιτῶνα πορφυροῦν ἔχον διάπεζον καὶ ἐπ' αὐτοῦ κροκωτὸν διαφανῆ, περιεβέβλητο δὲ ἱμάτιον πορφυροῦν χρυσοποίκιλον. Cf. *Dict. des antiq.*, s. v. *acrolithus*, vol. I, fig. 67 ; *IG*, IV, 558 (*Mnemos.*, XLIX, 1921, p. 114), 13 sq. : [ὅπως κατασκευ]ωθῇ ἄγαλμα Διονύσου τῇ συνόδοι ἀκρ[ό]λιθον, χρυσόειμον, ἐξάπε[δον] ; Abel, *Orphica*, p. 276 (épigr. de Proklos).

(2) En disant κροκόπεπλος, Homère a songé apparemment au rouge de feu de l'aurore. Il y a deux variétés de safrans, la rouge et la jaune ; et il y a des fleurs dans lesquelles le rouge se mêle au jaune. La substance colorante que l'on tire du safran est toujours jaune ; mais le poète qui a imaginé l'épithète κροκόπεπλος a dû penser à la couleur de la fleur même (cf. ῥοδοδάκτυλος).

(3) Cf. Cratin. *Dionysalex.*, Meineke, *FCG*, II, p. 37 ; Aristoph. *Ran.*, 46. Pour la couleur de la crocote, voir Aristoph. *Eccl.*, 329 : πυρρόν.

(4) Je pense au Dionysos du monument de Lysicrate (334), que Farnell (*Cults of the Greek States*, V, pl. LII, p. 273) caractérise en ces termes : « We gather the impression of an epicurean god, indifferent and secure and already touched with languor ».

déplaisante, outrée, extravagante, en un mot, barbare (1). Ce n'était pas là, à leurs sens, le Dionysos national, c'était celui des Macédoniens, devenus les maîtres de Delphes et de l'Hellade.

Le sentiment était juste. Une véritable emprise macédonienne commençait à s'exercer sur le culte de Delphes. Nous savions déjà, d'une façon générale, par les plaintes de l'orateur Hypéride (2), que, sous la domination macédonienne, les anciens dieux de la Grèce étaient parfois privés des honneurs que la tradition leur accordait. Nous apercevons maintenant, plus en détail, comment la religion macédonienne est venue réclamer sa place, impérieusement, dans le centre le plus vénérable de l'antiquité hellénique. Le culte de Dionysos, conçu d'après les croyances orphiques, vient empiéter sur le culte d'Apollon. Le dieu qu'Alexandre veut que l'on salue et chante au printemps (3) alors que, d'après les traditions delphiques (qui furent plus tard rétablies), l'hiver seul lui appartenait, le dieu dont il va jusqu'à greffer le culte sur la fête estivale des Pythies (4), est le Bacchus thraco-macédonien. Son manteau

(1) Tels hommes, tels dieux. Paris est décrit dans Euripide (*Iph. Taur.*, 73 sq.) en ces termes :

ἄνθρωπος μὲν εἰμάτων στολῇ
χρυσῷ τε λαμπρός, βαρβάρῳ γλιθήματι.

Cf. Plut. *Mor.*, p. 65, d = ('Αλέξανδρον) καταστολιζόμενον καὶ ἀναπλαττόμενον ὡς ἄγχιμα βαρβαρικόν.

(2) Hyper. Ἐπιτάφιος, 21 : θυσίας μὲν ἀνθρώποις γιγνομένας ἐφορᾶν, ἀγάλματα δὲ καὶ βωμοὺς καὶ ναοὺς τοῖς μὲν θεοῖς ἀμελῶς, τοῖς δὲ ἀνθρώποις ἐπιμελῶς συντελούμενα. 22 : τὰ μὲν πρὸς θεοὺς ὅσια διὰ τὴν Μακεδόνων τόλμην ἀνέηται. 43 : τοὺς ταῖς τιμαῖς τῶν θεῶν καταλυομέναις βοηθήσαντας.

(3) Cf. vs. 3 sq. L'arrivée printanière de Dionysos répond d'ailleurs à la croyance généralement acceptée. Cf. Aristoph. *Nub.*, 311 : ἦρί τ' ἐπερχομένῳ Βρομία χάρις. Plut. *De Is. et Osir.*, LXIX, p. 378, e : Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δὲ ἐγρηγορέναι. τοτὲ μὲν κατευνασμούς, τοτὲ δ' ἀναγέρσεις βρυχέοντες αὐτῷ τελοῦσι. Aristid. I, p. 373 Dindorf : ἦρος ὥρᾳ πρώτῃ Διονυσίοις. Himer. *Or.*, III, 5 : Αὐδοί... μαίνονται τῷ θεῷ... ἐπειδὴν αὐτοῖς ἔαρ ἐνείκη... ὁ ἥλιος. XIII, 7 : τὸν Διόνυσον... ἦρος ἄρτι τὸ πρῶτον ἐκλάμπαντος... ποιεῖται... ἐπὶ Παρνασοῦ σκοπέλους καὶ Δελφίδα πέτρῃν ἄγουσι. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 127 ; Wilamowitz, *Pindaros*, p. 81, 2.

(4) Cf. Farnell, *Op. l.*, V, p. 200 : « It is a significant fact that we have no record or hint of any summer festival of Dionysos ».

couleur de feu le caractérise comme le dieu solaire, ce que Dionysos n'était pas pour le commun des Grecs (1), mais ce qu'il était certainement pour les tribus au Nord de l'Olympe et pour les Orphiques.

Les poèmes orphiques admettent partout l'identité de Dionysos et d'Hélios. C'est là un fait tellement connu (2) qu'il serait superflu d'en apporter la preuve ici. Les vers orphiques cités par Macrobe :

Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπικλήσιν καλέουσιν,

et :

εἰς Ζεὺς, εἰς Ἀΐδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος

suffiraient seuls à le démontrer (3). Il est bien vrai que la plupart des écrits orphiques qui contiennent l'affirmation de l'identité de Dionysos et d'Hélios sont d'époque assez basse. Mais cela ne veut pas dire que la doctrine qu'ils contiennent soit forcément récente. Il est parfois possible, pour peu qu'on procède avec discernement, de se servir des sources orphiques, même les moins anciennes, pour retrouver les croyances des siècles antérieurs (4). Je crois cependant pouvoir répondre d'une façon plus positive à l'objection que je prévois. Le dogme en question se trouve énoncé clairement dans des vers attribués à Eumolpos et à Orphée dans un passage du premier livre de Diodore de Sicile (5). Or, ce passage a été emprunté par son

(1) Les Rhodiens, au premier siècle de notre ère, identifiaient Hélios et Dionysos (Dio Chrysost., XXXI, 11); mais cela ne prouve rien pour le iv^e siècle avant J.-C. Les Eléens faisaient de même (*El. M.*, s. v. Διόνυσος : ... παρὰ γὰρ Ἡλείοις ὁ αὐτὸς τῷ Ἡλίῳ νομίζεται); mais rien ne démontre, du moins pour le moment, qu'une telle croyance ait été bien ancienne en Elide.

(2) Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 498 sq.; Jensen, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, VIII, p. 76.

(3) Macrobi. *Saturn.*, I, 18; Kern, *Orphic. frg.*, p. 248 sqq.

(4) De la même façon, il ne serait pas impossible de reconstituer, s'il le fallait, une partie des croyances des chrétiens primitifs à l'aide de textes liturgiques du moyen-âge et des temps modernes.

(5) Diod., I, 11, 3 (Kern, *Op. l.*, p. 250) : τῶν δὲ παρ' Ἑλλήσι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σεῖριον (c'est à dire Ἥλιον) παρωνύμως. ὃν Εὐμόλπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσι φησι :

ἄστροφαῖ, Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσιν πυρωπόν,

auteur à Hécatee d'Abdère (1), qui fut contemporain de Ptolémée I. Les vers cités sont par conséquent au plus tard du iv^e siècle ; ils sont même probablement plus anciens. Je remarquerai en outre à ce propos qu'une des tablettes d'or de Thurii (2), qui date du iv^e ou du iii^e siècle, contient deux invocations à Hélios : πανόπτα Ζεῦ... Ἥλιε, Πῦρ. — Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα Ἄλιε. H. Diels a publié une étude approfondie sur cette tablette (3) ; à mon étonnement, il explique la place qu'y occupe Hélios par le fait que le coucher du soleil serait pour les mystes le signal de rompre le jeûne (4). Les appels adressés à Hélios dans ces vers sacrés prouvent simplement que les Orphiques adoraient le Soleil, qu'ils identifiaient avec Zeus et avec le Feu (5).

La même identification de Dionysos avec le Soleil se rencontre chez les Thraces (6). Elle ne leur est pas venue du

Ὅρφεὺς δέ :

τοῦνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

Les mots τὸν Ὅσιον qu'une partie des manuscrits de Diodore, et Eusèbe (*Praep. Ev.*, I, 9, 27 d) intercalent après μυθολόγων τινές, faussent le sens du passage ; car les textes cités par l'auteur à l'appui de sa thèse n'ont trait qu'à Dionysos et à Hélios, sans qu'il y soit question d'Osiris.

(1) Cf. Schwartz, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, V, p. 672.

(2) Kern, *Op. l.*, p. 117 sq., n° 47.

(3) Diels, *Orphischer Demeterhymnus, Festschr. für Gomperz*, p. 1 sqq.

(4) Diels, *Ibid.*, p. 7 sq.; *Vorsokr.*, II², p. 481, 18 ; II¹, p. 178, 1.

(5) Cf. Davis, *The Asiatic Dionysos*, p. 191.

(6) Eschyle, dans les *Βαστάραι*, faisait d'Orphée un adorateur d'Hélios qui refusait de rendre un culte à Dionysos. Cela prouve du moins qu'Eschyle connaissait le culte du Soleil en Thrace. Cf. Soph. frg. 582 Pearson :

Ἥλιε, φιλίπποις ὀρηξί πρέσβιστον σέλας (ou σέβας).

Macrob. *Saturn.*, I, 18, 11 (d'après Alexandre Polyhistor) : in Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magna religione celebrant ; Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 59 sq. (Farnell, *Cults of the Greek States*, V, p. 99 sq. s'est montré trop sceptique). *Arch. epigr. Mitth.*, X, 1886, p. 241 (inscription mutilée de Yéni-Nikup) :

Ἰδεῖας μεγάλτης

ο. Διῖ Ἥλιω μεγάλ[ω]

ω Σεβάζω ἀγ[ίω]...

Quant au prétendu temple d'Hélios que Pearson (*The Fragm. of Soph.*, II, p. 227) place dans la Chersonèse de Thrace, il est permis d'affirmer qu'il n'a

dehors avec le culte de Dionysos lui-même ; car Dionysos, s'il y a quelque vérité dans les idées concernant son origine que j'ai exposées naguère (1), n'a pas été primitivement un dieu solaire. Ce sont les Thraces eux-mêmes qui ont assimilé Dionysos, lorsqu'ils ont appris à le connaître, à leur dieu national, le Soleil (2). Dans l'orphisme grec, cette identification est un élément thrace.

Il existe un fragment d'un poème orphique qui présente les analogies les plus frappantes avec le texte du péan delphique tel que j'ai essayé de le reconstituer et de l'expliquer. On lit dans les *Saturnalia* de Macrobie : *Orpheus Liberum atque Solem unum esse deum eundemque demonstrans de ornatu vestituque eius in Sacris Liberalibus ita scribit* :

ταῦτά τε πάντα τελεῖν ἱερῇ (3) σκευῇ πυκάσαντα
σῶμα θεοῦ, μίμημα περικλύτου ἡελίοιο ·
πρῶτα μὲν οὖν φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσιν
πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἵκελον ἀμφιβαλέσθαι... (4)

« Orphée, là où il montre que Dionysos et Hélios sont un seul et même dieu, écrit ceci dans les Βαχχικά à propos de son

jamais existé. La pierre sur laquelle on a fondé cette hypothèse (CIG, add. 2016, d) est la pierre tombale d'une femme morte assassinée ; l'invocation à Hélios et le symbole des mains levées vers le ciel qui y figurent, en sont des signes certains. Cf. Cumont, *Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate* (Atti Pont. Accad. Rom. di Archeol., Ser. III, Memorie, vol. I, 1, 1923, p. 65-80). La triade Hélios, Séléné, Gê avait un culte en Macédoine du temps d'Hannibal (Polyb., VII, 9, 2). Alexandre a sacrifié à cette même triade lors d'une éclipse lunaire en 331 (Arr. Anab., III, 7, 6). Le même Alexandre a offert un sacrifice à Hélios après la bataille de l'Hydaspe (Diod., XVII, 89, 3 ; Q. Curt., IX, 1, 1).

(1) *Mededeel. Kon. Akad. Amsterdam, Afd. Letterk.*, 57, A, 1924, p. 19 sqq.

(2) L'importance du culte du Soleil chez les vieilles populations balkaniques a été mise en lumière par G. H. Macurdy ; cf. *Class. Rev.*, XXVI, 1912, p. 250 ; XXX, 1916, p. 182 ; *Class. Quart.*, IX, 1915, p. 70 ; Max. Tyr., XXXIII : Παίονες σέβουσι μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἥλιου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου.

(3) Les manuscrits portent ἐρι ou ἑτερα. On corrige ἱερῇ ou ἱερῶ.

(4) Macrobi. Saturn., I, 18, 22 ; Kern, *Op. l.*, p. 250, frg. 238. Le fragment compte 15 vers ; ceux que je cite ci-dessus sont les quatre premiers. Il est dit dans la suite qu'il faut revêtir l'ἄγαλμα d'une ceinture d'or, à la pointe du jour, quand la mer semble faire comme une ceinture au disque émergeant des flots.

vêtement. On doit accomplir tout ceci, après avoir revêtu le corps du dieu d'un habillement sacré imitant le soleil dans sa gloire. Il faut donc d'abord le couvrir d'un manteau d'un rouge ardent (1), semblable aux dards de flamme (du soleil)... »

Macrobe a emprunté ce passage tout entier, semble-t-il, à Cornelius Labeo, auteur du ^{III} siècle de notre ère. Le poème orphique qu'il appelle *Sacra Liberalia* n'est autre que les *Βακχικά* nommés par Suidas parmi les écrits d'Orphée. On les attribuait, d'après le même lexicographe, à Nikias d'Elée, auteur qui n'est pas connu par ailleurs. Nous ignorons la composition et la date de l'ouvrage ; et il n'est pas certain, quoi qu'en pense O. Kern (2), que les autres fragments orphiques cités par Macrobe appartiennent au même poème. Hérodote a fait allusion à un ouvrage appelé *Βακχικά* (3) ; rien ne prouve cependant que ce soit le même. Le fragment cité plus haut est écrit dans le vieux style épique ; mais celui-ci était facile à imiter. L'emploi du moyen ἀμφιβαλέσθαι au vs. 4 indique peut-être que le poème ne remonte pas au delà de l'époque hellénistique.

Seulement, quelle que soit la date de la composition des *Βακχικά*, la règle que contient le passage cité par Macrobe est manifestement ancienne. C'est donc conformément aux vieux préceptes orphiques, qui nous sont conservés dans les *Βακχικά*, que l'image de Dionysos qu'Alexandre ordonne d'élever à Delphes, est habillée en dieu solaire, d'une robe rappelant par sa couleur les feux de l'aurore (4).

(1) Cf. Wunderlich, *Die Bedeut. der roten Farbe, Rel. Gesch. Versuche*, XX, 1, p. 96 sqq.

(2) Kern, *Op. l.*, p. 249.

(3) Herod., II, 81.

(4) Gesner disait à bon droit des vers de Macrobe cités ci-dessus : « hic habitus debet symbolum esse Solis orientis, et praecedentis eum aurorae » (G. Hermann, *Orphica*, p. 486). — Osiris, considéré du temps de Plutarque comme un dieu solaire, portait un vêtement semblable ; cf. Plut., *De Is. et Osir.*, p. 372 : ἀμπεχόνῃ δὲ φλογεῖδεϊ στέλλουσιν αὐτοῦ τὰς εἰκόνας, ἥλιον σῶμα τῆς τὰ γαθοῦ δυνάμεως ὡς ὁρατὸν οὐσίαις νοητῆς ἡγούμενοι. Ibid., p. 382 : ἡ δ' Ὀσίριδος (στολή) οὐκ ἔχει σκιάν οὐδὲ ποικιλμόν, ἀλλὰ ἐν ἀπλοῦν τὸ φωτεινός.

Vs. 138 : ἀβρὸν ἄγαλμα Βάκχο[υ] est probablement une énalage pour ἀβροῦ ἄγαλμα Βάκχου. Dionysos est appelé ἀβροχίτων (1) et ἀβροκόμης (2) dans Nonnos, et je ne sais si la répartie du dieu dans les Bacchantes (3) :

ἀβρότητ' ἐμὴν λέγεις,

que l'on rend généralement à peu près par : « oh délices » ! ne signifie pas plutôt : « tu fais allusion à cette mienne délicatesse » (4). Les poètes latins, à partir de Tibulle et d'Ovide, accordent à Bacchus l'épithète *tener* (5), ce qui doit être une traduction de ἀβρός, parce que les auteurs grecs ne lui ont donné aucune autre épithète que l'on pût traduire de la sorte. Le dieu qui est nommé habituellement ἀβρός dans les poèmes orphiques, est Éros (6), que l'on assimilait à Φάνης (7) et à Dionysos (8). En poésie classique, l'épithète ἀβρός n'est pas appliquée à Éros. Elle se lit dans les sources orphiques, comme je le disais, dans quelques épigrammes assez tardives (9) et dans les *Anacreontea* (10). D'autres dieux, particulièrement chéris par les Orphiques, tels Adonis (11), Ἴαώ (12), Κρόνος (13), Osiris (14), et Apollon lui-même (15) ont été surnommés ἀβρός occasionnellement.

(1) Nonn. *Dion.*, XIX, 249; XLIII, 441.

(2) *Ibid.*, XVI, 172. Cf. *Hymn. in Bacch.* (Abel, *Orphica*, p. 284), 2 : ἀβροκόμην.

(3) Eur. *Bacch.*, 968.

(4) Les substantifs féminins dérivés d'un adjectif et se terminant en -της expriment la qualité. — Cf. Soph. *El.*, 397 : οὐκ ἐμοὺς τρόπους λέγεις, « tu parles d'un naturel qui n'est pas le mien ».

(5) Cf. Carter, *Epith. deor. quae ap. poet. lat. leguntur*, p. 62.

(6) Kern, *Op. l.*, frg. 74, 83, 170.

(7) Procl. in Plat. *Tim.*, 31, a : ὁ Φάνης... ὀνομάζεται καὶ Ἔρος Ἐρως.

(8) *Hymn. Orph.*, LII, 10; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 854, 6.

(9) *Anth. Pal.*, IX, 325, 4; XII, 78, 3 (Meleagr.) : τὸν ἀβρὸν ἐφηβον.

(10) *Anacreontea*, 62, 1. Cf. Meleager, *Anth. Pal.*, 158, 2 : ἀβροπέδλος Ἐρως. Nonn. *Dion.*, XXV, 160 : ἀβροχίτων... Ἐρως.

(11) Sapph. frg. 62, 1; Bion., I, 79; Procl. *Hymn. in Sol.*, 26; Nonn. *Dion.*, VI, 365.

(12) Macrobi. *Saturn.*, I, 18, 20.

(13) Luc. *Saturn.*, 9.

(14) Eus. *Praep. Ev.*, V, 7 (oracle de Didymes).

(15) Nonn. *Dion.*, IV, 95.

Vs. 139. La copie du *BCH* porte : **ENEI**¹. **P** en fin de ligne. Le second **E** doit être dû à une faute de lecture. Le mètre exige à cet endroit une consonne ; car la syllabe *εν* doit être longue dans le vers. Le réviseur a mis en note : « aujourd'hui on ne lit plus que **BAK...EN**... » Le trait oblique est en contradiction avec la première copie ; je ne le vois pas sur l'estampage. La restitution *εν ζεύγει* de Weil satisfait pleinement aux exigences du sens et du mètre (1).

[Ζεύγει] ... λέοντων, un char attelé d'une paire de lions. On disait couramment, de la même façon : ἵππων ζευγος (2), ἄρμα ἵππων (3), ἐλεφάντων ἄρμα (4), ἄρμα λέοντων (5) etc. (6). Le char de lions de Dionysos se rencontre dans l'art figuré et dans la poésie grecque, depuis le vi^e siècle avant notre ère (7). C'est le véhicule que Dionysos a emprunté (8), en même temps que son costume (9), à Cybèle.

Vs. 139 sq. : χρυσέωλ λέοντων. Les lions qui étaient attachés au char de Cybèle aux jours de fête étaient eux aussi parfois plaqués de métal précieux (10).

(1) Pour l'emploi de la préposition *εν*, cf. Call. *Epigr. incert.*, XI, 10 : ἄρμασιν ἐν Χαρίτων φορηθείς.

(2) Andoc., IV, § 26 ; Isocr., XVI, § 25, p. 351, c ; *Syll.*³, 1055, 62. Cf. Nic. frg. 90 : ζεύγεσιν ... ὀρέων.

(3) Herod., VII, 40 ; *Syll.*³, 1169, 114 : ἄρμα ζεύξαντα τὸν θεὸν ἵππων. Ps. Erat., *Catal.*, XIII : ἄρμα ζεύξαντα ἵππων (c'est sans doute faute de connaître cette locution que Schaubach et Olivieri ont barré ἵππων) ; Dio Cass., LXVIII, 16.

(4) Dio Cass., LXXIV, 4.

(5) *Hymn. Orph.*, XXVII, 3 : ταχυδρόμον ἄρμα λέοντων. Nonn. *Dion.*, IX, 193 : ἄρμα λέοντων.

(6) Nonn. *Dion.*, VIII, 229 : ἐποχημένος ἄρματι κύκνων. XXIV, 84 ; XI, 345 : ἐποχησμαι ἄρματι νεβρῶν.

(7) Cf. Roscher, *Lex. der Myth.*, I, p. 1095 ; *Fouilles de Delphes*, IV, pl. XIII ; Pind. *Ox. Pap.*, XIII, 1919, p. 37, vs. 19 sq. ; *Annual B. S.*, XV, 1908-9, p. 320, fig. 5 ; Reinach, *Rép. des rel.*, III, p. 59, 3-4 ; Nonn. *Dion.*, IX, 160 sq. et 182. Cf. Furtwängler, *Beschreib. der Vasens. in Antiq.*, II, p. 909, n° 3257 (Dionysos sur un char attelé de panthères).

(8) Cf. Nonn. *Dion.*, IX, 191 sq. ; Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 213.

(9) Cf. Apoll. *Bibl.*, III, 33.

(10) Cf. *Poet. lat. min.* ed. Baehrens, III, p. 292 (poème de l'an 394 de notre ère), vs. 104 :

vidimus argento factos iuga ferre leones,

BCH, LI (1927).

Vs. 140 sq. : ζαθέω ... θεῶ. L'épithète ζάθεος s'attache très fréquemment, dans les poètes, depuis Homère, aux noms de villes, de montagnes, de fleuves etc. Un endroit est appelé ζάθεος, quand il est comme rempli d'un souffle divin. Les dieux eux-mêmes ne portent pas cette épithète dans la poésie classique. Ζάθεος θεός fait l'effet d'une tautologie. C'est pourquoi on s'est demandé (1) si notre texte ne porte pas plutôt : ζάθεόν τε τεῦξαι θεῶ πρόπον ἄντρον (2). J'avoue que le même soupçon m'est venu, indépendamment des savants anglais qui s'y sont arrêtés. Je ne distingue pas sur l'estampage la terminaison de l'adjectif en question. Mais je crois aujourd'hui la leçon de la copie du *BCH* défendable. En étudiant l'emploi de l'épithète ζάθεος, j'ai constaté que celle-ci a fini tout au moins par être appliquée à des personnes divines. Il est vrai que les rares exemples d'un tel emploi ne se rencontrent que dans des textes d'époque tardive (3). Les *Hymnes Orphiques* n'en contiennent encore pas un seul. Dionysos lui-même est appelé ζάθεος une seule fois dans les *Cynégétiques* d'Oppien (4). On me fera peut-être remarquer qu'il est dangereux de se servir de textes de basse grécité pour expliquer le vocabulaire d'un auteur du iv^e siècle avant notre ère. Seulement je connais au moins un texte de Pindare qui est de nature à faire réfléchir ceux qui parleraient de la sorte. C'est dans le péan en l'honneur des Abdéritains, vs. 59 sqq. :

τοὶ σὺν πολέμῳ κτησάμ[ενοι] χθόνα πολύδωρον, ὄλβον
ἐγκατέθηκαν πέραν Ἀ[θόω] Παϊόνων

lignea cum traherent iuncti stridentia plastra...
egregios procures currum servare Cybellae...

Graillot, *Op. l.*, p. 135 sq.

(1) Cf. H. Powell, *Collectanea alexandrina*, p. 171.

(2) Cf. Eur. *Phoen.*, 232 : ζάθεά τ' ἄντρα δρῶντο.

(3) Cf. Kaibel, *Epigr.*, 1047, 2 : ζαθέης Ἰσιδος. Quint. Smyrn., V, 30 : ζαθέης Ἀρετῆς. *Hymn. in Apoll.* (Abel, *Orphica*, p. 285), 7 (Ἀπόλλωνα) ζάθεον.

(4) Opp. *Cyneg.*, IV, 232 : ζαθέοιο ... Διονύσου. Cf. Kern, *Orphic. frag.*, 315 :

ἔστ' ἄν ἔκηται

τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἥ δὲ τέκε μητέρα πάντων.

Procl. : ἔστιν δὲ τετράς ἡ Διονυσιακή, θεότης..

αἰγματοῖν [λαοὺς ἐλάσαντε]ς
ζαθέας τροφοῦ,

« par la guerre, ils avaient acquis une terre riche de dons ; ils y établirent leur prospérité, après avoir chassé de cette contrée, leur nourrice divine, jusqu'au delà de l'Athos, les bandes des Péoniens valeureux » (1). En appelant la terre des Abdéritains leur τροφός, Pindare la personnifie ; cela ne l'empêche pas de dire : ζαθέας τροφοῦ.

Vs. 141. Θεῶ πρόπον (2) équivaut à θεοπροπές (3), decorum deo (4).

Ἄντρον. On racontait que l'enfant Dionysos avait grandi dans une grotte (5). Sur le coffre votif des Kypsélides, le dieu adulte était représenté couché dans une caverne (6). Une grotte devant laquelle une Ménade donne le sein à une jeune panthère, se voit figurée sur un camée antique (7). Une inscription récemment découverte à Frascati mentionne parmi les desservants des mystères dionysiaques des aides appelés ἀντροφύλακες (8). Je n'ai pas à m'étendre ici sur la signification que la grotte a eue à l'origine dans le culte de Dionysos et d'autres divinités (9). L'important, c'est que nous savons que, dans les

(1) Traduction de M. Aimé Puech.

(2) Cf. Eur. *Iph. Aul.*, 733 : φῶς δ' νομφοῖς πρόπει. *Herc.*, 548 : κόσμος δὲ παίδων τις ὅδε νεοτέρους πρόπων ; Plat. *Phaedr.*, p. 278, d : θεῶ μόνω πρόπειν. *Syll.*³, 660 (inscription de Delphes de l'an 160 avant notre ère), 4 : πρόποντα ποτί τε τὸν θεὸν καὶ τὰν πόλιν ἀμῶν. *Ibid.*, 703, 7 ; Thuc., II, 34 : ἔπαινον τὸν πρόποντα. Critias ap. Sext. Emp., *Adv. math.*, IX, 54, vs. 38 sq. :

καλῶς τε τῷ λόγῳ κατώκισεν
τὸν δαίμον' οὗτος κὰν πρόποντι χωρίῳ.

Plat. *Tim.*, p. 17, b : ξενισθέντας οἷς ἦν πρόπον ξενίοις. Kern., *Op. l.*, frg. 52 : δεῖξε δὲ πάντα σώματος οὐδὲ πρόποντα τύπον.

(3) Cf. Pind. *Nem.*, X, 2.

(4) Cf. Cic., *De leg.*, II, § 45 : color autem albus praecipue decorus deo est.

(5) *Hymn. Hom.*, XXVI, 5 sq. ; Diod., III, 69 ; Paus., III, 24, 4 ; Philostr. *Imag.*, I, 13 ; Porph., *De antro nympharum*, 20.

(6) Paus., V, 19, 6 : Διόνυσος δὲ ἐν ἄντρῳ κατακείμενος, γένεια ἔχων...

(7) Cf. Furtwängler, *Ant. Gemmen*, LXV, 46 ; cf. *Meded. Kon. Akad. Amsterdam, Afd. Letterk.*, 57, A, 1924, p. 26.

(8) Cf. *Gnomon*, III, 1927, p. 250.

(9) Cf. Farnell, *Cults of the Greek States*, V, p. 132 ; Eisler, *Wellenmantel*, p. 616 sqq. ; Toutain, *Les cavernes sacrées dans l'antiq. grecque*, *Ann. du Mus.*

grandes occasions, on construisait parfois, en l'honneur de Bacchus, des grottes artificielles, ombragées de pampres et de lierre. Ptolémée Philadelphie et Marc-Antoine se sont conformés à cette coutume (1). C'est une grotte temporaire de ce genre qu'Alexandre a ordonné aux Delphiens d'aménager. Cela n'avait peut-être rien d'extraordinaire pour eux, si ce n'est que c'était aux jeux pythiques qu'ils allaient être tenus de l'élever. L'usage, une fois établi, a pu se perpétuer. Nous retrouvons du moins dans Macrobe la mention des *speluncae Bacchicae* à Delphes (2).

STROPHE XII.

145 Ἀλλὰ δέχεσθε βακχ[ειώ-
τα]ν Δι[ό]νυσ[ον, ἐν δ' ἁγυι]-
αῖς ἅμα σὺν [χόροις]ι κι-
κλήσκετε] κισσ[ο]χαίταις :
Ε]ὐοῖ ὦ ἰ]ὸ Βάκχ' ὦ ἰὲ [Παιάν].
Πᾶσαν [Ἐλ]λάδ' ἀν' ὀ[λβίαν]

La leçon de ce commencement de strophe a pu être légèrement corrigée et complétée par Weil, à l'aide d'un nouveau fragment (3), dans la seconde édition du texte.

Vs. 144 sq. : βακχ[ειώτα]ν. Dionysos est appelé βακχειώτας dans un fragment lyrique (4), et dans Sophocle (5). Mais on a établi depuis que la pierre a porté : Βακχ[ια]στάν. Cette appellation de Dionysos n'est pas connue par ailleurs, sous cette

Guimet, XXXIX, 1912, p. 137 sqq. ; Saint-Yves, *Les grottes dans les cultes magico-religieux*, Carcopino, *La basilique pythagoricienne*, p. 211-216.

(1) Callixenus ap. Athen., V, p. 200, c : ἐφ' ἧς (sc. τετρακύκλου) ἄντρον ἦν βαθὺ καθ' ὑπερβολὴν κισσῶ καὶ μίλῳ... *Id.*, IV, p. 148, b : ἵστορεῖ δὲ (Σωκράτης ὁ Ῥόδιος) καὶ αὐτὸν τὸν Ἀντώνιον ἐν Ἀθήναις μετὰ ταῦτα διατρέψαντα περίοπτον ὑπὲρ τὸ θέατρον κατασκευάσαντα σχεδίαν γλωρᾷ πεφυκασμένην ὕλην, ὥσπερ ἐπὶ τῶν Βακχικῶν ἄντρων γίνεται, ταύτης τύμπανα καὶ νεβρίδας καὶ παντοδαπὰ ἄλλ' ἄθύρματα Διονυσιακὰ ἐξαρτήσαντα μετὰ τῶν φίλων ἐξ ἐωθινοῦ κατακλινόμενον μεθύσκεσθαι.

(2) Macrobi., *Saturn.*, I, 18, 3.

(3) Cf. *BCH*, XXI, 1897, p. 512 sq.

(4) Cf. Himer. *Or.*, XIII, 7.

(5) Soph. *Oed. Col.*, 678.

forme exacte ; mais on trouve les épithètes Βακχευτάς (1), ou Βακχευτής (2), et Βακχεύτωρ (3).

Vs. 149 : ὁ[λβίαν]. D'après le réviseur, on lit : ὁ[λβί]αμ. L'orthographe ὁλβίαμ ne serait possible que devant π. Je crois pouvoir assurer, d'après l'estampage, que la pierre porte ὁ[λβί]αν γᾶν. La leçon :

παῖσαν 'Ε[λ.]λάδ' ἄν' ὁ[λβί]αν (4)

150

γᾶν

rappelle celle du vers 32 et suivant :

[ἔθνος ἔνθ'] ἅπαν 'Ελλάδος
γᾶς (5)...

Après γᾶν, on lit :τε. Il y faut probablement reconnaître un impératif en -εῖτε faisant suite aux impératifs δέχεσθε et κικλίσκετε de la première partie de la strophe. Le poète invite les suivants du dieu qui participeront à sa joyeuse entrée, à le chanter dûment et à répandre sa gloire à travers l'Hellade tout entière (6). Comme nous l'avons dit plus haut, la date de la fête printanière de Dionysos a dû être très rapprochée de celle des Théoxénies (7). Cette nouvelle fête, en d'autres termes, a été greffée sur les Théoxénies, tout comme les nouveaux honneurs pour Dionysos ont été entés sur les Pythies. Le poète était donc en droit de présumer qu'il y aurait à Delphes à ce moment des représentants de tous les états grecs.

La suite du texte, à partir de ΓΑΣ et jusqu'à la fin de la strophe, a été lue comme suit par le réviseur (8) :

(1) Phanodem. ap. Athen., XI, p. 465, a; Kern, *Op. l.*, frg. 248, a, vs. 13.

(2) Antip. Sid., *Anth. Pal.*, 290, 1; *Hymn. Orph.*, XLVII, 6.

(3) *CIG*, I, 38; Abel, *Orphica*, p. 284, vs. 3.

(4) Cf. vs. 113 : 'Ελλάδος ὁλβίας. Eur. *Iph. Aul.*, 1381 : ὁλβίας ἐξ 'Ελλάδος.

(5) Cf. Aesch. *Pers.*, 186 sq. : 'Ελλάδα κλήρω λαχοῦσα γαῖαν. Soph. *Phil.*, 256 : 'Ελλάδος γῆς. Eur. *Hec.*, 310 : ὑπὲρ γῆς 'Ελλάδος, *Iph. Taur.*, 1386 : ὦ γῆς 'Ελλάδος ναῦται νεώς, etc. Eur. *Hipp.*, 357 : 'Ελλὰς (αἴ) ἀέξει. Paus., I, 13, 3 (épigramme du III^e siècle avant notre ère), vs. 2 : αἶθε καὶ 'Ελλάδι (γαῖ) δουλοσύνην ἔπορον.

(6) Le culte de Dionysos est apparemment le seul pour lequel l'oracle de Delphes ait fait de la propagande; cf. Farnell, *Cults*, IV, p. v et p. 383.

(7) Cf. *BCH*, XLIX, 1925, p. 122.

(8) Cf. *BCH*, XXI, 1897, p. 513.

97 Π Ο Λ . . Υ . . Σ Τ Ε Α . . Λ Α Σ . . Ρ Ε Ρ Ι /
 98 Λ Ο Ν . . . Ι Ο . Λ . . . Κ Υ Κ Λ Ι
 99 . Ν Α . Υ Γ Ι Ε Ι Α Σ

J'omets ce qui reste du refrain final. L'examen de l'estampage démontre qu'à la l. 97 il y a eu trois, et non deux, caractères entre Υ et ΣΤΕΑ. Cette première erreur en a entraîné une seconde : à la l. 99 les caractères Ε et Ι sont en réalité placés à une distance normale l'un de l'autre.

Au commencement de la l. 97, on distingue sans trop de peine les mots : πολ[υθ]ύ[του]ς τε 'Α[θή]νας. Une restitution intégrale de la fin de la strophe ne serait qu'un jeu d'érudition. Je crois devoir me borner à soumettre à la critique des futurs éditeurs du péan la restitution partielle que voici :

πᾶσαν 'Ε[λ]λάδ' ἄν' ὁ[λβί]αν
 150 γᾶν, [χωρε]ῖτ' ἐ[πὶ] πολ[υθ]ύ[του]ς τ' 'Α[θή]νας
 ..ρεπι.
 κυκλι.
 [χαῖρ', ᾶ]να[ξ] ὑγείας.

Vs. 150 : [χωρε]ῖτ' ἐ[πὶ]... Si cette restitution est bonne, du moins pour le sens qu'elle donne, le poète a voulu animer la foule accourue à Delphes à aller assister aux Dionysies attiques, qui se célébraient du 9 au 13 Elaphébolion.

Πολ[υθ]ύ[του]ς (1) τ' 'Α[θή]νας. *Athènes, ville de fêtes et de sacrifices.* Le grand nombre des fêtes religieuses d'Athènes était presque légendaire. Thucydide, déjà, fait dire à Périclès que les Athéniens font des sacrifices toute l'année durant (2). Le scholiaste renchérit encore sur cet éloge en affirmant qu'il n'y a qu'un jour dans le calendrier auquel les Athéniens ne sacrifient point (3). Au III^e siècle, les choses n'avaient pas changé, témoin cette assertion d'un personnage d'un dialogue pseudo-

(1) Cf. Eur. *Iph. Aul.*, 185 : πολύθυτον ἄλσος Ἀρτέμιδος.

(2) Thuc., II, 38, 1 : θυσίαις διετησίαις νομίζοντες.

(3) Δι' ὅλου τοῦ ἔτους θύουσιν οἱ Ἀθηναῖοι καθ' ἐκάστην, πλὴν μιᾶς ἡμέρας. Cf. Ps. Xen., Ἀθ. πολ., III, 2 : οὔστινας πρῶτον μὲν δεῖ εορτάσαι εορτάς ὅσας οὐδεμία τῶν Ἑλληνίδων πόλεων. III, 8 : ἄγουσι μὲν εορτάς διπλασίους ἢ οἱ ἄλλοι.

platonicien : πλείστας ... θυσίας καὶ καλλίστας τῶν Ἑλλήνων ἄγομεν (1).

La transposition de τε, qui est placé après πολυθύτους, tout en ayant la fonction de rattacher χωρεῖτε au verbe précédent, n'est pas inadmissible dans une pièce de poésie lyrique (2).

La mention d'Athènes parmi les villes que doit gagner la contagion de l'enthousiasme religieux, nous rappelle l'oracle de Delphes cité par Démosthènes, en 347, dans son discours contre Midias. Dans ce texte, déjà cité par Weil à propos de sa belle restitution [ἀγυι]αῖς (3) au vers 145 et suiv., Apollon ordonne aux Athéniens de célébrer une de ces grandes fêtes populaires (δημοτελῆ ἱερά), qui avaient lieu, non dans l'enceinte de quelque sanctuaire, mais dans les rues mêmes des villes (4).

Vs. 152 : κυκλι... Le poète parlait, je pense, du concours de chœurs cycliques qui avait lieu à Athènes le premier jour des Dionysies.

V. 153. La restitution [ἄ]να[ξ] ὕγείας est due à Weil. Elle est probable, bien que Dionysos ne soit appelé ainsi nulle part ailleurs. On s'est servi en Grèce de tous temps d'appellations de divinités de même nature, quoiqu'il faille avouer que celles-ci ne deviennent fréquentes que chez les poètes d'époque tardive (5). Voici du reste deux passages d'Athénée que l'on

(1) Ps. Plat. *Alcib.*, II, p. 148, e.

(2) Cf. Eur. *Iph. Taur.*, 987 sq. :

δεινὴ τις ὀργὴ δαιμόνων ἐπέξεσε,
τὸ Ταντάλειον σπέρμα διὰ πόνων τ' ἄγει.

BCH, XLIX, 1925, p. 129, 2.

(3) Cf. Soph. *Ant.*, 1136.

(4) Demosth., XXI, 52 :

αὐδῶ Ἐρεχθεΐδῃσιν, ὅσοι Πανδίωνος ἄστν
ναίετε καὶ πατρίοισι νόμοις ἰθύνεθ' εὐρτάς,
μεμνησθαι Βάχχοιο καὶ εὐρυχόρους κατ' ἀγυιάς
ἰστάναι ὠραίων Βρομίῳ χάριν ἄμμιγα πάντα
καὶ κνίσαν βωμοῖσι κάρη στεφάνοις πυκνίσαντας.

(5) Cf. *Hymn. Hom. in Mercurium*, 14 : ἡγέτορ' ὀνείρων. *Frg. lyr. ap. Plut., Mor.*, p. 1130, a (Diehl, *Anth. Lyr.*, V, p. 161) : νυκτὸς αἰδνᾶς ἀεργηλοῖό θ' ὕπνου κοίρανος (sc. Ἀΐδης); Eur. *Ion.*, 1049 : εἰνοδία θύγατερ Δάματρος, ἃ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις. Eur. *Med.*, 426 : Φοῖβος, ἡγέτωρ μελέων. *Call. Hymn.*, IV, 5 :

peut citer à l'appui de la restitution du savant helléniste : ἡ δὲ Πυθία εἴρηκέ τισι Διόνυσον Ἰατρίην καλεῖν (II, p. 36, b) ; Μνησίθεος δ' ὁ Ἀθηναῖος Διόνυσον Ἰατρόν φησι τὴν Πυθίαν χρῆται τιμᾶν Ἀθηναίοις (I, p. 22, e). Ces textes prouvent qu'à Delphes, au moins à partir de la première moitié du iv^e siècle (1), ce n'étaient pas comme à Épidaure (2), et, depuis 420, à Athènes, Asklépios (3) et Hygie qui passaient en premier lieu pour donner la santé aux mortels. L'oracle de Delphes a propagé le culte de Dionysos, en tant que dieu guérisseur, même dans un grand centre tel qu'Athènes, où la médecine avait à cette époque d'autres divinités tutélaires. Au commencement du iv^e siècle (4), les poètes Ariphton et Likymnios avaient écrit, en l'honneur d'Asklépios, l'un un péan célèbre, l'autre un dithyrambe (5). Philodamos de Scarphée, en poète lettré, voire friand de littérature, les a sans doute connus aussi bien, et mieux, que nous. Mais il en est venu à les contredire en quelque sorte, ayant adopté, pour sa part, la tradition de Delphes que la voix de l'oracle répandait au dehors. Dans l'hymne à Dionysos qui lui fut commandé, il s'est cru obligé de rappeler, au moins d'un mot à la fin, le titre du dieu à la gratitude des hommes, en sa qualité de dispensateur de la santé.

Ainsi, dans sa dernière strophe, l'auteur s'est adressé d'abord

Φοῖβον, ἀοιδῶν μεδέοντα. Leon. (*Anth. Pal.*, VI, 10, 2) : Παλλάς, ἀπειροτόκου δεσπότι παρθενίης. Luc. *Trag.*, 138 sq. : τίς τὴν ἀνίκητόν με δεσπότιν πόνων οὐκ οἶδε ποδάγραν ; Buresch, *Klaros*, p. 106 : Ζῆνι τε παγγενέτην. ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς. *Hymn. mag.* Abel, II, 2, 7 : αὐτὸς ἄναξ μολπῆς μόλε κύδιμε μολπῆς + ἀνάκτωρ. Nonn. *Dion.*, XXI, 11 : Ἄρες, ἄναξ πολέμοιο, XXVI, 284 : γλώσσης ἡγεμονῆα, σοφῆς ἰθύντορα φωνῆς (sc. Ἑρμῆν), XXVII, 253 : τοξοσύνης σκηπτοῦχε (sc. Ἀπολλόν), XXX, 66 : ὦ πάτερ, ἐργοπόνοιο πυρίπνοε κοίρανε τέχνης (sc. Ἥφαιστον) ; Kaibel, *Epigr.*, 427, 8 : (Χριστόν) ἄνακτα ζοῆς.

(1) Le médecin Mnésithéos est cité par le poète comique Alexis (*Athen.*, X, p. 419, c), qui a écrit vers le milieu du iv^e siècle.

(2) Cf. Isyll. *Paeon in Aescul.* (Diehl, *Anth. Lyr.*, VI, p. 284 sq.; Powell, *Coll. Alex.*, p. 134) : Ἀσκληπιὸν ... δωτῆρ' ὑγείας ... χαῖρ', Ἀσκληπιέ...

(3) La procession annuelle en l'honneur d'Asklépios avait lieu à Athènes le 8 du mois Élaphebোলion. C'est dire qu'elle coïncidait à peu de chose près avec les Théoxénies et avec la nouvelle fête printanière de Dionysos à Delphes.

(4) Cf. Wilamowitz, *Griech. Verskunst*, p. 495.

(5) Cf. Diehl, *Anth. Lyr.*, V, p. 130 sqq.

aux suivants de Dionysos (vs. 144 : δέχεσθε, 146 sq. : κ[κλ]ήσ-
κετε], 150 : [χωρε]ϊτε), pour finir, comme il avait commencé,
par une invocation à Dionysos. Il ne me semble pas trop
téméraire de restituer, en conséquence, à la dernière ligne :

[χαῖρ', ᾗ]να[ξ] ὑγείας.

Les hymnes homériques se terminent presque tous, ceux de
Callimaque sans une seule exception, par de semblables invo-
cations finales (1). La formule χαῖρ', ᾗναξ y est très commu-
nément employée (2).

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Vs. 27 sq. M. Roussel a constaté sur la pierre que la resti-
tution σ[έλ]ας que j'avais proposée est impossible, puisque la
première lettre est décidément un Δ. Je crois maintenant que
Philodamos avait écrit :

[ἀστροφ]αὲς δὲ χειρὶ πάλ-
λων δ[έρ]ας,

« en agitant de la main la nébride étoilée » (3). De même, dans
l'épopée et ailleurs, les dieux agitent l'égide, qui est une peau
de bête tout comme la nébride. L'expression πάλλιν δέρας cor-
respond à la locution ἐπισείειν, ou ἀνασειείν, αἰγίδα, qui se lit
dans l'Iliade (4) et dans Hésiode (5); et il paraît même assez
certain que l'épithète αἰγίοχος a désigné, à l'origine, celui qui
agite, et non celui qui *tient*, l'égide. L'addition de χειρὶ à πάλλων
ne doit pas étonner, puisqu'on lit dans l'Iliade :

(1) Cf. *BCH*, XLVIII, 1924, p. 158.

(2) Cf. *Hymn. Hom.*, XV, 9; XVI, 5; XIX, 48; XXI, 5; XXVI, 11; Aristoph.
Av., 868; Simiae frg. 17 (Powell, *Coll. Alex.*, p. 614); Call. *Hymn.*, II, 113.

(3) Cf. Nonn. *Dion.*, XIV, 133 sq. : ἐλάφων ἀντίρροπον ἄστρον ... χιτῶνα.

(4) Hom. *Il.*, IV, 167; XV, 230.

(5) Hes. *Scut.*, 344. Cf. Nonn. *Dion.*, VI, 177 : Κρονίδης δόλιος νέος αἰγίδα σεῖων,
XXVII, 291 : αἰγίδα δ' αἰθύσσουσα. 301 : αἰγίδα σεῖο τίνασσε.

ἀλλὰ σύ γ' ἐν χεῖρεσσι λάβ' αἰγίδα θυσανόεσσαν,
τὴν μάλ' ἐπισσείων φοβέειν ἥρωας Ἀχαιοῦς (1).

La solution à laquelle je me rallie avait du reste déjà été envisagée par Weil. Elle a été adoptée par J. U. Powell.

BCH, XLVIII, 1924, p. 146. C'est par erreur que j'ai cité Verg., *Ecl.*, VI, 48.

Ibid., p. 170 et suiv. Un fragment d'une élégie d'un poète hellénistique publié en 1893 par Mahaffy (2) et réédité en 1924 par E. Diehl (3), contient, si je ne me trompe, un nouvel exemple de l'emploi du terme εἰναετής dans le sens d'épopée ennéa-térique (vs. 6). Le terme δεχεται se rencontre quelques vers plus bas (vs. 12). Il s'agit, dans ce fragment, malheureusement mutilé, du mariage projeté d'une jeune fille, et des cérémonies religieuses auxquelles elle avait été précédemment initiée. Je m'abstiens d'en parler plus longuement, parce qu'on m'annonce que le fragment sera prochainement republié par H. J. M. Milne dans son *Catalogue of Literary Papyri*.

Ibid., p. 178. Au vs. 35, il faut mettre une virgule, et non un point après [κλείει σ]ε. La proposition qui suit dépend toujours de ἐνθα (vs. 32), du moins au point de vue du sens. L'auteur veut dire que c'est à *Eleusis* que Dionysos a ouvert un refuge aux âmes angoissées.

Ibid., p. 184. Il s'agit dans le chap. xxii du traité *De sera numinis vindicta* de Plutarque, non des demeures définitives des bienheureux, mais de l'endroit où séjournent les âmes destinées à être réincarnées. Cf. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, p. 170, 2.

Ibid., p. 193. Lire au haut de la page : « Les Ὀλύμπια de Dion furent célébrés avec une grande pompe par Philippe, en

(1) Hom. *Il.*, XV, 229 sq.; cf. XI, 3 sq. :

Ζεὺς δ' Ἐριδα προΐαλλε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν
ἄργαλέην, πολέμοιο τέρας μετὰ χερσὶν ἔχουσαν.

Πολέμοιο τέρας, c'est encore l'égide, que Nonnos appelle κυβερνήτειραν Ἐννοῦς (*Dion.*, XXVII, 291).

(2) *Flinders Petrie Pap.*, II, n° 49, a.

(3) Diehl, *Anth.*, *Lyr.*, VI, p. 238.

348, après la prise d'Olynthe, par Philippe et Alexandre, en 338, après la bataille de Chéronée etc. »,

BCH, XLIX, 1925, p. 105 sq. M. Roussel m'a communiqué une nouvelle copie du fragment de la VII^e strophe. La voici :

I I Σ E A Σ
 : E Y O I Ω I
 O Σ M A K A I
 I A Σ O I Γ P ζ
 / O P O N N Γ

Ibid., p. 114 et suiv. Dans la IX^e strophe, les observations que je dois à l'amitié de M. Roussel (*BCH*, L, 1926, p. 263) permettent d'améliorer sensiblement la leçon des vers 107 et suiv. Elles sont du reste de nature à remettre sur le tapis la question de savoir s'il s'agit dans cette strophe de l'introduction du culte du dieu Mên à Delphes. La pierre a porté sûrement :

ὦ[ς E]καβόλος
 ΜΗΝΙΚΕ κατὰσ/χι.

Il ne manque donc plus que la terminaison du substantif *ἰκέτας*, qui était placé en fin de ligne. Malgré cela, le sens du passage n'apparaît pas nettement dès l'abord. Pour ma part du moins, j'ai hésité fortement sur le parti à prendre. Voici le raisonnement auquel je me suis arrêté. *Ἐκαβόλος* ne pouvant être un adjectif se rapportant à *μήν* ou à *Μήν*, il faut y voir une désignation d'Apollon lui-même (1). Si nous écrivons :

ὦ[ς Ἐ]καβόλος
 μῆν' ἰκέ[τας] κατὰσ/χι.

nous obtenons le sens : « pour qu'Apollon retienne ses suppliants pendant un mois » (2). Ce serait de l'excellent grec, mais le sens serait loin d'être satisfaisant ; car le mot *ἰκέτας* n'est pas le terme approprié pour désigner ceux qui viennent assister aux fêtes apolloniennes, et, en second lieu, les fêtes

(1) Cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, VII, p. 2800 sq.

(2) Cf. Herod., VI, 128 : κατέχων ἐνιαυτόν, « les retenant toute une année ».

delphiques ne duraient pas un mois. Les jeux olympiques avaient une durée de sept jours, et on estime également à six ou sept journées celle des concours pythiques, en y comprenant les cérémonies religieuses qui les encadraient; or, il n'y avait pas de plus grandes fêtes en Hellade. Je crois par conséquent plus juste de restituer le passage comme suit :

ὥ[ς Ἑ]κατόλος
Μῆν' ἰκέ[ταις] κατὰσχη,

« pour qu'Apollon garde Mên pour ses suppliants », en d'autres termes, pour que le culte de Mên provisoirement et inofficiellement introduit à Delphes y demeure définitivement fixé.

Ibid., p. 124, 2. Cf. Eur. *Ion.*, 78 :

ὁρῶ γὰρ ἐκβαίνοντα Λοξίου γόνον
τόνδ'.

Comme la leçon θυ[σ]ίαν est certaine, il faut accepter que les mots ὕμνον θυσίαν forment un *asyndeton*.

Ibid., p. 127, 2. Cf. Aesch. *Agam.*, 101, avec la note de M. von Wilamowitz.

Ibid., p. 129. La leçon de la copie du *Bulletin* ΓΑ . . ΗΜΟΙΣ apparaît désormais inattaquable. Devons-nous par conséquent revenir à la restitution de Weil : πα[νδ]ήμοις? (1) Je ne le pense pas; car ce serait imputer au poète une faute de dialecte qu'il n'a pu commettre. Il est vrai que le dialecte de Delphes a subi dès le IV^e siècle l'influence de la κοινή, encore que le premier texte delphique dans lequel on rencontre la forme δῆμος soit de la fin du III^e (2). Mais Philodamos, en poète lettré qu'il est, n'écrit pas dans la langue des décrits amphictyoniques. A tout prendre, il serait même peut-être plus rationnel d'admettre, dans ce texte poétique, une erreur du lapicide qu'une aussi grave faute de dialecte. Mais nous ne sommes pas réduits à avoir recours à un expédient de cette sorte. Je crois qu'il faut lire πα[μμ]ήμοις pour παμμήμοις, comme on lit Μημόφιλος pour

(1) Cf. Pind. *Paeon.*, VI, 62 sq. : θέεται γὰρ ἀγλαῆς ὑπὲρ Πανελλάδος.

(2) *SGDI*, 2645, *Syll.*³, 548. Cf. Rûsch, *Gramm. der delph. Inschr.*, p. 46.

Μηνόφιλος dans une inscription attique du III^e siècle avant notre ère (1). C'est simplement un cas d'assimilation progressive d'une consonne (2).

BCH, L, 1926, p. 284, 4. Cf. le Mithraeum de Diebourg (3).

Ibid., p. 298. Cf. Simon., frg. 4, 8 sq. :

ἀρετᾶς μέγαν λελοιπῶς κόσμον ἀέναόν τε κλέος (4).

Je fais suivre, pour terminer cette étude, le texte du péan tel que j'ai tâché de l'établir et de le restituer :

I [δεῦρ', ἄνα Δ]ιθύραμβε Βάκχ',
 ε[ὕ]ιε, ταῦρε, κισσο]χαῖ-
 τα, Βρόμι', ἡρινα[ῖς ἔ]κου
 [ταῖσδ'] ἱεραῖς ἐν ὥραις ·
 5 (εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν)
 [δ]ν Θήβαις ποτ' ἐν εὐίαις
 Ζη[νὶ] γείνατ[ο] καλλίπαις Θυῶνα ·
 πάντες δ' [ἀθά]νατοι [χ]όρευ-
 σαν, πάντες δὲ βροτοὶ χ[ά]ρεν]
 10 [σαῖς, ὦ Β]άχχιε, γένναις.
 ἱὲ Παιάν, ἔθι σωτήρ,
 εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασσ'
 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.

II [ᾗ]ν τότε βαγχχίαζε μὲν
 15 χθῶ[ν μεγαλῶ]νυμός] τε Κάδ-
 μου Μινυῶν τε κόλπ[ος Εὔ-]
 [βο]ιά [τ]ε καλλιχαρπος
 (εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν),

(1) *Defix. tab. Att.*, ed. Wuensch, 64, 9.

(2) Cf. Meisterhans-Schwyzler, *Gramm. der att. Inschr.*³, p. 85; Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*, p. 156, § 125, 2, b.

(3) *Gnomon*, 1926, p. 687; Cumont, *Journ. des Savants*, mars 1927, p. 122.

(4) Cf. Eur. frg. 219, 2.

- 20 πᾶσα δ' ὕμνοβρυῆς χόρευ-
 ε[ν Δελφῶ]ν ἱερὰ μάκαιρα χώρα,
 αὐτὸς δ' ἄστερόεν [δ]έμας
 φαίνων Δελφίσι σὺγ χόραι[ς]
 [Παρν]ασσοῦ πτύχας ἔστας.
 25 ἱὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
 εὖφρων τάνδε πόλιν φύλασσ'
 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.
- III [ἄστροφ]αῆς δὲ χειρὶ πάλ-
 λων δ[έρ]ας ἐνθέοις [σὺν οἷσ-]
 τροις ἔμολες μυχοῦς [Ἐλε]υ-
 30 σῖνος ἀν' [ἀνθεμῶ]δεῖς
 (εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν),
 [ἔθνος ἔνθ'] ἅπαν Ἑλλάδος
 γᾶς ἀ[μφι ἐ]νναεταῖς [σοφοῖς] ἐπ[όπτ]αις
 35 ὀργίω[ν] ὀσί[ων] Ἰακ-
 χον [κλείει σ]ε, βροτοῖς πόνων
 ᾤξ[ας δ' ὄρ]μον [ἄλυπον].
 ἱὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
 εὖφρων τάνδε πόλιν φύλασσ'
 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.
- V [ὦ]ν [μὲν ἀ]π' ὀλβίας χθονὸς
 Θεσ[σαλίας] ἔκελσας ἄσ-
 55 τη τέμενός τε Ὀλύμπι[ον]
 [Πιερ]ίαν τε κλειτάν
 (εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν),
 Μοῦσαι δ' αὐτίκα παρθένοι
 κ[ιςσῶ] στε[ψ]άμεναι κύκλῳ σε πᾶσαι
 60 μ[έλψαν] ἀθάνα[τον] ἐς αἰὲ
 Παιᾶν' Εὐκλέα τ' ὀ[πὶ κλέο]υ-
 σαι · [κα]τᾶρ(ξ)ε δ' Ἀπόλλων.
 ἱὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
 εὖφρων τάνδε πόλιν φύλασσ'
 65 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.

- 105 IX ἐκτελέσαι δὲ προ[ᾱ]ξιν Ἀμ-
φικτύονας θ[εὸς] κελεύ-
ει τάχος, ὡς Ἑκαβόλος
Μῆν' ἰκέ[ταις] κατὰσχη
(εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν),
110 δεῖξαι δ' ἐγ ξενίοις ἐτεί-
οις θ[ε]ῶν ἱερῷ γένει συναίμω
τόνδ', ὕμνον θυσίαν τε φαί-
νει[ν] σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας
πα[μμ]ήμοις ἰκετε[ί]αις.
115 ἱὲ Παιάν, ἦθι σωτήρ,
εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασσ'
εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.
- X ὦ μάκαρ ὀλβία τε κεί-
νων γε[νεᾶ] βροτῶν, ἀγῆ-
120 ρων ἀμίαντον ἅ κτίσῃ
ναὸ[ν ᾗ]ναχ[τι] Φοίβῳ
(εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν)
χρύσεον χρυσεόις τύποις
πα[στόν, ᾗ βένινο]ν θεὰ ἱ γκυκλοῦ[νται]
125 [ἀγέταν υ υ]δογ, κόμαν
δ' ἀργαίνοντ' ἐλεφαντί[ναν],
[ἐ]ν δ' αὐτόχθονι κόσμῳ.
ἱὲ Παιάν, ἦθι σωτήρ,
εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασσ'
130 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.
- XI Πυθιάσιν δὲ πενθετή-
ροις [ᾗ]ρ' ὁ παῖ[ς] ἔταξε Βάκ-
χου θυσίαν χορῶν τ' ἐπο[ί]-
[κωγ] κυκλίαν ἄμιλλαν
135 (εὐοῖ, ὦ Ἰόβακχ', ὦ ἱὲ Παιάν)
τεύχεϊν, ἀλαιοφεγγ[έ]σ[ι]ν
δ' ἄ[ντ]ρο[λαῖς] ἴσον ἄβρὸν ἄγαλμα Βάκχο[υ]
ἐν [ζεύγει] χρυσεῶλ λεόν-

- των στῆσα[ι] ζαθέω τε τ[εῦ-]
 140 ξαι θεῶ πρέπον ἄντρον.
 ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
 εὖφρων τάνδε πόλιν φύλασσε
 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.
- XII ἀλλὰ δέγεσθε Βακχ[ιὰ]σ-
 145 ταν Δι[ό]νυσ[ον, ἐν δ' ἄγυι-]
 αῖς ἄμα σὺν γ[χορ]οῖσι κ(ι)-
 [κλήσχετε] κισσ[οχ]αίταις
 (εὐοῖ, ὦ Ἰόδακχ', ὦ ἰὲ Παιάν),
 πᾶσαν Ἐ[λ]λάδ' ἄν' ὀ[λβί]αν
 150 γᾶν, [χωρε]ῖτ' ἐ[πὶ] πολ[υθ]ύ[του]ς τε Ἀ[θά]νας
 ..ρεπι
 κυκλι
 [χαῖρ', ἄ]να[ξ] ὑγείας.
 ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ,
 155 εὖφρων τάνδε πόλιν φύλασσε
 εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ.

W. VOLLGRAFF.